

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ\*

## LA FENOMENOLOGÍA DEL MORIR EN MAX SCHELER

### *The Phenomenology of Death in Max Scheler*

This paper deals with Max Scheler's interpretation of the phenomenon of death as expounded in his posthumous writing *Death and After-Life* (1911-1916). Its first aim is to highlight the strength of Scheler's view by focusing on its systematic bonds to other aspects of his philosophy, such as his depiction of body-consciousness or his theory of vital feelings. The second aim is to defend Scheler's theory of death against two objections: the first concerns his view on the origin of man's certainty that he will die; the second accuses him of having naturalized the phenomenon of death. In discussing the latter objection, close attention is paid to Paul Ludwig Landsberg's alternative view of death.

*Keywords:* Scheler, Death, Body, Vital Feelings, Landsberg

### 1. *Planteamiento*

Entre las muchas aportaciones originales de Max Scheler a la filosofía de su tiempo se cuenta su novedosa interpretación del fenómeno de la muerte. Fue ésta una cuestión que le ocupó y preocupó a lo largo de toda su vida. Sabemos que pensó publicar un libro dedicado a presentar su concepción de la muerte y a extraer las consecuencias que de ella se desprenden para la pregunta por la vida después de la vida. Este propósito fue repetidamente aplazado y de hecho no llegó a realizarse en vida del autor. Sin embargo, en su legado póstumo se encontraron diversos materiales redactados entre 1911 y 1916 y destinados a esa obra, junto con indicaciones bastante precisas sobre el modo de organizarlos. Esto permitió a Maria Scheler, primera editora de las obras completas de su marido, publicar en 1931, en el primer tomo de los escritos póstumos de éste, el texto titulado *Muerte y pervivencia*<sup>1</sup>.

Como cabía esperar, no se trata de una obra perfectamente rematada. En algunos pasajes la exposición resulta demasiado comprimida; en otros se detectan vacilaciones. Con todo y con eso, es un texto de gran interés filosófico que expone en conjunto

---

\* Universidad Complutense, Madrid. Email: dupla@filos.ucm.es  
Received: 22.12.2017; Approved: 11.01.2018.

<sup>1</sup> GW 10, 9-64. Las referencias a los escritos de Scheler remiten a los *Gesammelte Werke*, editados primero por M. Scheler y luego por M. Frings, con indicación de volumen y páginas.

una visión profunda y muy articulada, y es además la fuente más importante de que disponemos para conocer la teoría scheleriana de la muerte<sup>2</sup>.

Sobre las razones por las que Scheler fue posponiendo su proyecto de publicar este libro, pese a tener tan avanzada su composición, cabe hacer algunas conjeturas. Puede que se tratara de razones de orden sistemático. No olvidemos que Scheler se interesó desde muy pronto, tal vez estimulado por la lectura de Bergson<sup>3</sup>, por los fundamentos filosóficos de la biología. Se conservan los apuntes de un curso sobre este tema impartido por él en 1908 en la Universidad de Múnich<sup>4</sup>. Años después, hacia 1915 o 1916, en un texto publicado también póstumamente, reclamaba una «biología pura»<sup>5</sup>, elaborada desde una perspectiva fenomenológica, que rechazara la concepción mecanicista de la vida y echara los cimientos de toda investigación empírica en ese ámbito. Y las obras de los últimos años de su vida<sup>6</sup> revelan asimismo una ocupación constante con temas biológicos, casi siempre en conexión con sus intereses antropológicos y metafísicos. Como, por otra parte, Scheler sostenía que la muerte está presente en todo proceso vital como parte de su estructura esencial, la teoría de la muerte había de ser, sin duda, una pieza fundamental de la biología apriórica por él reclamada. Pero el caso es que Scheler tampoco llegó a ofrecer una exposición completa y sistemática de su filosofía de la biología, pese a haberse ocupado de la cuestión tan intensa y prolongadamente. Tal vez el que nuestro filósofo no se decidiera a publicar su obra sobre la muerte guarde relación con el hecho de que tampoco considerara definitivos los resultados de sus reflexiones sobre la vida en sentido biológico.

En esa decisión pudieron pesar también motivos relacionados con la evolución de su propio pensamiento. Es sabido que a partir de aproximadamente 1921 la posición filosófica de Scheler derivó hacia un panteísmo de corte spinozista<sup>7</sup>. Hacia el final de su vida, Scheler concebía la relación entre espíritu y vida en términos de estrecha dependencia: de acuerdo con la doctrina scheleriana de la debilidad del espíritu, ambos se necesitan y condicionan mutuamente; por otra parte, nuestro filósofo ya no consideraba posible hablar de una pervivencia del espíritu individual después de la muerte<sup>8</sup>. En cam-

<sup>2</sup> La más importante, pero no la única. En el semestre de invierno de 1923/1924 dictó Scheler en la Universidad de Colonia un curso sobre *La esencia de la muerte* que ha sido publicado en el tomo tercero del legado póstumo junto con una serie de apuntes sueltos, fechados entre 1923 y 1928, sobre la muerte y el envejecimiento (GW 12,251-327).

<sup>3</sup> Cf. M. SCHELER, *Versuche einer Philosophie des Lebens* (GW 3, 311-339, especialmente 323 ss.).

<sup>4</sup> GW 14, 257-361. Sobre este texto puede verse G. MANCUSO, *Lineamenti per un'ontologia generale della natura e per una teoria biologica della cognoscenza: la Biologievorlesung del 1908/1909*, «Discipline filosofiche», 20 (2010), 2, pp.133-158.

<sup>5</sup> GW 15, 195.

<sup>6</sup> Véase la *Biologievorlesung von 1926/27*, editada por W. HENCKMANN: *Schellers Biologievorlesung von 1926/1927*, in D. GOTTSTEIN - H.R. SEPP (hrsg.), *Polis und Kosmos. Perspektiven einer Philosophie des Politischen und einer Philosophischen Kosmologie. E. Avé-Lallemant zum 80. Geb.*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2008, pp. 251-271.

<sup>7</sup> El parentesco de la metafísica del último Scheler con la de Spinoza – un autor al que prestó atención creciente al final de su vida – ha sido destacada por A. GEHLEN, *Rückblick auf die Anthropologie Max Schelers*, en P. GOOD (hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Francke, Bern 1975, pp. 179-188. En ocasiones se utiliza el término «panenteísmo» para designar la concepción metafísica adoptada por Scheler en sus últimos años; así en W. HENCKMANN, *Max Scheler*, Beck, München 1998. El término fue utilizado en alguna ocasión por el propio filósofo (cf. GW, 11, 119).

<sup>8</sup> Cf. GW 12, 336.

bio, como tendremos ocasión de comprobar, en *Muerte y pervivencia* se afirmaba que no existen objeciones filosóficas convincentes contra la hipótesis de la pervivencia del espíritu individual *post mortem*. La publicación de ese escrito se había vuelto impensable, a menos que se modificaran en profundidad aspectos suyos muy esenciales.

A estas razones se suma otra incontestable: el temprano e inopinado fallecimiento del filósofo, acaecido cuando trabajaba en una amplia obra de antropología que muy probablemente hubiera añadido elementos importantes a su anterior concepción de la muerte.

Pese a su indudable interés, este aspecto del pensamiento de Scheler ha tardado mucho en despertar la atención del público filosófico. Es verdad que, en fecha tan temprana como 1936, Paul Ludwig Landsberg, discípulo directo de Scheler, publicó su *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*<sup>9</sup>, obra que contiene una aguda discusión crítica de la fenomenología de la muerte elaborada por su maestro, junto con la propuesta de una teoría alternativa. Pero la repercusión del ensayo de Landsberg fue al principio muy limitada, y en todo caso no pudo impedir que la interpretación scheleriana de la muerte cayera en el olvido durante varios decenios.

Hasta donde sabemos, los primeros trabajos en los que se vuelve a estudiar este aspecto del pensamiento de Scheler los publicaron Elisabeth Ströker<sup>10</sup>, a comienzos de los años sesenta, y Parvis Emad<sup>11</sup>, ya a mediados en los setenta. Después hubieron de transcurrir casi veinte años hasta que vio la luz otro artículo relevante sobre el mismo tema, debido esta vez a Alois Hahn<sup>12</sup>. En los últimos tiempos, en cambio, la recepción de las ideas de Scheler sobre la muerte ha crecido de modo considerable. Hemos asistido, en efecto, a diversos ensayos de aplicación de esas ideas a distintos campos de estudio, como la bioética<sup>13</sup>, la teología moral<sup>14</sup> o la sociología<sup>15</sup>; incluso se ha propuesto una lectura de algunos pasajes del *Fedón* platónico a la luz de la posición de Scheler<sup>16</sup>.

De las publicaciones citadas en el párrafo anterior, algunas se limitan a reflejar las principales ideas de Scheler sobre el tema de la muerte, poniendo el acento en unas u otras en función de los intereses de cada investigador, pero sin llegar a discutir las en profundidad. Otros trabajos, en cambio, realizan contribuciones significativas, sea desde una perspectiva histórica o sistemática. Elisabeth Ströker, por ejemplo, dedica

<sup>9</sup> Cf. P.L. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, Desclée de Brouwer, París 1936.

<sup>10</sup> Cf. E. STRÖKER, *Der Tod im Denken Max Schelers*, en F.-L. KROLL (hrsg.), *Der Mensch und die Künste, Festschrift für Heinrich Lützel zum 60. Geburtstag*, Schwann, Düsseldorf 1962, pp. 74-87. Reproducido en GOOD, *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, pp. 199-213.

<sup>11</sup> Cf. P. EMAD, *Person, Death, and World*, en M.S. FRINGS (ed.), *Max Scheler (1874-1928). Centennial Essays*, Nijhoff, The Hague 1974, pp. 58-84, esp. 67-77.

<sup>12</sup> Cf. A. HAHN, *L'idée de la mort chez Max Scheler*, en C. MONTANDON-BINET - A. MONTANDON (éds.), *Savoir mourir*, L'Harmattan, París 1993, pp. 219-231.

<sup>13</sup> Cf. B. SCHUHMACHER, *Das Phänomen Tod*, «Imago Hominis», 5 (1998), 2, pp. 95-108; Id., *La mort dans la vie: la thanatologie de Max Scheler*, «Phänomenologische Forschungen», Neue Folge, 4 (1999), 2, pp. 238-255.

<sup>14</sup> Cf. CH. REUTLINGER, *Natürlicher Tod und Ethik. Erkundungen im Anschluss an Jankélévitch, Kierkegaard und Scheler*, Ruprecht, Göttingen 2014.

<sup>15</sup> Cf. S. MOEBIUS, *Der Tod als thematischer Knotenpunkt von Soziologie, Anthropologie und Philosophie*, «Sociologia Internationalis», 42 (2004), 2, pp. 199-219.

<sup>16</sup> Cf. A. MALORGIO, *La rimozione dell'idea di morte in Max Scheler e il passaggio dal logos-pensiero al logos-calcolo*, en V. CESARONI (a cura di), *Saperi in dialogo: dieci anni di ricerca*, Liguori, Napoli 2004, pp. 345-356.

las primeras páginas de su artículo a situar el enfoque de Scheler en el conjunto de la tradición filosófica occidental. Más en particular, interpreta la contribución del pensador muniqués como un intento de dar continuidad, desde sus propios presupuestos teóricos, al planteamiento hegeliano del problema de la muerte. Por su parte, Bernard Schuhmann ha puesto las reflexiones de Scheler, y más en concreto su tesis de la inmanencia del dato de la muerte en la conciencia humana, en relación con tesis de pensadores coetáneos de nuestro filósofo, como Bergson, Simmel o Heidegger. A su vez, el concepto scheleriano de «muerte natural» es contrastado por Schuhmann con los resultados de la investigación biológica reciente. Por cierto que, tras examinar la posición de Scheler, tanto Ströker como Schuhmann rechazan una de sus piezas fundamentales, la explicación del origen de nuestra certeza de tener que morir<sup>17</sup>.

Sin embargo, los trabajos disponibles sobre la concepción scheleriana de la muerte adolecen de algunas limitaciones muy visibles. En primer lugar, no la sitúan en el contexto sistemático de la posición del filósofo muniqués. En nuestra opinión, al estudiar esta pieza teórica de manera aislada, sin aclarar los vínculos que la conectan con otros aspectos del pensamiento de Scheler, no sólo se cierra el paso a una comprensión adecuada de su interpretación del fenómeno de la muerte, sino que se priva a esta interpretación de importantes apoyos argumentativos. En segundo lugar, los trabajos citados oscilan entre una asunción pasiva del planteamiento de Scheler, el cual es reproducido sin apenas discusión, y un rechazo que, a nuestro juicio, no hace plena justicia al potencial argumentativo presente en el texto scheleriano. Esto último se refiere sobre todo a uno de sus aspectos más controvertidos, la opinión de Scheler acerca del origen de nuestra certeza de tener que morir. Por último, sorprende que estos trabajos apenas tengan en cuenta el ensayo de Landsberg antes citado<sup>18</sup>, pese a tratarse, a nuestro juicio, de la más profunda discusión de la concepción scheleriana de la muerte de cuantas se han ofrecido hasta el presente.

Al señalar estas limitaciones de los tratamientos anteriores, hemos anticipado en buena medida el contenido de nuestro propio trabajo. Nuestro propósito es reivindicar la solidez y fecundidad de la teoría scheleriana de la muerte, defendiéndola de las principales objeciones que contra ella se han vertido. Para ello, no nos limitaremos a exponer las piezas fundamentales del planteamiento scheleriano (como la certeza humana de tener que morir, la vivencia de la dirección a la muerte, el fenómeno moderno de la represión de la idea de la muerte o el concepto de muerte natural), sino que subrayaremos su inserción sistemática en el conjunto de la filosofía de Scheler. En particular, recurriremos a otras obras de este autor para mostrar la conexión de su fenomenología de la muerte con lo que en ellas se expone sobre la conciencia del cuerpo vivido y sobre los sentimientos vitales. Nos referiremos también, aunque más brevemente, a su distinción entre funciones y actos, su caracterización del tipo burgués moderno y, finalmente, sus ideas biológicas. Este modo de proceder nos proporcionará una base sólida desde la que ensayar una defensa de la propuesta de Scheler frente a las dos objeciones más importantes que se han formulado contra ella: la ya mencionada, que rechaza su explicación del origen de la

---

<sup>17</sup> Cf. STRÖKER, *Der Tod im Denken Max Schelers*, pp. 207-210; SCHUHMAN, *La mort dans la vie*, pp. 243-245.

<sup>18</sup> La excepción es Moebius, quien sin embargo suscribe la crítica de Landsberg a Scheler y llega por tanto a conclusiones contrarias a las nuestras.

certeza humana de tener que morir, y la que lo acusa de haber naturalizado el fenómeno de la muerte. Esta última objeción constituye el núcleo central de la crítica a Scheler planteada por Landsberg en el ensayo antes citado. Su importancia explica que le prestemos una atención especialmente amplia en nuestro trabajo.

## 2. *Mors certa*

La reflexión scheleriana sobre la muerte tiene como punto de partida la pregunta por el origen de la certeza humana de tener que morir.

En algún momento decisivo de su infancia los hombres aprenden, en efecto, que un día morirán. No sólo que *pueden* morir, víctimas de una suerte adversa, sino que *tienen* que morir, que ése es su destino ineludible. ¿De dónde procede esta certeza? Parece natural contestar que los niños saben que han de morir porque así se lo enseñan sus mayores, muchas veces con ocasión del fallecimiento de alguna persona cercana. Es por tanto a los adultos a quienes debemos preguntar por qué creen ellos eso que enseñan a los niños. Con toda seguridad, señalarán a la experiencia acumulada de la humanidad, la experiencia de haber visto morir a un número incontable de hombres y de otros seres vivos. Todo lo que nace termina muriendo, y no hay ninguna razón para pensar que precisamente yo vaya a escapar a esa ley de hierro, que cuenta con un respaldo empírico sencillamente abrumador.

La experiencia, según esto, es la fuente última de nuestra convicción de que hemos de morir, e incluso la fuente del concepto mismo de muerte, que se revela a esta consideración como un concepto empírico, abstraído de los múltiples casos en los que un organismo ha dejado de dar «señales de vida». Mas es precisamente esta explicación tan natural – a la que podemos denominar concepción empirista de la muerte – la que Scheler comienza por rechazar. «Aunque fuese el único ser vivo sobre la Tierra, un hombre sabría de alguna manera que la muerte le ha de llegar; lo sabría aunque nunca hubiera visto a otros seres vivos sufrir los cambios que conducen a la aparición del cadáver»<sup>19</sup>.

Quizá el camino más recto para mostrar que semejante anticipación de nuestra propia muerte no se apoya en una inducción empírica consiste en recordar que, por su propia naturaleza, los razonamientos inductivos no pueden justificar previsiones enteramente seguras. Podrán sugerir que la muerte es probable, incluso muy probable, pero no demostrarán que sea segura. No explican, por tanto, la certeza subjetiva de tener que morir.

A esto se podría objetar que el espíritu humano no funciona en perfecta consonancia con las leyes de la lógica; que el hecho de que el sol se haya alzado cada mañana por el este es una razón subjetivamente suficiente para que los hombres crean que mañana hará otro tanto. Pero esta réplica pasa por alto lo más notable: que aun después de haber aprendido de Hume que la experiencia de hechos singulares, por reiterados que sean, no puede fundar un juicio universal y necesario, los hombres siguen persuadidos de estar abocados a la muerte.

Este hecho sugiere vivamente que la certeza de tener que morir tiene una raíz independiente de toda observación e inducción. Tiene que haber, en efecto, alguna noticia de nuestra muerte – todo lo oscuro y falta de nitidez conceptual que se quiera – anterior a cualquier constatación empírica del acabamiento de procesos orgánicos concretos

<sup>19</sup> GW 10, 16.

dados en el mundo externo. Tal es precisamente el parecer de Scheler, que sostendrá que la muerte es en realidad un dato inmanente a la propia vida y que, en esa medida, le está dada al hombre intuitivamente en todo momento. En este dato de la intuición, y no en la experiencia externa, hemos de situar el origen fenomenológico del concepto de muerte; y en él se apoya, asimismo, la certeza de que estamos abocados a morir.

Esa «oscura noticia», esa experiencia de la muerte todavía por identificar, es el terreno abonado en el que, en la niñez, prende de inmediato y resulta creíble la enseñanza sorprendente de que un día moriremos, y es asimismo la condición de que, en la vida adulta, el argumento inductivo no nos parezca simplemente probable. Scheler no lo dice de manera explícita, pero posiblemente concedería que el conocimiento de oídas y el inductivo prestan un servicio imprescindible al articular lo que de suyo es oscuro, mero barrunto. Sobre este punto decisivo volveremos más adelante<sup>20</sup>.

### 3. *La conciencia del cuerpo vivido*

Para aclarar el modo en el que la muerte está entañada en la estructura esencial de todo proceso vital, y por ello mismo dada siempre a nuestra conciencia, debemos dirigir la mirada en primer lugar al fenómeno mismo de la vida.

Frente al positivismo de su tiempo, Scheler insistió siempre en que la vida (entendida en sentido biológico) es un fenómeno original e irreductible a otras categorías. De acuerdo con las exigencias metodológicas de la «filosofía intuitiva»<sup>21</sup> propugnada por Scheler, su reivindicación de la peculiaridad irreductible de la vida debía ser avalada por la experiencia. ¿De qué tipo es la experiencia en la que se documenta el hecho de la vida? ¿Qué pone esa experiencia exactamente ante nuestros ojos?

En realidad, el hecho de la vida nos sale al paso no en una sino en varias formas de experiencia. Dirijamos la mirada a la más importante de ellas, que pertenece al ámbito de lo que Scheler denomina «conciencia del cuerpo vivido (*Leibbewusstsein*)»<sup>22</sup>.

Como ha puesto de manifiesto la fenomenología, mi cuerpo no sólo me está dado como objeto de la percepción externa, como este cuerpo físico (*Körper*) que puedo ver, tocar u oler, sino que también poseemos una conciencia interna inmediata de nuestra propia condición corpórea. Pensemos en cosas tales como el dolor de cabeza, o el de muelas, o el de estómago. Por más que el fisiólogo o el anatomista puedan informarme acerca de la naturaleza de los procesos orgánicos objetivos causantes de tales vivencias y del lugar exacto que ocupan en el espacio físico ('tiene usted una infección en la encía, o un principio de úlcera en el duodeno'), lo cierto es que yo vivo el dolor con independencia de toda percepción externa de esos procesos. De hecho, es mi dolor lo que guía la exploración del médico, el cual no puede prescindir nunca de la perspectiva interna que le brinda el relato del paciente. Esta perspectiva interna no se vería afectada o modificada si los sentidos externos dejaran de darme noticias del mundo externo, al que pertenece mi cuerpo como un objeto físico entre otros.

<sup>20</sup> Será en el apartado 8 de este trabajo donde articulemos más explícitamente nuestra réplica a las críticas vertidas contra la doctrina scheleriana de origen de nuestra certeza de estar abocados a la muerte.

<sup>21</sup> GW 10, 17.

<sup>22</sup> Cf. sobre todo GW 2, 397-412.



En la experiencia del dolor o el placer físico intenso, la realidad de mi cuerpo vivido (*Leib*) – de mi «intracuerpo», como escribe alguna vez Ortega<sup>23</sup> – ocupa sin discusión el primer plano de la conciencia. Por eso los placeres y dolores son los ejemplos a los que primero recurrimos cuando se trata de destacar el hecho de que poseemos una noticia de nuestro propio cuerpo no mediada por la percepción externa. Mas en realidad esa noticia me acompaña siempre, y no sólo cuando mi cuerpo siente placer o dolor. Soy consciente en todo momento de múltiples sensaciones orgánicas y musculares producidas por el movimiento de mi cuerpo; sé asimismo en qué postura me encuentro, si estoy de pie, sentado o echado, sin necesidad de palparme o mirarme por fuera; y soy también consciente, con mayor menor grado de atención, de mi estado general de bienestar o malestar, de comodidad o incomodidad, de energía o fatiga. Es cierto que, de puro habituales, muchas de estas sensaciones y sentimientos orgánicos a menudo se pierden de vista, pero me consta que, merced a un mínimo esfuerzo de la voluntad, puedo colocar cualquiera de esos datos bajo el foco de mi atención.

Todos estos datos de experiencia se dan ligados al cuerpo vivido, pero no son todavía el cuerpo vivido. Y es que el cuerpo vivido no es una suma o fusión de sensaciones y estados orgánicos, sino el trasfondo unitario permanente sobre el que destacan esas vivencias. La relación no es de todo a partes, sino de forma a contenidos. El cuerpo vivido posee extensión, pero no se encuentra en el espacio objetivo de la física; es limitado, pero sus confines son borrosos; está articulado, pero sólo de una forma vaga e imprecisa.

Amplios sectores de la filosofía moderna<sup>24</sup> han desconocido la originalidad irreductible del fenómeno cuerpo vivido, y por tanto la de la forma de conciencia que nos lo presenta, circunstancia ésta que ha hecho forzosa la tarea de recuperación emprendida por la fenomenología. Para el pensamiento criticado por Scheler en este contexto, el «espejismo» del cuerpo vivido sería un producto de la acción conjunta de la percepción externa (única que brindaría un conocimiento original y no derivado del cuerpo) y la percepción interna. De un lado estaría mi propio cuerpo físico, en interacción con otros cuerpos a los que también accedo por percepción externa; de otro lado, un magma de sensaciones en el que la percepción interna no advierte diferencias cualitativas. El que algunas de estas sensaciones se destaquen y se agrupen bajo la palabra «cuerpo» se debe a la asociación constante de esas sensaciones con ciertas modificaciones del cuerpo físico en interacción con su entorno: el roce de un objeto punzante, el contacto con el fuego, el foganazo que me deslumbra producen dolor, mientras que la caricia o la ingestión de alimento van acompañados de placer. Cuando la asociación ha quedado firmemente constituida, el sujeto ha cobrado una conciencia de su propio cuerpo que ya no se reduce a percepción externa.

---

<sup>23</sup> Cf. sobre todo J. ORTEGA Y GASSET, *Vitalidad, alma, espíritu* (1924), en Id., *Obras completas*, tomo II, Revista de Occidente, Madrid 1962<sup>6</sup>, pp. 451-480. Sobre el concepto orteguiano de intracuerpo puede consultarse el trabajo de N. ORRINGER, *La filosofía de la corporalidad en Ortega y Gasset*, Universidad de Navarra, Pamplona 1999. Orringer subraya con razón la impronta scheleriana del concepto de intracuerpo. También puede leerse con provecho el trabajo de J. CONILL, *La intimidad corporal en la filosofía de Ortega y Gasset*, «Isegoría», 53 (2015), 2, pp. 491-513.

<sup>24</sup> A saber, los que se encuentran bajo el poderoso influjo de «la vieja alternativa, procedente de la metafísica cartesiana, según la cual “todo” ha de ser o psíquico o físico» (GW 2, 388).

Como señala agudamente Scheler<sup>25</sup>, este tipo de explicaciones deforman el dato del cuerpo vivido (*Leib*), reduciéndolo a la condición de un cuerpo físico animado (*beseelter Körper*)<sup>26</sup>. A este resultado, inaceptable a juicio de nuestro autor, se llega por un camino jalonado de errores descriptivos, el primero de los cuales consiste en no haber advertido que las sensaciones orgánicas son desde un principio cualitativamente distintas de las demás sensaciones – por ejemplo las de luz, color o sonido –, de suerte que ni se amalgaman con éstas ni es menester un proceso asociativo que las diferencie de ellas. Además, el intracuerpo no es un haz de sensaciones orgánicas, sino el «lugar» – siempre dado, aunque no siempre explícitamente atendido – en el que se dan todas ellas. Para percibir sea el intracuerpo como un todo, sean los estados y sensaciones que en él se registran, es menester adoptar una nueva dirección de la mirada, distinta de las direcciones propias de la percepción interna y de la externa.

Que la conciencia del cuerpo vivido no puede asimilarse a la percepción – ni a la interna, ni a la externa, ni a una combinación de ambas – se echa de ver asimismo por el hecho de que, mientras la percepción es en todos los casos una vivencia teórica, la conciencia del cuerpo vivido presenta mayor versatilidad, pues puede tener carácter teórico, pero también apetitivo o emocional<sup>27</sup>. Una cinestesia, por ejemplo, es una vivencia teórica; la sed que me abrasa o la desgana física que paraliza, vivencias de orden tendencial; el cansancio o el miedo, en cambio, presentan un claro perfil emocional.

#### 4. *Los sentimientos vitales*

De estas tres modalidades – teórica, apetitiva y emocional – de la conciencia interna del cuerpo, a nosotros nos interesa muy especialmente la tercera, pues es en este ámbito donde Scheler sitúa el tipo de experiencias por las que preguntábamos más arriba: las experiencias en las que nos sale al paso el fenómeno de la vida. A estas formas emocionales de la conciencia interna del cuerpo que nos presentan el hecho mismo de la vida, de la mía propia, Scheler las denomina «sentimientos vitales (*Lebensgefühle*)»<sup>28</sup>.

Pensemos en el sentimiento de lasitud y debilidad que abruma a un enfermo, o en el vigor tonificante que experimenta el sano. Que estos sentimientos vitales pertenecen a la esfera de la conciencia interna del cuerpo vivido, como afirma Scheler, está

<sup>25</sup> Cf. GW 2, 397-402.

<sup>26</sup> GW 2, 398. Por alma o ánima (*Seele*) se entiende aquí el yo psíquico, objeto de la percepción interna.

<sup>27</sup> Scheler – que suscribe la división tripartita de las facultades de alma introducida por Tetens y luego adoptada por Kant (cf. el importante excurso histórico en GW 2, 267-270) – distingue tres grandes géneros de vivencias: teóricas, tendenciales y emocionales. En su obra mayor, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, al defender la especificidad irreductible de la esfera tendencial, escribe: «“Tender” designa aquí el fundamento más general de las vivencias que se distinguen, por una parte, de todo tener objetos (representar, tener sensaciones, percibir), y por otra de todo sentir (sentimientos, etc.)» (GW 2, 52, Anm. 2). Por supuesto, esta clasificación general no está reñida con el reconocimiento de la complejidad que presentan las vivencias concretas, en las que a menudo cabe reconocer componentes de índole diversa. Por ejemplo, un deseo (vivencia tendencial) implica tanto la representación del objeto deseado (vivencia teórica) como la captación de su valor (vivencia emocional), como se expone en la sección tercera de *Formalismus*. Para aludir al primer género de vivencias («tener objetos») hemos adoptado el término «vivencias teóricas». Lo hemos preferido al más frecuente «vivencias cognoscitivas» para evitar equívocos, ya que, según Scheler, uno de los rasgos que caracterizan a las vivencias emocionales superiores es precisamente su rendimiento cognoscitivo (cf. GW 2, 259-267, esp. 263, Anm.).

<sup>28</sup> Cf. sobre todo GW 2, 340-344.



más allá de toda duda, pues participan de la peculiar extensión – que no espacialidad – del intracuerpo. Ni están localizados de manera más o menos precisa, como el placer y el dolor sensibles, ni carecen tampoco de toda localización, como les ocurre a los sentimientos anímicos y espirituales, sino que se extienden, al modo de una tonalidad vital ascendente o descendente, por los imprecisos confines del cuerpo vivido.

Precisamente por ello los sentimientos vitales se presentan – al igual que el «intracuerpo» que es su escenario o caja de resonancia – como un fenómeno unitario. No siento vigor en unas partes de mi cuerpo y desmayo en otras, pues aquí no hay partes, sino un todo indiviso. Y otro tanto cabe decir del asco, el mareo, la somnolencia.

Scheler describe los sentimientos vitales como «funciones», lo cual supone reconocerles un grado de intencionalidad que sólo queda por debajo del que exhiben los actos espirituales<sup>29</sup>. (De los sentimientos vitales participan también los animales, mientras que los actos espirituales son propios del ser personal.) Esta intencionalidad de los sentimientos vitales es originaria y no derivada. No la poseen por su vinculación a otras funciones o actos, pues los sentimientos vitales no pueden ser descritos como vivencias fundadas en otras vivencias (ni siquiera en la conciencia del cuerpo vivido, ya que los citados sentimientos no son un añadido a esa conciencia, sino una modalidad suya).

Y no sólo son intencionales, sino dotados también de rendimiento cognitivo. En ellos se nos presenta, desplegándose en el escenario del cuerpo, nuestra propia vida ascendente o descendente, sana o enferma, amenazada o segura de sí. Mirando ahora en otra dirección, los sentimientos vitales nos abren los ojos para el valor específicamente vital de lo que encontramos en nuestro entorno (*Umwelt*), es decir, para la capacidad para fomentar o minar nuestra vida. El miedo ante la presencia de un perro desconocido, el apetito que despierta un alimento, el asco que provoca un cuerpo en estado de putrefacción, son sentimientos que me revelan el valor específicamente vital de situaciones y cosas. Esto lleva a Scheler a afirmar que los sentimientos de este orden constituyen un auténtico «sistema de signos» que anticipa el curso futuro, ascendente o descendente, del proceso vital.

---

<sup>29</sup> Como se ha observado a menudo, la distinción de funciones y actos, correlativa a la distinción entre yo y persona, es uno de los aspectos más problemáticos de la posición scheleriana. En su trabajo *Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona*, «Revista de filosofía», 35 (2003), pp. 55-84, Pilar Fernández Beites ha propuesto una interesante modificación de los conceptos de función y acto que permita superar la ruptura dualista entre lo vital y lo espiritual de que adolece la antropología de Scheler. De acuerdo con la propuesta de esta investigadora, esa distinción habría de entenderse en términos de la mayor o menor pasividad, y de la mayor o menor vinculación al cuerpo, de las vivencias: «las vivencias más bien pasivas (funciones) serían las que no tienen su origen en la persona, sino en el cuerpo: por tanto, ellas llegan a la persona desde el flujo temporal y la afectan pasivamente. Las vivencias más bien activas (actos), por el contrario, tienen su origen en la persona y así se introducen en el flujo temporal desde fuera, desde la unidad personal omnitemporal, que ahora realiza la actividad. De este modo podemos entender aquel difícil texto de Scheler: “Los actos brotan de la persona y se introducen en el tiempo (*Akte entspringen aus der Person in die Zeit hinein*)”. Lo importante es que, aunque los actos tengan su origen en un centro omnitemporal, no por ello dejan de entrar en el flujo temporal y, al hacerlo, comparten necesariamente la temporalidad de las funciones» (*ibi*, p. 79). De este modo se superaría la distinción tajante de yo y persona, que quedarían integrados en una totalidad de compenetración. Cf. también U. FERRER, *Identität und Relation im Begriff der Person*, en CH. BERMES - W. HENCKMANN - H. LEONARDY (hrsg.), *Person und Wert. Schelers “Formalismus” Perspektiven und Wirkungen*, Alber, Freiburg - München 2000, pp. 73-89, que defiende, en la misma línea, la aproximación de los conceptos de yo y persona.

Mencionemos, por último, que en la esfera de los sentimientos sensibles se registran genuinos fenómenos de «simpatía». Me hago cargo de la debilidad del pájaro al que veo luchando por remontar el vuelo, el grito del animal al que llevan al matadero se me clava en las entrañas (no simplemente como una estridencia desagradable, sino como un puente sutil por el que me llega, claramente perceptible, su miedo a la muerte). Incluso puedo sentir la vida cósmica como un todo, sentirme parte de ella<sup>30</sup>.

### 5. *La experiencia de la muerte*

Pero volvamos al curso principal de nuestras consideraciones. Habíamos visto sostener a Scheler que la muerte es un dato intuitivo que pertenece a la estructura misma de la vida. Ésta es la razón por la que nos hemos ocupado de los sentimientos vitales, que son aquellas funciones de la conciencia interna del cuerpo en las que nuestra propia vida se nos hace presente. Ahora acompañaremos a Scheler en su descripción del modo preciso como la experiencia intuitiva de la muerte se inserta en todo sentimiento vital.

Toda conciencia vital, por fugaz que sea, presenta una estructura invariable en la que Scheler distingue un percibir, un recordar y un esperar inmediatos, referidos respectivamente a un presente, un pasado y un futuro también inmediatos. La vida se presenta, en cada uno de sus instantes, como un proceso continuo de integración de esas tres dimensiones temporales. Pero el «volumen» que cada una de ellas ocupa en nuestra conciencia vital no se mantiene constante. Según Scheler, pertenece a la esencia de la vida el que el pasado vaya creciendo a expensas del futuro, lo cual supone una constante disminución del campo de posibilidades de la vida presente<sup>31</sup>. Llevado a su límite, este proceso desemboca en el triunfo absoluto del pasado sobre el futuro, o, lo que es lo mismo, en el agotamiento de las posibilidades vitales. Según esto, la muerte no sería un accidente, una catástrofe sobrevenida desde fuera, sino que estaría anticipada siempre en la estructura misma del proceso vital: «pertenece a la *esencia* de la experiencia de toda vida, y también de la nuestra propia, el que ella se dirija a la muerte»<sup>32</sup>. La vivencia de la dirección a la muerte (*Erlebnis der Todesrichtung*) formaría parte de toda conciencia vital y constituiría, de un modo todavía por aclarar, el último fundamento fenomenológico de nuestra certeza de tener que morir.

Ciertos hechos muy conocidos parecen corroborar este parecer de Scheler. Pensemos en el muy distinto modo como afronta el ser humano su propio futuro en las distintas edades de la vida. En los primeros años el futuro se anuncia como un continente de riqueza ilimitada, como una promesa inagotable. Pero, conforme la vida avanza, es

---

<sup>30</sup> Una de las tesis más características del pensamiento biológico de Scheler es la que afirma la *unidad* de la vida cósmica: «hay, a fin de cuentas, *una* vida y *un* valor vital que comprende todo lo vivo» (GW 7, 114). Existe, en efecto, una «vida universal supraindividual» (GW 7, 74) que abraza la vida de todos los organismos individuales. A esta vida cósmica unitaria se accede mediante la forma de simpatía a la que Scheler denomina «unificación afectiva cosmovital [*kosmovitale Einsföhlung*]» (GW 7, 113). La capacidad para esta función emocional habría experimentado un considerable retroceso en el hombre moderno – en contraste con lo que sucedía, por ejemplo, en las antiguas tradiciones culturales de Grecia y de la India –, impulsado por el desarrollo de la ciencia físico-matemática. Dado que la vida es un atributo esencial de Dios en tanto que «fundamento metafísico del universo» (GW 7, 136), la atrofia moderna de la unificación afectiva cosmovital cierra, a juicio de Scheler, una importante vía de acceso al conocimiento metafísico.

<sup>31</sup> Cf. GW 10, 19 ss.

<sup>32</sup> GW 10, 22.

el pasado, nuestro propio pasado, lo que va cobrando bulto, mientras que el horizonte del futuro y de sus posibilidades de acción se va estrechando sin remisión. El camino de la vida presenta cada vez menos bifurcaciones. Las desbordantes fantasías de la niñez, los ambiciosos planes de la juventud van cediendo el paso al realismo de la resignación. Nos vamos convirtiendo, cada vez más, en hijos de nuestras obras.

Esta reflexión, sugerida por el propio Scheler en distintos lugares<sup>33</sup>, tiene el indudable mérito de ilustrar *a gran escala* la tendencia del pasado a ir devorando el futuro, tendencia que es constitutiva para el hecho de la vida. Pero, a la vez, tiene el inconveniente de que puede hacernos perder de vista la radicalidad de la tesis propugnada por nuestro filósofo. Y es que Scheler no se limita a constatar que con el paso de los años el «volumen» relativo del pasado inmediato, y por tanto su capacidad de configurar el presente, vaya creciendo en detrimento del volumen del futuro inmediato – una afirmación con la que estaría de acuerdo el hombre de sano sentido común –, sino que llega a sostener que ese proceso de «trasvase», de redistribución de volúmenes, tiene lugar en *todos* los instantes de la vida<sup>34</sup>; precisamente por eso podemos ser conscientes *en todo momento* de que un día moriremos.

Al mismo tiempo, Scheler reconoce que cobrar clara conciencia de este proceso incesante sin recurrir a la comparación de momentos distantes de la vida es extremadamente difícil. Se trata de un cambio que se produce ante nuestros ojos, es verdad, pero de una forma tan lenta y gradual que lo vuelve prácticamente imperceptible. La situación es paradójica: por un lado, somos conscientes de que el proceso está ya siempre en marcha y de que se despliega con «dirección a la muerte»; por otro, esa conciencia nunca puede alcanzar plenitud intuitiva y se queda en la «oscura noticia» de la que hablábamos al principio.

Scheler señala que existe un método para cerciorarnos de que la vivencia – todo lo oscuro que se quiera – de la dirección a la muerte está presente en *todos* los instantes de la vida. Se trata de realizar el experimento mental que consiste en pensar esa vivencia suprimida por un momento de nuestra conciencia vital, de suerte que nuestra vida se despliegue ante nuestros ojos como un proceso interminable. ¿Qué cambios traería consigo esta supresión? Tantos, dice Scheler, que apenas nos resultan imaginables. Él menciona algunos<sup>35</sup>, pero lo hace de forma tan presurosa que el lector se ve forzado a completar por su cuenta las sugerencias que encuentra en el texto. Señala, por ejemplo, que nuestra actitud hacia nuestro propio futuro poco tendría que ver con la que adoptamos en la realidad, y que también nuestra conducta sería muy distinta. Ambas cosas parecen ciertas. El valor que otorgamos a nuestros proyectos de toda índole parece indisolublemente ligado a nuestra conciencia de que el tiempo de la vida es limitado; y a la inversa, si creyéramos disponer de un tiempo infinito, todas las cosas que merecen la pena se verían de inmediato devaluadas. Nada tendría el carácter de una oportunidad única y preciosa; nada sería urgente, todo podría quedar para mañana; nada irreparable, pues siempre habría una nueva oportunidad<sup>36</sup>.

<sup>33</sup> Por ejemplo en un pasaje del texto tardío (1927) *Idealismo-realismo* (GW 9, 229).

<sup>34</sup> Aunque no siempre con el mismo ritmo, como se pone de manifiesto al comparar la salud con la enfermedad.

<sup>35</sup> GW 10, 22.

<sup>36</sup> Hans Jonas ha insistido con lucidez en que la prolongación ilimitada de nuestra vida actual no

Scheler sostiene asimismo que la estructura misma de nuestra experiencia cambiaría al modificarse tan radicalmente su marco de referencia temporal. Y afirma que seríamos incapaces de interpretar ni en un sólo caso los datos de la percepción externa como «señales de vida»; antes bien, toda forma y proceso percibido se fundiría en un magma desordenado.

### 6. *La crítica de Landsberg*

El aspecto más frecuentemente criticado de la teoría scheleriana de la muerte es su opinión acerca del origen de la certeza humana de tener que morir. A nuestro juicio, la crítica más aguda a este respecto es la formulada por Paul Ludwig Landsberg, discípulo y amigo de Scheler en Colonia, en el libro titulado *Ensayo sobre la experiencia de la muerte*. El examen de las objeciones de Landsberg y de su sugerente teoría alternativa nos dará ocasión de precisar y completar la exposición de algunos aspectos importantes de la concepción de Scheler.

Según Landsberg, Scheler habría sido víctima de una grave confusión. Las brillantes descripciones contenidas en la parte primera de *Muerte y pervivencia* no retratarían en realidad el fenómeno de la muerte, sino el del envejecimiento. Ahora bien, muerte y envejecimiento son dos realidades muy distintas. La prueba más clara de esta diferencia nos la brinda el hecho, tan frecuente, de la muerte prematura. Todos conocemos casos de hombres fallecidos sin que su organismo haya alcanzado el agotamiento biológico. Cada vez que un accidente de tráfico o una infección inoportuna ponen término a una vida aún pujante, desmienten de modo trágico la presunta conexión de muerte y envejecimiento. Y no cabe alegar, como prueba de la realidad de esa conexión, que algunos hombres mueren en su lecho, «de la carrera de la edad cansados». Según Landsberg, nadie muere de viejo. La idea misma de «muerte natural» se debe a un malentendido. En realidad, toda muerte es «violenta», pues en todos los casos resulta determinante la intervención de algún factor externo. La vida no es una llama que se vaya apagando por consunción, sino que la apaga siempre un soplo externo. Hasta el organismo más debilitado sigue alentando hasta que una última enfermedad, por leve que sea, lo precipita en brazos de la muerte.

El precio pagado por este error en la *identificación* del fenómeno descrito consiste en que la muerte, en la presentación que Scheler hace de ella, no sería para el hombre otra cosa que la idea del desenlace previsto al prolongar con la imaginación la curva que va trazando el proceso de la vida, entendido como proceso de envejecimiento. Pero la experiencia humana de la muerte no se reduce, según Landsberg, a la idea de un final previsto y casi siempre aplazado. Esta experiencia no sólo incluye la certeza de tener que morir un día (*mors certa*), sino también la de poder morir en cualquier momento (*hora incerta*). La muerte, mi propia muerte, me acompaña y me está dada en todo momento al modo misterioso de una «presencia ausente».

No captaremos lo que en verdad significa la muerte para el hombre en tanto la contemplemos, como dice Landsberg que hace Scheler, a través de la lente del envejeci-

---

es una meta deseable de la técnica. Véase su ensayo *Carga y bendición de la mortalidad* en el volumen *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Insel Verlag, Frankfurt 1992. La insoportabilidad de la perspectiva de una vida interminable es el tema del conocido cuento de Jorge Luis Borges, *El inmortal* (1947).

miento. Nuestra certeza de la muerte – de tener que morir alguna vez y de poder morir en cada ahora – procede más bien, según Landsberg, de una experiencia reveladora: la de ver morir a mi prójimo. Con la muerte de la persona amada se quiebra para siempre el soporte natural imprescindible de la comunicación espiritual. Se ha ausentado definitivamente, ya no volverá a dirigirme su voz o su mirada. En el cadáver de la persona querida capto a mi pesar su «ausencia presente»: helo ahí, yerto, ya ido.

En la medida en que la relación interpersonal es constitutiva para el hombre, la muerte del prójimo nos arrebatara parte de nuestro propio ser. No es metáfora: una parte de mí muere con el otro. A partir de ahora, la certeza de tener que morir y de poder morir en cualquier momento – morir del todo – me acompañará siempre. ¿Cómo explicar esta súbita certeza? ¿Por virtud de qué misteriosa dialéctica transita nuestro espíritu de la contemplación del cadáver («ausencia presente») a la clara conciencia de estar todos nosotros abocados a ese mismo destino («presencia ausente»)? Landsberg sostiene que la necesidad universal de tener que morir no es de orden lógico, sino simbólico. En el símbolo se entrelazan singularidad y universalidad. Cada individuo es único e irreplicable, como también lo es su muerte. A pesar de ello, o más bien debido a ello, el otro que se muere ante mis ojos representa a todos los otros<sup>37</sup>.

Llegamos de este modo a la que parece ser la raíz última de la discrepancia de Landsberg con su maestro. Mientras Scheler sitúa la experiencia de la muerte en el plano de la conciencia vital – recuérdese lo dicho sobre los sentimientos vitales ligados a la experiencia interna del cuerpo – e incluso atribuye a todo ser vivo la conciencia o al menos el barrunto de su propia muerte, Landsberg desea subrayar el carácter *espiritual* de esa experiencia, o lo que es lo mismo, su pertenencia a la esfera estrictamente *personal*. Al comienzo de su ensayo pregunta, en efecto, si existe «una experiencia específica de la muerte, en la cual la muerte se muere como perteneciente al hombre en la plenitud de su existencia personal»<sup>38</sup>. Y cuando más adelante decide centrar su atención en la experiencia de la muerte del otro, confiesa que lo hace con la esperanza de «poder encontrar de este modo a la *persona* como tal y la relación que ella pueda tener con la muerte»<sup>39</sup>. Poco después aclara que lo que suscita tal esperanza es el hecho de que la experiencia de la muerte del prójimo presupone «una cierta realización de dos principios estrechamente ligados que pertenecen esencialmente a la humanidad: personalización espiritual y amor personal al prójimo»<sup>40</sup>. En efecto, la

---

<sup>37</sup> Conviene citar por extenso el pasaje en el que Landsberg introduce esta difícil idea: «Necesidad y universalidad no son de ningún modo nociones tan estrechamente ligadas como supone el racionalismo. Estamos a menudo en condiciones de concebir una relación necesaria que sólo existe, en esencia, con respecto a una personalidad singular y que procede precisamente de su singularidad. La experiencia de la muerte nos ofrece, en efecto, una síntesis de necesidad y de universalidad. Pero ambas son de un género muy especial. La necesidad general de que aquí se trata no es de orden *lógico*, sino más bien de orden *simbólico*. El otro representa en realidad a *todos los demás*. Es el “Jedermann”, y este *cada cual* muere cada vez en el prójimo que muere de su muerte singular. El símbolo es una realidad singular y universal, precisamente como la verdadera necesidad de la muerte». En nota a pie de página añade Landsberg: «La universalidad antropológica como universalidad de lo individual me parece haber sido descubierta por Montaigne: “cada hombre contiene la forma entera de la condición humana”, dice en el conocido capítulo “Del arrepentimiento”» (LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, pp. 35 ss.)

<sup>38</sup> *Ibi*, p. 12.

<sup>39</sup> *Ibi*, p. 24.

<sup>40</sup> *Ibi*, p. 27.

experiencia de la muerte corre parejas con el proceso de individuación del ser humano. Ni el hombre primitivo y ni el niño saben que han de morir, precisamente porque no tienen conciencia de su propia singularidad. Cuando, en el curso de la biografía individual o de la historia colectiva, el proceso de individuación se acentúa y el hombre cobra conciencia de su condición personal, la certeza de tener que morir ya es posible. Pasará de ser posible a ser real con ocasión del tránsito de un ser querido. El contexto del amor personal se revela, de este modo, como el único capaz de confrontarnos con el «misterio espiritual de la muerte consumada»<sup>41</sup>.

### 7. Muerte y envejecimiento

Aunque no podamos examinar aquí en profundidad la contribución positiva de Landsberg al estudio de la experiencia humana de la muerte, hemos de considerar al menos el alcance de su crítica a la posición de Scheler.

Su objeción principal consiste, según hemos dicho, en la acusación de haber confundido la experiencia de la muerte con la del envejecimiento. Y es cierto que Scheler establece una relación muy estrecha entre ambas cosas, como revela con toda claridad este pasaje: «Con independencia de dónde se halle el umbral perceptivo de esta vivencia de la dirección de la muerte, y aunque subjetivamente y para nuestro conocimiento judicativo esa vivencia se vuelva clara tan sólo por comparación de fases muy distantes del proceso vital, lo cierto es que la vivencia está siempre ahí; y la continua variación fáctica de la diferencia [entre pasado y futuro inmediatos], cuya dirección está presente ya en todo momento indivisible, es el fenómeno fundamental del envejecer, la *esencia* “envejecer”, que para el mundo inorgánico no existe y que está presupuesta como dada de alguna manera en todas las preguntas sobre las *causas* del envejecer y sobre sus manifestaciones»<sup>42</sup>.

A primera vista, podría parecer que este pasaje abona la idea de que Scheler ha incurrido en la confusión denunciada por Landsberg. Pero una lectura más atenta revela que, en realidad, lo que Scheler sostiene es que muerte y envejecimiento son conceptos distintos, claro que sí, pero que encuentran su cumplimiento intuitivo en una misma experiencia, que no es otra que la «vivencia de la dirección de la muerte». Para mostrar que así es, deberemos explicitar un poco más, con la ayuda de Scheler, el sentido de esa experiencia.

El texto citado nos recuerda que la vivencia de la dirección de la muerte «está siempre ahí», contenida en cada instante indivisible de cualquier conciencia vital. ¿Cómo se hace notar su presencia? Digamos que la vida se siente a sí misma, en cada uno de sus instantes, como limitada temporalmente, como emplazada. Scheler ha multiplicado los intentos de dar expresión a este hecho básico e irreductible<sup>43</sup>. Una y otra vez insiste en

---

<sup>41</sup> *Ibi*, p. 33. Esta misma diferencia en los planteamientos la expresa Landsberg en varias ocasiones señalando la necesidad de trascender el enfoque naturalista en busca de la perspectiva metafísica: es preciso «trascender la fisiología y la psicología del morir en el sentido de la metafísica de la muerte misma» (*ibi*, p. 24); la tarea es urgente, puesto que todavía nos encontramos «muy lejos de una verdadera metafísica tanto de la muerte como de la vida» (*ibi*, p. 9).

<sup>42</sup> GW 10, 21.

<sup>43</sup> «[La muerte] no es un marco que se añada casualmente al cuadro de los procesos psíquicos o fisiológicos singulares, sino un marco que pertenece al propio cuadro y sin el cual no sería el cuadro de una *vida*»



que la muerte está contenida en la estructura misma de la vida como límite suyo constantemente anticipado; y en que, por virtud de esta anticipación, la vida misma, en cada uno de sus instantes, está afectada en su estructura vivida por la conciencia de su carácter limitado, por la experiencia intuitiva de su agotamiento gradual.

La vivencia de la dirección de la muerte es, según esto, la experiencia de ir muriendo al tiempo que se vive. Lo cual explica que de ella broten, a la vez, nuestra noticia primera de la muerte y nuestra conciencia de envejecer. Pero esto se entenderá mejor si tenemos presente que el término «envejecimiento» no tiene aquí el mismo sentido que en el lenguaje corriente. Envejecimiento significa, en el uso habitual de la palabra, decadencia de la vitalidad, más los signos externos en los que ese proceso se manifiesta. Además, sólo hablamos de envejecimiento en este sentido en referencia a las fases más avanzadas del curso vital; nadie diría de un adolescente que envejece. Pero en el sentido fenomenológico del término postulado por Scheler envejecer es algo que le pasa tanto al anciano como al niño<sup>44</sup>.

Tanto más sorprendente resulta la afirmación de Landsberg de que la experiencia de la muerte, en el planteamiento de Scheler, quedaría reducida a la idea del final, por definición no alcanzado todavía, del curso de la vida. Si en algo ha insistido Scheler es, precisamente, en la presencia constante del dato de la muerte, en su inmanencia a la vida bajo la forma de la certeza intuitiva de tener que morir. Con toda claridad lo dice en este pasaje: «En la forma de esta certeza, la muerte no se encuentra en el final real de la vida, ni es sólo una expectativa de este final fundada en la experiencia con otros seres, sino que acompaña a la vida entera como componente de *todos* sus momentos»<sup>45</sup>. Por cierto que esa certeza tampoco procede de una inferencia que parta de la constatación de la propia decadencia vital, pues, primero, el niño y el joven saben que van a morir pese a no haber advertido síntoma alguno de decadencia vital; segundo, la experiencia de la disminución de la vitalidad no funda la certeza de tener que morir, pues «¿cómo podría saber el hombre que esta curva [de la decadencia física] no se prolonga ilimitadamente al mismo ritmo?»<sup>46</sup>. Los textos no dejan lugar a dudas: ni Scheler ha confundido muerte con envejecimiento, ni ha rebajado la experiencia humana de la muerte a la idea de un final previsto.

### 8. La dimensión espiritual de la muerte

Si hemos entendido bien a Landsberg, él considera que Scheler ha incurrido en una naturalización o reducción vitalista de la experiencia humana de la muerte, ignorando de este modo su dimensión específicamente espiritual o personal. Para entender bien el alcance de esta objeción conviene recordar la distinción que hace Scheler entre el yo y la persona<sup>47</sup>.

---

(GW 10, 22); «Nuestra vida nos es presente internamente, en todo momento, como una *totalidad cerrada* sobre cuyo trasfondo aparecen todas las vivencias y destinos particulares» (GW 10, 23).

<sup>44</sup> Esta afirmación suena extraña en español, pues la raíz de «envejecimiento» está el término «vejez». El alemán, en cambio, forma el término envejecimiento (*Altern*) a partir de un sustantivo (*Alter*) cuyo significado primario es «edad»; envejecer no es hacerse viejo, sino ganar en edad.

<sup>45</sup> GW 10, 26.

<sup>46</sup> GW 10, 16.

<sup>47</sup> Cf. sobre todo GW 2, 382-392.

El yo es el objeto de la percepción interna. El saber encargado de observarlo, describirlo y explicarlo es la psicología. El yo está integrado por vivencias a las que Scheler denomina «funciones», que se caracterizan por una cierta pasividad. Ejemplos de funciones son el ver, el oír o el atender. A su vez, las funciones – y por tanto el propio yo psíquico – están ligadas necesariamente a un cuerpo vivido (*Leib*) e indirectamente a un entorno (*Umwelt*). Un yo, en este sentido, cabe atribuírselo no sólo a los seres humanos, sino también a los animales.

La persona, en cambio, no pertenece a la esfera objetiva. La persona vive en sus «actos», los cuales se caracterizan, frente a las funciones, por su carácter activo y por su plena intencionalidad. Ejemplos de actos son el comprender, el razonar, la volición, los sentimientos de valor, el preferir, el amar. Los actos no son objeto de percepción interna ni de ninguna otra forma de conciencia objetivante, sino que se dan únicamente en la reflexión que acompaña a su ejecución. No son, como las funciones, hechos que se registran en la esfera del tiempo fenoménico, sino que brotan de la persona y, desde allí, se adentran en el tiempo. Esta «temporalización» de los actos está condicionada, en el caso del hombre, por el hecho de que él posee un cuerpo vivido. Pero, de suyo, la persona no está ligada a un cuerpo, ni siquiera a un yo psíquico; ni dice relación, por tanto, a un mundo externo o a un entorno vital. Expresamos de otra manera este mismo hecho cuando decimos que la persona es de naturaleza espiritual.

Puesto que Scheler sostiene que la muerte nos está dada por medio de sentimientos vitales, y además define estos sentimientos como funciones y como ligadas a un cuerpo vivido, no cabe duda de que sitúa el fenómeno de la muerte fuera de la esfera personal, hecho éste que parece avalar la tesis de Landsberg de que Scheler ha incurrido en una devaluación biologicista de la experiencia de la muerte.

Vistas las cosas más de cerca, no se tarda en advertir que esta objeción no está justificada. La distinción entre actos y funciones no está reñida con el reconocimiento de que cabe, en el hombre, una estrecha colaboración de ambos tipos de vivencias. Scheler advierte explícitamente que las «funciones pueden ser aquello “a través de lo cual” un acto se dirige a algo objetivo»<sup>48</sup>. Precisamente por ello, la concepción scheleriana de la persona no supone que el hombre, como ser espiritual, quede «cercenado» de su muerte o que ésta le resulte «ajena». Antes bien, puede vivirla de un modo más intenso y pleno. Veámoslo más despacio.

Un perro puede realizar ciertas funciones características, por ejemplo percibir la llegada de su amo e incluso alegrarse por ello. El hombre también percibe y también se alegra, pero su percepción y su alegría son específicamente distintas de las del animal, hecho que podemos explicar señalando que las funciones del hombre son «abrazadas» y transformadas por la condición personal de su sujeto.

Ahora bien, esto mismo se aplica a la experiencia de la muerte. Es razonable pensar que también en el mundo animal se registran algunas de las funciones emocionales que la anuncian. Es el barrunto de la muerte lo que guía los pasos del elefante hacia el cementerio en el que se dejará morir. Scheler diría que ese barrunto es el grado máximo de claridad que puede alcanzar en los animales la «oscura noti-

---

<sup>48</sup> GW 2, 387.

cia» de la muerte cierta, noticia que en realidad acompaña al ser vivo en todos los momentos de su vida<sup>49</sup>. En el caso del hombre, precisamente por tratarse de un ser personal, el hecho compacto, opaco, de la inmanencia de la muerte en la vida alcanza plena articulación conceptual. El hombre sabe que ha de morir, que ése es su destino inescapable. Y no sólo lo sabe en sus últimas horas, cuando le visitan los pródromos de la muerte. Lo sabe en todo momento.

¿Cómo es posible este saber? Con esta pregunta regresamos al punto de partida de nuestras reflexiones. Pero ahora, tras haber seguido a Scheler en su caracterización de la vivencia de la dirección de la muerte, estamos en mejores condiciones para explicar la certeza humana de tener que morir. Aunque el propio Scheler no lo formule de esta manera, posiblemente no deformemos su pensamiento si decimos que esa certeza surge de la colaboración de dos fuentes de conocimiento, ninguna de las cuales es suficiente por sí sola para generar esa certeza. Vimos que la experiencia acumulada de la humanidad, que ha visto morir a tantos hombres, no es suficiente, pues la inducción empírica no puede dar lugar a un conocimiento universal y necesario. Por otra parte, tampoco la citada vivencia de la dirección de la muerte puede explicar, por sí sola, la certeza de tener que morir, pues esa vivencia también se registra en los demás seres vivos, los cuales ignoran sin embargo que están condenados a morir. En cambio, la acción combinada de inducción empírica y experiencia intuitiva explica que el niño dé crédito a la asombrosa noticia de que también él morirá un día. Si la mencionada inducción hace mella en el niño, si le convence de que él no será una excepción a la regla, ello se debe a que el niño tiene otra fuente de información independiente, otra noticia de la muerte, que no es otra que la vivencia de estar siempre muriendo, descrita por Scheler. Pero también es verdad que, sin la enseñanza de sus mayores, el niño no habría logrado explicitar lo que en esa vivencia se anuncia sólo de un modo compacto y oscuro.

Pero la apropiación personal de la muerte rebasa con mucho el plano cognoscitivo. El hombre no sólo sabe que ha de morir, sino que este saber transforma su existencia, la tiñe de consentimiento o rebelión, de resignación o de angustia.

Es cierto que a menudo apartamos la mirada de esta verdad suprema que amenaza con aniquilar todo sentido<sup>50</sup>. Scheler ha descrito el modo como la represión natural, instintiva, del dato intuitivo de la muerte<sup>51</sup> se ve reforzada por la peculiar «estructura vivencial» del hombre occidental moderno<sup>52</sup>. Lo característico de este tipo humano es la huida hacia adelante, el trabajo y la adquisición compulsivos, la actividad incansable en aras de un progreso ilimitado, hacia ninguna parte, que no es sino el sucedáneo de la vida eterna. Este hombre se narcotiza con su activismo frenético. La muerte ya no es para él una experiencia inmediata. Tampoco es un final anticipado que haga de la

<sup>49</sup> Scheler cree que hasta la vida más elemental implica algún grado de conciencia (cf. GW 10, 26); como, por otra parte, afirma que la vivencia de la dirección de la muerte está presente en toda conciencia vital (cf. GW 10, 21), no cabe duda de que atribuye la experiencia de la muerte a todos los seres vivos, y no sólo a los animales superiores.

<sup>50</sup> Sobre el tabú que pesa sobre el fenómeno de la muerte en la sociedad moderna, cf. las referencias aportadas por SCHUHMACHER, *Das Phänomen Tod*, p. 95. Sobre ese tema también puede consultarse el libro de E. BONETE, *La faz oculta de la modernidad*, Tecnos, Madrid 1995.

<sup>51</sup> GW 10, 27 ss.

<sup>52</sup> GW 10, 28-32.

vida una totalidad dotada de sentido. El hombre moderno no concibe la muerte como parte integrante de la vida y como consumación suya, sino como catástrofe venida desde fuera, tanto más inesperada puesto que ya no se contaba con ella<sup>53</sup>.

El tipo humano anterior al hombre burgués moderno<sup>54</sup> vivía todavía *coram morte*: el dato de la muerte daba forma a su vida, hacía de ella una unidad, un trasfondo en el que insertar cada acción. El tipo humano moderno, en cambio, ya no *ve* su propia muerte, ni cuenta con ella, ni en rigor la considera como algo propio, como el acontecimiento más personal que quepa pensar. Frente a este extrañamiento de la muerte, Scheler reivindica el *memento mori* de la tradición filosófica y religiosa occidental. A su juicio, es preciso reavivar la conciencia de la muerte, pues sólo una muerte recordada, presente, puede ser asumida y apropiada por el sujeto, rescatada de la abstracción y el anonimato, humanizada. Más aún, la recuperación o apropiación de la muerte propia por parte de cada hombre es, en la perspectiva de Scheler, condición imprescindible de una vida auténtica, no enajenada<sup>55</sup>.

Habíamos planteado la cuestión de si Scheler ha incurrido en una devaluación naturalista de la muerte al situarla en la esfera de los procesos vitales. Hemos comprobado que no hay tal, pues merced a la colaboración o compenetración de espíritu y vida, la persona es capaz de recuperar el fenómeno de muerte<sup>56</sup>, integrarlo en una unidad superior que lo humaniza, y ello tanto en el plano cognoscitivo – certeza de la muerte – como en el existencial – apropiación de la propia muerte.

Pero no debemos dejar de reseñar otro profundo motivo que alienta en la concepción scheleriana. Al presentar la muerte como un fenómeno que originalmente se registra en la esfera vital, Scheler deja una puerta abierta a la creencia en la pervivencia del hombre, en tanto que ser espiritual, después de su muerte física. Todo lo que nace muere, y por eso el hombre, en tanto que ser vivo dotado de un cuerpo que se relaciona con un medio ambiente, está abocado a morir, ni más ni menos que cualquier otro animal. Pero, como hemos visto, Scheler defiende que el hombre es más que un organismo sometido a las leyes de la biología: es un ser personal que, como tal, no está esencialmente ligado a un cuerpo. La muerte física, la conversión del cuerpo humano en cadáver y su posterior corrupción no constituyen, por tanto, una prueba concluyente del final de toda existencia personal. A juicio de Scheler, estamos ante un problema que no puede ser solucionado por la filosofía. Sólo la religión puede decir aquí una palabra. La filosofía puede, eso sí, mostrar que no existen objeciones de principio contra la hipótesis de la pervivencia; y recordar que quien niegue esta posibilidad es quien debe cargar con el peso de la prueba.

<sup>53</sup> Cf. los trabajos de Hahn y de Malorgio citados al comienzo (notas 12 y 16).

<sup>54</sup> La más extensa caracterización scheleriana del hombre burgués moderno se encuentra en *El burgués – El burgués y los poderes religiosos – El futuro del capitalismo. Tres artículos sobre el problema del espíritu capitalista* de 1914 (GW 3, 341-395).

<sup>55</sup> Scheler cita en ese contexto (GW 10,31) la plegaria del *Libro de las horas* de R.M. Rilke que comienza con los versos: «Oh Señor, da a cada uno su propia muerte, / el morir que brota de esa vida / en la que encontró amor, sentido y miseria». La necesidad de recuperar la singularidad de cada vida y de cada muerte es asimismo uno de los motivos recurrentes en *Los apuntes de Malte Laurids Brigge*.

<sup>56</sup> Ténganse en cuenta, sin embargo, las indicaciones hechas en nuestra nota 29.

### 9. *La muerte natural*

Vimos páginas atrás que el verdadero fondo de la crítica de Landsberg a Scheler consistía en sostener que este último había incurrido en una interpretación ‘naturalista’ de la muerte, en una interpretación que encierra el hecho de la muerte en la esfera vital y desconoce, por consiguiente, su dimensión espiritual. Hemos tenido ocasión de comprobar que esta acusación no hace justicia a la posición defendida por Scheler. Es más, hay razones para pensar que en realidad es Landsberg quien, al presentar su propia doctrina, ha incurrido en un error contrario al que él mismo criticaba, el error de haber ‘espiritualizado’ en exceso el fenómeno de la muerte.

Scheler concebía su propia aportación fenomenológica al estudio de la muerte como una pieza importante de una muy necesaria fundamentación filosófica de la biología. No podía ser de otro modo, pues en su opinión la muerte es, según hemos visto, un hecho inmanente a todo proceso vital. Landsberg, en cambio, sostiene que «el problema de la muerte rebasa la biología»<sup>57</sup>, encarece «la necesidad de trascender la fisiología y la psicología del morir, en dirección a la metafísica de la muerte»<sup>58</sup> e insiste en que «la muerte debe rebasar toda experiencia de enfermedad, sufrimiento y vejez»<sup>59</sup>. Si al pronunciarse Landsberg de esta manera, sólo estuviera reclamando que la muerte, además de ser tratada como un fenómeno vital, fuera considerada también en el marco de la metafísica de la persona, para de este modo evitar que se pierda de vista su significado espiritual, nada habría que objetar a su propuesta, y sin duda el propio Scheler estaría de acuerdo. Pero da toda la impresión de que Landsberg va mucho más lejos: lo que en realidad piensa es que la muerte humana no tiene ninguna relación esencial con la esfera de la vida. Esto es, al menos, lo que sugiere su rechazo del concepto de muerte natural.

Se recordará, en efecto, la paradójica opinión de este autor según la cual toda muerte es, en el fondo, prematura. Cualquier organismo, por debilitado que esté, continuaría viviendo ilimitadamente si no fuera por la intervención de factores externos que provocan su muerte. No hay un plazo, un límite fijado desde dentro al proceso vital del organismo, ni hay por tanto muerte natural. Extraigamos la consecuencia inevitable de este pensamiento: si la muerte viene siempre de fuera, ha de considerarse como radicalmente ajena a la vida como tal. La muerte es siempre un accidente, una catástrofe sobrevenida que alcanza de modo destructivo, no directamente a la vida misma, sino más bien a su soporte material, a la estructura físico-química que la sostiene.

Resulta de lo más notable que ese reivindicador sincero de la metafísica que es Landsberg termine defendiendo una concepción de la muerte que coincide en gran medida con la propugnada por el programa reduccionista de la ciencia natural moderna. También ésta niega el concepto de muerte natural, si bien esta negación no es más que un estadio en el camino hacia una negación de la idea misma de vida (y, por tanto, también de la idea de muerte). El propio Scheler ha expuesto en distintos lugares<sup>60</sup> los pasos seguidos por esta estrategia reduccionista, cuyas raíces teóricas él sitúa en el carte-

<sup>57</sup> LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort*, p. 15.

<sup>58</sup> *Ibi*, p. 24.

<sup>59</sup> *Ibi*, p. 27.

<sup>60</sup> Cf. GW 2, 282; 10, 31-36.

sianismo. El primero consiste en «desmenuzar» la vida unitaria del organismo descomponiéndola en una multiplicidad de vidas independientes cuyos sujetos son las células que en último término lo integran<sup>61</sup>. El segundo paso consiste en interpretar los procesos vitales que se registran en el nivel celular aplicándoles las leyes y categorías propias de la ciencia matemática de la naturaleza, en especial los principios de conservación. Dado el carácter mecanicista de esas leyes y principios, este modo de proceder equivale a tratar a los seres vivos como si se tratara de cosas, de realidades inorgánicas, en suma: a negar la especificidad irreductible del fenómeno de la vida. Lo que la mirada ingenua interpreta como vida no es, en realidad, sino un conjunto de procesos químicos; y éstos, a su vez, pueden reducirse posiblemente a procesos de orden físico. El último paso dado por la «biología» mecanicista no es sino la consecuencia lógica de los anteriores. Si la vida no es un fenómeno originario, tampoco cabe hablar de muerte. Todo lo que hay es la eterna combinación y recombinación de elementos materiales que se van configurando de esta y aquella manera. Dicho en el lenguaje, al parecer obsoleto, de la metafísica clásica, todo cambio que se registra en la naturaleza es de naturaleza accidental; lo único permanente es el sustrato material de todos los cambios.

Precisamente contra esta concepción reduccionista se dirige la doctrina scheleriana de la vida y la muerte biológicas. El camino seguido por el filósofo consiste en regresar hasta las fuentes intuitivas de esos conceptos, es decir, a la experiencia fenomenológica en que se documenta de modo originario el hecho de la vida (que incluye siempre, como momento estructural suyo, el hecho de la muerte). No es necesario reiterar lo dicho más arriba sobre el modo como ciertas vivencias emocionales pertenecientes a la conciencia del intracuerpo nos presentan nuestra propia vida como ascendente o descendente, como vigorosa o amenazada. Lo que ahora más interesa es advertir que la vida comparece en tales vivencias como un fenómeno unitario, indiviso, y no como un compuesto de unidades más básicas, cada una dotada de una vida elemental. Esto supuesto, nada hay que objetar a que la ciencia empírica investigue las condiciones fácticas que hacen posible la vida, que la favorecen o la debilitan, que la propagan o la extinguen; lo que no tiene sentido es que esa misma ciencia pretenda anular las experiencias fenomenológicas en las que tiene su origen el concepto mismo de vida y que constituyen el verdadero fundamento apriorístico de la biología.

Por otra parte, si la vida es un hecho unitario, irreductible, tampoco tiene sentido relativizar el fenómeno de la muerte equiparándolo a los cambios que se registran en el mundo inorgánico. La muerte no es simplemente una redistribución de elementos materiales provocada por factores externos al sistema, es decir, una transformación en la que en el fondo todo se conserva, sólo que adoptando ahora un nuevo rostro. La muerte es, en palabras de Scheler, un «perecer absoluto»<sup>62</sup>, la cesación irrevocable de un proceso que, según hemos visto, no puede ser asimilado a las transformaciones de la materia.

La causa de esta cesación reside en el propio ser vivo, no en algo ajeno a él. La muerte natural consiste, en efecto, en el agotamiento interno de la fuerza vital del

---

<sup>61</sup> Estamos ante lo que Scheler moteja a menudo de «teoría del Estado celular» (GW 3, 135; 7, 120; 10, 31; 15, 201). Al igual que el contractualismo moderno concibe el Estado como artefacto creado por los individuos que lo integran para la satisfacción de sus necesidades particulares, la ciencia moderna interpreta el organismo como una sociedad de principios vitales independientes.

<sup>62</sup> GW 10, 24.



organismo. De ningún modo es imprescindible que intervengan causas externas. Los seres vivos poseen un «capital vital» limitado que se va consumiendo con el paso del tiempo. Es muy natural que cuando el organismo se encuentra ya muy debilitado, cuando su capital vital se va agotando, sea presa fácil de enfermedades que precipitan el desenlace. Pero la muerte llegaría aun sin éstas.

En favor de esta defensa del concepto de muerte natural, Scheler menciona ocasionalmente ciertos experimentos de la biología de su tiempo de los que parece desprenderse que toda realidad orgánica tiene un horizonte vital limitado. Pero es importante advertir que esta invocación de los resultados, siempre discutibles, de la investigación de laboratorio no pretende ser otra cosa que una confirmación de lo averiguado por otra vía. Y es que el peso de la prueba lo lleva, una vez más, la descripción fenomenológica, que Scheler completa introduciendo el concepto de «edad natural».

La edad natural de un organismo no es su edad cronológica, calculada con ayuda de relojes y calendarios; ni es tampoco la edad calculada en relación con la longevidad media de los individuos de la misma especie. La edad natural es la porción ya recorrida del trayecto vital limitado que todo organismo tiene asignado. Esta edad no hace falta calcularla, sino que nos está dada de manera inmediata: nos sentimos más o menos viejos, más o menos cansados de la carrera de la edad, y ello con independencia de lo que digan la partida de nacimiento o nuestro aspecto externo. La edad natural no es, como la edad de los calendarios y las estadísticas, una magnitud relativa, sino un dato absoluto, inmediatamente dado a la intuición emocional. Evidentemente, esta conciencia de la propia edad absoluta no sería posible si nuestra propia vida no nos estuviera dada en todo momento como deslizándose hacia su propio final.