



Artículo

Vida y valor vital en Max Scheler y Hans Jonas¹

Miguel Armando Martínez Gallego

Universidad Complutense de Madrid

miguma03@ucm.es

Recibido: 02/02/2019

Aceptado: 17/03/2019

Resumen

En su ética fenomenológica, Max Scheler interpreta el significado de los valores vitales basándose en una conceptualización de la esencia de los fenómenos vitales opuesta al mecanicismo y al vitalismo. Por su parte, Hans Jonas también desarrolla su ética ecológica de la responsabilidad desde una cierta comprensión antimecanicista del ser vivo. Una vez expuestas en detalle las ideas de Scheler acerca de la esencia de la vida y del valor vital, veremos que las de Jonas difieren de ellas en aspectos fundamentales, más allá de todo parecido inicial. Lo cual, por su parte, conlleva disensiones éticas profundas entre ambos autores acerca del sentido de los valores vitales y de su puesto jerárquico frente a otras clases de valor.

Palabras clave: vitalismo, mecanicismo, evolucionismo, valor espiritual, axiología fenomenológica, ética ecológica

Abstract

In his phenomenological ethics, Max Scheler conceptualized the essence of vital values in accordance with his understanding of the essence of life itself, in opposition to mechanism and vitalism. On the other hand, Hans Jonas also developed his environmental ethics of responsibility according to his own antimechanist ideas on the living being. We will present in detail Scheler's conceptions of the essence of life and vital value and show that those of Jonas differ from them in certain crucial respects, despite their apparent similarity. Which also implies radical ethical dissensions between both philosophers, concerning the meaning of vital values and their hierarchical rank before other species of value.

Keywords: vitalism, mechanism, evolutionism, spiritual value, phenomenological axiology, environmental ethics

Abreviaturas empleadas

Citaremos los textos de Scheler siguiendo el método habitual en la literatura especializada: con el código GW (*Gesammelte Werke*, nombre de la colección que reúne sus obras completas) seguido del número de volumen. Sin embargo, la primera vez que nos refiramos a una obra en particular ofreceremos también la referencia según el método empleado en la bibliografía, con el nombre del autor y el año de publicación.

A continuación se enumeran las restantes abreviaturas empleadas en el texto:

-FE: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (GW 2) (Scheler, 1916/2000).

-VW: "Die vitalen Werte", en GW 15 (Scheler, 1997).

. . .

La ética de Max Scheler se define a sí misma como "personalismo ético", con un especial acento en el modo de ser propio de la persona y en el ámbito de los valores espirituales a él correspondientes. Sin embargo, en la teoría fenomenológica del valor que sirve de fundamento a su ética cumplen también un papel importante los valores vitales, es decir, todos aquellos concernientes al puro "ser vivo". Se trata aquí de los valores referentes al fenómeno de la vida en su sentido, digamos, puramente "biológico": la vida que poseen las plantas, los animales... o el propio ser humano, pero en tanto que mero ser vivo y no en tanto que persona o ser espiritual. El propio Scheler sostiene que el sentido y las características esenciales que se atribuyan a la especie de los valores vitales hacen pie en la previa concepción que se posea de la esencia misma de la vida y del ser vivo; por ello, resulta crucial sacar a la luz la visión scheleriana del fenómeno de la vida, a fin de mostrar la fundamentación que en ella encuentran sus descripciones del valor vital. Esta tarea, además, nos puede reportar grandes beneficios a la hora de afrontar los retos éticos del presente, pues las teorías ecológicas actuales orientadas a establecer principios de protección de la naturaleza también poseen un fundamento, ya sea implícito o explícito, en una cierta comprensión del ser de la vida y su distinción esencial frente a lo inerte. Como muestra de ello, nos referiremos a la ética de la responsabilidad de Hans

Jonas, que sigue constituyendo hoy en día el punto ineludible de referencia para la problemática medioambiental. Como veremos, su principio de responsabilidad se asienta sobre una cierta noción del ser vivo que parecería comulgar poco con la de Scheler. Al margen de la toma de partido por uno u otro autor, el propósito fundamental de las páginas que siguen es señalar la relevancia de una correcta dilucidación de este fenómeno de la vida y su relación con el valor, de cara a desarrollar una axiología que pueda servir como cimiento sólido de toda propuesta ética futura asentada sobre la idea de valor.

1. La peculiaridad de los valores vitales

Es imprescindible comenzar recordando que la noción fenomenológica de valor presenta matices muy distintos de los manejados tradicionalmente². Ante todo, los valores no son ningún tipo de ilusión ni proyección subjetiva; no se trata de cualidades sin entidad objetiva, mero producto del sujeto que percibe. Al contrario, Scheler reconoce que el dato del valor es:

a) Dato primero: es dado él mismo como tal de manera inmediata, sin posibilidad de reducción a otros supuestos fenómenos más simples e indiferentes al valor. Percibimos la belleza de una pintura, por ejemplo, sin mediación de ningún tipo, y como ella misma, sin necesidad de reconstruirla a partir de la suma de mis estados de sentimiento ni de las cualidades teóricas de lo visto (color, forma, etc.).

b) Dato objetivo: son cualidades de las cosas, no de la subjetividad. Lo bello es la pintura que tengo ante mis ojos, no mis ojos ni mi acto de ver.

Dicho de manera sencilla, el valor es *algo* que percibo *sin más* (sin dar un rodeo por mis condiciones subjetivas) *en las cosas mismas*: en la persona que me desagrada moralmente, en la silla que me resulta cómoda, etc. Las cualidades de valor no son cualidades subjetivas, propiciadas por la mediación del sujeto sobre la realidad, sino cualidades *objetivas* dadas *inmediatamente* a un sujeto.

Este “ser algo” objetivamente percibido del valor es expresado, en los términos fenomenológicos introducidos por Scheler en *Der Formalismus in der Ethik* (Scheler, 1916/2000), de la siguiente manera: el valor constituye el *objeto intencional* de la afectividad, o, más técnicamente, del *percibir afectivo*³ (*Fühlen*) (GW 2: 56). La percepción *afectiva* de cualidades objetivas de *valor* es inmediata y paralela con respecto a la

percepción *teórica* de cualidades *teóricas*. Ninguna de las dos percepciones se reduce a la otra, sino que se dan al unísono. Lo bello es una forma escultural teóricamente percibida, por ejemplo, pero la belleza no se dejar derivar del mero dato teórico de la forma; solo puede aparecer en virtud de un acto de percepción afectiva *añadido* y paralelo al acto de percepción teórica.

La afectividad, pues, lejos de aportar un caos necesitado del orden otorgado por la razón teórica o de ofrecer un conocimiento vago y oscuro de lo mismo que se presenta con claridad y distinción al intelecto, constituye más bien el órgano de aprehensión de un reino propio de objetos intencionales, el de las cualidades de valor. Cualidades que, además, se muestran inmediatamente en relaciones propias de orden y jerarquía, al margen de todo razonamiento intelectual, lo cual implica que existe una razón afectiva tan originaria como la razón teórica e independiente de esta última; no referida a objetos teóricos, sino a valores (GW 2: 37-38).

Este órgano cognoscitivo que es la afectividad se presenta estratificado, según Scheler, en al menos cuatro niveles: ordenados del inferior al superior, encontraríamos el estrato sensible, el vital, el anímico y, finalmente, el espiritual. Cada uno de estos niveles se caracteriza por constituir la vía de acceso a especies esencialmente diferentes de valor: respectivamente, los valores de lo agradable y desagradable sensible, los valores vitales, los valores espirituales o culturales (belleza, conocimiento verdadero, justicia) y, por último, los valores de lo santo y lo profano. Cada especie de valor se encuentra jerárquicamente por encima de la anterior: los valores vitales son más altos que los de lo agradable y desagradable; los valores espirituales son más altos que los valores vitales, y los valores de lo santo más elevados que los espirituales (GW 2: 126).

Como vemos, los valores vitales constituyen, según Scheler, una clase específica de valor, de altura superior a la clase de los valores del agrado y desagrado sensibles e inferior a la de los valores espirituales. Ahora intentemos determinar lo característico de esta especie del valor vital frente al resto.

En primer lugar, hemos de precisar el sentido que posee el valor vital. ¿Qué significa "vitalmente valioso"? Un animal puede hallarse ora enfermo, ora en óptimo estado de salud. Unos seres vivos son fuertes y robustos, mientras que otros son débiles. Unas plantas florecen, muestran colores vivos y ofrecen frutos jugosos, mientras que otras tienen aspecto mustio y acaban por marchitarse. Estas diferencias entre lo sano y lo enfermo, lo fuerte y lo débil, lo fértil y lo estéril, la frescura y el cansancio, etc. vendrían a

ilustrar la distinción entre lo *vitalmente valioso* y lo *vitalmente disvalioso*. Es con esto en mente que tenemos que asimilar la terminología del autor cuando establece que los valores vitales son “las cualidades abarcadas dentro de la distinción entre lo ‘noble’ (*edel*) y lo ‘vulgar’ (*gemein*)” (GW 2: 123). Por mucho que en alemán la resonancia de estas palabras no equivalga completamente a la que poseen en español, también en nuestro idioma se habla, por ejemplo, de caballos “nobles”, donde esta nobleza viene a remitir a una jerarquía estrictamente vital, en la que los seres vitalmente “incapaces”, o cansados, enfermos, débiles, etc., constituirían el estrato más bajo. Por tanto, el valor vital apela a la distinción entre la *vida ascendente o plena*, que es vitalmente valiosa, y la *vida decadente*, que es vitalmente disvaliosa.

Un segundo aspecto concierne a la pregunta acerca de los portadores específicos del valor vital. Antes de nada, hemos de explicar la distinción que establece Scheler en *FE* entre “valores por sí mismos” (*Selbstwerte*) y “valores consecutivos” (*konsekutive Werte*). Valores consecutivos, en general, son aquellos que se basan en la referencia a otros valores; por ejemplo, el valor de utilidad de un instrumento es relativo al valor de aquello cuya realización permite el instrumento, de manera que, sin reducirse a ese otro valor, se construye necesariamente sobre la referencia a él. En cambio, los valores que existen al margen de referencias de dicho tipo son los “valores por sí mismos” (GW 2: 120-121).

Pues bien, el “valor vital por sí mismo” sería aquel que tiene como portadores o depositarios a los seres vivos mismos. Aquí encontraríamos ejemplos como los empleados más arriba para describir lo vitalmente valioso: la planta, como ser vivo, es portadora de valores y disvalores vitales “por sí mismos”, como son los de la vida ascendente y los de la vida decadente del vegetal, según el caso. Por tanto, los “valores por sí mismos” del ámbito vital no son “valores de cosas” (*Dingwerte*), ya que, como sostiene Scheler, la unidad fenoménica del ser vivo no se reduce a la de una mera cosa corpórea, sino que es cualitativamente distinta (GW 2: 104).

De manera derivada, también es portadora de valor vital toda cosa que sirva al favorecimiento y desarrollo de la vida. Estos valores vitales “derivados” serían los “valores consecutivos” propios del ámbito vital. El valor vital del terreno en que crece una planta (que es un “valor de cosa”, donde dicha cosa constituye entonces un *bien vital*) lo es únicamente por referencia al valor vital “por sí mismo” de la planta (que no es “valor de cosa”, sino del ser vivo) a cuya realización se dirige: el terreno posee valor vital consecutivo de signo positivo cuando contribuye al valor vital positivo de la planta misma,

y disvalor vital consecutivo cuando contribuye, más bien, al disvalor vital "por sí mismo" del ser vivo. Lo mismo podría decirse del alimento, la temperatura, etc. En general, los valores consecutivos que suponen una referencia directa al valor vital "por sí mismo" son, según Scheler, los pertenecientes al ámbito del "bienestar" (*Wohlfahrt*), el cual, por tanto, está subordinado al valor vital propiamente dicho y no debe confundirse con él (ni tampoco, por otra parte, con el valor inferior del agrado sensible) (GW 2: 123).

En tercer lugar, el valor vital, como el resto de especies de valor, posee una correspondencia en la vida emocional. Como vimos, al valor vital como objeto intencional de la afectividad corresponden las vivencias intencionales del nivel vital del sentimiento. Así, Scheler establece en *FE* la existencia del percibir afectivo vital (*vitales Fühlen*) en tanto que función *intencional* abierta al valor vital, tanto el propio como el ajeno. Pero también corresponden a este nivel (como al resto de estratos de la vida emocional) estados de sentimiento *no intencionales*, que Scheler denomina "los distintos modos del sentimiento vital" (*Lebensgefühl*): sentimiento de la vida ascendente y decadente, sentimiento de salud y enfermedad, sentimiento de envejecimiento y de muerte, etc., así como diversas clases de reacciones afectivas e impulsivas de respuesta que no detallaremos (GW 2: 123-124).

Este estrato vital del sentimiento no puede reducirse al sensible: mi sentimiento de salud y bienestar, por ejemplo, tiene lugar en el conjunto unitario de mi cuerpo, y no se deja construir mediante una suma de los sentimientos de placer localizados específicamente en mi cabeza, mis brazos o mi barriga (GW 2: 341-342). Prueba de esta independencia es que el sentimiento de enfermedad no es incompatible con la experiencia de placer sensible en zonas localizadas del cuerpo; o que, cuando se lleva a cabo un ejercicio físico intenso, podemos experimentar dolor (agujetas en las piernas, por ejemplo) al tiempo que nos sentimos vitalmente frescos⁴.

Haber sabido expresar la autonomía de lo vital frente a lo sensible, y también lo espiritual, es uno de los grandes logros de Scheler en este ámbito, al sostener en *FE* que ni los valores vitales "por sí mismos" ni sus consecutivos pueden derivarse de valores del agrado y la utilidad (como sucede en el hedonismo y el utilitarismo), ni tampoco de valores espirituales (como en el racionalismo) (GW 2: 124). Sin embargo, que cada una de las especies de valor distinguidas por Scheler posea su propia autonomía y su correspondiente "órgano" de aprehensión afectiva (sentimiento sensible, vital, etc.) no impide que existan entre ellas relaciones concretas de fundamentación por lo que

respecta a la *donación* del valor, que a su vez implican diferencias de altura en el valor.

Sostengo que el valor de la clase "b" *"fundamenta"* el valor de la clase "a" cuando un valor "a" determinado y aislado solamente puede ser dado en la medida en que esté ya dado a su vez un valor aislado y determinado "b". Siendo, de ese modo, el valor en cada caso "fundante" (aquí, el valor "b") también el *"más alto"*. (GW 2: 112).

Mencionemos entonces, en cuarto lugar, dichas relaciones de fundamentación, limitándonos a lo concerniente al valor vital.

Primeramente, el dato del valor del agrado se funda en el dato del valor vital: no solo no se agota el valor vital en sentimientos de agrado y no es el sentimiento vital una suma de los sentimientos sensibles, sino que de hecho el sentimiento vital concerniente a la totalidad del cuerpo codetermina la aparición y cualidad de los sentimientos sensibles (GW 2: 144). Para aclarar esto, pensemos que no se dan con el mismo "sentido" el dolor de las agujetas debidas al ejercicio físico y el dolor de unos calambres causados por una enfermedad, aun poseyendo idéntica localización e intensidad, pues en el primer caso el dolor forma parte de una totalidad vitalmente valiosa y disvaliosa en el segundo. Por eso, cuando Scheler dice que "el valor del agrado de la vida *enferma* está *subordinado* al valor del agrado de la vida *sana*, incluso si aquella es tan agradable o más que esta" (GW 2: 112), esto no significa que el agrado de la vida sana sea de por sí *en tanto que agrado* superior al de la vida enferma (pues, como dice Scheler, puede ser inferior), sino que el conjunto unitario donde el agrado, independientemente de su magnitud, está regido por un valor vital positivo es siempre de valor superior al conjunto unitario regido por un disvalor vital. En este hecho se percibe, no solo la mera independencia del valor vital frente al sensible, sino ante todo que el dato del valor sensible se halla *fundado* en el del valor vital y la primera clase de valor es, por tanto, inferior a la segunda en altura. Como argumento adicional para defender el carácter fundante de la esfera vital y el fundado de la sensible, Scheler señala, además, que "la muerte hace desaparecer consigo, por ley esencial, también el valor de lo agradable (o la completa esfera del valor de lo agradable y desagradable)" (*idem*).

Por su parte, los valores vitales, aunque independientes de los valores espirituales, se fundan, sin embargo, en ellos (GW 2: 113). Más adelante (en la exposición de la crítica al vitalismo), veremos los argumentos de Scheler en este punto⁵.

2. La esencia del ser vivo

En un manuscrito titulado "Die vitalen Werte" ("Los valores vitales") (Scheler, 1997), no publicado en vida del autor ni traducido, por ahora, a nuestro idioma, pero que resulta de gran utilidad con vistas a ampliar algunas de sus tesis fundamentales en este ámbito temático, resalta Scheler que es imprescindible precisar una respuesta a las cuestiones acerca de "la esencia de la vida, su puesto en la totalidad del universo, las metas (*Zielen*) a ella correspondientes" (GW 15, p. 191), etc., de cara a ganar claridad sobre el sentido que poseen los valores vitales en el seno del ámbito del valor en general. El autor pone como ejemplo a F. Nietzsche y H. Spencer: ambos entienden el valor vital como valor supremo y, sin embargo, sus conclusiones éticas no coinciden en absoluto, pues su diferente interpretación de la esencia de la vida y del ser vivo condiciona necesariamente lo que se entiende en cada caso por vitalmente valioso. Scheler intenta mostrar, por tanto, que el carácter de unidad irreductible de valor que poseen los valores vitales no es independiente de "la esencia y del destino (*Schicksal*) del portador" en que se muestran, es decir, de la esencia del ser vivo (*ídem*). Adentrémonos, entonces, en la descripción que hace este autor del fenómeno de la vida, pues en ella encuentran su fundamento las características esenciales del valor vital expuestas en el apartado previo.

Primero, Scheler destaca el carácter originario e indefinible de la esencia "vida". Si intentamos determinar qué sea la vida apelando a las características comunes de los portadores de dicho fenómeno, es decir, los seres vivos fácticos, jamás encontraremos dicha unidad. La ciencia ha mostrado ya suficientemente, asegura Scheler en *VW*, que no existen propiedades comunes a todos los cuerpos animados que no puedan poseer también los cuerpos inertes, y todo intento de definición de lo vivo frente a lo inerte ha terminado por mostrarse insuficiente a la vista de nuevas observaciones biológicas y el descubrimiento de nuevos organismos (GW 15: 193). Los ejemplos aducidos por Scheler para defender este punto pueden resultar discutibles, pero intentemos ilustrar la idea del siguiente modo: si pretendemos definir el ser vivo como aquel que lleva a cabo ciertas actividades, como la nutrición, el crecimiento, la reproducción, etc., constatamos que, para distinguir la nutrición de la mera asimilación de componentes químicos del medio por parte de un mineral, o para distinguir el crecimiento del ser vivo de la dilatación de un metal, o la reproducción propiamente dicha de la simple fragmentación de un cuerpo inerte, etc., estamos ya *presuponiendo* la distinción esencial entre lo vivo y lo inerte, y no

podemos, por tanto, definirla a partir de aquellas funciones. En efecto, haciendo abstracción de la idea de "vida", la nutrición no se distinguiría en absoluto de conjuntos de reacciones químicas presentes también en la naturaleza inerte; para diferenciarla de estas, tendríamos que recurrir a la idea misma de aquello que intentamos definir.

Esta "indefinibilidad" (*Undefinierbarkeit*) de lo vivo frente a lo inerte, es decir, la inexistencia de una diferencia específica determinada que permita separar tajantemente los cuerpos vivos de los inertes sin presuponer ya de antemano aquello que se intenta definir, no puede conducirnos a negar la diferencia esencial, intuitivamente evidente, entre lo vivo y lo inerte, con la consiguiente coincidencia de los principios explicativos de uno y otro (GW 15: 193-194). Pero tampoco puede adoptarse la posición de "todos los mecanicistas desde Descartes": remitir al hecho de la conciencia o del yo para entender que la vida se encuentra allí donde los hechos de la percepción externa se muestran dominados por un yo, por un alma, etc., como si la vida consistiera en dicha suma de lo físico y lo psíquico (GW 15: 194).

Desde un punto de vista fenomenológico, no se trata de definir inductivamente la vida, ni de "reconstruir" su esencia a partir de otros fenómenos, sino de preguntarse en qué consiste dicha esencia por sí misma y al margen de sus realizaciones contingentes. Como dice Scheler en *VW*, al ejecutar aquí la reducción fenomenológica obtenemos como resto una serie de "fenómenos simplicísimos" que constituyen un contenido esencial perfectamente intuible (*erschaubar*), si bien no definible, cuya presencia en tales o cuales portadores contingentes es justamente lo que nos permite llamarlos "seres vivos" y distinguirlos de la materia inerte (*idem*). Dichos fenómenos no vendrían a denominarse "vitales" por hallarse en tales o cuales seres vivos fácticos, sino que, al contrario, ciertas cosas contingentes se nos mostrarían como "seres vivos" en la medida en que en ellas encontrásemos los fenómenos en cuestión; los cuales no se obtienen, entonces, por inducción de los seres vivos contingentes, sino que constituyen de por sí una esencialidad (*Wesenheit*) de la cual todo ser vivo contingente no es más que un ejemplar (*Beispiel*) (*idem*).

A la vista de estos hechos, Scheler califica la vida de "fenómeno originario" (*Urphänomen*) (GW 15: 195), término que alude a la absoluta inderivabilidad de la vida a partir de otros fenómenos, o a la absoluta irreductibilidad ante todo lo que no sea el dato mismo e inmediato de la vida. Es esta condición de fenómeno originario lo que hace de la vida algo "indefinible": si la unidad fenoménica de la vida es absolutamente última,

entonces no podemos recurrir a ningún otro fenómeno supuestamente más simple (como la psique, la nutrición, el crecimiento, etc.) que nos dé su clave definitoria. Regresando a nuestro ejemplo, la vida no se define mediante el hecho de la nutrición, sino que la nutrición se muestra como fenómeno vital solo en la medida en que aquellas reacciones químicas en las cuales consiste se dan ya dentro de la unidad fenoménica de un ser vivo.

De la originariedad del fenómeno se sigue, además, que la legalidad vital es autónoma e inderivable a partir de las leyes de la naturaleza inerte. Dicha legalidad estrictamente vital sería objeto, según sostiene Scheler en *FE*, de una biología pura, es decir, fenomenológica, cuyos principios no poseerían una validez meramente inductiva, abstraída del funcionamiento de los seres vivos fácticos, sino apriórica para todo lo dotado de la esencia de la vida (GW 2: 461); siendo la biología como ciencia positiva una aplicación suya bajo las condiciones específicas del entorno terrestre (GW 15: 195).

Por otro lado, la crítica de Scheler al mecanicismo nos desvela un segundo aspecto esencial de la vida al que queremos remitirnos: el de su tendencia fundamental. En *El resentimiento en la moral (Das Ressentiment im Aufbau der Moralen)*; Scheler, 1972a) atribuye el autor, entre otros, los siguientes rasgos a la concepción mecanicista de la vida: 1) el todo unitario “vida” (*Lebensganze*) se reduce a una suma de partes; 2) el órgano se entiende como una herramienta (*Werkzeug*), es decir, como algo en sí mismo inerte, pero dotado de utilidad, y 3) toda tendencia vital se reduce a tendencia a la conservación (GW 3: 136-137).

Respecto a la comprensión de la vida como suma organizada de herramientas, es decir, como máquina, si esto fuera así el valor vital quedaría reducido a valor de utilidad (GW 3: 135). Si existen los valores vitales como especie autónoma de valor, solamente puede ser sobre la base de un fenómeno originario e independiente de lo vivo. De lo contrario, no habría seres vivos más o menos fuertes, más o menos sanos, etc., sino únicamente seres vivos que “funcionarían” mejor o peor, donde dicho funcionamiento, y su valor, no cabría ser distinguido cualitativamente del que posee un reloj.

En cuanto a la tesis mecanicista de que lo vitalmente valioso es el mero mantenimiento en la existencia, la cual se halla presente también en las teorías evolucionistas criticadas por Scheler (en particular, la de H. Spencer), constituye el punto al que el autor opone reproches más duros e insistentes. Desde unos fundamentos mecanicistas, se trataría de que la máquina se mantuviese en funcionamiento ininterrumpido el mayor tiempo posible. Pero, según Scheler:

La vida es esencialmente despliegue, desarrollo, crecimiento en plenitud, y no, como pretende cierta doctrina errónea, “autoconservación”, como si todos los fenómenos de desarrollo, despliegue y crecimiento fuesen meros epifenómenos de simples fuerzas dirigidas a la conservación y reducibles, por tanto, a la conservación de los “mejor adaptados” (GW 3: 75).

La tendencia *propia* de la vida no es a conservarse sin más, sino a crecer cualitativamente: a hacerse más fuerte, más capaz, más poderosa. No a adaptarse al medio, sino a trascenderlo⁶; la “lucha por la existencia” solo entra en juego cuando dicha tendencia se halla estancada, según defiende Scheler en *FE* (GW 2: 287). Prueba de esto sería que los seres vivos no se aferran a toda costa a su puesto en la existencia, sino que, donde hay una situación de decadencia vital, la tendencia natural es más bien a finalizarla, sacrificando la vida por mor de valores vitales superiores: es decir, a la muerte⁷. Como se dice en *VW*:

No hay error más profundo que el de aquellos moralistas que quieren hacer de la conservación de la existencia y la autoconservación el impulso fundamental (*Grundtrieb*) de la vida (...). Cuanto más positiva es la dirección de la tendencia vital, más se orienta, no a la conservación de la existencia, sino en primer lugar al crecimiento, el despliegue y el desarrollo y, en segundo lugar, a la aprehensión de toda otra vida a través de la simpatía; secundariamente, también al sacrificio de su propia riqueza. La conservación de la existencia y la autoconservación, como contenidos de la intención, no son fenómenos vitales, sino de lo inerte (*Todesphänomene*), alcanzando su más pura expresión en los principios de conservación de la mecánica. (GW 15: 207).

En efecto, si sostenemos que la tendencia más íntima de lo vivo es a la mera conservación, entonces coincidiría plenamente con el principio mecánico de inercia, viéndose negada con ello la peculiaridad esencial de la vida frente a lo inerte.

Que lo propio de la vida sea, según la descripción de Scheler, la tendencia al crecimiento en plenitud vital no significa que la conservación carezca por completo de un sentido en el seno de la vida, pero sí que su papel es secundario y relativo al impulso vital originario: donde dicho impulso se encuentra mermado, la existencia es vitalmente sacrificable. Desde un punto de vista estrictamente vital, la conservación de la existencia es valiosa solo en la medida en que se encuentra al servicio de un proceso de despliegue

vital positivo. No es ella, pues, el valor vital supremo, sino dicho despliegue.

Aquí hallamos el fundamento del sentido del valor vital descrito en el apartado anterior: si la vida, por su propia esencia, se dirige eminentemente a un crecimiento de su riqueza, entonces lo vitalmente valioso será todo fenómeno de plenitud vital en sentido cualitativo, o de *vida ascendente*: fuerza, salud, etc., mientras que lo vitalmente disvalioso será la debilidad, la enfermedad, etc., es decir, los fenómenos de *vida decadente*. Y, en consecuencia, lo supremamente disvalioso, en términos de puro valor vital, no será la simple muerte o *desaparición* de la vida, sino su *decadencia*. Pudiendo poseer la muerte, por su parte, tanto un sentido vitalmente positivo de sacrificio de la vida decadente por mor de valores vitales superiores, como también un sentido vitalmente disvalioso cuando supone la aniquilación de una vida en plenitud.

Por último, abordemos la cuestión de la legalidad propia e independiente de la vida. Este problema plantea, según Scheler, la disyunción entre vitalismo y mecanicismo (GW 15: 196), donde el segundo anula dicha legalidad propia reduciéndola a la de la materia inerte y el primero busca, en cambio, darle reconocimiento. Sin embargo, no basta con dar voz a la idea de una legalidad vital autónoma, como han hecho F. Nietzsche o H. Bergson, pues todavía se puede incurrir en un error del que dichos autores participarían, según Scheler: el del "vitalismo" en su sentido negativo, como reduccionismo y como relativismo, reduciéndose todo valor a valor vital y haciéndose toda capacidad y función subsidiaria de capacidades y funciones vitales. Scheler esgrime, en este pasaje de *FE* que nos permitimos citar de manera prácticamente íntegra, el siguiente argumento contra esta opción:

Si los valores fueran relativos a la vida, quedaría entonces excluido el poder atribuir un valor a la vida misma. La vida como tal sería un hecho indiferente al valor. (...) Si la vida (...) fuese la raíz de nuestro espíritu, de nuestro intuir, amar, odiar, percibir afectivamente el valor, y de sus legalidades y formas, entonces o bien sería esta "vida" algo completamente distinto de la vida que se nos presenta intuitivamente en la concepción natural del mundo y en la biología científica y filosófica —resultando equívoco denominar ambas con el mismo término—, o bien constituiría una incógnita absolutamente trascendente e indeterminable, pues justamente aquella "vida" que nos es "dada" en la experiencia ha pasado a través de las leyes y formas de *aquel* mismo espíritu que, según se supone aquí, debería hacerse comprensible *a partir de* la vida. Del mismo modo que un entendimiento y una percepción cuyos contenidos y leyes fuesen en este sentido relativos a la vida (por ejemplo, un

resultado de impulsos y necesidades, etc.) no podrían nunca *reconocer* la vida misma *como objeto*, tampoco podrían *atribuir valor* a la vida misma un percibir afectivo y preferir, un amar y odiar que fuesen relativos a la vida (GW 2: 280-281).

Si la legalidad de toda nuestra vida espiritual y emocional se redujera a una legalidad vital, entonces serían relativas a la vida justamente aquellas formas de aprehensión que nos deberían permitir *objetivar* la propia vida, tornándose ella una hipótesis incognoscible. Una percepción teórica (*Wahrnehmung*) que fuese mero producto de impulsos vitales jamás podría tomar la vida como objeto teórico, del mismo modo que un percibir afectivo relativo a la vida no podría, por principio, captar la vida misma como portadora de valor. Pero, argumenta Scheler, es un hecho que la vida se nos muestra como depositaria de valor, como cuando consideramos que todo ser vivo, incluso el más insignificante, posee en tanto que ser vivo un valor propio diferente y superior al de una piedra o una mesa en tanto que cosas inertes (*ídem*), lo cual supone que poseemos una "forma de acceso" a la vida misma como depositaria de valor que no es, a su vez, vitalmente relativa.

El "pedestal" que nos permite alzarnos por encima de todo condicionamiento vital y apresar la vida misma como objeto de valor sería, en el planteamiento de Scheler, el estrato espiritual de nuestra vida emocional. En *FE* se defiende, como mencionamos más arriba, el carácter fundado de los valores vitales, en cuanto a su donación, sobre los valores espirituales, en virtud de un argumento que por fin ofrecemos:

Solamente en la medida en que la *vida* misma (en todas sus facetas) es portadora de valores que adquieren una determinada altura según una jerarquía absolutamente objetiva de valores, *posee* de hecho la vida dichos valores [los vitales de lo noble y lo vulgar]. Una "jerarquía" tal solamente es aprehensible, sin embargo, a través de actos *espirituales*, los cuales no están a su vez condicionados vitalmente (GW 2: 113).

Pongamos un ejemplo: es cierto que un perro vive inmediatamente el valor vital, es decir, experimenta "en su propia carne", por así decir, que tales o cuales cosas son para él beneficiosas, perjudiciales, etc. Pero el perro no puede distinguir que eso que él vive como beneficioso y perjudicial lo es *vitalmente*, es decir, en referencia a su vida; pues carece de toda noción de vida, dado que sus funciones están condicionadas vitalmente y no pueden, por tanto, *objetivar* la vida misma frente a otros modos de ser. El mero ser vivo

experimenta cualidades de valor que un ser puramente espiritual no podría vivir, pero, a diferencia del ser espiritual, el animal no puede discernir que son cualidades de valor *específicamente vitales*, ni mucho menos que guardan una relación jerárquica con respecto a otras clases de valor. Así, el valor vital posee un fundamento espiritual, en el sentido de que solamente un ser abierto al ámbito de los valores espirituales puede reconocer el valor vital como tal frente a otras clases de valor y ubicarlo en su lugar de la jerarquía; esto último, gracias al conocimiento de la vida misma y de su valor propio frente al de otros modos de ser.

En definitiva, se hace necesario defender, frente al mecanicismo, la idea de una legalidad propia de lo vital, la cual no establece como vitalmente valioso el mantenimiento indefinido de la maquinaria vital, sino el acrecentamiento de su plenitud en sentido cualitativo. Pero, al mismo tiempo, es preciso reconocer contra el vitalismo que dichos valores vitales no son los valores supremos, sino que su donación se fundamenta en el conocimiento que de ellos posee el ser espiritual (la persona), que trasciende la esfera de las leyes estrictamente vitales.

3. Discusión de la noción de vida contenida en la ética de Hans Jonas

A continuación, vamos a remitirnos a la obra de Hans Jonas, autor que ha abordado con posterioridad el problema de la esencia de la vida y que sigue resultando de capital importancia para la ética actual y su vertiente ecológica. Su obra *The Phenomenon of Life* (Jonas, 1966/2000) (más tarde publicada en alemán como *Das Prinzip Leben*) recopila una serie de trabajos que invitan a estudiar la vida al margen de todo reduccionismo mecanicista. Su idea de fondo es que la modernidad ha desterrado por principio toda categoría estrictamente vital (como, según Jonas, las ideas de fin y de libertad), viéndose abocada a explicar el modo de ser de la vida mediante la aplicación de categorías propias del modo de ser de lo inerte. En este sentido, su diagnóstico no difiere sustancialmente del ofrecido por Scheler.

Pero nosotros nos centraremos en su obra ética fundamental, *Das Prinzip Verantwortung* (Jonas, 1979/1984), pues allí encontramos un planteamiento que se presta a ser contrastado con la posición de Scheler. Jonas considera indispensable reformular la ética dando acogida a la inmensa transformación del poder de la acción humana a lo largo de la historia. En tiempos de Aristóteles hubiera resultado impensable la posibilidad de

destruir la totalidad de la vida terrestre con apenas pulsar un botón, lo cual es hoy en día un hecho. La nueva “ética para la civilización tecnológica”, como reza el subtítulo del tratado, habría de condensarse, entonces, en un imperativo fundamental: el de preservar y proteger la vida (Jonas, 1979/1984: 36).

Para mostrar dicho mandato como un auténtico “imperativo categórico”, se remite Jonas al hecho intuitivo de que la vida misma se halla volcada a su propia preservación, como vemos en los instintos de nutrición, reproducción, protección y, muy particularmente, el instinto inmemorial de cuidar de la propia prole, que tiene además un sentido solidario y no de mera conservación egoísta. Ello sería prueba irrefutable de que la vida no se es indiferente a sí misma: no solo posee fines en general, sino que uno de sus fines primordiales es *la vida misma*. De la percepción de este fin supremo a que toda vida está orientada no cabría más que concluir, como dato irrefutable, el *valor absoluto y a priori de la vida en cuanto tal*, perteneciente a todo lo vivo por el mero hecho de estar vivo (Jonas, 1979/1984, *passim*).

Los fines particulares (como construir un dique, trepar un árbol, volar, etc.) son relativos a individuos particulares y a sus circunstancias específicas; sería absurdo pretender que el águila asumiera como fin la construcción del dique y el castor se dispusiera a volar. Pero esta relatividad de los fines particulares, en virtud de la cual pueden considerarse *a posteriori* y no válidos universalmente, no se aplicaría en el caso de la vida como “auto-fin”, ya que, por su propio sentido, corresponde *de antemano a todo* ser vivo, sea un águila o un castor. Que un ser vivo pretendiera rechazar el valor absoluto de la vida misma constituiría, pues, una inconsecuencia inaceptable. De modo que ante el ser humano, como ser vivo, se presenta la irrenunciable responsabilidad de poner su libertad al servicio de esa archifinalidad esencial de la vida, que es la protección de la vida misma.

Centrándonos en la comprensión de la vida que subyace a esta fundamentación⁸, analicémosla para contrastarla con la de Scheler.

En primer lugar, Jonas hace de la tendencia a la conservación un impulso fundamental de la vida. Quizá no el único, pues no se niega que la vida pueda consistir en *algo más* que la mera tendencia a la propia conservación⁹; pero, en cualquier caso, dicha tendencia constituiría para él una de las *características esenciales y definitorias* de lo vivo frente a lo inerte. Solamente así puede derivarse de ella un imperativo no orientado a la

preservación de toda forma de ser, sino del ser de lo vivo *en particular*. Y es que, aunque en su argumentación se remite al “ser” en general frente al “no-ser”¹⁰, las distintas formulaciones del principio de responsabilidad refieren únicamente al ser concreto de la vida (Jonas, 1979/1984: 36); a su vez, el no-ser que se contempla como disvalioso es el no-ser particular de la vida¹¹.

Desde el punto de vista de Scheler, este planteamiento de Jonas participaría, sin pretenderlo, del prejuicio mecanicista y evolucionista que hace de la tendencia propia de la vida la tendencia a la mera conservación y que entiende, por tanto, dicha preservación como el valor vital supremo. Si Scheler llevase razón y la tendencia a la conservación perteneciese primariamente al ser inerte y solo secundariamente al ser vivo, de la mera observación de dicha tendencia en el ser vivo no se podría derivar un principio que ordenase la preservación de la vida *en tanto que vida*. Si, por otro lado, el impulso originario se dirigiese al crecimiento en riqueza vital, como sostiene Scheler, un principio derivado *estrictamente* de dicha dirección tendencial ordenaría favorecer el crecimiento en valor vital y reducir al mínimo los fenómenos de decadencia vital, como la enfermedad y los defectos orgánicos.

Pero, si esto se aplica a la sociedad humana, vemos que se obtendría un principio eugenésico que favorecería a los individuos vitalmente superiores, los más fuertes y robustos. Por supuesto, ni Scheler ni Jonas aceptarían dicho principio estrictamente vital como principio moral supremo, pues reconocerían que las ventajas puramente vitales de la eugenesia son sacrificables por mor de valores espirituales superiores, como el que posee la persona en tanto que tal, al margen de los valores y disvalores vitales que posee simultáneamente en tanto que mero ser vivo. Sin embargo, ateniéndonos a la argumentación de Jonas, su ética de la responsabilidad no reconocería, según parece, valores superiores al de la vida, pues intenta hacer de los impulsos fundamentales de la vida la fuente del valor moral, quedando adscrita, en principio, a las éticas vitalistas criticadas por Scheler. Jonas sostiene que nuestra responsabilidad de respetar la vida se nos impone *en tanto que seres vivos* que experimentan lo vitalmente valioso. En cambio, según Scheler, si se impone al ser humano el valor propio de la vida, esto se debe, dada la fundamentación de lo vital en lo espiritual, a su condición de ser espiritual capaz de ejecutar actos no condicionados vitalmente (junto a los que sí lo están). Como meros seres vivos, la vida como depositaria y fuente de valor nos quedaría en ángulo muerto.

Solamente reconociendo esta fundamentación de lo vital en lo espiritual, así como la consiguiente superioridad del valor espiritual sobre el vital, podría justificarse que la conservación de la vida pueda ser sacrificada por mor de valores espirituales. Y es que, incluso donde Jonas reconoce, en el ensayo titulado "Movimiento y sentimiento", unos límites a la mera preservación de la vida¹², dichos límites hacen referencia a que solamente aquello que participa de la esencia genuina "vida", sin deformaciones, ha de ser conservado. Por tanto, la limitación sigue sin deberse a la consideración expresa de valores superiores a los de la vida misma. Del mismo modo, tampoco podría sostenerse desde la posición de Jonas que la vida de un animal sea sacrificable a la de un ser humano, ya que ambos participan de la vida por igual. En cambio, reconociendo valores superiores a los vitales sí sería posible defender el valor superior del ser humano en tanto que persona o ser espiritual.

Ante todo, lo que demuestra la confrontación que aquí hemos presentado entre ambos autores es la importancia de seguir trabajando en la dirección de un esclarecimiento filosófico del ser de la vida. Los desarrollos futuros de una ontología del ser vivo han de beneficiarse, según creemos, de las posiciones ya ganadas por el enfoque fenomenológico de Scheler. Más particularmente, de la idea de una esencia propia del ser vivo que ha de reconocer en él tendencias de todo punto diferentes a las del ser inerte y, en especial, una tendencia al desarrollo cualitativo más allá de toda mera tendencia de conservación en la existencia; también, de la necesidad de caracterizar aquel ámbito de ser y de valor que es superior al de la vida misma.

Sin embargo, también hemos de seguir a Jonas en su esfuerzo por otorgar cierto protagonismo a la vida y su valor propio en el contexto de los problemas éticos del presente. De especial interés resulta el intento de este autor de fundamentar 1) un cierto valor intrínseco de lo vivo en cuanto tal, tarea no abordada expresamente por Scheler, y, más específicamente, de 2) un valor intrínseco de la vida *humana*. A pesar de la crítica que hemos dirigido al modo concreto en que quedó resuelta, esta doble motivación es, sin duda, la más decisiva en el impulso filosófico jonasiano y la que nosotros deberíamos recuperar con más firmeza para el tiempo actual. Con 1) se lograría avanzar en dirección a una correcta fundamentación del imperativo de la protección de la biosfera en su conjunto, algo de lo que ninguna ética ecológica puede prescindir; con 2), hacia una justificación filosófica satisfactoria de los derechos humanos. En ambos casos se trataría de una genuina fundamentación ontológica, basada en un esclarecimiento

fenomenológico del ser mismo de lo vivo y de lo humano.

En efecto, del mismo modo que para el primer aspecto resulta crucial una diferenciación nítida de la esencia del ser vivo frente al ser inerte, para el segundo punto se requiere, como es natural, una caracterización suficiente de la peculiaridad del ser humano frente al mero ser vivo. Toda protección de la vida humana en particular ha de fundarse en la esencia de lo humano en tanto que humano, dejando de lado para esta labor su conceptualización en tanto que mera especie animal entre otras, que resulta legítima, pese a todo, en otros ámbitos de estudio.

A esta indagación en la esencia humana se aplicaba el proyecto de la antropología filosófica que Scheler, como es sabido, hubo desgraciadamente de dejar inconcluso a causa de su temprano fallecimiento en 1928. Y es en esta línea de investigación antropológica que se cruzan de manera más evidente los afanes filosóficos de los dos autores aquí trabajados; donde más fructífera habría de resultar, probablemente, la combinación de sus resultados y el desarrollo en diálogo de sus ideas.

Bibliografía

- Fernández Beites, P. (2012). "Razón afectiva y valores. Más allá del subjetivismo y el objetivismo". *Anuario filosófico* 45/1, pp. 33-67.
- Jonas, H. (1984). *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (1ª reed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (Obra originalmente publicada en 1979).
- Jonas, H. (2000). *El principio vida: hacia una biología filosófica* (Jacobo Muñoz, trad.). Madrid: Trotta. (Obra original publicada en inglés en 1966).
- Martínez Gallego, M. A. (en prensa). La fundamentación material de la ética en Hans Jonas y Max Scheler. Dos respuestas a Kant desde el siglo XX. *Revista Pensamiento*.
- Scheler, M. (1957). Tod und Fortleben. En: *Gesammelte Werke, Band 10: Schriften aus dem Nachlass, Band I. Zur Ethik und Erkenntnislehre* (GW 10) (pp. 9-64). Bern: Francke.
- Scheler, M. (1972a). Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. En: *Gesammelte Werke*,

-
- Band 3: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze (GW 3) (5ª ed.) (pp. 33-147). Bern und München: Francke.*
- Scheler, M. (1972b). Versuche einer Philosophie des Lebens. En: *Gesammelte Werke, Band 3: Vom Umsturz der Werte. Abhandlungen und Aufsätze (GW 3) (5ª ed.) (pp. 311-339). Bern und München: Francke.*
- Scheler, M. (1987). Altern und Tod. En: *Gesammelte Werke, Band 12: Schriften aus dem Nachlass, Band III. Philosophische Anthropologie (GW 12) (pp. 253-330). Bonn: Bouvier.*
- Scheler, M. (1997). Die vitalen Werte. En: *Gesammelte Werke, Band 15: Schriften aus dem Nachlass, Band VI. Varia II (GW 15) (pp. 189-220). Bonn: Bouvier.*
- Scheler, M. (2000). *Gesammelte Werke, Band 2: Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus (GW 2) (7ª ed.). Bonn: Bouvier. (Obra originalmente publicada en 1916).*

¹ Este trabajo ha sido realizado en el contexto de una ayuda para la Formación del Profesorado Universitario (FPU) del Programa Estatal de Promoción del Talento y su Empleabilidad, concedida por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

² Las tesis centrales de Scheler acerca del valor en general se hallan contenidas en la obra fundamental del autor, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, conocida en español simplemente como *Ética*. Aquí ofreceremos una síntesis de las mismas. Cf. Scheler (1916/2000), *passim*.

³ Nos permitimos seguir aquí la propuesta de traducción planteada por Fernández Beites (2012). La traducción de todos los textos de Scheler es nuestra.

⁴ Para el resto de características esenciales del sentimiento vital frente al sensible y frente a los estratos superiores de la vida emocional, cf. GW 2, pp. 340-344.

⁵ Scheler sostiene también que la existencia de los valores vitales es "relativa" a las funciones afectivas específicamente vitales del ser vivo, tesis que aquí no abordaremos. Cf. GW 2, pp. 114-115.

⁶ En su texto "Versuche einer Philosophie des Lebens" (Scheler, 1972b) atribuye Scheler a Nietzsche el mérito de haber sido el primero en apresar este hecho. Cf. GW 3, p. 315.

⁷ Así se plantea en los textos de Scheler acerca del fenómeno de la muerte, como *Tod und Fortleben* (Scheler, 1957) y la lección *Altern und Tod* (Scheler, 1987), cuyo contenido no podemos abordar aquí.

⁸ Para una crítica detallada de otros de sus aspectos, cf. Martínez Gallego (en prensa).

⁹ De hecho, en el ensayo "¿Es Dios un matemático? Acerca del sentido del metabolismo", asegura Jonas que la "característica ontológica fundamental de la vida" es la libertad, la cual sería ajena al ser de la máquina. Cf. Jonas (1966/2000), p. 129. Para citar los textos de esta obra nos permitimos seguir la traducción existente en español.

¹⁰ "En la orientación a metas (*Zielstrebigkeit*) de la vida como tal (...) podemos ver una autoafirmación fundamental del ser, que lo contrapone absolutamente como lo mejor frente al no-ser." Jonas (1979/1984), p. 155. La traducción del texto es nuestra.

¹¹ Más específicamente todavía, el principio de responsabilidad remite al ser de la vida *humana* como aquel que ha de ser protegido, aunque no vemos cómo de la argumentación de Jonas que aquí hemos expuesto puede seguirse dicha restricción.

¹² "El criterio de supervivencia no es suficiente para valorar la vida; no la duración, sino la 'duración de qué' es lo aquí se plantea". Jonas (1966/2000), p. 159.