



CAPITULO X

LA FILOSOFIA Y LA SOCIOLOGIA ALEMANAS EN LA EPOCA DEL IMPERIALISMO (DESDE FINALES DEL SIGLO XIX HASTA 1918)

(1) A finales del siglo XIX y comienzos del XX, Alemania se convierte en una de las primeras potencias imperialistas de Europa. El desarrollo de la economía propia del capitalismo monopolista va acompañado de una activa expansión económica y política de Alemania en el plano internacional. La burguesía alemana, que defiende su mercado interior con elevados aranceles, se abre paso en el exterior adueñándose de mercados en los que hasta entonces habían imperado por completo Inglaterra, Francia y otros países.

La Unión Pangermana, fundada ya en 1891, elaboró un amplio programa de expansión imperialista en el que se preveía la conquista de las colonias francesas y belgas, de los Países Bálticos y Polonia, la penetración en América Latina, etc. La idea rectora de los pangermanistas quedaba condensada en las palabras que decían: "El rey, al frente de Prusia; Prusia, al frente de Alemania; Alemania, al frente del mundo", y así lo proclamaban, con la insolencia de los bandidos imperialistas que no sólo tienen conciencia de sus fuerzas, sino que, además, las sobrevaloran.

La Unión Pangermana difundía por todos los medios, entre las masas del pueblo alemán, mezquinas ideas nacionalistas, chovinistas, esforzándose por desviar de la lucha de clases a los trabajadores y subordinarlos a la rapaz política del imperialismo. Los pangermanistas afirmaban que el principal obstáculo que encontraba en su camino la vida nacional alemana lo constituían los enemigos exteriores de su Estado, y que sólo fuera de Alemania podían resolverse los problemas que ésta tenía planteados. Esa mendaz propaganda imperialista tenía como objetivo inmediato quebrantar en las masas trabajadoras la convicción, cada vez más firme, de que sin luchar contra el capital les sería imposible mejorar de situación. Los pangermanistas comprendían perfectamente el gran peligro que representaba para el imperialismo germano su enemigo interior, el movimiento obrero. No era casualidad que muchos pangermanistas se pronunciaran contra el parlamentarismo y abogaran por el establecimiento de un régimen dictatorial del que fuera cabeza visible el káiser, sometido por completo a la voluntad de ellos.

(2) A principios del siglo XX, el movimiento obrero constituía en Alemania una poderosa fuerza organizada, una seria amenaza para la existencia del capitalismo pese a que la dirección del Partido Socialdemócrata Ale-

mán se orientaba cada vez más hacia el oportunismo. Eran testimonio de la potencia del movimiento obrero alemán no sólo la cantidad de obreros organizados en el Partido Socialdemócrata y en los sindicatos, los éxitos del partido en las elecciones al Reichstag, la solidez creciente de su prensa, sino, ante todo, el incremento de las acciones de masas contra los capitalistas. La huelga de los tejedores de Krimmitschau, que duró seis meses (1903), la de 360.000 mineros del Ruhr, en 1905, y otras acciones de masas de la clase obrera alemana que alcanzaron singular amplitud sobre todo bajo la influencia de la primera revolución rusa, eran una prueba de que en Alemania, lo mismo que en otros países de la Europa Occidental, se había iniciado un periodo de abiertos choques entre las clases sociales.

La revolución rusa de 1905 provocó en Alemania una potente ola de acciones revolucionarias de la clase obrera. En muchas ciudades alemanas se organizaron grandes mítines y manifestaciones de masas de solidaridad con el proletariado ruso. Influidos por la revolución rusa, los obreros alemanes recabaron la abolición del sistema electoral prusiano a base de la división en tres estamentos y el establecimiento del sufragio universal, igual y secreto. Todo ello ponía de manifiesto que las tradiciones revolucionarias de la clase obrera alemana, pese a las maniobras de los revisionistas y a la posición oportunista de los centristas, no habían quedado ahogadas ni mucho menos.

Los apologistas del capitalismo empiezan a presentar su lucha contra la clase y la ideología obreras al socaire de una demagógica pseudocrítica de aquél. Así el hegeliano I. Plaenge, uno de los más famosos propagandistas de la expansión imperialista, escribió acerca de "lo que tiene de común con todo el pueblo el nacionalsocialismo". El renombrado economista y sociólogo Werner Sombart, bajo las apariencias de un anticapitalismo imaginario ("los héroes contra los comerciantes"), proporcionó una base teórica a la política interior y exterior del imperialismo germano. Max Scheler, filósofo empedernidamente reaccionario, afirmó que "toda guerra contra Inglaterra constituye una guerra contra el capitalismo". La Sociedad de Filosofía Alemana, creada en 1917, en oposición a la Sociedad Kantiana, relativamente liberal, señaló como objetivos suyos el hacer propaganda del "modo de filosofar alemán", el fundamentar el nacionalismo y el chovinismo alemanes. A eso mismo se redujo, en último término, la actividad de la Sociedad Alemana de Sociología, fundada en 1909.

Tales eran las condiciones económico-sociales de las que fueron reflejo la filosofía y la sociología burguesas, reaccionarias, de Alemania a comienzos del siglo XX.

1. LA FILOSOFÍA BURGUESA ALEMANA A COMIENZOS DEL SIGLO XX. EL NEOKANTISMO. LA FENOMENOLOGÍA DE E. HUSSERL.

En la filosofía burguesa alemana siguió acentuándose el proceso de degradación. Contribuyeron a que así fuera el paso al imperialismo; la reacción, en todos los ámbitos, típica de esa última fase del capitalismo; las peculiaridades específicas del capitalismo alemán junkeriano-burgués que mostraba una extrema actividad y agresividad imperialistas. En la

segunda mitad del siglo XIX predominaban en dicha filosofía doctrinas de tipo positivista o teorías afines. La filosofía abiertamente reaccionaria de Federico Nietzsche y de algunos otros filósofos de análoga orientación no gozaba aún de mucho predicamento.

A comienzos del nuevo siglo, bajo el influjo de los cambios económicos y sociales a que nos hemos referido más arriba, se va modificando gradualmente la problemática filosófica. Aunque los problemas relativos a la teoría del conocimiento y a la metodología de las ciencias siguen ocupando un destacado lugar en las investigaciones filosóficas, pasan al primer plano las doctrinas que intentan reavivar el interés por los problemas cardinales relacionados con la concepción del mundo, como son los que tratan del sentido de la vida y de la historia universal, del papel de la religión, del significado de la moral, etc. Sin embargo, tales problemas, realmente importantes (y además, no exclusivos de un reducido círculo de personas doctas) se estudian desde puntos de vista reaccionarios. Nietzsche se convierte en la figura venerada de la burguesía y, a menudo, también de las masas pequeñoburguesas. La oposición al estudio rigurosamente especializado y unilateral de los problemas gnoseológicos y metodológicos desemboca en una crítica irracionalista de la razón y de la ciencia. En las publicaciones filosóficas, cada vez es más frecuente la crítica de la concepción racionalista del mundo. Los filósofos burgueses reaccionarios rechazan las tradiciones progresistas, materialistas y dialécticas, y reavivan el romanticismo feudal contraponiéndolo al socialismo y a la democracia. Ello da pie a que renazcan en filosofía concepciones netamente religiosas; la concepción religiosa del mundo se combinó con la propaganda del irracionalismo, con la crítica de la ciencia natural, a la que se contraponen la sociología entendida con un criterio irracionalista.

El positivismo negaba el valor independiente de la filosofía, a la que oponía las ciencias positivas, y en nombre de la crítica de la "metafísica" arremetía contra el materialismo científico-natural renunciando por principio a abordar los problemas fundamentales de la filosofía. A comienzos de siglo, la burguesía imperialista alemana ya no podía contentarse con tal posición negativa. Exige a sus ideólogos la creación de una doctrina "positiva" que no niegue el papel que corresponde a las concepciones del mundo.

Este requerimiento es plenamente comprendido por W. Windelband, quien declara que la nueva época siente "nostalgia por una concepción del mundo", nostalgia que no puede satisfacer el positivismo. Así se explica la evolución del neokantismo, cuyos adeptos pasan, gradualmente, de los problemas relativos a la teoría del conocimiento y a la metodología, a los propios de una concepción del mundo, de la interpretación filosófica de la vida social, y llegan a sobrevalorar la historia como ciencia. Del mismo modo se explican los intentos de algunos positivistas para fundamentar una concepción irracionalista del mundo. Así, el colaborador de E. Mach, J. Petzoldt, cuyo nombre no dejó de alcanzar cierta resonancia, hizo hincapié en la necesidad de admitir "una base irracional, inconoscible, del mundo". El discípulo de Hermann Cohen, Paul Natorp (1854-1924), pasa del idealismo gnoseológico subjetivo a la doctrina idealista objetiva del "logos creador", intentando revivir y unificar en un todo el

platonismo, el neoplatonismo, la mística medieval y algunos elementos del idealismo absoluto de Hegel.

Rudolf Stammler (1856-1938) trata de aplicar el neokantismo a la ciencia jurídica. En su obra *La economía y el derecho según la concepción materialista de la historia* (1896) esgrime contra el materialismo histórico una argumentación típicamente kantiana: el principio de causalidad, afirma, no puede ser aplicado a la sociedad, que representa la unión de las voluntades de sujetos individuales. Desde las posiciones del indeterminismo sociológico, rechaza el concepto de necesidad histórica y somete a crítica la concepción marxista de la dialéctica de la libertad y de la necesidad. Como buen metafísico, Stammler afirma que la existencia de la necesidad excluye la libertad. Atribuyendo al materialismo histórico absurdas contradicciones lógicas, pretende demostrar que el reconocimiento de la necesidad objetiva del socialismo hace innecesaria la lucha por su implantación, pues —arguye Stammler— no se organizan partidos para que se produzca, por ejemplo, un eclipse de sol.

Así, pues, Stammler hacía por completo caso omiso de lo que tiene de específico la necesidad histórico-social, que se distingue precisamente de la necesidad natural por surgir de la actividad misma de las personas y de los resultados que con dicha actividad se obtienen.

A la concepción materialista de la historia, Stammler intentó contraponer una sociología idealista normativa cuyo punto de partida estriba en la diferenciación entre forma y "materia" de la sociedad; según la doctrina de Stammler, la forma es el derecho, y la materia, la economía. Desde luego, a juicio de Stammler, la forma jurídica a priori es la que determina la vida económica de la sociedad. Además, en las normas jurídicas "absolutas" se incluyen, en esencia, todos los principios del derecho burgués, a los que convierte en valores trascendentales e intemporales. Es a todas luces evidente que semejante dualismo anticientífico entre forma y materia, entre derecho y economía, además de constituir una apología del sistema capitalista existente, ofrece amplias posibilidades para defender toda arbitrariedad imperialista.

Es de notar, sin embargo, que en el marco de la escuela de Marburgo, la tendencia a limitar el aspecto gnoseológico de la investigación filosófica y, con ello, a satisfacer la "nostalgia de una concepción del mundo", no alcanza singular desarrollo. La figura más destacada de esta escuela, Ernst Cassirer (1874-1945), se limita casi exclusivamente a desarrollar la teoría neokantiana del conocimiento. A ello está consagrada su voluminosa obra histórica *El problema del conocimiento en la filosofía y la ciencia modernas* (1906-1920), así como su trabajo *Conocimiento y realidad*, y otros libros. Cassirer intentó extender los principios de la gnoseología neokantiana al lenguaje, a la religión y la mitología; aspiró a crear una teoría universal de las formas espirituales. También se deben a él intentos de dar una interpretación neokantiana a los nuevos resultados obtenidos por la matemática y la física, en particular de la teoría de la relatividad. Estas investigaciones de Cassirer llamaron la atención de los filósofos y naturalistas sin alcanzar, empero, amplia resonancia social. dado que al prosenio de la Alemania burguesa imperialista subieron filósofos que procuraron fundamentar teóricamente la política del imperialismo. No es casual

que en la corriente neokantiana se sitúen en un primer plano filósofos de la escuela sudoccidental (de Friburgo o de Baden), que se especializan en el estudio de problemas relativos a la vida social. Quien, entre ellos, logra una mayor influencia es Heinrich Rickert (1863-1936), continuador directo de Windelband¹ y, fallecido éste, último adalid de la citada escuela neokantiana.

En las concepciones de Rickert se puso de manifiesto con especial claridad el paso de los problemas gnoseológicos y metodológicos (los que, a primera vista, tienen la primacía en su doctrina) a la fundamentación de una concepción irracionalista del mundo.

Como todos los neokantianos, Rickert es un combativo representante del idealismo subjetivo. En su obra *El objeto del conocimiento* (1892), se pregunta: "¿Existe la realidad con independencia del sujeto cognoscente?", y responde: "Los objetos son, por ende, mis representaciones, percepciones, sensaciones, manifestaciones de la voluntad, a los que se opone el sujeto del cual hay que suponer que percibe percepciones, siente sensaciones, y quiere aquello hacia lo que se dirige la voluntad."² Ahora bien, en este caso, observa Rickert, "el objeto es... el contenido de mi conciencia, y el sujeto lo que conoce dicho contenido".³

Intentando superar las conclusiones solipsistas que se desprenden inevitablemente de las premisas básicas del idealismo subjetivo, Rickert afirma que el ser no es inmanente a la conciencia singular, empírica, del sujeto individual, sino a la conciencia en general o "conciencia trascendental" universal, entendida como independiente de la conciencia pasajera y limitada de cada individuo.

De todos modos, el remitirse a la conciencia universal no cambia la esencia de la cuestión, ya que dicha conciencia no existe fuera de los sujetos empíricos individuales: el idealismo subjetivo no desaparece por el hecho de instituir la conciencia individual por la conciencia universal o "yo" absoluto en el sentido fichteano de esta palabra.

Para fundamentar las posiciones idealistas de que parte, Rickert, a semejanza de otros neokantianos, subraya que su idealismo no tiene un carácter ontológico, sino puramente gnoseológico. "Quien supone —escribe— que el idealismo gnoseológico duda de la existencia del mundo exterior y espacial que nos rodea, no ha comprendido aún en lo más mínimo dicha doctrina."⁴ Resulta, por consiguiente, que Rickert reconoce que existe la realidad objetiva independientemente de la conciencia? ¡De ningún modo! Desde el punto de vista de este filósofo (y del kantismo en general), el mundo exterior no es más que una intuición (externa) de género especial. La esencia del "idealismo gnoseológico" estriba en que el mundo percibido por los sentidos se reduce a la conciencia y se "deduce" de ella. Pero a la pregunta de si existe en general algo fuera e indepen-

¹ Sobre las ideas de W. Windelband, véase el tomo II de la presente HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, trad. esp. de José Lain y Adolfo Sánchez Vázquez, Editorial Grijalbo, México, D. F., 1962.

² H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen, 1904, pág. 13.

³ *Ibidem*.

⁴ *Ibidem*, págs. 30-31.

dientemente de la conciencia, el "idealismo gnoseológico" responde con un criterio agnóstico: esto no es un problema del conocimiento.

Dado que el ser se reduce a la "conciencia trascendental", conciencia que, según se pretende, constituye la base de la ciencia, de la religión, del arte, de la moral, etc., se declara que el objeto y la misión de la filosofía estriban en la investigación de la estructura de dicha conciencia apriorística e impersonal con el fin de descubrir las formas lógicas que le son internamente propias, formas que al actuar constituyen la naturaleza, la historia, la cultura, etc. Siguiendo a Windelband, Rickert contrapone las ciencias de la naturaleza a las ciencias sociales o de la cultura. Windelband afirmaba que las ciencias naturales utilizan el método nomotético, es decir, formulan sólo principios generales haciendo caso omiso de lo individual, de lo particular, por entender que esto no es esencial para la comprensión de la naturaleza. En cambio, la historia aplica el método idiográfico, es decir, describe acontecimientos singulares, únicos, renunciando a las generalizaciones, a la formulación de leyes, por entender que no son esenciales para la comprensión de la vida social. Windelband partía de la tesis kantiana de la oposición entre sociedad y naturaleza. Insistiendo en esta antítesis subjetivista, Rickert llega a la conclusión de que dicha antítesis se debe a la existencia de dos métodos lógicos fundamentales internamente inherentes a la conciencia trascendental: uno generalizador y otro individualizador. La actividad generalizadora de la conciencia trascendental forma la naturaleza (y, correspondientemente, la ciencia natural); la actividad individualizadora sirve de base a la cultura (y a la historia como ciencia). En su *Filosofía de la historia*, Rickert subraya que "cualquier objeto puede ser examinado desde el punto de vista de ambos métodos: del generalizador o del individualizador".⁵ Esto significa que la ciencia natural, como ciencia, tiene su punto de partida no en un objeto específico de investigación, sino en un método trascendental peculiar (el generalizador), aplicado al caos de las vivencias humanas a fin de ordenarlas.

Rickert no se limita a contraponer la ciencia natural a la sociología; ofrece, además, una valoración comparativa de las dos ciencias, y esto es lo que forma el punto central de su doctrina y el paso a la concepción irracionalista de la realidad. Lo fundamental de esta valoración comparativa estriba en que se niega el valor cognoscitivo de la ciencia natural y, como corolario, de la generalización, es decir, de la formulación de leyes, etc. Desde el punto de vista de Rickert, el avance de la ciencia natural no sólo no nos acerca a la realidad sino que, por el contrario, nos aleja de ella: "A ella (a la realidad.—*Red.*) nos acerca tan sólo la vida inmediata, de ningún modo la ciencia natural... Y cuanto mayor perfección logramos conferir a nuestras teorías científico-naturales, tanto más nos alejamos de la realidad..."⁶

A la vez que niega el valor cognoscitivo de las ciencias de la naturaleza, Rickert, evidentemente, reduce a cero el valor cognoscitivo del pen-

⁵ H. Rickert, *Filosofía de la historia*, trad. rusa, San Petersburgo, 1908, pág. 21.

⁶ H. Rickert, *Los límites de la concepción naturalista*, San Petersburgo, 1903, página 209.

samiento teórico en general, que es inconcebible sin la generalización, sin el descubrimiento y la formulación de leyes, etc. El propio Rickert subraya esta tendencia a todas luces irracionalista al declarar que no es el pensamiento teórico lo que nos acerca a la realidad, sino la "vida inmediata", es decir, la vivencia subjetiva. Pero, en este caso, ¿qué significa esa pregonada realidad y qué relación guarda con ella la sociología?

Rickert define la realidad, lo real, como lo dado sensible e inmediatamente, subrayando así el carácter empírico de la misma: "Aparte de la realidad empírica individual, no hay ninguna otra realidad."⁷ De ahí se sigue que no es la ciencia natural la que se acerca al conocimiento de la realidad, sino la ciencia social, con el método individualizador que le es propio; según Rickert, esta ciencia se aproxima a dicho conocimiento porque no generaliza, no formula leyes, y se limita a describir lo individual, lo irrepetible.

No obstante, sería erróneo suponer que Rickert, al disminuir la importancia de la ciencia natural, eleva a gran altura la ciencia histórica. Si bien afirma que la historia "puede ser caracterizada también como la verdadera ciencia de la realidad",⁸ al rechazar el pensamiento generalizador y el estudio de la sujeción a leyes, Rickert se manifiesta contra las ideas del desarrollo, del historicismo, sin las cuales la ciencia histórica no puede ser ciencia. Por esto proclama que "uno de los objetivos de la filosofía estriba, sin duda alguna, en luchar contra el *historicismo* como concepción del mundo".⁹ Es de palmaria evidencia que la actitud hostil hacia el historicismo es incompatible con una actitud positiva hacia la ciencia histórica. Al comprobarlo, se ve, y así era de esperar, que Rickert, como idealista subjetivo y agnóstico, no sólo se enfrenta a las ciencias naturales, sino a la ciencia en general.

Si la "ciencia cultural" opera con hechos individuales, particulares, el hombre de ciencia ha de poseer un criterio que le permita seleccionarlos y conferirles una significación, elegir unos acontecimientos y desechar otros. Este criterio viene dado por los valores, a los cuales se refieren los hechos individuales que, de este modo, adquieren una significación. Los valores —políticos, teóricos, religiosos, estéticos, morales, etc.— no tienen una existencia real.

Tenemos, pues, que el dualismo de naturaleza e historia se complementa con el dualismo de realidad y deber ser, con la particularidad de que el deber ser determina a la realidad. También se concreta, en consonancia con este criterio, la concepción neokantiana del objeto de la filosofía como reino de los valores, los cuales son irreales, pero poseen una significación. La filosofía, dice Rickert, "se queda con el reino de los valores en el que ve su auténtico campo. Su fin es investigar esos valores como valores, convertir en problema su significación e incluirlos en la conexión teleológica general de todos los valores".¹⁰

Así, pues, la filosofía, según Rickert, es una doctrina de lo que no es, pero debe ser. Esta transformación de lo irreal en objeto de la filosofía

⁷ H. Rickert, *Filosofía de la historia*, pág. 39.

⁸ H. Rickert, *Los límites de la concepción naturalista*, pág. 223.

⁹ H. Rickert, *Filosofía de la historia*, pág. 13.

¹⁰ *Ibidem*, pág. 147.

constituye un nuevo paso de "avance" hacia el irracionalismo filosófico de la época imperialista. Rickert no plantea el problema concerniente al origen, a la transformación histórica y al desenvolvimiento de tales o cuales valores y normas. En su afán de desvincular de la realidad empírica el concepto de valor, afirma que los valores nada tienen de común con la valoración, la cual, a juicio de Rickert, constituye un acto empírico de la conciencia. Al hacer hincapié en que los valores poseen un carácter puramente trascendental, excluye del reino de los valores el progreso (y esto, naturalmente, no es una casualidad), afirmando que el concepto de progreso se halla vinculado a la estimación empírica de un fenómeno u otro, mientras que el valor "auténtico" se halla situado en una esfera independiente de toda realidad. Es evidente que, pese a la polémica con el platonismo, los "valores" metafísicos y suprarreales de Rickert son totalmente análogos a las ideas supramundanas de Platón y desempeñan la misma función que éstas en el sistema idealista platónico.

Ya hemos mostrado más arriba que Rickert no sitúa en lugar muy elevado los valores científicos, a los que niega significado objetivo y a los que contraponen la vivencia inmediata de la realidad. Faceta inversa de semejante actitud hacia la ciencia es su alta estima de la religión, a la que sitúa por encima de la ciencia como valor supremo, inseparable de la conciencia de lo trascendente. Rickert afirma que el ser es inmanente a la conciencia, pero, según él mismo aclara, esto sólo concierne al ser cognoscible. De ahí se sigue, a juicio suyo, que el idealismo trascendental no sólo no discute la existencia de lo trascendente, sino que llega incluso a tratar de fundamentar su necesidad, aunque, eso sí, puramente gnoseológica. Desde su punto de vista, es trascendente todo aquello que no es contenido de conciencia.

Recurriendo al agnosticismo, Rickert corona el sistema neokantiano del idealismo trascendental mediante representaciones religiosas corrientes. Afirma sin ambages que la religión no necesita del apoyo de la ciencia, ya que "está por encima de toda ciencia, es decir, la ciencia no puede proporcionar a una vida auténticamente religiosa nada que no posea ya ésta".¹¹

Las tendencias irracionistas de la doctrina de Rickert, que se manifiestan con máxima claridad en su concepción de los fenómenos de la vida social, del reino de los valores y de la religión, se hicieron, asimismo, patentes en su polémica con la filosofía irracionalista de la vida. Considera Rickert que esta última es inadmisibles porque renuncia a sistematizar y a ordenar el caos de las vivencias. "La labor científica de la filosofía pierde su sentido si no es posible elaborar teóricamente un cosmos del caos de las vivencias."¹² Resulta, por consiguiente, que Rickert difiere de Dilthey, de Nietzsche y de Simmel no en la estimación de la realidad misma ("caos de vivencias"), sino en la definición de las tareas de la filosofía. Nada de extraño tiene, por tanto, que en esa "filosofía de la vida" por él impugnada descubra cierta verdad e incluso un valor positivo que estriba, a juicio suyo, en la crítica del pensamiento abstracto (en esencia, teórico).

¹¹ H. Rickert, *Los límites de la concepción naturalista*, pág. 613.

¹² H. Rickert, *Filosofía de la vida*, pág. 149.

El "idealismo trascendental" de Rickert conduce de lleno al irracionalismo. El paso siguiente y decisivo en esta dirección lo da *Edmund Husserl* (1859-1938), creador de la denominada fenomenología. El punto de partida y problema básico de la fenomenología es el de la esencia de lo lógico. Al estudio de este problema consagra Husserl su obra principal, los dos tomos de sus *Investigaciones lógicas*, cuya primera parte vio la luz en 1900. En dicho trabajo, Husserl somete a una minuciosa crítica las teorías lógicas de Mill, Sigwart y otros filósofos según los cuales las leyes de la lógica son reglas elaboradas en el curso del desarrollo del conocimiento. Husserl afirma, verbigracia, que la validez de la ley de contradicción no tiene un fundamento psicológico, sino otro, más profundo y, sobre todo, independiente, de la subjetividad humana.

Husserl no se limita a rechazar la fundamentación psicológica de la lógica, sino que rechaza, también, su fundamentación empírica, sensualista, materialista. Sin detenerse a examinar de manera especial la teoría materialista del reflejo, afirma, siguiendo a los kantianos, que toda aseveración basada en la experiencia, cualquiera que sea, sólo puede constituir una inferencia inductiva con mayor o menor grado de probabilidad, que dista mucho de tener una validez absoluta y universal. Husserl declara por principio inconsistente la concepción materialista de la verdad como concordancia entre la representación (o concepto) y el objeto; declara que semejante definición niega la objetividad de la verdad a la que hace depender de la existencia del sujeto, y confunde el conocimiento de la verdad con la existencia de la misma. Escribe: "Si toda verdad (como supone el antropologismo) posee como fuente única la organización humana, es evidente que de no existir dicha organización, no habría verdad alguna. La tesis de esta afirmación hipotética es contradictoria, pues el juicio: "la verdad no existe", por su sentido, es equivalente al juicio: "existe la verdad de que la verdad no existe".¹³

Tergiversando el concepto de verdad objetiva (su independencia de la conciencia respecto del hombre y de la humanidad), Husserl separa la verdad no sólo del conocimiento —el cual, desde su punto de vista, se reduce al descubrimiento y a la vivencia de la verdad—, sino, además, de los hechos, de la naturaleza, de la realidad percibida sensiblemente. Declara que la objetividad de la verdad radica en su idealidad: "Ninguna verdad es un hecho, es decir, algo determinado en el tiempo. Ciertamente, la verdad puede tener el sentido de que una cosa existe, de que nos hallamos ante un estado, de que se está efectuando un cambio, etc. Pero la verdad misma está por encima de todo lo temporal, es decir, carece de sentido atribuirle un ser temporal, aparición o desaparición".¹⁴

Husserl está de acuerdo con Kant en que las formas lógicas, las leyes de la lógica, preceden a la experiencia y son independientes de ella, es decir, son apriorísticas. Pero se manifiesta categóricamente contra la concepción kantiana (y neokantiana) de las formas y leyes de la lógica como capacidades del hombre, como formas de la contemplación y del pensa-

¹³ E. Husserl, *Investigaciones lógicas*, San Petersburgo, 1909, pág. 103. (Hay traducción española de M. García Morente y José Gaos, en cuatro tomos, *Revista de Occidente*, Madrid, 1929.)

¹⁴ *Ibidem*, pág. 65.

miento. En este sentido entiende Husserl que la concepción kantiana de lo lógico no se ha librado aún del psicologismo y del antropologismo. En contraposición al subjetivismo gnoseológico del kantismo, Husserl exige que las condiciones "a priori" del conocimiento sean examinadas sin referirlas al sujeto. Resulta, pues, que la esfera de lo lógico es independiente tanto de la naturaleza como del hombre, forma el reino especial de las verdades, de las significaciones, de los sentidos, y está llamada a ocuparse de dicho reino la fenomenología, declarada por Husserl disciplina filosófica básica, ciencia de las esencias y de las manifestaciones de la conciencia pura, al margen del sujeto.

De esta suerte, Husserl, en nombre del antipsicologismo, propugna una concepción idealista de lo lógico como "conciencia pura" independiente no sólo de la experiencia (como sostenía Kant), sino, además, del hombre mismo, a la vez que se encuentra en él, en el hombre.

Husserl interpretó de manera idealista el hecho de que las formas lógicas son iguales en todas las personas y las leyes del pensamiento son independientes de la voluntad y de la conciencia, si bien existen y actúan sólo en la mente del hombre. Las formas lógicas, naturalmente, son objetivas (y ahí se encuentran las raíces gnoseológicas de la concepción fenomenológica de Husserl), pero únicamente en el sentido de que reflejan relaciones objetivas de las cosas reales —relaciones que existen con independencia del pensamiento—. Así estuvo ya muy próximo a entenderlo Hegel. El materialismo dialéctico descubrió con mucha profundidad el fundamento objetivo de las formas y relaciones lógicas. Ahora bien, Husserl y los partidarios de la "escuela fenomenológica" convirtieron las formas y relaciones lógicas en un ser "ideal" primario peculiar en el que, por medio de la intuición, hay que descubrir los principios y el contenido de la ciencia y las características fundamentales de la realidad que circunda al hombre. Separando del hombre lo lógico y contraponiéndole esto último como ser ideal al ser real empíricamente percibido, y también a la vida psíquica humana (pues ésta se halla vinculada a dicho ser real), Husserl intentó demostrar que el estudio de la realidad circundante y el conocimiento de la vida espiritual del hombre presuponen "el conocimiento científico de la esencia de la conciencia".

En el segundo tomo de *Investigaciones lógicas*, Husserl intenta proporcionar un análisis fenomenológico de la "conciencia pura" como base de todo saber y, en esencia, de toda realidad. Una de las tesis principales del análisis fenomenológico es la de la intencionalidad o dirección de la conciencia pura, tesis que Husserl toma de Brentano. De acuerdo con ella, toda conciencia, toda vivencia (excepción hecha de las sensaciones) es siempre conciencia de algo (*Bewusstsein von*), es decir, posee un contenido que le es propio en un sentido inmanente y no es engendrado por el objeto de la percepción, por el objeto que motiva el acto de la conciencia; al contrario, posee dicho objeto como expresión, designación o simbolización de aquello de que se tiene conciencia. de lo que es vivido. Desde este punto de vista, los objetos percibidos sensiblemente o pensados que se dan al hombre y desde el punto de vista del hombre como realidad independiente de él, son, en verdad, correlatos de la conciencia pura, es decir, se hallan determinados intencionalmente por esta última. Después de rechazar

la doctrina empiriocriticista de la "coordinación por principio" entre la conciencia humana y el mundo objetivo, Husserl introduce esa misma coordinación en la relación entre la "conciencia pura" y los objetos que, según Husserl, son únicamente formas especiales de la actividad de esa mítica conciencia.

Husserl crea la fenomenología como una teoría de la ciencia (*Wissenschaftlehre*) nueva por principio, e intenta demostrar que la esencia del conocimiento lógico no radica en la deducción o en la inducción, ni tampoco en la demostración, sino en la intuición, en la aprehensión inmediata (visión) de las características esenciales del ser ideal y de su expresión en el conocimiento y en la realidad exterior. Desde este punto de vista, Husserl somete a crítica la teoría de la abstracción de Locke y las de otros pensadores, tratando de demostrar que todas las concepciones no intuicionistas de lo abstracto revisten, en esencia, un carácter nominalista. Lo general, afirma Husserl, no es lo que se obtiene separando en los objetos observados lo que hay de idéntico o análogo en ellos. Lo general es una esencia genérica ideal que, por principio, es inasequible al pensamiento abstracto.

Aunque señala la objetividad de lo general, Husserl no supera, sin embargo, en lo más mínimo el nominalismo ni el conceptualismo, pues no ve lo general en la realidad efectiva y lo declara esfera del ser ideal. De ahí, precisamente, se deduce que lo general no es asequible al pensamiento abstracto, dado que éste opera con la realidad empírica. Lo general, afirma Husserl, llega a conocerse por medio de la "abstracción ideadora", es decir, por la intuición intelectual o "visión de las esencias" (*Wesensschau*).

Es a todas luces evidente que el intuicionismo de Husserl, la negación del significado esencial de la conclusión lógica, de la demostración, del mecanismo lógico en general, se hallan indisolublemente ligados a la ontología idealista que admite la existencia del reino de la "conciencia pura" con independencia de la naturaleza y del hombre, y entiende que sólo puede penetrarse en dicho reino cuando se renuncia a las representaciones científicas de la naturaleza y del hombre, a la metodología científica mediante la cual han sido obtenidas tales representaciones. Es, precisamente, en su intuicionismo en lo que se manifiesta ante todo la orientación irracionalista de la filosofía de Husserl.

El irracionalismo de Husserl adquiere perfiles singularmente acusados cuando pasa de los problemas estrictamente lógicos a los problemas filosóficos generales, al examen del lugar y del papel que corresponden a la filosofía en el sistema de los conocimientos. En su trabajo *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl afirma que la ciencia natural se sitúa en el punto de vista de la conciencia ingenua ordinaria que considera los hechos percibidos sensiblemente como algo definitivo, indiscutible y exclusivamente dado. En consecuencia, sostiene Husserl, la ciencia natural no puede servir de base a la filosofía. No menos inconsistente resulta la "ciencia natural de la conciencia", es decir, el estudio científico psicológico de la psique, vicioso, sobre todo, por enfocar el examen de la vida psíquica con un criterio científico-natural, naturalista. Ahora bien, argumenta Husserl, la psique es un proceso natural, empírico, psicofísico, sólo en un sentido. Además de este "plano anterior de la conciencia" existe también el "plano

posterior de la conciencia" en el cual no se da ninguna diferencia entre esencia y fenómeno, y todo resulta evidente para la intuición, libre del modo empírico de abordar la realidad.

Todo cuanto en psicología se llama percepción, fantasía, juicio, recuerdo, acto volitivo, tiene su fundamento, que puede ser captado por la intuición, en la "conciencia pura". Las cosas visibles, la multiplicidad —sensorialmente dada— de la realidad circundante, las proposiciones de la ciencia natural, las posibles vivencias, todo ello ha de ser sometido al análisis fenomenológico que revela intuitivamente y describe la esencia oculta de los fenómenos aludidos. Del mismo modo que "se puede oír directamente el sonido, cabe contemplar la "esencia", la esencia del "sonido", la esencia del "fenómeno externo", la esencia de la "cosa visible", la esencia de la "representación por imágenes", etc., y, al contemplarla, enunciar la esencia del juicio", dice Husserl.¹⁵

Así, pues, la fenomenología no se limita a una fundamentación apriorística de la lógica en el sentido de un objetivismo idealista; se proclama la ciencia filosófica universal y proclama el método fenomenológico —la intuición— como procedimiento único para llegar al conocimiento de la verdad. Para ilustrar lo que es la intuición fenomenológica de la esencia (o "eidos"), Husserl escribe: "Cuando llegamos a conocer intuitivamente el color con toda claridad, en la plenitud de cosa dada, lo dado se convierte en esencia; cuando, en la misma intuición pura, pasando de percepción a percepción, nos elevamos hasta tal cosa dada que es "percepción", percepción en sí —la esencia idéntica a sí misma de diferentes particularidades cambiadas de la percepción— entonces alcanzamos, intuitivamente, la esencia de la percepción."¹⁶

Resulta, por tanto, que la esencia del color, lo mismo que la naturaleza de la percepción, no pueden llegar a ser conocidas mediante los recursos de las ciencias que se ocupan de la investigación experimental, de la generalización teórica, pues sólo en la intuición se descubre la esencia de todo lo que existe. Desde este punto de vista, la fenomenología es el único conocimiento posible de la esencia, la única ciencia rigurosa en general. "La ciencia —dice Husserl— es la nominación de los valores absolutos y extratemporales."¹⁷ Pero, en este caso, la ciencia natural no es una ciencia, pues se ocupa de hechos perceptibles por los sentidos, apela a los hechos y demuestra recurriendo a ellos. Ahora bien, Husserl afirma categóricamente que es absurda la tendencia a fundamentar o a rechazar las ideas basándose en los hechos. Esta es, precisamente la razón —es decir: el atenerse a los hechos— de que las ciencias naturales, dice Husserl, "no han dilucidado para nosotros ni en un solo punto particular el carácter enigmático de la realidad actual, de la realidad en que vivimos, actuamos y existimos".¹⁸

No en vano denominó Husserl a su doctrina fenomenológica nueva crítica de la razón. Extiende dicha crítica no sólo a la investigación experi-

¹⁵ E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, "Logos", libro I, Moscú, 1911, página 31.

¹⁶ *Ibidem*, pág. 28.

¹⁷ *Ibidem*, pág. 47.

¹⁸ *Ibidem*, pág. 50.

mental y al pensamiento lógico-discursivo, sino también al historicismo, despectivamente tratado por Husserl como "error gnoseológico". El historicismo es inadmisibles para Husserl por cuanto, desde el punto de vista del principio científico mencionado, todo fenómeno ha de ser examinado en lo que tiene de históricamente determinado, en conexión con las condiciones de su origen y desarrollo, en el proceso de su transformación, etc. Desde el punto de vista del historicismo, la contraposición absoluta entre lo empírico y lo ideal, entre lo permanente y lo transitorio, entre lo relativo y lo absoluto, no resiste la menor crítica. Así se explica que Husserl se esfuerce por demostrar que la aplicación consecuente del historicismo se transforma de manera inevitable en un escepticismo que despoja las ideas de su valor absoluto. A consecuencia del historicismo, dice Husserl, "desaparece la validez absoluta de toda forma particular de la estructura vital, de la religión y de la filosofía".¹⁹ Es a todas luces evidente que la "validez absoluta", tal como es entendida por Husserl, constituye una abstracción metafísica carente de contenido.

La tendencia irracionalista de la doctrina de Husserl culmina inevitablemente en la negación de la posibilidad y la necesidad de la concepción científica del mundo. La idea de una concepción del mundo se le figura a Husserl precientífica, subjetiva. La ciencia, afirma Husserl, se opone por principio a la concepción del mundo; la idea de la ciencia tiene un carácter supratemporal, ahistórico. La fenomenología no es una concepción del mundo, sino una ciencia, con la particularidad de que es una ciencia llamada a alcanzar "sus propios principios absolutamente claros". ¿Significa esto que la fenomenología se apoya en los resultados de todas las demás ciencias? ¡De ninguna manera! El reconocimiento del carácter científico de la fenomenología significa la negación de ese carácter en todas las otras ciencias. Resulta, por ende, que lo científico es interpretado con un criterio irracionalista: la ciencia se contrapone al conocimiento racional. Si la fenomenología es la ciencia de la verdad tal como ésta existe para sí en su reino sobrenatural, suprahumano, las demás ciencias no se ocupan de la verdad, sino, en el mejor de los casos, de sus manifestaciones, de sus vivencias. Por este motivo, precisamente, Husserl declara que es premisa necesaria del análisis fenomenológico la "reducción fenomenológica", es decir, la exclusión del mundo real del campo de observación del investigador, poniendo dicho mundo "entre paréntesis". Esto recuerda plenamente las exigencias de los místicos de sumirse en uno mismo. La contraposición irracionalista de la fenomenología a todas las ciencias existentes está en perfecta concordancia con la oposición entre "ser ideal" y realidad que de hecho existe, contraposición que constituye uno de los principios básicos de la doctrina de Husserl.

Pero, ¿qué argumentos aduce Husserl para demostrar que el mundo de la "conciencia pura" "descubierto" por él existe en realidad? El irracionalismo husserliano se transparenta con toda nitidez en el hecho de que también se pone entre paréntesis el problema de la existencia del "ser ideal", pues, en efecto, el objeto de la fenomenología no es la existencia, sino la esencia. Husserl escribe: "La intuición intuye la *esencia* como *ser*

¹⁹ E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, pág. 38.

esencial, y no intuye ni presupone en ningún sentido la *existencia*. Según esto, la intuición de la esencia no es un conocimiento de la *matter of fact*, no encierra en sí ni sombra de afirmación alguna acerca de la existencia individual (digamos natural).²⁰ Las esencias de que trata la fenomenología tienen sentido, significación o expresión; pueden ser esencias reales o imaginarias. Lo que, ante todo, hace de ellas esencias, independientemente de que existan o no en realidad, es el ser "intuidas".

Así, pues, el mundo de las esencias, lo mismo que el reino de los valores trascendentales de Rickert, se opone al mundo real, que posee existencia, como algo que no tiene ser y que, sin embargo, ha de concebirse como lo más elevado y verdadero. Semejante contraposición de lo verdadero a lo existente constituye una de las manifestaciones extremas del irracionalismo en gnoseología.

Una de las particularidades características de la doctrina de Husserl estriba en que el intuicionismo irracionalista que le es propio aparece como fundamento de la intuición intelectual; este fundamento presupone una metodología sistemática para la investigación de la "esencia"; a su vez, la actitud nihilista hacia las ciencias y los principios científicos generales se combina con el requisito formal de un científicismo riguroso. Husserl se lamenta de que la filosofía no haya llegado a ser aún una ciencia, proclama la necesidad de una revolución en filosofía, asume el papel de "crítico" del subjetivismo, relativismo y escepticismo, pese a que él mismo, en realidad, es un idealista subjetivo que ve el verdadero contenido del conocimiento de manera escéptica y relativista. Al someter a crítica el positivismo, Husserl declara su fenomenología "doctrina de la ciencia", es decir, filosofía de la ciencia, y pretende dar solución al problema planteado por los positivistas. "Quizá —escribe— en toda la vida de los tiempos nuevos no hay idea tan potente, incontenible y victoriosa como la idea de la ciencia. Nada detendrá su avance triunfal."²¹

Semejante reconocimiento de Husserl explica muy bien por qué presenta su doctrina idealista, subjetiva, intuicionista, en el fondo irracionalista, bajo la enseña de "ciencia rigurosa". El irracionalismo filosófico de la burguesía del siglo xx, a diferencia de las doctrinas irracionalistas precedentes, sobre todo medievales, se desarrolla sobre el fondo de los enormes éxitos registrados por la ciencia y de las grandes conquistas —relacionadas con aquéllos— en el terreno de la producción material. Esto explica la tendencia de los filósofos burgueses a combinar el irracionalismo, inevitable para la época del capitalismo en descomposición, con el "reconocimiento" de la ciencia, a conciliar el irracionalismo con el espíritu científico, a irracionalizar la propia ciencia. Husserl es una figura destacada en esta reaccionaria línea filosófica.

La fenomenología de Husserl ejerció una influencia considerable sobre el desarrollo ulterior de la filosofía burguesa. En 1913, sus adeptos se agrupan en torno al *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, que se publicó en Alemania hasta 1930 y aparece en los Estados Unidos desde 1940. La filosofía de Husserl, combinada con la "filosofía de la

²⁰ E. Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, pág. 29.

²¹ *Ibidem*, pág. 8.

vida", ha sido la fuente teórica del existencialismo, corriente fundamental del irracionalismo de nuestros días.

Significó también un nuevo paso hacia el irracionalismo la filosofía de *Hans Vaihinger* (1852-1933) —profesor en la Universidad de Halle—, autor de un pormenorizado comentario a la *Crítica de la razón pura* (1881-1922), fundador de la revista *Kant-studien* (1897) y de la Sociedad Kantiana de Filosofía (1904). En 1876-77 escribió el libro *La filosofía del "como si"* (*des Als-öb*), que publicó en 1911. En él —su obra capital— Vaihinger pasa del neokantismo al positivismo.

Vaihinger calificó de ficciones todos los conceptos filosóficos y las definiciones de todas las categorías (entre ellas la categoría de causalidad), las leyes de la lógica, todos los conceptos básicos de la matemática, de la ciencia natural (átomo, fuerza, tiempo, espacio, costo, clase, etc.), todos los ideales y valores. Las ficciones, según Vaihinger, no son hipótesis que al ser confrontadas con la situación real de las cosas quedan confirmadas y resultan verdaderas o quedan refutadas como falsas, sino ficciones en el sentido cabal de la palabra: no aspiran a la verosimilitud y carecen de todo prototipo real, de modo que sería inútil buscarlo. Las ficciones son representaciones figuradas inadecuadas, subjetivas, cuya conjunción con la realidad queda excluida desde el primer momento.²²

Ante las contradicciones extremas que desgarran su filosofía, Vaihinger arguye, sofisticamente, que el carácter contradictorio es "útil". Desvirtuando la dialéctica de Hegel en un sentido lógico-formal, Vaihinger reconoce que existen contradicciones de dos clases: materiales y formales. Unas y otras son inherentes a las ficciones y estriban en que: primero, las ficciones no reflejan ninguna realidad aunque, a pesar de ello, son útiles; segundo, muchas ficciones no satisfacen las leyes lógico-formales de identidad y de contradicción. La "utilidad" del carácter contradictorio de las ficciones radica en que las personas desechan unas y, en su búsqueda de lo mejor, se aferran a otras a sabiendas de que no serán mejores. Vaihinger presentaba semejante interpretación subjetivista de las contradicciones en el conocimiento como "antídoto" contra... el estancamiento del pensamiento científico. En verdad, abría el camino al alogismo, al irracionalismo.

El propio Vaihinger reconocía que su doctrina debía mucho a Schopenhauer. De modo análogo a Nietzsche, Vaihinger se valía del pensamiento para llegar a una tergiversación filosófica de la realidad y convertir ésta en ficción. A través de Vaihinger, el neokantismo se aproximó, de este modo, no sólo al positivismo de finales del siglo xix, sino también a la "filosofía de la vida", una de las corrientes más reaccionarias de la filosofía alemana del periodo preimperialista.

Figura destacada de la "filosofía de la vida" en el primer cuarto del siglo actual fue *Max Scheler* (1874-1928), discípulo de Husserl. Scheler combina el intuicionismo de Husserl, de Dilthey y de Bergson con la neoescolástica en el sentido de Agustín. Las obras principales de Scheler son:

²² H. Vaihinger, *Die Philosophie des Als-ob. System der theoretischen praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*, Leipzig, 1924, pág. 20.

De la inversión de los valores (1919), *Cristianismo y sociedad* (1924), *La concepción filosófica del mundo* (1929). Para fundamentar una concepción teológica del mundo, Scheler reconoce la existencia de la realidad objetiva y afirma que esta última se encuentra en correlación con Dios y es immanente al espíritu divino. El hombre adquiere conciencia de la realidad objetiva por cuanto ésta le ofrece resistencia, constituye un obstáculo que es, en último término, insuperable para el hombre como ser corporal. Como determinada organización biológica, animal, el hombre no es, ni mucho menos, el ser supremo en el mundo de los animales; es una fiera enferma, pobre de instintos, mal dotada para la adaptación biológica.

Pero el hombre se eleva sobre el mundo animal gracias al espíritu, que es independiente del cuerpo, dado que aquél dirige su propio cuerpo y lo subordina a sus intenciones. Precisamente como espíritu, es, el hombre, personalidad, individualidad, creación de Dios, con quien está ligado por el amor en el más alto sentido de la palabra.

Aparte de la realidad correlativa a la divinidad, es decir, aparte del macrocosmos, existe la realidad correlativa al hombre, es decir, el microcosmos. Las ciencias y, sobre todo, la ciencia natural, estudian esta realidad de rango inferior. La aprehensión de la esencia tiene un carácter intuitivo, apriorístico. Pero lo "a priori", afirma Scheler a diferencia de los neokantianos, no es, simplemente, la capacidad de conocimiento propia del hombre, sino cierta realidad que se descubre por medio de la visión fenomenológica. Además, no sólo el pensamiento es intencional; son intencionales, asimismo, las emociones humanas y, en primer término, el amor, cuya presencia es una señal de la existencia de Dios.

Por medio de la intuición fenomenológica, Scheler intenta reformar la doctrina idealista de los valores; supone que éstos se hallan en la base de la conducta humana. Desde su punto de vista, los valores no sólo son por completo independientes del hombre, sino, además, inmutables: sólo cambia el conocimiento que de ellos se tiene. La jerarquía de los valores tiene en su cúspide a los religiosos; siguen, en sentido descendente, los espirituales y los "valores vitales".

La concepción sociológica de Scheler tiene un carácter en alto grado reaccionario; uno de sus puntos básicos es el principio de la desigualdad inicial de los individuos, dado que éstos, por su naturaleza —afirma Scheler—, distan mucho de ser personas en igual medida; esa diferencia no puede ser superada por la educación, la formación ni el desarrollo histórico. A ella corresponde una jerarquía de tipos de personalidades: espirituales, inspirados por Dios, genios, héroes y personas "sencillas" (la mayoría), las cuales, a juicio de Scheler, no son personalidades en el sentido estricto de la palabra. Es muy significativo que entre los héroes distinga Scheler a los hombres de Estado, a los caudillos militares y a los colonizadores. Según opinión de Scheler, el papel decisivo, en la historia, pertenece "a la minoría dominante de jefes y de personalidades ejemplares".

Durante la primera guerra imperialista mundial, Scheler se manifestó como franco partidario del imperialismo y del chovinismo germanos. Exaltó la guerra como "principio dinámico de la implacable historia", como manifestación de la "génesis", crecimiento y "vida" del espíritu de dominio. La filosofía de Scheler, a diferencia de la doctrina de Husserl, po-