

Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler

Juan Sebastián Ballén Rodríguez¹

juanballen@usantotomas.edu.co

Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás (Colombia)

*A Eudoro Rodríguez Albarracín,
Maestro y amigo*

*Soy cuerpo y nada más; alma es sólo una palabra para
designar algo del cuerpo.*

Friedrich Nietzsche: Así habló Zarathustra

*Pero aunque la “vida” y el espíritu son esencialmente
distintos, ambos principios están en el hombre en relación
mutua: el espíritu idea la vida; y la vida es la única que puede
poner en actividad y realizar el espíritu, desde el más simple
de sus actos hasta la ejecución de una de esas obras a que
atribuimos valor y sentido espiritual.*

Max Scheler: El puesto del hombre en el cosmos

INTRODUCCIÓN A LA PROBLEMÁTICA

Asistimos hoy día a la objetivación del cuerpo. Este fenómeno se entiende como la exteriorización y posterior cosificación del mundo de la corporalidad. El cuerpo objetivado, es justamente el cuerpo sin órganos internos, esto es, la ausencia de una relación armónica que dé cuenta de la vida interior que la anima. En la actualidad son diversas las formas de objetivación del cuerpo, tales como la manipulación médica en donde se pone en evidencia la capacidad de disponer del mismo instrumentalmente, para valerse del mismo a la manera de un simple medio que se deja moldear, transformar, lucir y explotar. Al tiempo que se pierde el carácter único y compartido del

¹ Licenciado en Filosofía y Lengua Castellana. Magister en Filosofía. Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás. Texto elaborado en el marco del Coloquio *La antropología de Max Scheler: la propuesta del filósofo de Múnich*, celebrado los días 16 y 17 de octubre de 2008, en la sede central (Bogotá) de la Universidad Santo Tomás. Apartes de este escrito pertenecen a la investigación “La propuesta fenomenológica de Michel Henry: la subjetividad a flor de piel” que dirige el profesor Guillermo Hoyos Vásquez. Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN)

cuerpo², se lleva a cabo un proceso de pérdida de la identidad de la subjetividad, en donde el cuerpo ya no es la puerta de entrada al mundo de lo humano sino la vía por la cual se produce el mensaje publicitario, la venta de un producto, la comunicación de una noticia, incluso la promesa de que una intervención médica hace posible el sueño de tener un cuerpo perfecto, según los cánones estéticos de los modelos que se muestran esbeltos y voluptuosos en las pantallas. La estandarización del cuerpo ideal por obra de la sociedad de consumo, ha hecho que el carácter único del cuerpo pierda su sentido y se abandone a la pura exterioridad, esto es, a la inercia de la cosificación:

“[...] La exterioridad humana nunca debería reducirse a la materialidad contable de las relaciones inmanentes propias de los artefactos físicos y químicos, sino que siempre tendría que ser la expresión de una trascendencia que sobrepasa infinitamente cualquier cuantificación o reducción al esquematismo oferta-demanda y que tan sólo puede ser expresada por aproximación y siempre provisionalmente.” (Lluís Duch y Mèlich Joan-Carles 237)

El reduccionismo en el cual ha caído la percepción del cuerpo en nuestros días tiene diversas causas. Bien sea por la necesidad de reivindicar el éxito social, o por la exigencia mediática de comunicar que el cuerpo es un mecanismo para la obtención de fuerza y empoderamiento individual desde los ámbitos económico, político y deportivo. Otros ejemplos que responden a esta misma lógica reduccionista se muestran en los cuerpos de las mujeres y de los infantes humillados y sometidos por el secuestro, la trata de blancas, el maltrato físico, la explotación laboral, etc., todo ello hace parte del círculo de las mediaciones instrumentales que tiende a desdibujar su carácter intangible y sagrado. Aparentemente en el contexto de la masificación y la comercialización, formarse un punto de vista integral sobre la condición corporal de la subjetividad resulta una banalidad.

Ahora bien, la reflexión fenomenológica se ofrece como una alternativa filosófica que da lugar a explorar nuevas y diversas maneras de entender la relación

² Cuando nos referimos al carácter único del cuerpo entendemos que se trata de una realidad fenoménica diferente. Ello supone que su naturaleza no puede ser estandarizada, masificada y en general convertida en un producto que se exhibe dentro de las lógicas del mercado. De otra parte, asumimos que el cuerpo en tanto que experiencia compartida del mundo, es la apertura hacia las relaciones intersubjetivas, en donde el yo se abre al otro desde diversas modalidades fenomenológicas como lo son el amor, la amistad, la afectividad, etc.

entre el cuerpo, la subjetividad y el mundo. Siendo así, nos acercaremos en un primer momento a las bases del pensamiento fenomenológico, que han asumido el problema de la *egoidad* desde la subjetividad encarnada en el cuerpo. Partiendo de la correlación hombre-mundo, que se plantea en las investigaciones emprendidas por Edmund Husserl en su *Crisis de las ciencias europeas* (1937), se abre el espectro filosófico para indagar acerca de la condición del Yo-cuerpo en la fenomenología. La continuación y radicalización de esta empresa filosófica se muestra en la obra antropológica de Max Scheler. Desde Scheler descubrimos que la unión entre alma y cuerpo es el retorno a una comprensión que lleva a cabo la correlación sustancial-espiritual del hombre, es decir, que asume la constitución ontológica del yo. Esto es, el giro hacia una concepción antropológica donde cuerpo y alma se corresponden mutuamente: “el proceso de la vida fisiológica y el de la vida psíquica son rigurosamente idénticos desde el punto de vista ontológico.”(SMK 111). Ambos procesos, según Scheler, son *mecánicos* y *teleoklinos*. Esto quiere decir, que la vida fisiológica como la psíquica, responden mutuamente al funcionamiento mecánico (causal) y a la vez teleológico (finalidad) que comprende la dinámica de la naturaleza humana, y en donde la vía corporal se integra a la vía psíquica. Por ello sostenemos que en Scheler se propone una antropología fenomenológica, que se explica a partir de una comprensión dinámica de la naturaleza humana, en donde se incluyen los procesos fisiológicos y psíquicos de manera paralela. No es extraño entonces, que en nuestro filósofo identifiquemos estudios en donde se analizan desde las estructuras más elementales del sistema nervioso, hasta llegar a considerar los procesos puramente psicológicos, incluyendo en su desarrollo todas las estructuras orgánicas, partiendo de las más primitivas y llegando a las más complejas.

La propuesta scheleriana busca comprender al hombre como una entidad en permanente cambio: desde la estructura biopsíquica de los cuerpos inorgánicos, pasando por las plantas, hasta llegar a las formas animales más complejas. En este sentido, sostenemos que el problema de la subjetividad-corporal en Scheler, no se resuelve a partir de la sola naturaleza espiritual, -la cual abstrae la condición material de la existencia del hombre-, sino asumiendo la transformación, o gradación, biológica y

psíquica³. Tal movimiento se comprende en el encuentro entre el cuerpo y el alma, la vida y el espíritu, la conciencia trascendental y la corporalidad. Por ello la descripción fenomenológica de la naturaleza mecánica y teleológica del *ego*, deviene, según el mismo Scheler, en una ontología de la existencia humana. Esta gradación es la que pretendemos poner de presente en nuestra reflexión sobre *El puesto del hombre en el cosmos (Stellung des Menschen im Kosmos)*⁴. Pero, en primer lugar, es necesario mostrar las bases metodológicas, que sirven de base a la antropología fenomenológica de Max Scheler.

1. EL PROBLEMA DEL YO-CUERPO EN LA FENOMENOLOGÍA DE HUSSERL Y SUS IMPLICACIONES EN LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE SCHELER

Antes de examinar el lugar que ocupa el Yo-cuerpo en la fenomenología de Husserl, conviene tener en cuenta, de manera muy breve, el movimiento del pensar del filósofo alemán hacia el mundo de la vida, y en especial en dirección a la correlación hombre-mundo que es explorada en su obra *Crisis de las ciencias europeas*, publicada póstumamente en el año de 1937.

El arribo al mundo de la vida (*lebenswelt*) en el pensamiento husserliano tiene lugar en las producciones finales de su obra. Hablamos concretamente de *Crisis de las*

³ En este sentido nos apartamos de la lectura que propone Danilo Cruz Vélez en sus ensayos sobre el hombre y la cultura. Para el filósofo colombiano, la postura de Scheler convierte a la antropología filosófica, en la disciplina que explica todo fenómeno humano a partir del espíritu, cayendo inevitablemente en el antropologismo que afirma la superioridad del hombre respecto de cualquier otro organismo viviente. Nuestra interpretación parte justamente del giro que acaece en el pensamiento filosófico de comienzos del s. XX, con la irrupción de la fenomenología, que rompe con la historia de los racionalismos que surgen con Descartes, y en general, con los objetivismos de las ciencias exactas que se desprenden del ya consolidado positivismo, extendido en la práctica por las teorías evolucionistas. La antropología de Scheler continúa, por un lado, la crítica que desde la fenomenología de Husserl se hace a la filosofía moderna, que entrona a la razón como eje sobre el cual gravita toda comprensión de la realidad, y, por otra parte, asume un debate abierto sobre las pretensiones epistémicas de las teorías biológicas, que para la época tienden a reducir desde el evolucionismo darwiniano, un problema que desde antaño la filosofía viene preguntándose: el de la dificultad metafísica que implica responder a la pregunta de “¿qué es el hombre?” La influencia de la preocupación fenomenológica en la antropología de Scheler atiende a esta doble crítica, de tal manera que su propuesta no deviene necesariamente en un antropologismo, como usualmente se la ha reconocido.

⁴ Esta obra, que da a luz en 1927, hace parte del tercer grupo de investigaciones fenomenológicas inconclusas, realizadas durante los años de 1921 a 1928. Con la muerte prematura del filósofo, estos ensayos preparatorios dejaron esbozos de un trabajo más profundo sobre metafísica, y, en el caso que nos concierne la anticipación de una serie de grandes problemas que asumiría la antropología filosófica. Nos referiremos a dicha obra con la abreviatura canónica SMK.

ciencias europeas, obra en la que a juicio de Daniel Herrera, Husserl da a conocer la intuición creadora, de la que ya tenía noticia el filósofo alemán en 1898, según la cual la correlación entre hombre y mundo se hace patente (cf. Herrera 1999). La lectura que propone Daniel Herrera tiene por objeto profundizar en la reflexión o intuición originaria que propicia Husserl en el marco de la correlación entre el sentido del hombre y el sentido del mundo. Es también su intención explorar los caminos conciliadores y no optar, por un lado, por la versión *realista* de la fenomenología que se desarrolla en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901) husserlianas, o por otro lado, por la lectura *idealista* de la fenomenología de la que se tiene noticia en su obra *Ideas*. El giro que acaece en el pensamiento de Husserl a partir de *Crisis*, es una continua explicitación de esta correlación. Pues al mismo tiempo va superando problemas gnoseológicos que de manera unívoca dio respuesta la tradición filosófica, como ocurre en la teoría de la adecuación de pensamiento y realidad desde el realismo ontológico, o la que fundamenta la asimilación noética de la realidad por obra del espíritu, según el idealismo trascendental.

La inversión radical llevada a cabo por Husserl plantea que el principio gnoseológico por excelencia es la vida: conocer es vivir. La fenomenología se abre paso en el límite de esta correlación, al describir las diferentes maneras en las que se da al sujeto un mundo vivido. Mundo que se experimenta en la inmanencia de la cotidianidad, y donde predominan las autoevidencias relativas al punto de vistas del observador⁵. El cometido metódico de la descripción fenomenológica es la explicitación de las diferentes estructuras vivenciales que atraviesa la subjetividad, al momento de desplegarse la correlación hombre-mundo, produciendo el sentido fenomenológico de las cosas. El objetivo de éste método del pensar, se encuentra más allá de pretender constituir a la misma fenomenología en un cuerpo de doctrina sistemático. Al respecto, el profesor Daniel Herrera esgrime lo siguiente

⁵ Tal es el sentido que tiene para Husserl el descubrimiento del mundo de la vida en *Crisis*. Se trata pues de [...] el mundo espacio-temporal de las cosas tal y como las experimentamos en nuestra vida pre- y extracientífica y tal y como las sabemos cómo experimentables [...] (Husserl. 145-146). El mundo de la vida se presenta así como el horizonte de significado que varía según la experiencia que tiene cada quien. El reconocimiento subjetivo-relativo que tiene para un indio de la selva amazónica el agua con relación al río Amazonas, varía de la visión que tiene un mongol de este mismo recurso natural en medio de una tierra árida como la estepa tibetana.

“Conocer es vivir. A través de cada una de sus vivencias el hombre capta el sentido de la realidad vivenciada. La reflexión al volver sobre lo vivido, reconoce el cómo (la constitución) del surgimiento de este sentido, pudiendo describir este sentido en lo que es esencial y la vivencia en la cual ella se hizo presente. La intuición de esta correlación hombre-mundo le permitió a Husserl, igualmente, superar la tentación inicial de hacer de la filosofía un sistema. Al término de su desarrollo intelectual, la filosofía se revela fundamentalmente como un método que se identifica con la vida de la conciencia y con la visión de conjunto de las relaciones de la conciencia y su mundo.” (Herrera 15)

Sin embargo, en *Crisis* afloran diversos planteamientos que si bien se proponen efectivamente hacer una aproximación que esclarezca el sentido de la intuición originaria, es de anotar que como intuición se cierne todo un manto de oscuridad. En ciertos momentos la intuición parece inclinarse al polo objetivo de la correlación, siendo en este caso el mundo la última conquista de la fenomenología. En otros es el sujeto y la experiencia reflexiva o actitud filosófica, la que permite apresar el sentido fenomenológico del mundo. Al respecto el profesor Daniel Herrera ha señalado el carácter ambiguo que comporta el análisis del *ego* en *Crisis*, en razón del predominio que tiene por momentos el mundo de la contingencia mundano-vital que determina a la subjetividad, y, en otros, donde la subjetividad dota de sentido al carácter natural que gobierna al mundo de la vida:

“Captar con una sola mirada todo el significado de la correlación no es, sin embargo, empresa fácil. Inclusive, creo que es imposible: la experiencia humana no se deja plenamente explicitar ni mucho menos racionalizar. Ella nunca entrega toda la verdad de su sentido. La correlación se revela a veces como mundo vivido ocultando la vida que vive este mundo. Otras veces se nos revela como la vida que experimenta este mundo, ocultando todo el sentido del mundo vivido. Husserl padeció conscientemente hasta el final de sus días ante esta dialéctica de una realidad que simultáneamente se revela y se oculta.” (Id.17)

El rostro jánico⁶ que sobreviene en la correlación hombre-mundo ya es un indicio para leer el lugar que ocupa el *ego* en la construcción de una fenomenología del encuentro entre el mundo de la subjetividad y el mundo de la facticidad. La paradoja ínsita en el rostro jánico de la correlación, da cuenta, desde una mitad de su apariencia, de la disposición afirmativa que adquiere la determinación mundano vital de la

⁶ En la mitología romana Jano es el Dios de las dos caras, que custodia las puertas en su final y su comienzo. Esta imagen nos permite pensar la ambivalencia en la cual se debate el *ego* husserliano.

existencia humana a través de la actitud natural, y, en la otra mitad del rostro, muestra su movimiento negativo al cobrar sentido para la subjetividad reflexiva, provista de intencionalidad y de determinación objetiva, es decir, de la actitud filosófica.

En el límite que separa y a la vez reúne al mundo objetivo y al subjetivo se plantean las diversas maneras que tiene el Yo para darse como una entidad antropológica de sentido. Al respecto J. Wild, en *Les Cahiers de Royaumont* (coloquio de filosofía celebrado en 1957 cuyo tema fue Husserl), plantea que, en *Crisis*, Husserl no hablaba propiamente de una antropología filosófica, sino que se refería al problema del hombre bajo diferentes títulos, ya fuera con el término de ‘psicología descriptiva’, el de ‘psicología fenomenológica’, o incluso, bajo el rótulo de ‘psicología pura’. Husserl encaró el problema metodológico que implicaba el estudio del hombre en medio del debate librado entre la psicología natural o racional, que por medio de una actitud objetiva reduce el estudio del hombre a los hechos verificables, esto es, a los datos cuantificables registrados en la experiencia empírica, y, una psicología fenomenológica que atiende la región subjetiva de los deseos, las querencias, las frustraciones, los motivos, las intenciones, etc., y que tiene por cometido fundamental: “(...) describir y, en lo posible, de aclarar esas estructuras necesarias que se encuentran en todo y que siempre caracterizan la existencia humana en el mundo.” (Wild 246)

Este mismo debate, pero con la psicología clásica, lo encontramos en Merleau-Ponty en la obra cumbre *La Fenomenología de la percepción* y del mismo modo en Michel Henry, quien valiéndose de las tesis ontológicas de la afectividad y de carne⁷,

⁷ La propuesta fenomenológica del filósofo francés Michel Henry (1992-2002) arroja luces acerca de la reconstrucción de la gramática de la afectividad y en general del mundo de la corporeidad encarnada en las modalidades más primitivas de la experiencia humana como lo son el sufrimiento, el dolor, el gozo etc. Se trata de un proyecto que busca descifrar el lenguaje de la materialidad en el cual se está definiendo la *egoidad*, desde los horizontes del cuerpo y de la afectividad. Así como en su momento Scheler plantea que la codificación que hace la filosofía moral de las pasiones y de los deberes, ha de ser complementada por una primera reconstrucción del lenguaje de los sentimientos, las motivaciones y en general de las emociones que se disponen como móviles reales en las decisiones y los juicios de tipo moral (Scheler, M. 2003), Henry sugiere que el análisis eidético de la conciencia trascendental, que hace parte de la gramática que construye la fenomenología husserliana, no es suficiente para descifrar el sentido de la subjetividad hecha carne, la cual se erige a partir de la inmanencia y de la condición ontológica en la cual se funda la existencia humana. Condición humana que se debate entre el ser y la nada, los significados y los significantes que se condensan alrededor de una descripción fenomenológica del lenguaje del cuerpo y de la afectividad. Desde *La esencia de la manifestación* (Henry 1963) donde se establecen los presupuestos fenomenológicos fundamentales de la inmanencia y la afectividad del *ego*, pasando por el

expone en una de sus obras programáticas titulada *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*, el olvido en el que incurre la filosofía moderna: la corporalidad. En Scheler el debate entre psicologismo y psicología fenomenológica es integrado bajo un tercer elemento que los reúne: nos referimos a la antropología, la cual recoge elementos de la psicología (en tanto que el problema del hombre es leído como el estudio trascendental sobre las formas de la interioridad psíquica) y de la biología (en tanto que el problema del hombre es asumido como la indagación por el movimiento y la transformación de las formas de vida exteriores). Sin embargo, desde la misma preocupación husserliana por los sentidos que cohabitan en el mundo de la vida, ya viene sugerido el debate entre el psicologismo empírico y el fenomenológico.

En *Crisis* se asume como un presupuesto antropológico indubitable el hecho de que el hombre se define en función de las diversas maneras de vivenciar el mundo de la vida (*lebenswelt*). La pregunta que surge, entonces es, la siguiente: ¿cómo se da a la conciencia inmanente, que es la misma conciencia fenomenológica que dirige su mirada hacia las cosas mismas, las diversas maneras en las que el Yo habita vitalmente el mundo de la vida? Una antropología filosófica de corte fenomenológico se encargaría de mostrar mediante la descripción, las diferentes estructuras mundano vitales que experimenta el Yo en su correlación con el mundo. Hacer comprensible la obviedad de que el hombre se encuentra en relación con el mundo de la vida, es el sentido que adquiere en *Crisis* el realismo radical que propone Husserl para la fenomenología: “[...] no puede haber un realismo más fuerte, si es que esta palabra no indica más que lo siguiente: estoy seguro de ser un hombre que vive en este mundo, etc., y acerca de esto no abrigo la menor duda. Pero el gran problema consiste precisamente en comprender esta autoevidencia.” (Krisis 197)

estudio *Encarnación. Una filosofía de la carne* (2000), obra en la que se exponen de manera sistemática los presupuestos fenomenológicos que gravitan alrededor del fenómeno teológico de la encarnación. En estos últimos estudios la afectividad deviene como fundamento de una experiencia radical de *l'etre-Soi*. Jean Greisch (2009) sostiene que toda investigación fenomenológica tendrá que vérselas con tres interrogantes fundamentales. El primero pretender determinar la idea de lo que es la fenomenología. El segundo apunta hacia el fenómeno originario sobre el cual se emprenderá la investigación filosófica (el archifenómeno). Y el tercero es la identificación de la crisis o la lectura de la historia de la filosofía moderna comenzando desde Descartes. Henry, como lo hace Husserl, responde indistintamente a estos tres planteamientos. Con la salvedad de que ambos coinciden de manera definitiva en un cuarto problema que subsume a los tres anteriores. Rememorando la antropología kantiana, se sostiene que la cuestión fenomenológica fundamental es una aproximación radical a la pregunta de ¿Qué somos nosotros?

La tarea consiste, entonces, en explicitar aquellas estructuras que atañen a la realidad mundano-vital y que constituyen el conjunto de las vivencias en las cuales el hombre establece su relación con el mundo de la vida. De ahí que la primer estructura que define el carácter inmanente de la relación mundano-vital experimentada por el hombre sea el Yo cuerpo. Previo a la consideración corporal de la experiencia mundano-vital del hombre, conviene tener en cuenta que el yo de la fenomenología husserliana no consiste en ser un receptáculo espiritual que se encuentra atrapado en la materia extensa que es el cuerpo. Tampoco se erige desde el dualismo, donde el alma racional se distingue de manera radical de los sentidos y del cuerpo en general. En esta medida Daniel Herrera argumenta lo siguiente:

“El hombre es para Husserl una totalidad estructurada dinámica, intencional y teleológicamente; gracias a lo cual puede experimentar el mundo significativamente. Si hay una denominación que exprese el ser del hombre y, por consiguiente, su sentido, es el de ‘vida que experimenta el mundo’ (*Welterfahrendes Leben*)” (Herrera 16)

Evidentemente, –como lo señala el profesor Daniel Herrera– en Husserl no solamente tenemos noticia de un Yo-cuerpo, también es posible hablar de un Yo-instinto (*Id.* 16), de un Yo-persona (*Id.* 17) y de un Yo-Trascendental (*Id.* 18). No hay, entonces, un carácter unívoco que defina la naturaleza del *ego* en la fenomenología de Husserl, sino más bien un movimiento exploratorio por las distintas experiencias mundano-vitales que atraviesa la subjetividad en la correlación con el mundo de la vida. Movimiento exploratorio que se afianza con la propuesta de Max Scheler, quien, además, prepara el camino de lo que hará la fenomenología francesa, que durante el siglo XX, desde múltiples miradas ha explorado las diversas maneras en las que la vida anímica del hombre experimenta el mundo (Pintor Ramos 129). Bien sea desde la inmanencia radical del yo arrojado al mundo en Sartre, pasando por la experiencia subjetiva del absurdo en Camus, llegando con Levinas a la experiencia del otro, hasta arribar a Michel Henry, quien influenciado de manera poderosa por la fenomenología de la percepción de Maurice Merleau Ponty, nos plantea una fenomenología del yo desde la triple relación entre afectividad, corporalidad y sensibilidad. Si en Husserl se asume que el conjunto de las potencias intencionales define la naturaleza del yo, en Scheler, tal supuesto lo lleva a situar el problema de la *egoidad*, más allá del asociacionismo de

la psicología empírica y del solipsismo en el que incurre la pura descripción eidética de la vida consciente. En esta medida nuestro filósofo entiende que:

“El yo no es nunca el producto de una asociación de elementos sueltos y aislados, asociación que necesitaría como medidora de la sensibilidad corpórea. La consideración fenomenológica lleva a ver el yo como una unidad originaria que implica una inclusión mutua de sus componentes.” (Pintor Ramos 141)

La tesis scheleriana asume que el fundamento antropológico del *ego*, está en la unidad ontológica originaria, desde la cual se despliegan simultáneamente las funciones psíquicas y corporales. Tal planteamiento presupone la crítica que desde la fenomenología se hace al epígono de la filosofía moderna. Efectivamente, las réplicas a Descartes resuenan igualmente en la postura scheleriana. La reducción de todo lo anímico a la región psíquica del cerebro, y la consecuente escisión entre la vida material y la consciente, que produce la tesis mecanicista del cuerpo, es superada por los avances de la fisiología de comienzos del siglo XX (SMK 109). Los resultados de estas investigaciones⁸ indican que las actividades puramente psíquicas, no dependen del cerebro sino de estructuras vitales mucho más primarias como las afectivas, las cuales, se hallan en las glándulas del sistema endocrino. Éstas, dependiendo de su estado, inciden directamente en la vida impulsiva y afectiva de los seres humanos; y su estudio puede explicar también el desarrollo de la altura, la anchura, las características étnicas e, incluso, las patologías (gigantismo, enanismo, etc.) en los seres humanos. A partir de los trabajos de Braus y Tschermack en los campos de la anatomía y la fisiología, Scheler concluye que la división cartesiana entre *res extensa* y *res cogitans* deja de explicar la funcionalidad que genera la unidad entre psique y cuerpo:

“El campo fisiológico paralelo a los procesos psíquicos vuelve a ser hoy el cuerpo entero y no sólo el cerebro. Por ende, no cabe seguir hablando seriamente de un nexo entre la sustancia psíquica y la sustancia corporal, tan externo como el supuesto por Descartes. Es una y la misma vida la que posee, en su “ser íntimo”, forma psíquica y, en su ser para los demás, forma corporal.”(SMK 109-110)

⁸ Scheler menciona las investigaciones del anatomista de Heidelberg Braus y de la fisiología de Tschermack. (SMK 112.)

La tarea, entonces, de la antropología fenomenológica de Scheler consistirá en explicitar la correlación existente entre los movimientos fisiológicos y las formas de la vida consciente; de ahí que para explicar la condición vital del puesto que ocupa el ser humano en el cosmos, tenga que valerse de la gradación psicofísica⁹. Esta forma de abordar el problema, le permite al filósofo escapar del solipsismo antropológico en el que incurre Descartes con la duda metódica: método que termina por dividir la naturaleza humana en dos polos contrapuestos. Para Scheler el dualismo cartesiano pierde de vista la unidad ontológica en la cual se compenetran ambos procesos. Que la percepción de un manjar sea una imagen psíquica que activa un estímulo, para luego originar un movimiento, antes, claro, de que el cerebro genere un proceso de deliberación sobre la conveniencia o inconveniencia de probar un bocado, resulta del todo una ficción, si se considera que el impulso del cuerpo por saciar su hambre responde a los jugos gástricos que actúan sobre el estómago y que exigen eventualmente el alimento (SMK 113-114). No menos es la acción de la conciencia, que estimula al deseo y abre el apetito.

2. LA GRADACIÓN PSICOFÍSICA Y EL PUESTO METAFÍSICO DEL HOMBRE EN EL COSMOS

En *El puesto del hombre en el cosmos*, Max Scheler se propone estudiar la esencia del hombre con relación a los diferentes organismos de vida que habitan el mundo, como lo son los cuerpos inorgánicos, la planta, el animal, y, finalmente el mismo hombre. El puesto metafísico que le corresponde a la esencia del hombre, lejos de ubicarse más allá de los otros miembros que habitan el mundo de la naturaleza, está directamente relacionada con estos: “La palabra hombre indica en primer lugar los caracteres morfológicos distintivos que posee el hombre como subgrupo de los vertebrados y de los mamíferos.”(Id. 27)

La familiaridad esencial que hay entre las plantas, los animales y los hombres hace parte del estudio sistemático natural de la antropología que propone Scheler. Sin embargo, su exposición, por lo menos en la obra señalada, no descarta la indagación por la legitimidad que tenga esta sistemática cuando se refiera al hombre en un sentido

⁹ La gradación psicofísica de los organismos vivos, es el hilo conductor que orienta nuestro estudio dedicado a la obra de Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*.

singular, pues, de lo contrario, no estaríamos hablando de antropología en un sentido filosófico sino de ciencia natural. Se trata, entonces, de una presentación que se esfuerza por identificar los grados psicofísicos que son propios de los reinos vegetal y animal, pero perfectamente análogos al ser del hombre, y que busca, al mismo tiempo, las notas distintivas que hacen a la especie humana única en su género. Esta gradación de los diferentes estados ontológicos que atraviesan los organismos vivos se presenta, a su vez, no como una lectura naturalista-evolucionista de los seres vivos, que se propone identificar los estratos orgánicos superiores avanzando progresivamente hacia el ser vivo mejor dotado, ni tampoco como una antropología eidética donde finalmente las cualidades espirituales superiores terminan por anular las formas naturales más primitivas. Hablamos, más bien, de una ‘fenomenología de la gradación de los seres vivos’ en donde la antropología filosófica recurre a la ciencia natural para explicar su devenir biopsíquico. La gradación responde a la dinámica interna y externa de la vida. No hay superaciones radicales entre un estado inferior a otro superior, sino, más bien, cambio y conservación entre los diferentes grados de la vida (Pintor Ramos 92.)

3. LOS GRADOS DEL SER PSICOFÍSICO

La relación entre los diferentes mundos, el animal, el vegetal y el humano comienza con la categorización que emplea Scheler, al momento de hablar de una gradación biopsíquica que atraviesa a todos los seres vivos (Pintor Ramos 92). Hablar de *gradación*, en lugar de *evolución*, presupone que las diferentes etapas de la transformación de los seres vivos, no son superadas radicalmente por la ley natural de la reproductibilidad, en donde los organismos más fuertes y mejor adaptados (según la premisa evolucionista de la selección natural), prolongarán su estructura genética a las generaciones futuras, asegurando al mismo tiempo la supervivencia de la especie. El concepto de materia en Scheler está mediado por la lógica- teleológica, que es una forma de explicación no causal del movimiento de los organismos vivos, los cuáles, según la idea de *telos* (finalidad), responden tendencialmente hacia la realización de un fin específico (Pintor Ramos 90-94). La teoría de la gradación se enmarca en la ‘teleología de los organismos vivos’, en la medida en que da cuenta de que los cambios acaecidos entre los seres vivos, no son superados por formas superiores, sino, que, más

bien los va incorporando¹⁰, como partes estructurantes de un todo que no las rechaza completamente, sino que las incluye en su propia estructura ontológica:

“Dijérase, pues, que hay una *gradación*, en la cual un ser primigenio *se va inclinando* cada vez más sobre sí mismo, en la arquitectura del universo, e intimando *consigo mismo* por grados cada vez más altos y dimensiones siempre nuevas, hasta comprenderse y poseerse *íntegramente en el hombre*.” (SMK 70-71)

Así, Scheler sostiene que la sustancia del hombre participa gradualmente de la sustancia vegetal y animal y viceversa. Por esto, lo que se trata es identificar, previamente a la taxonomía y a la clasificación natural de los seres vivos que los hacen diferentes unos de otros, “la más estrecha comunidad ontológica con aquellos fenómenos objetivos de la vida.”(SMK 30). A continuación pasaremos revista de los diferentes grados que hacen parte de la ‘teleología de los organismos vivos’, y que explican gradualmente la estructura ontológica del ser humano como un organismos psicofísico.

3.1 IMPULSO AFECTIVO

El impulso afectivo se presenta como un grado inferior en la objetivación gradual de los seres vivos. El impulso no es una fuerza propia de la sensación, de la conciencia o de la representación. A diferencia del instinto o del sentimiento, los cuales, usualmente son potencias que van dirigidas hacia la obtención de algo, el impulso afectivo es un movimiento que carece de la intencionalidad para apresar un objeto determinado; ya que se trata de ‘un placer sin objeto’. Esta primera estructura en la gradación biopsíquica corresponde a las plantas. El movimiento de las plantas responde al ‘impulso afectado’, que, careciendo por completo de una fuerza que provenga desde dentro del organismo, depende totalmente de la fuerza externa de la luz y de la tierra, siendo su única dirección el ir hacia arriba o hacia abajo. Justamente, el sentido que le da Scheler a la palabra de *afecto* tiene que ver con la situación de plena afectación en la cual se encuentra la planta, al no ser ella misma la que produce su propio movimiento,

¹⁰ Un ejemplo de la inclusión de las partes dentro de una totalidad es propiamente el hombre, pues en él podemos identificar elementos del impulso afectivo, la memoria asociativa, etc.

sino que éste es efectuado debido a la fuerza que ejercen los factores externos como la luz, el agua y la tierra (SMK 30-31).

Ahora bien, el impulso afectivo no se presenta propiamente como una sensación, pues ésta última presupone dos momentos: primero, el organismo produce un anuncio interno en donde el ser vivo identifica el tipo de movimiento que genera la sensación; y segundo, una modificación inmediata de los movimientos del organismo en respuesta al anuncio interno. La planta no logra responder al movimiento de la sensación porque carece de una *memoria asociativa* que enlace tanto la acción de sentir como la reacción o movimiento que surge en respuesta. La existencia biopsíquica de las plantas se explica como una *pasividad afectiva*, en donde ellas no producen el impulso, sino que, antes bien, le sirven de medio enlazando los procesos de transformación de la energía solar e hídrica, que generan factores energéticos externos:

“La planta suministra, por tanto, la prueba, más clara de que la vida no es esencialmente voluntad de poderío (Nietzsche), puesto que ni busca espontáneamente su sustento, ni en la reproducción elige de un modo activo su pareja. Es fecundada pasivamente por el viento, las aves y los insectos; y, puesto que ella misma se prepara en general el alimento que necesita, con materias inorgánicas, que existen en cierta medida por todas partes, no ha menester como el animal dirigirse a determinados lugares para encontrar su sustento.” (SMK 33)

La estructura ontológica que domina a la planta no tiene que ver con el sentimiento, con el instinto, con la memoria asociativa, ni con un sistema nervioso cerebral o la ‘voluntad de poder’ nietzscheana, sino del arrojo total de su ser al entorno que lo circunda. Como bien lo precisa nuestro autor, la nota esencial de la vida vegetal es el impulso de todo el organismo dirigido hacia afuera. En tal situación, decimos que el modo de ser de las plantas es extático¹¹, y que el impulso afectivo es la ausencia de reflexión de la planta, esto es, que su condición vital consiste en revertir la situación de los organismos superiores y dirigir su movimiento desde adentro hacia afuera. La existencia de la planta se reduce al cumplimiento extático de un movimiento propio de

¹¹ La condición extática de las plantas explica el carácter de exteriorización en el que se halla su movimiento siembre dirigido hacia fuera. Carece por completo de un centro vital, que le permita el recogimiento y la reflexión desde sí misma. (Pintor Ramos 96).

la vida, y que se hace patente en las funciones biológicas de la nutrición, el crecimiento, la reproducción y la muerte.

Si bien a las plantas las caracteriza su estado de mera pasividad, lo que las hace únicas es la *expresión*, pues lo que admiramos justamente de las plantas es su estructura fisionómica que nos da noticia de su talante externo como el estar lozano, marchito, exuberante, pobre, radiante, etc. Se trata, pues, de la expresión particular de la planta y no solamente de una manera específica que ha tenido el organismo al adaptarse a su medio, como lo sostiene Darwin (Pintor Ramos 96).

No es propio de las plantas el negar su situación existencial primigenia, pues difícilmente encontraremos en el mundo vegetal la emancipación de los organismos, o, siquiera la decisión de las rosas de desplazarse hacia otro lugar en razón de que las condiciones del medio natural en el que viven no son del todo favorables. Uno de los postulados teóricos del evolucionismo, determina que dos son las pautas definitorias en la evolución de las especies: el *uso* y la *utilidad*. Tales criterios, explican el desarrollo de ciertos organismos superiores a diferencia de otros inferiores. Las estructuras orgánicas, de manera autónoma, van incorporándose a la dinámica evolutiva, asumiendo nuevas estructuras y abandonando otras. Sin embargo, en este proceso que varía entre la pérdida y la ganancia, no se explica la evolución en las plantas, pues justamente la dinámica entre el *uso* y la *utilidad* está mediada, en principio, por el movimiento de los organismos, que responde indistintamente, o a los cambios en su estructura interna, o a la competencia que se desata en la lucha entre las especies. La supervivencia de las plantas depende del movimiento que se produce en el mundo externo (ya sea el del aire, el agua, la luz, la intervención humana, etc.). Ellas mismas no producen un movimiento direccionado hacia el *uso* o la *utilidad*. De ahí que las plantas, sean una excepción a ésta dinámica de la evolución, pues lo que se admira en ellas no es tanto la utilidad que proporciona, como la belleza que produce su propia expresión, que en principio, es de carácter pasivo. Ellas mismas irradian la belleza o eventualmente la fealdad, según las condiciones naturales del medio que las afecta o el uso que se hace de ellas. Las plantas que generan el gusto y el encanto resultan no ser las más aptas para determinados ambientes o ciertos usos, pero sí las más admiradas. Al no responder a los criterios del

uso y de la *utilidad*, Scheler considera que la pasividad, que genera la afectación externa sobre la planta, produce su expresión, y en general, su admiración. Ahora bien, la presencia del impulso afectivo se identifica, de manera análoga, en la estructura ontológica del hombre. El encuentro entre el hombre y la planta es la vida afectiva. En el sentido de que la vida humana también puede ser entendida como una afectación que se produce en el afuera. La vida de la planta, como la del hombre, es entendida como el impulso inicial de todo organismo de ir hacia afuera. Scheler sitúa el impulso afectivo en medio del sueño y la vigilia, en el que permanecen en unidad todos los instintos (SMK 37-38). El estado vegetativo en el hombre se encuentra más en el sueño que en la vigilia.

3.2 INSTINTO ANIMAL

El instinto es la segunda gradación en la comunidad ontológica de los seres vivos. Según Scheler, el instinto es “(...) La conducta del ser vivo” (SMK 38). En la observación de esta conducta instintiva, sobresale, antes que el estímulo y la respuesta, la orientación de la acción hacia algún objeto. No se trata de una mera respuesta motivada por una influencia externa en donde el cuerpo orgánico responde de manera inmediata. Más bien, es el resultado de una experiencia mediada, que la identificación de un instinto. En el estudio fenomenológico del comportamiento animal, Scheler descubre que la conducta externa que apreciamos en la acción instintiva corresponde paralelamente a un movimiento interno. Puesta la mirada en la interioridad de la conducta instintiva, Scheler sostiene que su existencia comienza con la “relación de sentido” (SMK 39). Entiende Scheler por ‘relación de sentido’, el movimiento al cual va dirigido el comportamiento instintivo del animal. Determinado el objeto que se pretende obtener, el cuerpo procede en la ejecución de una serie de movimientos, los cuales son el resultado de una combinación de reflejos. A esto lo denomina nuestro autor *ritmo* (SMK 39). Tanto la relación de sentido como el ritmo son momentos que producen el movimiento del cuerpo y que están al servicio de una cierta prevención instintiva frente a los acontecimientos que ocurran en el futuro. Una tercera variable que identifica nuestro autor es la ‘vida de la especie’. Antes que los individuos tomen conciencia particular del comportamiento instintivo, o que se adapten a un determinado mecanismo

de estímulo y respuesta mediante el ensayo y el error, lo que particulariza el comportamiento animal es justamente la estructura genética hereditaria. Un ejemplo, para explicar estas variables, es la observación de toda la serie de movimientos que realiza un felino al momento de cazar una presa. En el estar agazapados entre el follaje, con el movimiento de sigilo de todas sus extremidades, las orejas inclinadas hacia atrás, etc., todo ello hace parte del ritmo y del objetivo, o la relación de sentido, que persigue el instinto de caza, característico en estos animales. Este mismo instinto es legado a las generaciones futuras, de tal manera que la vida de la especie continúa sin que ningún tipo de modificación de conducta externa, altere este orden natural.

Conviene aclarar que el instinto, tal y como lo plantea Scheler, no es modificable. Mejor dicho, su estudio fenomenológico puro, descubre que la descripción del instinto animal, no puede ser entendida de manera objetiva, si se parte del supuesto de que a partir de un número de ensayos dirigidos por un agente externo, se podrá modificar el comportamiento del animal. El instinto no se desenvuelve de manera programática y mecanizada sino libre. Es recurrente observar a animales de presa puestos en cautiverio que pierden el instinto de la caza al encontrarse en un espacio abarrotado y estrecho. La estructura innata de los instintos reacciona de manera distinta dependiendo de la circunstancia específica en la cual se encuentra el animal en su medio. De ahí que el comportamiento animal responda ontológicamente al lugar natural y a la manera de ser del instinto, que se pone en movimiento de acuerdo a la situación de caza, de cortejo, etc. En esta medida, el instinto es fruto, particularmente, de un proceso de adaptación de los organismos al medio natural, y no el resultado de una respuesta deliberada y venida de afuera bajo la orden de otro ser vivo. Por ello enfatiza nuestro autor que el instinto no es una facultad de asociación ni de aprendizaje, sino “[...] una forma del ser y del acontecer psíquicos *más primitiva* [...]” (SMK 42)

Ahora bien, mientras que las formas más evolucionadas del instinto, como la inteligencia en los mamíferos superiores, se caracteriza por la producción biopsíquica de asociaciones entre dos cosas diferentes, el instinto, en tanto que forma biopsíquica primitiva, es una potencia creadora, que se caracteriza por disociar lo que el entendimiento une. Esta fractura lejos de ser destructiva es creadora, en tanto que

garantiza la perpetuación hereditaria del instinto a los futuros miembros de la especie. Scheler complementa esta fenomenología del instinto animal, desde una perspectiva eidética (psíquica). Esta forma de proceder, consiste en entender el *modus operandi* del instinto, justamente en medio de la disociación existente entre la preciencia y la acción. Con lo anterior se indica, que el instinto no es un saber que ordena inmediatamente la acción. El instinto no es una saber de la representación ni de las imágenes sino un “[...] sentir resistencias con matices de valor, diferenciadas según impresiones de valor, resistencias que serían atractivos y repelentes.”(SMK 45). El instinto opera bajo el esquema de la resistencia que valora el objeto según la atracción o la repulsión.

3.3 MEMORIA ASOCIATIVA

No solamente los organismos vivos poseen el instinto como una forma primitiva de comportamiento, también los caracteriza la conducta habitual, en donde tiene lugar la *memoria asociativa*. La memoria, es una potencia biopsíquica que modifica la conducta de manera progresiva, con la intención de darle mayor sentido y utilidad a los comportamientos. Esta modificación da por entendido de que el organismo vivo es un ser dispuesto al aprendizaje, y, sobre todo, a aquel en donde tienen lugar el aprendizaje a través del ensayo y el error. Solamente tenemos una modificación positiva de la conducta cuando el animal retiene los movimientos que generaron un mayor éxito en la prueba. Este fenómeno es único y se da de manera diferente al de la vida vegetativa, ya que en ésta se desconoce completamente los comportamientos habituales que permiten el adiestramiento de los organismos, y, en un grado superior, el autoadiestramiento (SMK 47). La mecanización de la vida que se obtiene mediante el aprendizaje por asociación, define la existencia habitual de los organismos vivos en un sentido corporal y psíquico:

“Así como el organismo corporal va produciendo en el curso de la vida cada vez más un conjunto relativamente mecánico, hasta hundirse por completo en mecanismo cuando llega el momento de la muerte, así nuestra vida psíquica va produciendo cada día enlaces más puramente *habituales* de representaciones y de formas de la conducta y el hombre va *tornándose* en la vejez el esclavo del hábito.”(SMK 48)

En ciertos mamíferos y vertebrados cuyo sistema nervioso posee una mayor complejidad (pensemos en los primates y homínidos en general) (SMK 49), ocurre que la memoria asociativa es perfeccionada por la imitación en el movimiento de las acciones que ejecutan los individuos de una misma especie. La imitación –según Scheler- no es una copia sino una repetición de un comportamiento que se ha presentado útil en la supervivencia de la especie (SMK 50). De esta forma la imitación llega a configurar la costumbre en el comportamiento biológico de los animales. De manera análoga, el hábito que sedimenta las costumbres dentro de una cultura en el género humano, se hace presente en las formas de vida animal en donde prevalece el aprendizaje a través del legado que deja la horda o la manada a sus individuos. Pensemos en este caso en los elefantes, que hacen un recorrido de miles de kilómetros en busca de alimento, agua y lugares propicios para la reproducción, legando este mismo comportamiento a las nuevas generaciones de elefantes, constituyendo así una costumbre basada en la imitación, y que se propone determinar la conducta más allá del mero instinto o la codificación genética. La presencia de un comportamiento habitual, es análogo al aprendizaje mecanizado que adoptan los grupos humanos para movilizarse eficazmente en el mundo, tal y como ocurre con el fenómeno del lenguaje:

“Los contenidos tradicionales nos son dados siempre como *presentes*; no tienen fecha y se muestran *eficaces* para nuestra acción presente, sin llegar a ser *objetivos* en una determinada distancia del tiempo. En la “tradicición”, el pasado nos sugiere más de lo que *sabemos* de él.”(SMK 51)

Si en los animales el comportamiento habitual determina eficazmente la supervivencia, convirtiéndose en una costumbre mecánica que complementa al instinto, en el mundo humanizado por la razón, la costumbre se objetiva en hechos culturales cuyo propósito es constituir el tiempo en una memoria (objetos artísticos, prendas de vestir, documentos, etc.), de tal manera que los cambios y las nuevas formas de objetivar el pasado, superan la pura mecánica del comportamiento animal por asociación, y apuntan directamente a la invención de una tradición, de una cultura:

“Es obra de la *ratio*, que en un mismo acto objetiva un contenido tradicional y al hacerlo lo lanza de nuevo, por decirlo así, al pasado, a que pertenece, dejando así libre el camino para nuevas invenciones y descubrimientos.”(SMK 51-52)

En síntesis, para Scheler lo que hace diferente la memoria asociativa del instinto es la adopción de un hábito mecanizado en el comportamiento, que permite la liberación del individuo de su relación biológica con la especie, justamente porque la memoria tiene como función la adaptación del organismo vivo a nuevas situaciones de supervivencia.

3.4 LA INTELIGENCIA PRÁCTICA EN LOS ANIMALES SUPERIORES

La cuarta forma de la vida biopsíquica tiene que ver con la inteligencia práctica. Esta inteligencia tiene por función resolver las dificultades inmediatas que surgen en la acción que implica el alimento, la protección e incluso la reproducción.

A diferencia de la memoria asociativa, la conducta inteligente posee un sentido de lucidez que la hace distinta al mero ensayo y error, en tanto que cada situación se le presenta como un nuevo reto para su solución. La forma psíquica de la inteligencia práctica se caracteriza por generar un pensamiento anticipatorio que prevé un hecho que no ha ocurrido y, por tanto, no se ha vivido. Se trata de un saber prudente y sagaz que se prepara ante lo nuevo. En la inteligencia práctica es el individuo quien termina por perfeccionar su condición natural en tanto que es miembro de una especie.

A propósito del significado de la inteligencia práctica en los animales, Scheler encara la discusión desatada por los biólogos de la época (principalmente por el biólogo Köhler) sobre si los antropoides superiores y chimpancés poseen realmente inteligencia práctica. Para nuestro filósofo la inteligencia práctica no es una facultad exclusiva de los hombres, sino que se muestra igualmente entre los seres vivos superiores. Ello lo afirma partiendo de la observación de un chimpancé, quien tiene delante de sí un objeto comestible en un recipiente, y dirige su atención a las maneras que le permiten alcanzar el objeto deseado (SMK 58-59). Se trata de un tanteo progresivo del mundo en donde el animal explora causalmente los medios que le permiten obtener el alimento dentro del recipiente. Si bien los animales pueden emplear medios para la obtención de algún objeto que genera placer, no están propiamente facultados para valorar los objetos

según la utilidad o el agrado, sino es partiendo de la impresión concreta de los bienes particulares que satisfacen de manera inmediata su deseo.

4. LO HUMANO COMO NEGATIVIDAD ‘DIRIGIDA HACIA’ Y LA TEORÍA DE LA PERSONA

El segundo capítulo de *El Puesto del hombre en el cosmos* se propone encarar la diferencia sustancial, esto es, metafísica, que permite comprender el lugar ontológico que le corresponde al hombre. Desde los trabajos de Lamarck, Darwin, Köhler, y Schwalke, entre otros, los lazos de vecindad biológica entre el hombre y el animal, y que se estudian en las teorías evolucionistas, parten de la premisa antropológica del *homo faber*. Esta tesis, entiende que la naturaleza humana es una estructura biológica que hace cosas; a partir de este presupuesto las cercanías entre el animal y el hombre, resultan del todo más evidentes a la luz de la biología, que desde la misma antropología filosófica, la cual, ha posicionado al hombre, desde el mundo griego, bajo el aspecto diferenciador que caracteriza su condición espiritual (Beorlegui 2004). Scheler propone un giro que se aparta de la tendencia de la época, buscando con ello no equiparar el modo de explicación biológico con el antropológico. Y ello lo hace partiendo de un presupuesto histórico y no metafísico espiritual. Es decir, para nuestro filósofo, la existencia humana se ha caracterizado, a lo largo de la historia, por deshacer permanentemente los vínculos de continuidad que lo atan a la vida orgánica. Esta fractura, que abandona el estado de existencia natural, se configura a partir del principio de negación¹². La negatividad de la existencia humana, tiene que ver con la oposición que generan las diversas objetivaciones culturales que realizan los hombres en la historia (arte, técnica, filosofía, ciencia, religión, lenguaje, etc.), y las cuales se levantan en contra del curso habitual de las cosas. Desde esta crítica a las teorías de la evolución, resuenan los ecos de la fenomenología, que apunta al estudio genético de las estructuras que componen la vida del espíritu (Pintor Ramos 92). El cambio que propone Scheler de historiar lo humano ya no desde la ciencia natural sino desde la

¹² Es pertinente distinguir que la dialéctica de la negatividad hegeliana no tiene relación con la que propone Scheler. Mientras que el primero asume el movimiento como una asunción (*aufhebung*) de algo posterior que superando a lo anterior, se niega a sí mismo para devenir en algo diferente, el segundo, sostiene que el cambio es producto de un proceso gradual, en donde un estado anterior muta, y, sin embargo, algo se conserva y permanece. Del mismo modo no hay absoluta negatividad, sino es partiendo de un ‘hacia donde’, es decir, de una ‘dirección’, que vendría a ser la finalidad a la cual tienden los estados de vida de los organismos (Pintor Ramos 93).

ciencia antropológica, tendrá igualmente repercusiones en su propuesta ética y axiológica y, particularmente, en la teoría de la persona (Migallón 12). El fondo que nutre esta negatividad, y que explica el devenir de un estado anterior a otro superior, va íntimamente ligado con la ‘teleología de la vida’, y que se propone desde la fenomenología:

“Se puede entender la teleología vital significando que el reino de la vida se dirige o está dirigido hacia un fin prefijado de antemano, de tal modo que la dinámica vital desde el principio hacia ese fin, que, de este modo, se convierte en principio director de la evolución. Entendido así, el principio de finalidad se convertiría en el equivalente dentro de las ciencias de la vida a lo que dentro de la naturaleza inorgánica representa la causalidad mecánica.” (Pintor Ramos 93)

A partir de la teleología¹³, la negatividad no es propiamente la anulación de algo anterior respecto de algo posterior, sino más bien su inclusión dentro de una totalidad que resume la historia del hombre; historia que parte de la premisa de un mundo humanizado a través de cultura. Este mundo escrito por medio de las gráficas de la

¹³ La teleología que formula Scheler tiene antecedentes en la fenomenología de Husserl. El fundador de la fenomenología se refiere a la ‘teleología de la razón’ en la serie de conferencias que llevan por título *La crisis de las ciencias europeas y la psicología* (1911). La hipótesis que plantea Husserl consiste en afirmar que la crisis de las ciencias europeas se debe a la ausencia de un concepto general de humanidad que asuma realmente la realización del hombre, en tanto que sujeto de proyección y de transformación. El contexto en el cual se inscribe esta crítica es el positivismo del s. XIX. La respuesta que propone Husserl ante la crisis consiste en recuperar la teleología, como una forma idónea de entender las tareas prácticas y teóricas que debe asumir una ciencia de la vida (fenomenología). Con la teleología, Husserl determina dos objetivos: primero, recuperar un concepto original de razón, acorde con la idea de una filosofía de tareas infinitas, la cual, se muestra atenta a las necesidades prácticas de la humanidad. Segundo, al tiempo que se lleva a cabo este giro en dirección hacia los orígenes de la razón, lugar desde el cual se asume que la filosofía es una tendencia hacia la comprensión de los fines que verdaderamente atañen a los asuntos humanos, se está desmontando la fractura histórica, que produjo la división entre las ciencias naturales y las ciencias del espíritu en el s. XIX, con la consecuente objetivación de estas últimas en el plano metodológico, por obra del positivismo. El resultado de este movimiento teleológico de la razón (que explora, además, un concepto nuevo de filosofía que deconstruye los supuestos metafísicos de la ciencia objetiva), es un tercer elemento, que vendría a ser la propuesta de una ‘fenomenología trascendental’ de las intenciones. Fenomenología que tiene sus antecedentes teóricos desde la línea de Brentano, pero que ya se venía explorando con la filosofía del espíritu de Dilthey. De esta manera, la fenomenología está llamada a continuar la entelequia de la estructura espiritual de Europa, inspirada por la gran transformación cultural que se da en occidente a partir de la aparición de la filosofía en el mundo griego. Ahora bien, la reconstrucción de la crisis de la ciencia europea es un asunto científico espiritual de carácter histórico y no meramente científico espiritual. Esto quiere decir, que la superación a la crisis que vive la ciencia europea en el s. XIX, depende de una comprensión teleológica de la historia de la filosofía que nace en el mundo griego. En este contexto se entiende la teleología, como una apuesta teórica por esclarecer las razones que expliquen en su devenir el origen del naturalismo (que es equivalente al dualismo moderno), y de los enfoques científicos que han sido los causantes de una crisis, que tiene que ver con la carencia de humanidad en el modo de proceder o afán metodológico en el que se han embarcado las ciencias (Husserl 140).

cultura y no desde la dinámica de la evolución natural de los organismos vivos, es la nota característica de la idea de *telos*. Ahora bien, la génesis del principio de negación de lo humano, comprende desde la capacidad de razonar y construir proposiciones (*logos*), hasta la actividad de los centros anímicos que comprometen las dimensiones emotivas, intuitivas y volitivas. En otras palabras, las objetivaciones que realiza la vida espiritual, según la idea de negación, se despliegan igualmente en el mundo de la razón como en el de los afectos. De ahí que desde la antropología scheleriana entendamos que la naturaleza humana se define como aquella totalidad de las potencias racionales y emocionales, interactuando sobre el ‘centro activo’ que es la persona humana. En este planteamiento se aprecia el influjo de la fenomenología en la comprensión del ‘espíritu humano’, y que Scheler incorpora a la antropología, entendiendo por esta categoría la apertura del hombre hacia el mundo. El abrirse al mundo responde al ejercicio de la libertad, entendida como la liberación e independencia de la especie humana ante el devenir ininterrumpido de la naturaleza (Pintor Ramos 280). De esta manera, se erige desde la indagación antropológica una fenomenología de la persona humana, que hace una historia ya no solamente natural de los fenómenos humanos, sino en relación directa con los estados de ánimo (angustia, dolor, sufrimiento, vergüenza, etc.) las intuiciones (en el orden moral, estético y gnoseológico) y la naturaleza volente (deseos, y pasiones). La negación del curso natural de la vida, a la que responde la capacidad propositiva del hombre para pronunciar un ‘no’, es una clave que le permite a Scheler mantener distancia de la concepción evolucionista de la existencia humana. Si bien Darwin sentó las bases de los postulados biológicos de la teoría de la evolución, sus continuadores incorporaron el modelo de explicación para entender los fenómenos demográficos, en el caso de Malthus, o históricos, en el caso de Spencer (Pintor Ramos 155). Empero, este modelo de explicación que responde a la descripción del movimiento de los organismos vivos a partir de esquema ‘mecanicista’¹⁴, genera una serie de implicaciones

¹⁴ En este punto conviene reconocer la distinción que Kant ya establecía entre la ‘causalidad mecanicista’ y la ‘causalidad teleológica’, pues, justamente Scheler comprende la diferencia entre la vida como potencia dirigida hacia un fin (teleología) y la que la define como un cuerpo que actúa bajo el estímulo y la respuesta (mecanicismo). Esta diferencia, ya había sido pensada la *Crítica del Juicio* (1790). Kant distingue entre el conocimiento discursivo y el intuitivo; mientras que el primero lleva a cabo un tanteo de las partes para llegar a un todo, el segundo procede de manera espontánea, es decir, que intuye el todo sin más (KU §77). A diferencia del entendimiento discursivo, que atravesado por la contingencia de los sentidos, parte del ordenamiento de las diferencias captadas empíricamente hacia los conceptos comunes, el conocimiento intuitivo se dirige exclusivamente hacia lo individual, y lo entiende como la ‘unidad total’ que abarca en su conjunto las diferentes partes. Mientras que en el primer caso es necesaria la

metodológicas que inciden seriamente en una comprensión metafísica del fenómeno humano:

“La biología mecanicista, piensa Scheler, se caracteriza por cuatro tesis (...). En primer lugar, el organismo viviente es visto como una mera agregación de partes, cuya asociación daría por resultado la vida; en realidad, la unidad vital sería algo accidental puesto por el sujeto pensante. Así, en segundo lugar, cada órgano concreto sería un instrumento que se mide por la *utilidad* que aporta al conjunto del organismo; se trata de la aplicación al mundo de la vida de una categoría típica del mundo inorgánico como es la de instrumento. La consecuencia, en tercer lugar, es que todos los fenómenos humanos son explicables como epifenómenos del proceso de adaptación al medio, el cual, a su vez, es reductible a la tendencia a la conservación que tiene todo ser vivo. Así, por último, la vida no es un fenómeno originario, sino una propiedad que depende de esa mera agregación de partes que es el organismo.” (Pintor Ramos 154)

El principio de ‘causalidad mecanicista’ explica el devenir de los organismos a partir del proceso de adaptación y posterior desaparición de unas estructuras primitivas ya inútiles, hacia otras más complejas y útiles, instrumentos indispensables para sobrevivir a la ‘lucha por la existencia’ (Pintor Ramos 103). Las implicaciones sociales de este postulado antropológico se hacen visibles en el ‘darwinismo social’, en tanto que el ‘mecanicismo biológico’ da razón de la evolución a la manera de un incansable trabajo fabril, en donde el hombre moderno se halla condenado a una producción incansable y la mayor de las veces, carente de sentido para la ‘entelequia de la vida’ (Pintor Ramos 154-155).

La conexión lógica de la negación dentro de una proposición (v. g. ‘no debes agredir al prójimo’), es solamente el resultado de la adaptación humana a las condiciones adversas que produce un ambiente hostil, donde otros miembros de la misma especie también

contingencia para comprender el procedimiento de enlace de las percepciones sensibles a la facultad de los conceptos, en el conocimiento intuitivo tal contingencia ya no es necesaria, pues la actividad cognitiva inmediatamente percibe lo común prescindiendo de las partes constituyentes, que predominan durante el proceso de enlace que se da con el razonamiento objetivo. (KU §77). Si en el *entendimiento discursivo*, el todo es dependiente del correcto enlace entre las partes, en el *entendimiento intuitivo o intuición intelectual*, son las partes las que se encuentran en estado de dependencia al todo. Esta última forma de inteligencia, en donde las partes no son posibles sin antes haber una intuición del todo, se denomina *prototípico* o *arquetípico* (KU §77). Ahora bien, el principio de ‘causalidad teleológica’ opera a la manera del conocimiento intuitivo que percibe las cosas a partir de arquetipos. Es decir, que se trata de un tipo de conocimiento que subsume las partes en una totalidad-simbólica. De otra parte, el principio de causalidad mecanicista, opera bajo el aspecto del entendimiento discursivo, es decir, que parte de los datos sensibles para llegar a un concepto que los ordena, los clasifica, etc.

desean perpetuar su *gens*. Así, en la lucha que se libra entre familias de una misma especie, la comunicación se convierte en un instrumento a la mano, muy útil para no desaparecer del ciclo de la vida natural. Según Scheler, entre la graduación ascendente de las facultades mentales y físicas y el principio negador de la naturaleza humana a todo lo que se refiere adaptación al orden natural de la vida, se extiende un gran ‘no’:

“Pero también sería un error representarse ese *quid* nuevo, que hace del hombre un hombre, simplemente como otro grado esencial de las funciones y facultades pertenecientes a la esfera vital, otro grado que se superpondría a los grados psíquicos ya recorridos —impulso afectivo, instinto, memoria asociativa, inteligencia y elección—y cuyo estudio pertenecería a la competencia de la psicología. No. El nuevo principio que hace del hombre un hombre, es ajeno a todo lo que podemos llamar vida, en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno o en el vital externo. Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la “evolución natural de la vida”, sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la “vida” es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron ‘razón’” (SMK 63)

El principio negador por excelencia que afirma de manera rotunda la diferencia entre el hombre y el animal es la *razón* (SMK 63): sólo los seres humanos tenemos la posibilidad de decir ‘no’, porque poseemos la facultad de razonar. La decisión fundamental que lleva a cabo el hombre al negar la injusticia natural de las cosas, es al mismo tiempo una protesta ante el devenir de las guerras y las violencias más salvajes. Este acto de toma de posición consiste en atreverse a decir ‘no’. “Ten el valor de decir no”, es equivalente a sostener “ten el valor de servirte de tu propio entendimiento”; es decir, que la negación es un esfuerzo del espíritu que busca dar cuenta de los fenómenos, más allá de su realidad sensible y evidente. La negación fundamental que caracteriza al ‘no’, hace patente que el hombre en tanto que es un ser capaz de estructurar un decir razonado (*logos*), no es simplemente *homo faber*. La negación es ya una toma de posición, o mejor, una decisión disidente que se inclina por la diferencia y que manifiesta su oposición al *continuum* natural y normal de la vida orgánica.

Para Scheler, si bien el *logos* caracteriza la negatividad de la naturaleza humana, éste no es la única facultad que da cuenta de su ‘espíritu’. Nuestro filósofo emplea la

categoría de ‘centros anímicos’ o ‘espíritu’ para referirse a otras dimensiones que definen lo humano más allá de la razón. Intuiciones, emociones, sentimientos y deseos constituyen, en términos generales, el espíritu humano en su negatividad. Como se estudiará en las investigaciones fenomenológicas sobre la ética y la axiología¹⁵, la persona humana será una categoría que desde la antropología es entendida como el ‘centro activo’ del espíritu sobre el cual gravitan el conjunto de las dimensiones intelectuales, intuitivas, afectivas, emocionales y volitivas:

“Nosotros preferimos emplear, para designar esta X, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, junto al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es *espíritu*. Y denominaremos *persona* al *centro activo* en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales ‘de vida’, que, considerados por dentro, se llaman también centros ‘anímicos’.”(SMK 63)
(¿Cuál es en concreto la dificultad de la cita?)

4.1 LA LIBERTAD

La libertad se entiende como un proceso de negación de la vida natural, en el sentido de que la existencia biológica de los animales, caracterizada por Scheler como una ‘continuidad evolutiva’, no es la misma que la ‘historia de los hombres’, donde se ponen de manifiesto rupturas, retrocesos, e involuciones. De ahí que la primera objetivación de la ‘conciencia humana’ sea la libertad, que se presenta bajo el aspecto del rechazo (SMK 66-67). Scheler define la actividad espiritual como un acto de objetividad, es decir, en donde lo humano, a diferencia de la animalidad, tiene la posibilidad de determinar de un modo peculiar el ser de los objetos:

“Yo diría que el animal está esencialmente *incrustado* y *sumido* en la realidad vital correspondiente a sus estados orgánicos, sin aprehender nunca “objetivamente”. *La objetividad es, por tanto, la categoría más formal del lado lógico del espíritu.*” (SMK 67)

¹⁵ Por ejemplo, estas son las investigaciones que se condensan en diversas obras de su propuesta ética. Por citar algunas, mencionamos la *Esencia y formas de la simpatía* o *La gramática de los sentimientos: lo emocional como fundamento de la ética*

Scheler plantea que desde la categoría de la libertad, la antropología filosófica asume que la humanidad se despliega históricamente como un movimiento de ‘aprehensión objetiva’, que busca ir más allá de las cadenas que lo atan al esquema funcional que se muestra en la existencia natural de los seres orgánicos, donde predomina el ciclo vital del nacimiento, la reproducción y la muerte. Desde la categorización formal de la idea de libertad, se ingresa a un nuevo ‘mundo de la vida’ donde la persona es el ‘centro activo’, de un conjunto abierto de posibilidades:

“Pero, ¿qué es este “espíritu”, este nuevo principio tan decisivo? Pocas veces se han cometido tantos desafueros con una palabra —una palabra bajo la cual sólo pocos piensan algo preciso—. Si colocamos en el ápice del concepto de espíritu una función particular de conocimiento, una clase de saber, que sólo el espíritu puede dar, entonces la propiedad fundamental de un ser “espiritual” es su *independencia, libertad o autonomía existencial* —o la del centro de su existencia— *frente a los lazos y a la presión de lo orgánico*, de la “vida”, de *todo* lo que pertenece a la “vida” y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de ésta. Semejante ser “espiritual” ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es ‘*libre* frente al mundo circundante’, está abierto al mundo.”(SMK 64.)

Bajo la idea de la libertad, el vínculo entre el sujeto con el mundo de las cosas, deja de ser una relación instintiva o de asociación y pasa a ser una relación de tipo objetivo, en el sentido de que el espíritu, en su absoluta libertad, puede modificar el ser de las cosas. Esta objetividad eleva el estatus de la cosa que está en el mundo y la convierte en un objeto a la mano del hombre. De una simple piel abandonada el espíritu la eleva a objeto cuando la transforma en una manta, por ejemplo. Por ello nuestro autor sostiene que el espíritu en su plena libertad deviene en objetividad, es decir, que se materializa en objetos de uso, de adorno, de caza, etc. (SMK 67).

Si el espíritu se objetiva en un mundo hecho a su medida, el animal ‘permanece atado al medio’, ya que se encuentra en una ‘situación extática’, esto es, dependiente del ambiente natural que le provee de alimento y seguridad. De otro lado, el hombre se encuentra ‘encadenado al mundo’. El estar encadenado al mundo, no es una metáfora que se refiera al proceso de adaptación del animal-hombre al ambiente natural, sino, que, más bien, alude al aplazamiento de los impulsos sensibles inmediatos que procuran

el alimento y el asentamiento, hacia la búsqueda de un objeto que modifique el sentido de la existencia. A ello lo denomina Scheler “hallarse abierto al mundo” (SMK 67). El hombre, a diferencia del animal, convierte su medio en un mundo habitable. Lo sustantiviza, es decir que le otorga sentido a los objetos, según sus propios intereses subjetivos. Darle sustancia al mundo de los objetos, implica realizar un acto de alejamiento respecto de las condiciones que determina el propio medio natural (SMK 67).

Además de la libertad, que tiene por cometido la objetivación de las cosas y la transformación del medio en un mundo humanizado, el segundo elemento es la “conciencia de sí” (SMK 68). A partir de este concepto, Scheler entiende que el hombre es el único ser que logra ‘poseerse a sí mismo’. Ello lo hace mediante un acto de ‘recogimiento’, que el animal no logra alcanzar, justamente por permanecer en un estado de absoluta exteriorización. El abandono al mundo exterior, no le permite retornar a su propio centro de gravedad, que es el mundo de la interioridad. Es palpable el hecho de que el hombre por segunda vez (bajo el aspecto de la reflexión) es consciente de lo que ve y de lo que oye. El animal difícilmente logra percibir esta segunda percepción que proviene de la capacidad para realizar una “(...) nueva reflexión y concentración de su existencia.” (SMK 68)

En este punto, nuestro filósofo resume la gradación objetiva de un organismo vivo. Sucesivamente Scheler establece como partes estructurales en la gradación de las entidades biopsíquicas: 1) las cosas inorgánicas, 2) las plantas, 3) los animales y los 4) hombres (SMK 70). Integran el grupo de las cosas inorgánicas las moléculas, los átomos y los electrones. Son entidades que carecen de un centro interior y que percibimos cuando aplicamos la división mental de los cuerpos. Ahora bien, reconocemos la posición ontológica de un organismo vivo cuando ocupa un lugar en el espacio y no tenemos que recurrir a la abstracción para saber de su existencia, como ocurre en las cosas inorgánicas. Los cuerpos existen con independencia a nuestra percepción. Aquello que no percibimos inmediatamente lo imaginamos como si estuvieran en un espacio en el que recíprocamente van intercambiando fuerzas. En cambio, en el caso de los cuerpos de plantas, animales y hombres, decimos que

efectivamente ocupan un lugar en el espacio, y se encuentran en movimiento particularmente por unas potencias que las animan; ya sea en las plantas el impulso afectivo, en los animales el instinto, la memoria asociativa y, en algunos mamíferos superiores la inteligencia práctica, o, en los hombres, la libertad, la objetivación y la conciencia de sí.

4.2 LAS CATEGORÍAS DEL MUNDO ESPIRITUAL DE LA PERSONA HUMANA: SUSTANCIA, ESPACIO – TIEMPO Y EL CONOCIMIENTO IDEATORIO DE LAS ESENCIAS (LA REDUCCIÓN FENOMENOLÓGICA)

La historia de la gradación ontológica de los seres vivos, o la ‘fenomenología antropológica’, incluye en el estudio de la persona humana las modalidades del mundo biopsíquico. En este sentido, se habla de mundo espiritual como si se tratara de la punta de un iceberg, el cual puede apreciarse desde la superficie, pero no así su parte más grande, que está cubierta y no puede verse a simple vista, pues sus orígenes, como ya lo hemos dicho, comprenden desde las estructuras moleculares más primitivas hasta las funciones fenoménicas de todos los organismos vivos. El mundo humanizado por la persona tiene que vérselas con la sustancia, el espacio-tiempo y el conocimiento ideatorio de las esencias, ésta última bajo la modalidad de la reducción fenomenológica. La categoría de cosa o sustancia, sólo es explicable desde la percepción humana. Como ya lo sostuvo Aristóteles en la *Metafísica*, la sustancia es un compuesto entre forma y materia, que en la realidad percibida empíricamente se da manera compacta. Un ejemplo de esto lo da la silla, pues la percibimos no en sus partes aisladas (efectivamente no nos referimos a ella solamente como el espaldar o las patas, sino en su conjunto) ni tampoco en su idea como si la tuviéramos de un modo *innato* en la mente. Vemos la silla, y de ella afirmamos tanto la materialidad que la hace visible como la expresión ideal o lingüística que la dota de sentido. Los animales, en cambio perciben un objeto no en su consistencia sino en tanto que es otra cosa distinta. Cuando el mono se percibe en un espejo busca en la parte de atrás si efectivamente es otro mono el que se encuentra tras lo reflejado. Por lo tanto no percibe una cosa consistente en sí misma sino otro cuerpo. La sustancia es lo que le da el centro de consistencia a las cosas y es propiamente lo que percibimos.

La segunda categoría propia del espíritu es el espacio único. El ciego reconoce el lugar de sus tratamientos porque percibe con el tacto y el oído las características del lugar que frecuenta, distinguiendo las diferencias entre ciertos lugares y otros. Este fenómeno se entiende como la 'síntesis de la percepción que identifica el espacio único. Para el animal el espacio siempre será el mismo, sin poder reunirlos en una síntesis simbólica que le permita objetivar el espacio de manera definida, como si lo hace el hombre cuando denomina el espacio de descanso (habitación) de manera diferente al espacio del estudio (la biblioteca). Las intuiciones del espacio y del tiempo son igualmente propiedades humanas, porque obedecen a la serie de sensaciones que le permiten ejecutar movimientos bajo un cierto orden secuencial.

Sin embargo, no siempre el espacio y el tiempo son asumidos como una síntesis de la percepción objetiva del mundo. Scheler hace referencia a dos modos de experiencia del vacío del espacio-tiempo. Una de ellas tiene que ver la insatisfacción de los impulsos, que asume cierta familiaridad con el espacio. Esto se puede explicar a partir del fenómeno de la enfermedad. Efectivamente, el cuerpo que padece, a pesar de no establecer una relación de precisión con el espacio, experimenta una leve sensación en el movimiento del cuerpo que le permite reconocer el lugar que habita. Por ejemplo, una persona en estado de coma reconoce la familiaridad del lugar en el que se encuentra. Cuando Scheler nos habla de la sensación de espacialidad como una forma vacía donde los impulsos no están en la plenitud de la satisfacción, se refiere - eso considera el expositor- a la sensación del cuerpo de no encontrarse en la posesión de sus sentidos (enfermos terminales, estado de muerte cerebral, etc.), y a pesar de vivir en esta situación, logra distinguir la familiaridad que posee el 'espacio único' para su existencia.

Empero, Scheler nos habla de una segunda modalidad del vacío del espacio que es aún más primitivo: el del propio corazón. Este espacio, según parece, es la sensación de la ausencia y en general de vaciedad de las cosas en la propia intimidad del sujeto ¿se tratará de la experiencia de la nada?, muy posiblemente nuestro filósofo se refiere a aquel estado de absoluta infinitud que experimenta el corazón cuando descubre la total

soledad. El espacio vacío del corazón, como lo denomina el propio Scheler, es una experiencia de ausencia que genera un retorno al mundo interioridad ante “(...) el incumplimiento de las esperanzas que nuestro impulso abriga.”(SMK 72).

Las formas vacías del espacio-tiempo, no son llanas percepciones del mundo, sino variables fundamentales de la experiencia del hombre donde aflora a flor de piel las sensaciones del dolor, la angustia y la desesperanza. Las formas vacías del espacio-tiempo exploran el mundo de la interioridad, que para la antropología filosófica es un campo fértil de indagaciones fenomenológicas. El otro mundo, el de la exterioridad, es abordado por nuestro filósofo de la siguiente manera.

El mundo espiritual de la persona humana está relacionado con unos espacios que pueden ser nominados, habitados o no experimentados, y en este sentido hablamos de la ausencia del espacio-tiempo en la ‘insatisfacción de los impulsos’ y en el ‘vacío del corazón’. En el mundo animal predominan los ‘espacios ambientes’ (SMK 75), es decir, que la relación del animal con el medio no producirá un proceso de objetivación, nominación o particularización. El mundo objetivo que construye el hombre de su propio cuerpo, es una conquista de la ciencia humana ya que la cuantificación, la numeración, la clasificación, etc., son actividades que relacionan al mismo hombre dentro de un mundo extraño de relaciones causales, donde se suspende de manera inmediata la relación del cuerpo con los sentidos y con las necesidades (SMK 75)

Efectivamente, el animal difícilmente logra particularizar los espacios únicos dado que “[...] vive completamente sumido en la realidad concreta de su actual presente.”(SMK 74). El espacio para los animales es una extensión donde se desenvuelve libremente su cuerpo. No establece una mirada única y particular de un espacio, por ejemplo, distinguiendo la zona de las rosas y de los tulipanes de modo diferentes al lugar de la fuente, y aún así, enlazarlos en una percepción general. La percepción general del hombre abstrae de la situación particular de los objetos en el espacio y se organiza a través del diseño de esquemas, formas numéricas y en general la aplicación de un conocimiento científico que permite comprender de manera independiente las contingencias del entorno.

Desde la perspectiva fenomenológica, la ‘elevación’ que caracteriza a la percepción del espacio, al determinar el sentido de las cosas y de su ubicación en el mismo, es un movimiento de la relación conciencia-mundo de la vida, que trasciende a la mera actitud natural que domina en el mundo animal. El mundo habitado por el hombre se caracteriza por la nominalización y la ubicación. Sin embargo, no solamente la esquematización de los lugares es una forma que tiene el hombre para habitar el ‘mundo de la vida’; igualmente lo hace con ironía y humor, actividades en las que desatendiendo el interés inmediato por determinar objetivamente el mundo, logra situarse en una posición superior (más allá de la contingencia), que le permite caricaturizar su situación en el mundo (SMK 74).

En este sentido, Scheler reconoce que la organización de un espacio en términos cuantitativos y la objetivación del cuerpo en dichos espacios ordenadores, si bien hace parte de la ‘grandeza de la ciencia humana’ (SMK 75), no agotan las modalidades antropológicas de sentido, donde lo humano retorna a sí mismo, no precisamente a través de la ciencia, que atiende con precisión a la objetivación de las cosas y del cuerpo humano, sino asumiendo una perspectiva superior, que tiene que ver con la gracia y el chiste, modalidades de la percepción que ya no se sobreponen a la ‘actitud natural’, sino que reflexionan sobre el sentido de la existencia humana:

“El hombre-en cuanto persona- es el único que puede elevarse por *encima de sí mismo*- como ser vivo- y partiendo de un centro situado, por decirlo así, allende al mundo tiempo-espacial, convertir todas las cosas, y entre ellas también a sí mismo, en objeto de su conocimiento. (...) este centro, a partir del cual el hombre realiza los actos con que objetiva el mundo, ni puede estar localizado en un lugar ni momento determinado. Este centro sólo puede residir en el fundamento supremo del ser mismo. El hombre es, por tanto, el ser superior a sí mismo y al mundo. Como tal ser, es capaz de ironía y de humor-que implica siempre una elevación sobre la propia existencia.” (SMK 75-76)

El ‘centro anímico’ de la persona humana, que se encuentra más allá de la percepción del espacio-tiempo, incluso, más allá de la unidad de la percepción unitaria del conocimiento científico, es el conjunto de experiencias subjetivas e intersubjetivas, que como la ironía y el humor, muestran una nueva perspectiva en el estudio que hace

esta ‘antropología fenomenológica’, al descubrir nuevas modalidades de la existencia humana, que ya no obedecen al reino de la causalidad, que predomina en las modalidades espirituales de la sustancia y del espacio-tiempo, sino que hacen referencia a una lógica de talante vital y teleológico. En el escenario de un mundo espiritual, que no es susceptible de objetivación biológica ni fisiológica, el yo deja de ser visto como una entidad psíquica y comienza a ser mirado desde la categoría de persona (Pintor Ramos 144).

En la obra que nos ocupa, Scheler plantea en clave fenomenológica, que el ámbito antropológico que estudia el ‘centro anímico’ de la persona humana, es el ‘conocimiento ideatorio de las esencias’ (SMK 79). Scheler afirma que el conocimiento de las esencias no es particular ni accidental. No es un conocimiento inductivo o casuístico. El proceso de ideación, subsume lo particular en una generalidad esencial. El saber de las esencias sobrepasando la contingencia, se abre hacia el infinito, y, por ello, rebasando el saber sensible se extiende hacia el absoluto (SMK 81). La esencia no es propiamente el saber o la razón, sino que se despliega históricamente, siendo más bien una actividad que se adquiere, que una realización definitiva de la esencia del hombre. Con esta salvedad, Scheler sugiere que el ‘conocimiento ideatorio de las esencias’, no procede bajo la lógica-dialéctica que desarrollo Hegel en su filosofía de la historia, que concluía en un movimiento del espíritu que se erige por encima del plano de la realidad histórica, contemplando en su consumación un modelo de hombre racional-emancipado. El conocimiento de las esencias son constantes tras-históricas que revelan “(...) formas siempre nuevas del pensamiento y de la intuición, del amor y de la valoración (...)” (SMK 82)

La técnica que permite asumir las esencias como modalidades históricas siempre nuevas, y no de manera estática o bajo la hipóstasis de un espíritu exterior, es la ‘reducción fenomenológica’. Efectivamente, nuestro autor retoma el planteamiento husserliano de una actitud de conocimiento que pone entre paréntesis el mundo pre-dado, o suspende el juicio ante el devenir de una realidad que se impone implacablemente (SMK 82). Scheler entiende que la reducción es la ‘resistencia’ ante el ser normal de las cosas, y desde la cual emerge el ‘impulso vital’, o la vivencia de un

mundo que antecede a cualquier modulación de la conciencia. La reducción fenomenológica que formula Scheler, no es propiamente una forma de asumir una nueva teoría del conocimiento acerca de la ‘representación del mundo’ (SMK 84). Es, más bien, una técnica del sujeto. en donde las experiencias mundano-vitales se constituyen en esencias que muestran la presentación de la relación que se establece entre la conciencia y el mundo de la vida. Las vivencias, que son ‘esencias eidéticas’, pueden ser de aprobación (apetencia, deseo, placer, etc.) o de rechazo (repugnancia, dolor, sufrimiento, etc.) (SMK 84). El reducto de la suspensión del juicio son las formas puras que persigue una ciencia eidética de la conciencia (SMK 84-85). Las esencias, a través de la práctica subjetiva de reducción del mundo, devienen en vivencias puras de conocimiento, donde el impulso vital es aplacado, y el ‘espíritu’ se impone como una ‘voluntad’ de crear mundos posibles. La creación de mundos posibles (Scheler emplea los términos de ‘reino ideal de pensamiento’, ‘energía’ y ‘sublimación’) tiene que ver con la definición scheleriana del hombre como un asceta de la vida (SMK 85-86), un protestante ante la realidad que no ha sido sometida al juicio de la ‘reducción fenomenológica’.

4.2.1 EL ESPÍRITU DE LA PERSONA HUMANA COMO ACTUALIDAD PURA

La libertad es la condición de posibilidad para que el hombre alcance la plenitud de su existencia, en el sentido de que se trata de un ejercicio del conocimiento general del mundo, que se materializa en el arte, la ciencia, la religión y la cultura. Tal planteamiento no concluye en una antro-po-génesis de la historia humana. Antes bien, la continuidad de este poder objetivador que explica a la libertad sólo se hace presente si es asumida como la permanente actualización del espíritu¹⁶. no es que sustancialmente

¹⁶ Esta idea es igualmente desarrollada por el neokantiano Ernst Cassirer en su *Antropología filosófica*. La actualización del espíritu que formula Scheler, es análoga a la funcionalidad que le otorga Cassirer a la tesis que define al hombre como un animal simbólico. Para Cassirer uno de los rasgos distintivos de una antropología filosófica es la identificación entre los lenguajes que construye simbólicamente el hombre y la posibilidad de una cultura desde los ámbitos artísticos, religiosos, científicos y filosóficos. Desde la perspectiva simbólica, Cassirer cuestiona a las antropologías que definen lo humano en términos metafísicos o físicos, pues no explican la relación entre los lenguajes simbólicos y el mundo de la cultura: “La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es la naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de actividades humanas, lo que define y determina el círculo de la humanidad.

sea racional sino que funcionalmente despliega su ser en el conjunto de actividades en donde se objetiva su libertad. El propio ser personal del hombre no se puede objetivar, porque permanentemente está actualizando su proceso de objetivación. El otro, que se nos presente como un ser que actualiza su ser, no puede ser del mismo modo una objetivación de mis propios intereses particulares, si de por medio no persiste una actualización psíquica y corporal de la voluntad a través de las potencias de la ayuda y del amor. En la medida en que se objetiva el espíritu del 'yo', de manera paralela se da la "corealización" del 'tú. Lo mismo ocurre en la 'corealización' entre el sujeto que conoce y la cosa conocida. Pues no es este el caso de una idea innata que explica la necesidad de autoafirmación del yo mediante la práctica de un conocimiento claro y distinto. Es precisamente "[...] una verdadera coparticipación en la producción, en la generación de las ideas y de los valores coordinados al amor eterno, partiendo del origen mismo de las cosas."(SMK 78)

5 Conclusión

La indagación fenomenológica del hombre en Max Scheler reconoce el carácter dialógico de la relación conciencia- cuerpo. Al mismo tiempo describe el proceso de gradación que nace de las estructuras biológicas más primitivas y se desarrolla en las más complejas hasta llegar a la genérica, que es la humana. En esta medida, sostenemos que la investigación antropológica en Scheler nace a partir de un dialogo entre la biología, la sicología, la fisiología, sin por ello perder de vista el hilo conductor que proporciona la indagación filosófica. Su propuesta antropológica, en esta medida, no se presenta *per se* como una cosmovisión filosófica del hombre, sino, más bien, como una disciplina límite que se sitúa en el umbral que relaciona las diversas ciencias a partir de la posibilidad de que la filosofía abandere una reflexión desde la situación metafísica del ser humano. En este orden de ideas, la condición metafísica que se desprende de la pregunta ¿qué es el hombre?, lejos de indagar sobre la esencia universal del ser-hombre,

El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos 'constituyentes', los diversos sectores de este círculo. (...). El lenguaje, el arte, el mito y la religión no son creaciones aisladas o fortuitas, se hallan entrelazadas por un vínculo común; no se trata de un vínculo sustancial, como el concebido y descrito por el pensamiento escolástico, sino más bien, un vínculo funcional" (Cassirer 47-48)

se propone hacer una fenomenología sobre el cómo se hace explícita la condición psicofísica del hombre en *la morada del cosmos*. Una primera tesis que se vislumbra a partir de la lectura fenomenológica sobre la pregunta del ser del hombre, consiste en afirmar que la habitabilidad de la persona humana en el cosmos se muestra en la relación vital-espiritual con el universo de los seres vivos.

Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene para la historia de la antropología el énfasis filosófico que le imprime Scheler? Inicialmente, promueve la discusión sobre la posibilidad de reivindicar una necesidad metafísica que pregunte por la situación del hombre en el cosmos –de ahí el título de la obra que hemos analizado–, más allá de las tendencias epistémicas (positivismo y especialización de las ciencias) que durante el s. XIX desataron la emergencia de los discursos antropológicos de corte biológico, cultural, etnológico, psicológico, conductista y estructuralista. La ‘antropología fenomenológica’, nombre con el cual hemos querido presentar la antropología scheleriana, propone, justamente, que no se trata de una investigación que corrige los errores de las demás ciencias al omitir éstas una región olvidada como la metafísica. No compete a su campo de estudio determinar las condiciones de posibilidad que tienen las demás ciencias para estudiar el fenómeno humano. Esto hace parte de la historia de la epistemología pero no de la antropología.

La lanza a favor de la filosofía que rompe Scheler es la de reconocer el carácter inconcluso de la pregunta por el ser del hombre, reivindicando así su estatuto metafísico, pero sin omitir los avances de las ‘antropologías positivas’. No hay una respuesta definitiva respecto de lo que sea la esencia del hombre. Esta indefinición viene motivada por la lectura que hace la fenomenología de la relación entre la conciencia y el mundo de la vida, donde las posibilidades de ser son infinitas. Scheler le da un marco natural al carácter inconcluso de la pregunta acerca del ser del hombre, que, en principio, implica las múltiples maneras de ‘llegar a ser’, y plantea que el estudio del fenómeno humano se lleva a cabo dentro del conjunto de las gradaciones ontológicas de los organismos vivos que habitan el cosmos. Tal planteamiento genera serios cuestionamientos al excesivo afán metodológico de las llamadas ‘ciencias antropológicas’: mientras que, para éstas, la objetividad está garantizada por la

clasificación, la estadística, las taxonomías, y, en general, el estudio especializado de los organismos, entre ellos el hombre, renuncian, sin embargo, a explicar la relación directa del fenómeno humano con la comunidad ontológica de los seres vivos. Y en la explicitación de esta relación, o, mejor, en la preocupación metafísica y fenomenológica por entender las múltiples relaciones que se desatan biopsíquicamente entre los seres vivos, se encuentra gran parte de la novedad de la antropología de Scheler. Mientras que la cosmovisión filosófica del fenómeno humano tiende a entender su relación desde la integralidad que presupone el habitar del hombre en vecindad con otros organismos vivos, la excesiva especialización metodológica de las antropologías, disuelve la relación sustancial que implica la ‘comunidad ontológica de los organismos vivos’, y, asume, un atomismo metódico o de procedimiento, en donde se presta atención detallada al comportamiento, el lenguaje, la costumbre, etc., estructuras particulares que desdibujan la gradación ontológica que explicita Scheler en su antropología.

Pero, más allá de discutir la exigencia de objetividad que reclaman las ‘ciencias duras’, las antropologías de corte biológico y estructural, las cuales, finalmente, reducen el espectro de estudio de lo humano, la apuesta filosófica que asume Scheler en su antropología filosófica, consiste en pensar desde la tradición fenomenológica la categoría hombre como un universal. La apuesta por la universalidad del discurso filosófico que indaga sobre el puesto del hombre en el cosmos, es una alternativa teórica ante la crisis de las ciencias europeas durante el s. XIX. La identificación de la crisis de las ciencias europeas es una crítica que resuena poderosamente desde la fenomenología de Husserl. Scheler reconoce que la crisis epistémica, es el fruto de una segunda crisis que permea las estructuras más cotidianas de la vida del hombre durante el s. XIX y que determinarán las condiciones materiales de existencia de las sociedades en el s. XX hasta nuestros días, y son las dinámicas sociales que se originaron en los tiempos de la época fabril, y que hoy se denomina como ‘globalización de los mercados’, que en la práctica impone formas de vida que terminan por fragmentar en partes aisladas (atomismo social e individualismo) aquella uni-totalidad que en principio da cuenta, por un lado, de la contingencia ontológica del ser humano (la cual tiene que ver con la fragilidad del cuerpo y la significación espiritual de la vivencia de los diversos estados de ánimo) y, por otro, del talante teleológico de proyección que implica el movimiento

trascendental de una conciencia que se universaliza en las múltiples objetivaciones espirituales (ello alude a las proyecciones genuinamente humanas como el arte, la religión, la ciencia y la misma filosofía). En otras palabras, la objetivación de las ciencias antropológicas obedece a los proyectos colonizadores que permearon a occidente durante el proceso de consolidación del capitalismo moderno. La antropología de Scheler hace parte del *humus* que caracterizó en gran medida al pensamiento filosófico del s. XIX, parte del cual, a través de las plumas de Nietzsche, Marx y Freud, dirigió una crítica generalizada a la sociedad industrial. La diferencia con estos pensadores decimonónicos estriba en que la apuesta humanista de Scheler, en lugar de disolver el estatuto metafísico del hombre desde la voluntad de poder (Nietzsche), la libido sexual (Freud) o las relaciones económicas (Marx), lo posiciona en dirección al personalismo axiológico, una versión humanista de la antropología filosófica que caracterizó a las diversas propuestas existencialistas durante el s. XX. Este es el caso de las filosofías de autores tales como Immanuel Mounier o Michel Henry,

BIBLIOGRAFÍA

- Beorlegui, Carlos. “La antropología en búsqueda de su identidad”. *Antropología filosófica: nosotros urdimbre solidaria y responsable*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2004. 33-64.
- Cassirer, Ernst. “Definición del hombre en términos de cultura”. *Antropología filosófica*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1996. 101-112
- Cruz Vélez, Danilo. “El hombre y la cultura”. *Aproximaciones a la filosofía*. Bogotá: Instituto colombiano de cultura, 1977. 15-57.
- Greisch, Jean-Louis. “La condition non extatique de la subjectivité absolue et l'épreuve de soi”. *Michel Henry*. Dossier dirigé par Jean-Marie Brohm et Jean Leclercq. Lausanne Suisse: L'Age d'Homme, 2009. 174-185.
- Henry, Michel. *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. Salamanca: Sígueme, 2007.
- Herrera Restrepo, Daniel. “El yo en la fenomenología de Husserl”. *Estudios de filosofía*, N° 19-20, (febrero- agosto 1999): 100- 119.
- Herrera Restrepo, Daniel. “Aproximación a Husserl”. *Cultura Caribe*, (1991): 15-28.
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica, 1991.
- Husserl, Edmund. “La filosofía en la crisis de la humanidad europea”. *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova, 1981. 135-172
- Kant, Immanuel. “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”. *Crítica de la facultad de Juzgar*. Traducción, Introducción, notas e índices Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores, 2006. 333-361.
- Lluís Duch y Mélich Joan-Carles. *Antropología de la vida cotidiana*. Vol. II. Madrid: Trotta, 2005.

- Migallón Sánchez, Sergio. *La persona humana y su formación en Max Scheler*. España: EUNSA. Universidad de Navarra, 2006.
- Ponty-Maerleau, Maurice *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Planeta-Agostini, 1986.
- Pintor Ramos Antonio. *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*. Madrid: BAC, 1978.
- Scheler, Max. *El puesto del hombre en el cosmos*. Losada: Buenos Aires. 1957.
- Scheler, Max. *Gramática de los sentimientos: lo emocional como fundamento de la ética*. Barcelona.: Crítica, 2003.
- Scheler, Max. *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 2004.
- Wild, J. “La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas”. *Husserl*. Tercer coloquio filosófico de Royaumont. Buenos Aires: Paidós, 1968. 239-256.