

2010-06-01

Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler

Juan Sebastián Ballén Rodríguez

Universidad Santo Tomás, juanballen@usantotomas.edu.co

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/lo>

Citación recomendada

Ballén Rodríguez, Juan Sebastián (2010) "Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler," *Logos*: No. 17 , Article 7.

Disponible en:

This Artículo de reflexión is brought to you for free and open access by Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Logos by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact ciencia@lasalle.edu.co.

Aproximación a la antropología fenomenológica en Max Scheler¹

Juan Sebastián Ballén Rodríguez*

Fecha de recepción: 5 de marzo de 2010
Fecha de aprobación: 13 de marzo de 2010

A Eudoro Rodríguez Albarracín,
maestro y amigo

RESUMEN

Situados en el horizonte de la indagación filosófica, este artículo pretende mostrar las bases fenomenológicas de la propuesta antropológica de Max Scheler, cuyos antecedentes inmediatos fueron las investigaciones de Husserl en torno a la correlación hombre-mundo, el debate librado entre la fenomenología y la incursión de la psicología dentro del rubro de las ciencias objetivas, la aparición de una disciplina naciente como la fisiología, y en general, la paulatina consolidación de las teorías evolucionistas, que le fueron quitando a la antropología filosófica su pretensión de disciplina reina en la explicación de los fenómenos humanos. En medio de este caos teórico, Scheler –en *El puesto del hombre en el cosmos*– radicaliza la tesis de la correlación yo-mundo de la vida, orientando el estudio del hombre más acá de la pretensión eidética trascendental, y más allá de la descripción puramente empírica. En este sentido, se entiende que en Scheler se desarrolla una propuesta antropológica de talante fenomenológico.

Palabras clave: hombre, yo-cuerpo, Scheler, Husserl, fenomenología, antropología filosófica.

ABSTRACT

Being located in the horizon of the philosophical outrage, our article purpose is to show the phenomenological basis of Max Scheler's anthropological proposal, whose immediate antecedents were Husserl's researches regarding to the correlation man-world, the debate held between phenomenology and the incursion of psychology within the field of the objectives sciences, the develop of a growing up discipline such as physiology, and in general the gradual consolidation of evolutionary theories, which were taking from the philosophical anthropology his conceit of prevailing discipline in the explanation of human phenomena. In the midst this theoretical chaos Scheler in *The man's place in the cosmos* radicalize the thesis of I – world correlation of life, guiding the study of man closer to the eidetic transcendental pretention, and beyond the purely empirical description. According to this we understand that Scheler develops an anthropological proposal with a phenomenological nature.

Keywords: man, I-body, Scheler, Husserl, phenomenology, philosophical anthropology.

1 Texto de reflexión elaborado en el marco del Coloquio *La antropología de Max Scheler: la propuesta del filósofo de Múnich*, celebrado 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.

* Candidato a Maestría en Filosofía, Pontificia Universidad Javeriana. Docente del Departamento de Humanidades de la Universidad Santo Tomás. Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Correo electrónico: juanballen@usantotomas.edu.co

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, como la manipulación médica en donde se pone en evidencia la capacidad de disponer de éste instrumentalmente, para valerse de él 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 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 Mélich 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 entre el cuerpo, la subjetividad y el mundo. Siendo así, en un primer momento se abordarán las bases del pensamiento fenomenológico, que han asumido el problema de la *egoidad* desde la subjetividad encarnada en el cuerpo. Partiendo de la correlación

² Cuando nos referimos al carácter único del cuerpo, se entiende 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 es de naturaleza compartida, ya que a través de él, se establecen relaciones intersubjetivas en donde el *yo* se abre al *otro* desde diversas modalidades fenomenológicas como lo son el amor, la amistad, la afectividad, etc.

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. A partir de Scheler, se descubre 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 tanto 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 se asegura que en Scheler se propone una antropología fenomenológica, la cual se explica a partir de una comprensión dinámica de la naturaleza humana, en donde se incluyen los procesos fisiológicos y psíquicos de manera paralela.

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, 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

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 la antropología filosófica, en la disciplina que explica todo fenómeno humano a partir del espíritu, cayendo inevitablemente en el antropologismo

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 se pretende poner presente en nuestra reflexión sobre *El puesto del hombre en el cosmos* (*Stellung des Menschen im Kosmos*)⁴. No obstante, 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 1937.

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 siglo 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 se hace desde la fenomenología de Husserl a la filosofía moderna, la cual entrona 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: de la dificultad metafísica que implica responder a la pregunta “¿Qué es el hombre?” La influencia de la preocupación fenomenológica en la antropología de Scheler atiende 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 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 concierne la anticipación de una serie de grandes problemas que asumiría la antropología filosófica. Nos referiremos a dicha obra con la abreviatura canónica SMK.

El arribo al mundo de la vida (*lebenswelt*) en el pensamiento husserliano tiene lugar en las producciones finales de su obra. Concretamente se habla de *Crisis de las 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. Vivir en el mundo implica experimentar, en la inmanencia de la cotidianidad, los significados elementales donde predominan las autoevidencias relativas al punto de vista del observador⁵. El cometido metódico de la descripción

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.

fenomenológica consiste en 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 este 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:

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)

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 existencia humana a partir 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.

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 permite pensar la ambivalencia en la cual se debate el *ego* husserliano.

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).

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.

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 primera estructura que define el carácter inmanente de la relación mundano-vital experimentada por el hombre sea el yo-cuerpo. 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, el 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*, se encuentra 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, la cual 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 investigaciones⁷ 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

⁷ Scheler menciona las investigaciones del anatomista de Heidelberg Braus y de la fisiología de Tschermack (SMK: 112).

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)

En consecuencia, la tarea 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 psicofísica⁸. 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.

⁸ La gradación psicofísica de los organismos vivos, es el hilo conductor que orienta este estudio dedicado a la obra de Scheler *El puesto del hombre en el cosmos*.

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 los cuerpos inorgánicos, las plantas, los animales 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 éstos: “La palabra hombre indica en primer lugar los caracteres morfológicos distintivos que posee el hombre como subgrupo de los vertebrados y de los mamíferos” (*Ibid.*: 27) (en la versión original la frase comienza en mayúscula).

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 singular, pues, de lo contrario, no se estaría 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 –la cual 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. Se habla, más bien, de una ‘fenomenología de la gradación de los seres vivos’ en la cual 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 –animal, vegetal y 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 la cual 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 constituye una forma de explicación no causal del movimiento de los organismos vivos, los cuales –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 incorporando⁹ como partes estructurantes de un todo que no las rechaza completamente, es decir, las incluye en su propia estructura ontológica:

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

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 entre sí, “la más estrecha comunidad ontológica con aquellos fenómenos objetivos de la vida” (SMK: 30).

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 –al carecer 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 *afecto* tiene que ver con la situación de plena afectación en la cual se encuentra la planta, al no ser esta misma la que produce su propio movimiento, 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 esta última presupone dos momentos: primero, el organismo produce un anuncio interno en el cual 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 la cual 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, es posible afirmar que el modo de ser de las plantas es extático

(Pintor Ramos: 96)¹⁰, 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.

Ahora bien, no es propio de las plantas negar su situación existencial primigenia, pues difícilmente se encontrará en el mundo vegetal la emancipación de los organismos, o, siquiera la decisión de las rosas de desplazarse hacia otro lugar en razón a que las condiciones del medio natural donde vivan no sean del todo favorables. Uno de los postulados teóricos del evolucionismo determina que las pautas definitivas en la evolución de las especies son dos: 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, del agua, de la luz, de la intervención humana, etc.) Estas mismas no producen un movimiento direccionado hacia el *uso* o la *utilidad*; de ahí que las plantas, sean una excepción a esta 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; éstas, asimismo, irradian la belleza o eventualmente la fealdad, según las condiciones naturales del medio que las afecte o

¹⁰ La condición ‘extática’ de las plantas explica el carácter de exteriorización en el que se halla su movimiento siempre dirigido hacia fuera; carece por completo de un centro vital, que le permita el recogimiento y la reflexión desde sí misma.

el uso que se haga 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 de *uso* y *utilidad*, Scheler considera que la pasividad, que genera la afectación externa sobre la planta, produce su expresión, y en general, su admiración

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 a la cual 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 se aprecia 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 este autor es la ‘vida de la especie’. Antes que los individuos tomen conciencia particular del comportamiento instintivo, o que se adapten a determinado mecanis-

mo de estímulo y respuesta mediante el ensayo y el error, lo que particulariza el comportamiento animal es justamente la estructura genética hereditaria.

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 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 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 encuentre 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 con 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).

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 la cual tiene lugar la *memoria asociativa*. La memoria es una potencia biopsíquica que modifica la conducta de manera progresiva, con la intención de darles mayor sentido y utilidad a los comportamientos. Esta modificación da por entendido que el organismo vivo es un ser dispuesto al aprendizaje, y, sobre todo, a

aquel en el cual tienen lugar el aprendizaje mediante el ensayo y el error. Solamente existe 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 produce 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 mayor complejidad (obsérvense 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 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 la cual prevalece el aprendizaje a través del legado que deja la horda o la manada a sus individuos. Piénsese, 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, lo que constituye 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 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 “tradicón”, el pasado nos sugiere más de lo que *sabemos* de él. (SMK: 51)

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 el cual 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 a partir 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 ca-

racteriza 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 negación (Pintor Ramos: 93)¹¹. 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 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

11 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 el cual 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 dónde'; es decir, de una 'dirección' que vendría a ser la finalidad a la cual tienden los estados de vida de los organismos.

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 teleología¹², 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 mediante la cultura. Este mundo escrito por medio de las gráficas de la cultura, 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

12 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 siglo 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 siglo 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.

mundo de la razón como en el de los afectos. De ahí que desde la antropología scheleriana se entienda que la naturaleza humana se define como aquella totalidad de las potencias racionales y emocionales, que interactúan 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 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 del esquema 'mecanicista'¹³, genera una serie de implica-

13 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 concebida en 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,

ciones 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 reducible 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 estruc-

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 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, 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, parte de los datos sensibles para llegar a un concepto que los ordena, los clasifica, etc.

turas 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. gr. 'no debes agredir al prójimo'), es el resultado de la adaptación humana a las condiciones adversas que produce un ambiente hostil donde otros miembros de la misma especie también 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. 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 axiología¹⁴, 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 (cf. SMK: 63).

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

4.1 LA LIBERTAD

La negación de la vida natural del hombre a concebir la existencia como la continuidad evolutiva que gobierna a los animales, se materializa como un ejercicio de libertad. La primera objetivación de la conciencia es 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 el cual lo humano, a diferencia del animal, 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)

De ello tenemos noticia cuando lo humano se niega a responder de manera automática ante la inevitable impulsividad natural de los instintos. También lo humano pretende ir más allá de las cadenas que lo atan al funcionamiento los seres orgánicos bajo el aspecto del nacimiento, la reproducción y la muerte. En la forma objetiva de la libertad que adquiere el espíritu, el hombre ingresa al ‘mundo de la vida’. El hecho que en el hombre la libertad del espíritu sea la característica fundamental de su negatividad, quiere decir igualmente que como ‘centro activo’, la persona se despliega abiertamente a las posibilidades que le ofrece el mundo:

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 la relación del 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 en 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 alimento y seguridad. De otro lado, el hombre se encuentra ‘encadenado al mundo’; esto se entiende, no como un proceso de adaptación del animal al ambiente natural, sino, más bien, como el aplazamiento de los impulsos sensibles inmediatos que le procuran alimento y asentamiento, por la búsqueda de un objeto que modificará su 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 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 que tiene el hombre 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 se percibe 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 se tiene 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 se percibe inmediatamente lo imaginamos como si estuvieran en un espacio en el que recíprocamente van intercambian-

do fuerzas. En cambio, en el caso de los cuerpos de plantas, animales y hombres, se puede afirmar que efectivamente ocupan un lugar en el espacio, y se encuentran en movimiento particularmente por unas potencias que las animan; bien 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 Y TIEMPO

La historia de la gradación ontológica de los seres vivos, o la fenomenología antropológica, complementa el estudio de la persona humana desde las modalidades del mundo biopsíquico. En este sentido, se habla del 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. Efectivamente, el estudio genético de los organismos vivos, comprende desde las estructuras moleculares más primitivas hasta las funciones fenoménicas más afines a la complejidad de un mundo hecho a la medida del hombre. El mundo humanizado por la persona tiene que vérselas con la sustancia, con el espacio y con el tiempo.

La categoría de cosa o sustancia sólo es explicable desde la percepción humana. Como ya lo sostuvo Aristóteles en *Metafísica*, la sustancia es un compuesto entre forma y materia, que en la realidad percibida aparece de manera compacta. Un ejemplo de esto es la percepción de la silla, pues no solamente identificamos sus partes aisladas, sino el conjunto. La percepción tampoco se entiende como una idea *innata* 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 objetiva 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 tanto, no percibe una cosa consistente en sí misma sino otro cuerpo diferente. La sustancia es aquello que le otorga consistencia a las cosas, y, en este sentido es propiamente el objeto que percibimos.

La segunda categoría del espíritu es el espacio único. Véase con un ejemplo: un hombre ciego reconoce el lugar de sus tratamientos porque percibe con el tacto y el oído las características del lugar que frecuenta, reconociendo las diferencias de ciertos lugares frente a otros. Incluso, la condición de ceguera no impide el hecho de que la percepción asocie los espacios con significados y símbolos. Este fenómeno se entiende como la ‘síntesis de la percepción’ que identifica el espacio único. Para el animal, el espacio siempre será el mismo, porque no está facultado para reunir en una síntesis simbólica la denominación de un espacio particular. En otras palabras, la síntesis de la percepción del espacio responde a una objetivación simbólica, que se materializa en la denominación de ciertos lugares. Se habla entonces de espacios para el descanso (habitación), que se distinguen de los espacios para el estudio (biblioteca). Las intuiciones del espacio y del tiempo son igualmente facultades humanas, porque obedecen a la serie de sensaciones que permiten ejecutar movimientos bajo cierto orden secuencial.

La experiencia del espacio no siempre responde a la síntesis de la percepción. Dicho de otro modo, la percepción también reconoce el vacío del espacio y del tiempo, como una experiencia que surge a causa de la insatisfacción de los impulsos. Hay una leve sensación en el movimiento de un cuerpo enfermo, que le permite reconocer el espacio. Por ejemplo, una persona en estado de coma reconoce la familiaridad del

lugar en el que se encuentra. Cuando Scheler habla de la sensación de espacialidad como una forma vacía, se refiere –eso considera el expositor– a la sensación del cuerpo de no encontrarse en la plenitud de sus sentidos (enfermos terminales, estado de muerte cerebral, etc.), y –a pesar de ello– distinguir la familiaridad de ciertos espacios para su existencia.

Empero, Scheler habla de un vacío aún más primitivo: se trata del vacío del propio corazón. Esta experiencia corresponde a la sensación de la ausencia y, en general, de la vaciedad del sentido de las cosas, y que produce la intimidad del sujeto: ¿se tratará de la experiencia de la nada? Muy posiblemente el filósofo se refiere a aquel estado de absoluta infinitud que experimenta el corazón cuando descubre la soledad. El espacio vacío del corazón, como lo denomina el propio Scheler, es una experiencia de ausencia que genera la interioridad ante “[...] el incumplimiento de las esperanzas que nuestro impulso abriga” (SMK: 72).

De otra parte, 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 del lugar, por ejemplo, distinguiendo en un jardín la zona de las rosas y de los tulipanes de modos diferentes al lugar de la fuente, y aun así, enlazarlos en una percepción general. La percepción general abstrae de la situación particular de los objetos en el espacio y se propone diseñar esquemas, formas numéricas y, en general, la aplicación de un conocimiento científico que permita comprender de manera independiente las contingencias que dominan en el entorno:

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 tiem-

po-espacial, convertir todas las cosas, y entre ellas también a sí mismo, en objeto de su conocimiento. (SMK: 75-76)

Esta elevación que adquiere la percepción, al determinar el sentido de las cosas y su ubicación en el espacio, es un movimiento de lo sentidos que sobrepasa tanto la propia condición espiritual como la situación del mundo que habita. Y que no solamente lo consigue mediante el conocimiento científico, sino que igualmente lo hace mediante la ironía y del 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), permitiéndole caricaturizar el puesto que ocupa en el mundo.

4.2.1 EL ESPÍRITU DE LA PERSONA HUMANA COMO ACTUALIDAD PURA

Si el postulado antropológico fundamental parte de la premisa de que la libertad ínsita en la persona alcanza la plenitud de su existencia mediante el conocimiento general del mundo y logra objetivarlo en el arte, la ciencia, la religión y la cultura, ello no implica que finalmente la antropología filosófica concluya en una historia de las sucesivas conquistas o resultados objetivos del espíritu humano. Antes bien, la continuidad de este poder objetivador sólo se hace presente si lo entendemos como la permanente actualización del espíritu. Es decir, que lo propio de ser hombre no es que sustancialmente sea racional sino que funcionalmente despliegue su ser en el conjunto de actividades en el cual 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 presenta como un sujeto que actualiza su ser, no puede convertirse en la 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 éste 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 es posible plantear que la investigación antropológica en Scheler nace a partir de un diálogo entre la biología, la psicología, 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, que reconociendo su particular *estar en el cosmos*, se encuentra inevitablemente en una relación vital y 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 el último Scheler? En principio, promueve la discusión de si es posible reivindicar la necesidad metafísica de preguntar por la situación del hombre en el cosmos, más allá de las tendencias epistémicas

(positivismo y especialización de las ciencias) que durante el siglo XIX desataron la emergencia de los discursos antropológicos de corte biológico, cultural, etnológico, psicológico, conductista y estructuralista. La fenomenología antropológica, nombre con el cual hemos querido presentar la antropología scheleriana, pretende justamente proponer que no se trata de una investigación que corrige los errores de las demás ciencias al omitir 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 está rompiendo 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'. La indefinición viene motivada por la lectura que hace la fenomenología de la relación entre la conciencia y el mundo de la vida, en la cual las posibilidades de ser son infinitas. Scheler le da un marco natural-biológico a esta inconclusión que implica las múltiples maneras de 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 estas ciencias, la objetividad está garantizada por la clasificación, la estadística y, en general, el estudio especializado de los organismos, entre ellos el hombre; sin embargo, deja de 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 Sche-

ler. Mientras que la visión 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 especialización metodológica de las antropologías, disuelve la relación sustancial y asume el atomismo que genera una atención detallada al comportamiento, el lenguaje, la costumbre, etc., estructuras que desdibujan la comunidad ontológica de los seres vivos.

No obstante, más allá de discutir la presunta objetividad en la que las ciencias duras reducen el estudio de lo humano, la apuesta filosófica asume que la crisis de las ciencias europeas, crítica que resuena poderosamente desde la fenomenología de Husserl, es el fruto de una segunda crisis que permea las estructuras más cotidianas de la vida del hombre durante el siglo XIX y que determinarán las condiciones materiales de existencia de las sociedades en el siglo 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 unitotalidad, que por principio da cuenta, por un lado, de la contingencia ontológica del ser humano (que 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 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). La antropología de Scheler hace parte del *humus* que caracterizó a buena parte del pensamiento filosófico del siglo XIX, que de las plumas de Nietzsche, Marx y Freud, dirigieron una crítica generalizada a la sociedad industrial. La diferencia con estos pensadores decimonónicos estriba en que la apuesta humanista del filósofo de Múnich,

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 siglo XX.

REFERENCIAS

- Beorlegui, C. (2004) La antropología en búsqueda de su identidad. En: *Antropología filosófica: nosotros urdimbre solidaria y responsable*. Bilbao: Universidad de Deusto, pp. 33-64.
- Cruz Vélez, D. (1977) El hombre y la cultura. En: *Aproximaciones a la filosofía*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- Henry, M. (2007) *Filosofía y fenomenología del cuerpo*. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran, Salamanca: Sígueme.
- Herrera Restrepo, D. (1999) El yo en la fenomenología de Husserl. En: *Estudios de filosofía*. N.º 19-20, febrero-agosto 1999. Medellín: Universidad de Antioquia, pp. 100-119.
- Herrera Restrepo, D. (1991) Aproximación a Husserl. En: *Cultura Caribe* (18-19), Barranquilla: pp. 15-28.
- Husserl, E. (1991) *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. (1981) La filosofía en la crisis de la humanidad europea. En: *La filosofía como ciencia estricta*. Traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Nova.
- Kant, I. (1999) *Crítica del juicio* (título original *Kritik der Urtheilskraft*, 1790). Edición y traducción Manuel García Morente. Madrid: Austral Espasa, 8ª. Edición.
- Kant, I. (1992) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción, introducción, notas e índices de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila Editores, (Primera Edición).
- Lluis, D. y Mélich J.C. (2005) La reflexión antropológica del cuerpo: Escenarios de la corporalidad. En: *Antropología de la vida cotidiana*. Vol. II, Madrid: Trotta.
- Migallón Sánchez, S. (2006) *La persona humana y su formación en Max Scheler*. EUNSA, Pamplona: Universidad de Navarra.
- Pintor Ramos, A. (1978) *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*. Madrid: BAC.
- Ponty-Maerleau, M. (1986) *Fenomenología de la percepción*. Traducción de Jean Cabanes, Planeta-Agostini.
- Scheler, M. (2004) *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada.
- Scheler, M. (2003) *Gramática de los sentimientos: lo emocional como fundamento de la ética*. Barcelona: Crítica.
- Scheler, M. (1957) *El puesto del hombre en el cosmos*. Traducción de José Gaos, Buenos Aires: Losada.
- Wild, J. (1968) La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas. En: *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont*. Traducción de Amalia Podetti, Buenos Aires: Paidós, pp. 239-256.