

ESQUELA A LA ANTROPOLOGÍA FENOMENOLÓGICA DE MAX SCHELER (1928-2008) *

JUAN SEBASTIÁN BALLÉN RODRÍGUEZ **

RESUMEN

Este ensayo estudia las principales categorías y planteamientos de una de las obras cumbres de la antropología en las postrimerías del siglo XX: *El puesto del hombre en el cosmos* (1927) de Max Scheler. Nuestro interés consiste en mostrar las bases fenomenológicas de la propuesta antropológica del filósofo católico, cuyos antecedentes inmediatos fueron: *Las Investigaciones Lógicas* de Husserl en torno a la correlación hombre-mundo, el debate librado por la fenomenología ante la incursión de la psicología dentro del rubro de las ciencias objetivas, y la consolidación de las teorías evolucionistas, desplazando la pretensión de la antropología filosófica de ser la disciplina reina en la explicación de los fenómenos humanos. En medio del caos teórico, Scheler radicaliza la tesis de la correlación yo-mundo de la vida, y propone una antropología de talante fenomenológico.

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

* Texto elaborado en el marco del coloquio 'La antropología de Max Scheler: la propuesta del filósofo de Munich', 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. RECIBIDO: 25.08.09 APROBADO: 15.12.09.

** Universidad Santo Tomás, Bogotá, D.C., Colombia.

MAX SCHELER'S PHENOMENOLOGICAL ANTHROPOLOGY. A NOTE (1928-2008)

JUAN SEBASTIÁN BALLÉN RODRÍGUEZ

ABSTRACT

This essay examines the major categories and approaches of one of the finest works on anthropology in the late twentieth century: Max Scheler's *Man's Place in Nature* (1927). We aim to show the bases of the phenomenological anthropology proposed by this Catholic philosopher, whose immediate antecedents were Husserl's *Logical Investigations* regarding man-everyday world life correlations, the debate waged by phenomenology to face the incursion of psychology into the objective sciences domain, and the consolidation of several theories of evolution trying to supersede philosophical anthropology as the queen in the explanation of human phenomena. In such a chaotic context, Scheler radicalizes his thesis on the 'I and the everyday world life' correlation, and proposes an anthropology developed in a phenomenological spirit.

Key words: Scheler, man, phenomenological anthropology, I-body, Husserl.

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.

El puesto del hombre en el cosmos. Max Scheler

No hacemos derivar al hombre del espíritu, sino que lo hemos vuelto a colocar entre los animales.

Friedrich Nietzsche

Introducción a la problemática

ASISTIMOS HOY A LA OBJETIVACIÓN del cuerpo; de suyo, ésta corresponde a la manipulación y a la capacidad de disponer de él instrumentalmente, esto es, de disponer del cuerpo como de un simple medio que se deja moldear, transformar, lucir y explotar. Al tiempo que se pierde el carácter único y compartido del cuerpo, 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 la intervención médica hace posible el sueño de tener un cuerpo perfecto, según los cánones estéticos de los modelos que se muestran esbeltos y voluptuosos tras 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 la trascendencia que sobrepasa infinitamente cualquier reducción al esquematismo oferta-demanda y que tan sólo puede ser expresada por aproximación y siempre provisionalmente (Duch y Mélich, 2005: 237).

El reduccionismo en el que 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 urgencia de comunicar que el cuerpo es un medio

para la obtención de fuerza y empoderamiento individual desde los ámbitos económico, político y deportivo. Del mismo modo, el cuerpo de la mujer y el de los infantes humillados y sometidos por el secuestro, la trata de blancas, el cuerpo maltrato, hacen 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-subjetividad-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 obra *Crisis de las ciencias europeas* (1937), el espectro filosófico se abre para indagar acerca de la condición del Yo-cuerpo en la fenomenología. La continuación y radicalización de esta empresa filosófica aparece con Max Scheler. A partir del autor que nos convoca, descubrimos que la unión entre alma y cuerpo es el retorno a una comprensión correlacional de la naturaleza sustancial-espiritual, que constituye ontológicamente el 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” (Scheler, 1957: 111). Ambos procesos, según Scheler, son *mecánicos* y *teleoklinos*, los cuales, al apuntar conjuntamente en la comprensión dinámica del hombre, incluyen los procesos fisiológicos desde de las estructuras más elementales del sistema nervioso, hasta considerar los puramente psicológicos, incluso en las estructuras orgánicas más primitivas.

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 de la condición material de la existencia del hombre—, sino asumiendo la transformación o gradación

biológica y psíquica¹. 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 su obra *El puesto del hombre en el cosmos* (*Stellung des Menschen im Kosmos*)². 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 desplazamiento del pensar del filósofo alemán hacia el mundo de la vida y, en especial, en dirección a la correlación hombre-mundo que explora en su obra *Crisis de las ciencias europeas*, publicada póstumamente en 1937.

¹ 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 justamente 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 se originan 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 biologists. 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. De otra parte, asume un debate abierto sobre las pretensiones epistémicas de las teorías biologists, que para la época tienden a reducir desde el evolucionismo darwiniano, una cuestión por la que desde antaño la filosofía se pregunta, y es justamente por 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 a esta doble crítica, de tal manera que su propuesta no deviene necesariamente en el antropologismo, como usualmente se la ha reconocido.

² Esta obra que da a luz en 1927, hace parte del tercer grupo de investigaciones fenomenológicas, inconclusas, realizadas entre 1921 y 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.

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 ciencias europeas*, obra en la que según Daniel Herrera, Husserl da a conocer la intuición creadora, de la que ya tenía noticia el filósofo alemán en 1898, y según la cual la correlación entre hombre y mundo se hace patente (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, de un lado, por la versión realista de la fenomenología que se desarrolla en las *Investigaciones lógicas* (1900-1901); o en su extremo, 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 de las ciencias europeas*, es una continua explicitación de esta correlación, que al mismo tiempo va superando problemas gnoseológicos a los que dio respuesta de manera unívoca 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 (en el límite de las múltiples variaciones de lo mismo, nos propone el profesor Guillermo Hoyos), al describir las diferentes maneras como se da al sujeto un mundo vivido. 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. Objetivo de un método del pensar que va más allá de pretender constituir a la misma fenomenología en un cuerpo de doctrina sistemático. Al respecto, el profesor Daniel Herrera esgrime

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, 1999: 15).

Sin embargo, en *Crisis de las ciencias europeas*, afloran distintas tesis y 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 cierto momento Husserl sostiene que “no existe un realismo más radical que el nuestro”. En otro lugar se hace especial énfasis en la intuición originaria al afirmar: “todo el trabajo de mi vida estuvo dominado por la tarea de elaborar sistemáticamente este a priori de la correlación”. Al respecto, el profesor Daniel Herrera ha señalado el carácter ambiguo que comporta el análisis del ego en esta obra de Husserl, en razón del predominio que por momentos tiene 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 (Herrera, 1999: 17).

El rostro jánico que sobreviene en la correlación hombre-mundo es ya 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 inherente al 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 través de la actitud natural. 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 actitud filosófica.

En el límite que separa y reúne a la vez 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*³, plantea que en *Crisis de las ciencias europeas* Husserl no hablaba propiamente de una antropología filosófica, sino que al referirse al problema del hombre lo hacía bajo diferentes títulos, bien fuera con el término psicología descriptiva o el de psicología fenomenológica, incluso bajo el rótulo de psicología pura. Husserl encaró el problema metodológico que implicaba el estudio del hombre justamente en medio del debate librado entre la psicología natural o racional que, a través de una actitud objetiva, reduce el estudio del hombre a los hechos verificables, esto es, a los datos cuantificables que se registran en la experiencia empírica, y la psicología fenomenológica que atiende la región subjetiva de los deseos, de las querencias, de las frustraciones, de los motivos, de las intenciones, y cuyo cometido fundamental es: “[...] describir y, en lo posible, aclarar esas estructuras necesarias que se encuentran en todo y que siempre caracterizan la existencia humana en el mundo” (Wild, 1968: 246).

Este mismo debate, pero con la psicología clásica, lo encontramos en Merleau-Ponty en su obra cumbre la *Fenomenología de la percepción* y en Michel Henry, quien participa de las tesis ontológicas del sentimiento y la sensualidad en un texto titulado *Filosofía y fenomenología del cuerpo. Ensayo sobre la ontología de Maine de Biran*. 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 cuanto que el problema del hombre es asumido como la indagación por el movimiento y las 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 de las ciencias europeas*, 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

³ Coloquio de filosofía celebrado en 1957 cuyo tema fue Husserl.

pregunta que surge entonces es: ¿cómo se da a la conciencia inmanente, que es la misma conciencia fenomenológica que dirige su mirada hacia las cosas mismas, las distintas maneras en las que el Yo habita vitalmente el mundo de la vida? Una antropología filosófica o una psicología fenomenológica se encargarían 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 de las ciencias europeas* el realismo radical que propone Husserl para la fenomenología:

No existe un realismo más radical que el nuestro, con tal que ésta palabra sólo signifique: estoy seguro de ser un hombre que vive en este mundo y de esto no tengo ninguna duda. Pero el gran problema es comprender esta misma obviedad (Husserl, 1991: 197).

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 que 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 este sentido, Daniel Herrera argumenta lo siguiente:

El hombre es para Husserl una totalidad estructurada dinámica, intencional y teleológicamente; gracias al 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*) (1999: 16).

Evidentemente, en Husserl no solamente tenemos noticia de un Yo-cuerpo, también es posible hablar de un Yo-instinto (Herrera, 1999: 16), de un Yo-persona (Herrera, 1999: 17) y de un Yo-trascendental (Herrera, 1999:18). 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 que, además, prepara el camino de lo que hará la fenomenología francesa, indagando sobre la marcha por las diversas maneras como la vida anímica del hombre experimenta el mundo (Pintor, 1978: 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 forma, 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 (Husserl, 1991: 141).

La crítica a Descartes resuena 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. Los resultados de estas investigaciones indican que las actividades puramente psíquicas, no dependen del cerebro sino de estructuras vitales mucho más primarias como las afectivas, las cuales tienen lugar en el *sistema de las glándulas endocrinas* que, dependiendo de su estado, inciden directamente en la vida impulsiva y afectiva de los seres humanos. Igualmente, estas estructuras afectivas explican el desarrollo de la altura, la anchura, las características étnicas, incluso las patologías (gigantismo, enanismo, etcétera). Desde estas investigaciones, la división cartesiana entre la *res extensa* y la *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 solo 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).

La correlación existente entre los movimientos fisiológicos y las formas de la vida consciente, explica la condición vital del puesto que ocupa el ser humano en el cosmos. La duda metódica pierde de vista la unidad ontológica en la que se compenentran ambos procesos. Que la percepción de un manjar sea una imagen psíquica que activa un estímulo para luego originar un movimiento, antes, claro está, 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 las jugos gástricos que actúan sobre el estómago y que exigen eventualmente el alimento. 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

MAX SCHELER, EN SU OBRA *El puesto del hombre en el cosmos*, 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 relacionado 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” (SMK: 26).

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 que señalábamos arriba, no descarta la posibilidad de indagar por la legitimidad que tenga esta sistemática cuando se refiera al hombre en un sentido 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 que pueden ser perfectamente análogos al ser del hombre, buscando 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 entonces 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.

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. 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 tendencia natural de los organismos más fuertes y mejor adaptados (según la premisa de la evolución) sino que, antes bien, la gradación las va incorporando como partes estructurantes de un todo que no las supera completamente, sino que las va reuniendo 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).

Por ello, Scheler sostiene que la sustancia del hombre participa gradualmente de la sustancia vegetal y animal y viceversa. Se trata de 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).

3.1 Impulso afectivo

EL IMPULSO AFECTIVO SE PRESENTA como un grado ínfimo 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 que usualmente son potencias que van dirigidas hacia la obtención de algo⁴, el impulso afectivo no lo posee de ninguna manera; 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 de la fuerza externa de la luz y de la tierra, y su única dirección es 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 afectación total en la cual se encuentra la planta, al no ser ella misma la que produce su propio movimiento, sino es mediante la fuerza que ejercen los factores externos como la luz, el agua y la tierra.

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 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 su respuesta. La existencia biopsíquica de las plantas se explica como una pasividad afectiva, en la que ellas no producen el impulso sino que más bien le sirven de medio enlazando los procesos de transformación de la energía solar e hídrica, que generan factores energéticos externos.

⁴ Como es el caso de aquellas actividades en donde los seres vivos poseen un fin específico.

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 en todas partes, no ha menester como el animal dirigirse a determinados lugares para encontrar su sustento (SMK: 36).

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 del tipo de la voluntad de poder, 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 extático, 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 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, que se trata de un impulso dirigido totalmente hacia afuera, lo que las hace únicas es la expresión, pues lo que admiramos justamente de las plantas es su estructura fisiognómica que nos dan noticia de su talante externo como el estar lozano, marchito, exuberante, pobre o radiante. Se trata 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 sostiene Darwin.

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 les son del todo favorables.

En contra de la regla de los evolucionistas, para quienes una pauta definitoria en la evolución de las especies es el uso y la utilidad, criterios que explican el desarrollo de ciertos organismos superiores a diferencia

de otros inferiores, las plantas son una excepción pues lo que se admira en ellas no es tanto la utilidad que proporcionan, como la belleza que produce su propia expresión. En el caso de la evolución, las plantas que generan el gusto y el encanto suelen no ser las más aptas para determinados ambientes ni para ciertos usos, no obstante sí son las más admiradas. La pasividad que genera la afectación es la que produce su expresión y, en general, su admiración.

La presencia del impulso afectivo se identifica en el hombre. El encuentro entre el hombre y la planta es la vida, y la vida entendida como el impulso inicial de todo organismo de ir hacia afuera. Scheler sitúa el impulso en medio del sueño y la vigilia, en el que permanecen en unidad todos los instintos. 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. Esto es más el resultado de una experiencia mediada, que la identificación de un instinto. Como buen fenomenólogo —el método de ir a las cosas mismas— Scheler descubre que la conducta externa que apreciamos en el comportamiento instintivo de los animales responde 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 realización de una serie de movimientos que son el resultado de una combinación de reflejos. A esto lo denomina nuestro autor *ritmo*. 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 frente a los acontecimientos que ocurran en el futuro. Un ejemplo que explica este caso, es el de la observación de toda la serie de movimientos que presupone en los osos, el instinto de conservación ante las escasas fuentes de alimentos para

el invierno. 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.

Finalmente, no es propio del instinto ser fruto de un número determinado de ensayos dirigidos a la modificación del comportamiento del animal, por ejemplo, para la obtención de una presa. 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 que se encuentra el animal en su medio. En este sentido, el comportamiento instintivo es más una estructura ontológica porque responde a la adaptación de los organismos al medio particular, que a una respuesta deliberada venida de afuera y ordenada por otro ser vivo. Por ello Scheler enfatiza que “el instinto no es una facultad de asociación ni de aprendizaje, sino [...] una forma del ser y del acontecer *más primitiva* [...]” (SMK: 42).

Ahora bien, mientras que las formas más evolucionadas del instinto, —como la inteligencia en los mamíferos superiores— se caracterizan por la producción biopsíquica de asociaciones entre dos cosas diferentes, el instinto, en tanto forma biopsíquica primitiva, es una potencia creadora que se caracteriza por disociar lo que el entendimiento une. Esta desunión, lejos de ser destructiva, es creadora por cuanto garantiza la perpetuación hereditaria del instinto a los futuros miembros de la especie. Scheler complementa esta fenomenología del instinto animal desde una perspectiva eidética (es decir psíquica), referida al *modus operandi* del instinto que tiene lugar en la disociación existente entre la presencia y la acción, esto es, que no se trata de 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 atrayentes 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. Esta modificación da por entendido que el organismo vivo es un ser dispuesto al aprendizaje y, sobre todo, a aquel en donde tiene lugar el 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. La vida vegetativa desconoce completamente los comportamientos habituales que permiten el adiestramiento de los organismos vivos, y en un grado superior el autoadiestramiento propio. La mecanización de la vida por obra del aprendizaje por asociación, define la existencia habitual no solamente de los organismos en un sentido corporal sino también en un sentido 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 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— ocurre que la memoria asociativa se perfecciona a través de 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 mostrado como útil en la supervivencia de la especie. De esta forma la imitación llega a configurar la tradición o la costumbre en el comportamiento biológico de los animales. El saber tradicional que caracteriza a la cultura en el género humano, es propio también de las formas de vida animal en las que prevalece el aprendizaje de la horda o la manada. Pensemos, en este caso, en los elefantes que hacen un recorrido de miles de kilómetros en busca de alimento, de agua y de lugares propicios para la reproducción, legando este mismo comportamiento a las nuevas generaciones de elefantes, constituyendo así una tradición que se propone determinar la conducta más

allá del mero instinto o de la codificación genética. La presencia de una tradición en el presente, y que se define a partir de los comportamientos que configuran costumbres y hábitos en los grupos de animales, es análoga al aprendizaje mecanizado que adoptan los grupos humanos para movilizarse eficazmente en el mundo, como ocurre con el 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 'tradición', el pasado nos sugiere más de lo que sabemos de él (SMK 51).

Sin embargo, un elemento que caracteriza el progreso de la especie humana es justamente la destrucción del haber tradicional:

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, al que pertenece, dejando así libre el camino para nuevas invenciones y descubrimientos (SMK 52).

Para Scheler, lo que hace diferente a 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 le deja adaptarse a nuevas situaciones.

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 está facultada para la acción y la elección de bienes e incluso de los miembros de la misma especie con los cuales el individuo se reproducirá.

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 presente como un nuevo reto para ser solucionado. La forma psíquica de la inteligencia práctica se caracteriza por generar un pensamiento anticipatorio que prevé un hecho que 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.

En este punto Scheler encara la discusión desatada por los biólogos de la época (principalmente por el biólogo Köhler), de si los antropoides superiores y chimpancés poseen realmente la inteligencia práctica. Para nuestro filósofo, la inteligencia práctica no es una facultad exclusiva de los hombres sino que se muestra orgánicamente entre los seres vivos superiores; esto lo afirma a partir de la observación de un chimpancé que teniendo delante de sí un objeto comestible dentro de un recipiente, dirige su atención a las maneras que le permitan alcanzar el objeto que desea. Se trata de un tanteo progresivo del instinto en donde el animal explora causalmente los medios que le permiten obtener el alimento que está en 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 organismo.

4. Lo humano como negatividad y la teoría de la persona

EL SEGUNDO CAPÍTULO DEL *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, Schwalke, entre otros, la familiaridad entre el hombre y el animal, y los lazos de vecindad biológica posicionan las teorías evolucionistas desde la premisa del *homo faber*, esto es, del ser que hace cosas, y se mantiene como premisa que las cercanías entre el animal y el hombre son más evidentes a la luz de la nueva ciencia. Scheler se propone romper con esta continuidad, partiendo de la tesis de que justamente la existencia humana se ha caracterizado en su 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 negador que se opone al curso habitual de las cosas. En esta crítica a las teorías de la evolución resuenan los ecos de la fenomenología, que apunta al estudio genético de las estructuras que componen el espíritu. El cambio propuesto por 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, 2006: 12).

La génesis del principio negador de lo humano comprende la capacidad de razonar y de construir proposiciones (*logos*), hasta los centros anímicos que comprometen las dimensiones emotivas, intuitivas y volitivas. La totalidad de las potencias humanas interactuando sobre el 'centro activo' que es la persona, explica conjuntamente la fenomenología del espíritu humano que propone Scheler en la antropología. 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, entre otros) las intuiciones (en el orden moral, estético y gnoseológico) y la naturaleza volente (deseos, querencias y pasiones).

La negación del curso natural de la vida, a la que responde la capacidad propositiva del hombre para pronunciar un 'no', mantiene distancia de la concepción evolucionista de la existencia humana. Darwin, en la teoría de la evolución de las especies describe causalmente la existencia animal de lo humano. El principio de causalidad 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 para sobrevivir en la 'lucha por la existencia'. Desde las variables del uso o el desuso de ciertas propiedades y funciones de los cuerpos de los organismos vivos, se mide su proceso de adaptación al medio, donde solamente los más capacitados y fuertes lograrán sobrevivir. Para los evolucionistas es un hecho que la naturaleza humana ocupa un lugar en la larga cadena de la evolución. La conexión lógica de la negación dentro de la 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 desean perpetuar su *gens*. En la lucha que se libra entre las 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 gradación 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. Sólo los seres humanos tenemos la posibilidad de decir ‘no’, porque en nosotros habita una facultad llamada razón. La decisión fundamental que lleva a cabo el hombre al negarse ante la injusticia natural de las cosas, a su eterno devenir, a las guerras y violencias más salvajes, consiste en atreverse a decir No. ‘Ten el valor de decir no’, es igual a sostener ‘ten el valor de servirte de tu propio entendimiento’. Un alto ante la inevitable marcha del evolucionismo naturalista, es pues una apuesta por la negatividad que caracteriza a lo humano. La negación fundamental que caracteriza el ‘no’ de la proposición, hace patente que el hombre en tanto que ser que estructura un decir razonado (*logos*) no es simplemente *homo faber*. La negación en la proposición 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, no es la única facultad que da cuenta de su diferencia. Nuestro filósofo emplea la categoría ‘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 axiología, la persona humana es 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).

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. 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 la atan al funcionamiento de los seres orgánicos bajo los aspectos 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 de 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).

Desde 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. Esta objetividad eleva el estatus de la cosa que está en el mundo y la convierte en un objeto a la mano del hombre. Una simple piel abandonada el hombre la eleva a objeto cuando la transforma en una manta. Por ello, sostiene nuestro autor, que el espíritu en su plena libertad deviene en objetividad, es decir, se materializa en objetos de uso, de adorno o de caza.

Mientras que la relación del animal permanece atada al medio, en tanto que es su situación extática (exteriorizada al medio natural) la que le provee de alimento y seguridad, la del hombre se encuentra encadenada al mundo, en tanto que reprime los impulsos sensibles inmediatos que le procuran alimento y asentamiento, y va hacia la búsqueda de un objeto que modificará su existencia. A ello lo denomina el autor un “hallarse abierto al mundo”. El hombre, a diferencia del animal, convierte su medio en un mundo habitable. Lo sustantiviza, es decir, que le da sustancia a las cosas, las hace objetos con relación a sus propios intereses subjetivos. Darle sustancia al mundo es también un acto de alejamiento de las condiciones que determina el propio medio: Yo diría que el animal está esencialmente incrustado y sumido en la realidad vital correspondiente a sus estados orgánicos, sin aprehenderla nunca ‘objetivamente’ (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”. El hombre es el único ser que logra poseerse así mismo, esto es, hacerse dueño de su propia existencia. El animal permanece en un absoluto estado de exteriorización que no le permite el retorno 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 provienen de los sentidos.

En este punto, nuestro filósofo resume la gradación objetiva por la cual atraviesa un organismo vivo. Sucesivamente, Scheler establece como partes estructurales de la gradación de las entidades biopsíquicas: 1) las cosas inorgánicas, 2) las plantas, 3) los animales y los 4) hombres.

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. En palabras de Scheler, los cuerpos que se escapan de la percepción se “limitan a sí mismos”. Aquello que no percibimos inmediatamente lo imaginamos como si estuviera en un espacio en el que recíprocamente va 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. Sea en las plantas con el impulso afectivo, en los animales con el instinto, la memoria asociativa y, en algunos mamíferos superiores, con la inteligencia práctica, o en los hombres mediante 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 de mundo espiritual como si se tratará de la punta del iceberg que se ve desde la superficie, pero cuyo fondo es aún más profundo, pues sus orígenes, como ya se vio, 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, con el espacio y el tiempo.

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 aparecen de manera compacta. Un ejemplo de esto es 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 en la mente de un modo innato. 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 un mono se percibe en el 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, reconociendo 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 reunirlo en una síntesis simbólica que le permita objetivar el espacio de manera definida, como sí lo hace el hombre cuando denomina al 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.

Finalmente, la consideración de vacío del espacio y del tiempo es una experiencia que surge por la insatisfacción de los impulsos. Hay una leve sensación en el movimiento del cuerpo 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 nos habla de la sensación de espacialidad como una forma vacía, se refiere —así lo considera el escritor de este artículo— a la sensación del cuerpo de no encontrarse en la plenitud de sus sentidos (enfermos terminales, personas con muerte cerebral), no obstante, logra distinguir la familiaridad que posee el espacio para su existencia.

Empero, Scheler nos habla de un vacío 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 la interioridad ante [...] el incumplimiento de las esperanzas que nuestro impulso abraza” (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 de un espacio, por ejemplo, distinguiendo la zona de las rosas y de los tulipanes de modo diferente al lugar de la fuente y, aún así, los enlaza 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 del 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 tiempo-espacial, convertir todas las cosas, y entre ellas también así mismo, en objeto de su conocimiento (SMK 75-76).

Esta elevación que adquiere la percepción de la persona, al determinar el sentido de las cosas y su ubicación en el espacio, es un trascender tanto su propia condición espiritual como el mundo que habita. No solamente lo consigue mediante el conocimiento científico, sino que lo hace igualmente con la ironía y con el 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.

4.3 El espíritu de la persona humana como actualidad pura

QUE LA LIBERTAD ÍNSITA EN LA PERSONA alcance la plenitud de su existencia mediante el conocimiento general del mundo y logre objetivarlo mediante el arte, la ciencia, la religión y la cultura, no indica que finalmente termine 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 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 “co-realización” del ‘tú. Lo mismo ocurre en la ‘co-realización’ 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 diálogo entre la biología, la psicología y la fisiología, sin por ello perder de vista el hilo conductor que proporciona la indagación filosófica. Así, su propuesta antropológica 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 que la filosofía abandere una reflexión desde la situación metafísica del ser humano, que reconoce que a raíz de 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 que pregunta 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 antropología fenomenológica, 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 que está rompiendo Scheler a favor de la filosofía, 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 está 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 a este carácter inacabado 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. 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 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 presupone la atención detallada del comportamiento, del lenguaje, de la costumbre, entre otros, estructuras que desdibujan la comunidad ontológica de los seres vivos.

Pero, 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 globalización de los mercados. Éste, en la práctica, impone formas de vida que terminan por fragmentar en partes aisladas (atomismo social e individualismo) aquella uni-totalidad 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 el 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, dirigió una crítica generalizada a la sociedad industrial. La diferencia con estos pensadores decimonónicos estriba en que la apuesta humanista del de Munich, 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 distintas propuestas existencialistas durante el siglo XX.

Referencias

- DUCH, LI. y MÉLICH, J-C. (2005). *Escenarios de la corporalidad. Antropología de la vida cotidiana 2/1*. Madrid: Trotta.
- 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. *Estudios de Filosofía*, (19-20), 11-24.
- HERRERA RESTREPO, D. (1991). Aproximación a Husserl. *Cultura Caribe* (18-19).
- HUSSERL, E. [1937] (1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Crítica.
- MERLEAU-PONTY, M. (1986). *Fenomenología de la percepción*. J. Cabanes (trad.). Barcelona: Planeta-Agostini.
- PINTOR, A. (1978). *El humanismo de Max Scheler: estudio de su antropología filosófica*. Madrid: La BAC.
- SÁNCHEZ MIGALLÓN, S. (2006). *La persona humana y su formación en Max Scheler*. Pamplona: Universidad de Navarra.
- SCHELER, M. [1927] (1957). *El puesto del hombre en el cosmos*. J. Gaos (trad.). Buenos Aires: Losada.
- WILD, J. (1968). La antropología filosófica y la crisis de las ciencias europeas. En *Husserl. Tercer coloquio filosófico de Royaumont (239-256)*. A. Podetti (trad.). Buenos Aires: Paidós.