

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Metafísica y Persona, Año 14, No. 28, Julio-Diciembre 2022, es una publicación semestral, coeditada por la Universidad de Málaga y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla A.C., a través de la Academia de Filosofía, por la Facultad de Filosofía y Humanidades y el Departamento de Investigación. Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago, Puebla-Puebla, C.P. 72410, tel. (222) 229.94.00, www.upaep.mx, contacto@metyper.com, roberto.casales@upaep.mx. Editor responsable: Roberto Casales García. Reservas de Derecho al Uso Exclusivo 04-2014-061317185400-102, ISSN: 2007-9699 ambos otorgados por el Instituto Nacional del Derecho de Autor. Licitud de Título y contenido No. (en trámite), otorgados por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Mónica Lobatón Díaz, Servicios editoriales y de impresión, Enrique Rébsamen 124, colonia Narvarte Poniente, 03020, Ciudad de México, este número se terminó de imprimir en julio de 2022, con un tiraje de 250 ejemplares.

Metafísica y Persona está presente en los siguientes índices: Latindex, ÍNDICES-CSIC, REDIB, SERIUNAM, The Philosopher's Index, ERIH PLUS, Dialnet, Fuente Académica.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de los editores.

METAFÍSICA Y PERSONA

Filosofía, conocimiento y vida

Año 14 — Número 28

Julio-Diciembre 2022



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA



Información general

Objetivos científicos

Metafísica y Persona es una revista de difusión internacional y carácter académico, cuyo objetivo principal es la transmisión y discusión de los resultados de las últimas investigaciones en el ámbito que reflejan su título y subtítulo, mediante la publicación de Artículos y Notas inéditos y de contrastado valor científico.

Pretende ser un lugar de encuentro y difusión de estudios que ahonden en las relaciones entre filosofía, conocimiento y vida, y que, por su calidad, originalidad y rigor, representen un claro avance en el saber y una contribución de relieve en el campo científico de las materias que abarca.

Cobertura temática

El eje central de la revista es la realidad de la persona. Los artículos publicados en ella abordarán el estudio de la persona desde los distintos puntos de vista que permiten conocerla mejor. El lector encontrará, por tanto, trabajos de Filosofía, Teología, Sociología, Psicología, Psiquiatría, Neurociencia, Medicina y otros saberes centrados en el hombre. No obstante, la revista otorga una especial atención a la Antropología filosófica y, muy en particular, a la Metafísica de la persona, pues son ellas las que dan sentido y sirven de fundamento al resto de saberes sobre el ser humano.

Público al que se dirige

Metafísica y Persona se dirige especialmente a la comunidad científica y académica y, más en concreto, a aquellos investigadores de Instituciones Universitarias y otros Centros afines que, sobre todo desde una perspectiva filosófica, dedican todo o parte de sus trabajos a mejorar el conocimiento de la persona, necesitado de una constante revisión y puesta al día.

No obstante, por las múltiples orientaciones que acoge, la Revista está también abierta a un público más amplio: a todos aquellos que, dotados de una base filosófica y de cierta formación en los saberes acerca de la existencia humana, desean profundizar en el conocimiento de la persona.

Carácter de las contribuciones

Las contribuciones enviadas a *Metafísica y Persona* han de ser inéditas en cualquier idioma y no estar sujetas a revisión para ser publicadas en ninguna otra revista o publicación, ni digital ni impresa. En principio, los artículos se publicarán en la lengua en que hayan sido redactados, aunque en ocasiones, de acuerdo con el autor, podrán ser traducidos al castellano o al inglés.

Los artículos y las notas son sometidos a un arbitraje doble-ciego. Para ser publicados, los artículos han de obtener dos dictámenes favorables. Las notas, sin embargo, podrán ser admitidas con un solo dictamen positivo y rechazadas con un solo dictamen negativo.

Más detalles en relación a este extremo figuran en las Normas editoriales.

Datos generales (*edición, difusión, identificación y contacto*)

Metafísica y Persona es coeditada entre la Universidad de Málaga (UMA) y la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (UPAEP). Nació como revista electrónica, pero hoy se ofrece a los lectores tanto en formato digital como en papel.

En su versión impresa, la revista se distribuye, con alcance internacional, mediante intercambio, donaciones e inscripciones (ver Suscripciones).

Identificación esencial

Título: Metafísica y Persona

Subtítulo: Filosofía, conocimiento y vida

Carácter: Revista filosófica

Periodicidad: Semestral

Difusión: Internacional

ISSN en línea: 1989-4996

ISSN impreso: 2007-9699

Lugar de edición, año de edición y entidad editora

- Málaga (España), Universidad de Málaga (Grupo PAI, Junta de Andalucía, HUM-495)
- Puebla (México), Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla (Facultad de Filosofía y Humanidades, y Departamento de Investigación)

Año de fundación: 2009

Dirección postal y electrónica

- Livia Bastos Andrade

Facultad de Filosofía

Decanato de Artes y Humanidades

Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla

Calle 21 Sur No. 1103, Col. Santiago

72410 PUEBLA (México)

livia.bastos@upaep.mx

- Gabriel Martí Andrés

Departamento de Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Málaga

Campus de Teatinos

E-29071 MÁLAGA (España)

gmartian@uma.es

Consejo Directivo

Director emérito: Melendo Granados, Tomás, Universidad de Málaga, España
Director: Bastos Andrade, Livia, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Subdirector: Martí Andrés, Gabriel, Universidad de Málaga, España
Secretarios: García Martín, José, Universidad de Granada, España
Castro Manzano, José Martín, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Consejo de Redacción

Blancas Blancas, Noé, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
García González, Juan A., Universidad de Málaga, España
Jiménez, Pablo, Australian National University, Australia
Lynch, Sandra (emérito), University of Notre Dame, Australia
Porras Torres, Antonio, Universidad de Málaga, España
Rojas Jiménez, Alejandro, Universidad de Málaga, España
Villagrán Mora, Abigail, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México

Consejo Científico Asesor

Arana Cañedo, Juan, Universidad de Sevilla, España
Brock, Stephen L., Università della Santa Croce, Italia
Caldera, Rafael T., Universidad Simón Bolívar, Venezuela
Casales García, Roberto, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Clavell, Lluís (emérito), Università della Santa Croce, Italia
D'Agostino, Francesco, Università Tor Vergata, Italia
Donati, Pierpaolo, Università di Bologna, Italia
Falgueras Salinas, Ignacio, Universidad de Málaga, España
González García, Ángel L. (†), Universidad de Navarra, España
Grimaldi, Nicolás, Université de Paris-Sorbonne, Francia
Hittinger, Russell, University of Tulsa, Oklahoma
Jaulent, Esteve, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio", Brasil
Livi, Antonio (†), Università Lateranense, Italia
Llano Cifuentes, Carlos (†), Instituto Panamericano de Alta Dirección de Empresa, México
Medina Delgadillo, Jorge, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Morán y Castellanos, Jorge (†), Universidad Panamericana, México
Pithod, Abelardo, Centro de Investigaciones Cuyo, Argentina
Pizzutti, Giuseppe M., Università della Basilicata, Italia
Peña Vial, Jorge, Universidad de los Andes, Chile
Ramsey, Hayden, Australian Catholic University, Australia
Redmond, Walter, University of Texas, U.S.A.
Sánchez Muñoz, Rubén, Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México
Sánchez Sorondo, Marcelo, Pontificia Accademia delle Scienze, Italia
Vigo, Alejandro, Universidad de los Andes, Chile
Wippel, John F., Catholic University of America, U.S.A.
Zagal, Héctor, Universidad Panamericana, México

Contenido

Artículos

La génesis de la estética estadounidense

Laura Elizia Haubert

Fabio Campeotto

Claudio M. Viale11

Thomas Reid y la percepción humana y animal

José Hernández Prado41

La responsabilidad moral como una forma de narrativa

Rodrigo Laera61

Trascendentales y desafío antropológico y cultural en Karol Wojtyła/Juan Pablo II

Alejandro Pardo81

“Hablan raro allá arriba; pero se les entiende”: la gramática generativa de Rulfo

Noé Blancas Blancas123

Idiots rather than persons? The crisis of education in the neoliberal era

Juan Pablo Aranda Vargas137

Max Scheler: del personalismo ético a la metafísica del hombre

Aldo Alejandro Camacho163

Notas críticas

¿Cómo comprender la solución de Meillassoux al dilema espectral?

Nicolás Antonio Rojas Cortés199

Reseñas

Casales García, R., Avatares de la contemplación y otros ensayos críticos de filosofía, México: Editorial Torres Asociados, 2009, 265pp.

Cristina Elith Reyes Miranda231

Normas editoriales235

ARTÍCULOS

Max Scheler: del personalismo ético a la metafísica del hombre

Max Scheler: from ethical personalism to the metaphysics of man

ALDO ALEJANDRO CAMACHO¹
Universidad Intercontinental, CDMX, México
aldoalejandrocachaco@gmail.com

RESUMEN

Max Scheler es uno de los pilares de la fenomenología del siglo XX. Sus estudios se centraron en la ética, para auspiciar una ética material de los valores, de la cual emanan conceptos clásicos de su filosofía, como el de persona, tabla de valores, espíritu y percepción sentimental. En este trabajo se pretende hacer un análisis de su filosofía con el fin de comprender la tarea que el autor no llegó a desarrollar, a saber, la idea de una antropología filosófica. Para ello, es necesario abordar las principales fuentes de su filosofía, que van desde su concepción fenomenológica, su comprensión axiológica, hasta su filosofía de la religión, con conceptos como el de experiencia fenomenológica de lo divino, la primera noción de panenteísmo y espíritu. Una vez puestas estas bases, será posible comprender la idea de la antropología filosófica, de la cual surgen conceptos como el de espíritu, esencia humana, impulso afectivo, instinto y la metafísica del hombre.

Palabras clave: Antropología filosófica, ética material de los valores, fenomenología, esencia humana, fenomenología de la religión, personalismo ético.

ABSTRACT

Max Scheler is an important thinker of Twentieth Century Phenomenology. His studies are involved into Ethics, for making a Material Ethics of Values. From this study, emerges classic concepts of his Philosophy, like *Personalism*, *Hierarchy of Values*, *Geist* and *Sentimental Perception*. On this paper, I attempt to make an analysis of this Philosophy with this topic for understanding the roll of an Philosophic Anthropology, wich is a problem that Scheler did not finished. That is why we have to understand basic concepts like Phenomenologic Experience of Religion, Material Ethics, Panenteism and Geist concept. With this understandig, it will be posible to understand the point of this Anthropology.

Keywords: Philosophic Anthropology, Material Ethics of Values, Phenomenology, Human Essence, Phenomenology of Religion, Ethic Personalism

¹ ORCID: 0000-0001-6750-0366

Introducción

En estas páginas me propongo estudiar y analizar los problemas fundamentales que centran la antropología filosófica de Max Scheler. Para ello, será necesario interpretar y comprender conceptos básicos de este autor, tales como el de la ética material de los valores y el del personalismo. Asimismo, con base en la concepción que se dé sobre éstos, podremos comprender la estructura de su filosofía de la religión, muy importante para dar paso al tratamiento de conceptos como el de experiencia fenomenológica de lo divino, humanidad y espíritu. Esto nos llevará a comprender de manera más estable el sentido de la antropología filosófica de nuestro autor, misma que no terminó de elaborar pero que dejó cimentada con conceptos como el del panenteísmo y el desarrollo de la diferencia esencial de grado del ser humano respecto a los demás seres orgánicos. Por último, daré algunas conclusiones a modo de reflexión, en las que haré un balance sobre la filosofía scheleriana: la importancia actual de estudiarlo, el puesto de su pensamiento en la filosofía y en la fenomenología, entre otras cosas.

1. El giro antropológico del siglo XX

Max Scheler, Arnold Gehlen y Hemulth Plessner dieron inicio a la antropología filosófica contemporánea, en la década de 1920, con el nombre de *giro antropológico*, el cual pretendía ser la fuente principal del quehacer filosófico, después del giro fenomenológico y antes de que el giro lingüístico lo hiciera. La primera propuesta,² heredera directa de la fenomenología, busca comprender la esencia y estructura esencial del ser humano; pero para ello, debió formarse una serie de estratos éticos, ontológicos y epistémicos que fungen como el trasfondo de la comprensión del ser humano. Por otro lado, la encomienda de Gehlen busca comprender al ser humano desde una dimensión más natural, más biológica, pero sin perder de vista el carácter moral y cultural del ser humano. Por último, la empresa de Plessner³ intenta dar un solvento biológico al ser humano, de forma tal que se expanda, o bien, se *excentrifugue* en la construcción de un ámbito moral, político y cultural.

² Cf. GEHLEN, A., *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento el hombre por sí mismo*, Barcelona: Paidós, 1993; y GEHLEN, A., *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca: Sígueme, 1987.

³ Cf. PLESSNER, H., *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, Madrid: Escolar/Mayo Editores, 2018; y PLESSNER, H., *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid: Trotta, 2007.

Para infortunio de los tres filósofos, el giro antropológico quedó eclipsado, después de la muerte prematura de Scheler, por la ontología fundamental de Martin Heidegger, la cual fue debatida por Ernst Cassirer⁴ para reivindicar el peso filosófico de la propuesta antropológica. Por ello es necesario dar un repaso a las propuestas del giro antropológico, de tal forma que nos dé la oportunidad de estudiar parte de la propuesta heideggeriana y comprender la defensa de Cassirer.⁵

2. Fenomenología y valores

Es sabido que Max Scheler es el segundo gran fenomenólogo del primer tercio del siglo XX, por las aportaciones que realizó en dicha disciplina, auspiciada por su maestro Edmund Husserl. Sin embargo, no siguió el método como el maestro quiso, por lo que su modo de tratar la fenomenología lo hace un tanto auténtico. Scheler centró sus estudios fenomenológicos, principalmente, en la ética, en particular, en la axiología, para emprender una ética material de los valores. La gran aportación que dio a la fenomenología fue el sentido que otorgó al concepto de *a priori* material, del cual se desprende gran parte de su ética, que es propiamente una ética de la vida afectiva.

Esto advierte dos cosas: por un lado, se desenvuelve su personalismo ético. Con base en las críticas hacia el formalismo y la idea de persona que Kant propuso,⁶ así como con la idea de fenomenología que tiene, es posible fundamentar una idea de persona con valores propios. Por otro lado, el hecho de que Max Scheler sea el fundador de la antropología filosófica del siglo XX: con base en el personalismo axiológico que ideó, Scheler se trazó el objetivo de complementar la idea de antropología que Kant propuso y que llamó *antropología práctica*, cuyo sustento es el formalismo ético y la idea de persona llevados desde la razón pura a la práctica moral. Esto, con el sustento de una claridad fisiológica del ser humano para llevar a cabo una suerte de antropología cultural o cosmopolita, pues Kant estudia y critica los modos de desenvolvimiento del *ethos* en ciertas partes de Europa

⁴ Cf. P. GORDON, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge: Harvard University Press, 2010.

⁵ Cf. E. CASSIRER, *Las ciencias de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965; y E. CASSIRER, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014.

⁶ Cf. KANT, I., *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel, 2015, A 406 y ss.; y KANT, I., *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza, 2009, A 35 y ss.

(los humores y comportamientos de la persona francesa, de la inglesa, de la italiana, de la española y de la prusiana).⁷

La teoría axiológica de Max Scheler traza su sentido fenomenológico en toda su extensión. Un valor, según Scheler, *vale*, y al valer implica que sea contenido en una cualidad propia de los objetos que se hallan en la realidad con el ser humano; esto es, dado que el valor vale, es posible aprehender mediante una intuición fenomenológica o intuición *a priori* material la cualidad esencial de tal valor contenida en una *cosa*. Se advierte lo *cósico* de un valor, el cual es llanamente un bien.⁸

Ahora bien, la cualidad de una intuición material *a priori* o de una experiencia fenomenológica no radica totalmente en la aprehensión, en el discutir o decantación *intelectual* de la conciencia, sino que descansa *en* el sentido afectivo del ser humano.⁹ Es decir, una experiencia fenomenológica scheleriana se desenvuelve en el corazón, o más exactamente, en su *ordo amoris*, su núcleo personal. Esto es lo que advierte un sentido ético de las *cosas* y de toda experiencia fenomenológica. En otras palabras, la actitud trascendental o fenomenológica es un estado de *en-amor*, de estar enamorado, y la esencia axiológica de las *cosas* se decanta *a priori* desde la percepción natural hasta llegar a una suerte de disposición de espíritu. Scheler no es claro con este concepto, por lo que acudiremos a Joaquín Xirau.¹⁰

Xirau, siguiendo esta actitud trascendental de los valores ideada por Scheler, llama *conciencia amorosa* al estado fenomenológico que aprehende el valor de los objetos, porque le da un significado al ser humano *en* sus vivencias. Tanto el alemán como el catalán piensan que las vivencias *personales* almacenan una pluralidad de valores que se pueden co-aprehender y co-vivir con otros seres humanos. Por lo tanto, el amor advierte cierto estado de gracia del ser humano, el cual es la *persona*, cuyo núcleo esencial de intencionalidades es el *ordo amoris*. Así, el *ordo amoris* motiva al ser humano a dirigirse a los valores más altos para conocerse, para tener una *zetesis*, una búsqueda de sí en tanto que ser humano, y para acercarse al otro y corroborarse como persona. El *ordo amoris* nos hace ver, pues, el destino de nuestra vida y cómo lo compartimos con el prójimo y con otros seres naturales. Nos permite ver cuál es nuestro singular puesto en el cosmos.

⁷ Cf. KANT, I., *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 2010, pp. 253 y ss.

⁸ SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid: Caparrós, 2001, pp. 57-70.

⁹ SCHELER, M., *Ética...*, pp. 173 y ss.

¹⁰ Cf. XIRAU, J., *Amor y mundo y otros escritos*, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona/ Colegio de México/Península, 1983, pp. 89-140.

Al investigar la esencia de un individuo, una época histórica, una familia, un pueblo, una nación, u otras unidades sociales cualesquiera, habré llegado a conocerla y a comprenderla en su realidad más profunda, si he conocido el sistema, articulado en cierta forma de sus efectivas estimaciones y preferencias. Llamo a ese sistema el *ethos* del sujeto. Pero el núcleo más fundamental de este *ethos* es la *ordenación del amor y del odio*, las formas estructurales de estas pasiones dominantes y predominantes, y, en primer término, esta forma estructural en aquel extracto que haya llegado a ser ejemplar.¹¹

Pues bien, para Scheler los valores son absolutos y se aprehenden mediante intuiciones materiales *a priori*. Asimismo, los valores se hallan en constante movimiento, pues de otro modo no se comprendería su pluralidad. Es decir, con la actitud amorosa –que es el sentido teórico de la actitud trascendental–, con todas nuestras prácticas o acciones morales y con nuestras vivencias personales, es posible aprehender un mundo de valores que tiene conexiones *a priori* con las *personas*, con contenidos axiológicos aprehendidos afectivamente con la simpatía y otros sentimientos de valores, y con otros seres del cosmos.

[...] los valores éticos, en general, son, primeramente, valores cuyos depositarios no pueden ser dados nunca como “objetos” (originariamente), porque están en la *persona* (y el acto). Nunca puede ser dada como “objeto” una persona, ni tampoco, igualmente, ningún acto. Tan pronto como “objetivamos”, de cualquier modo, a un hombre, se nos escapa *forzosamente* el depositario de los valores morales.¹²

Así, Scheler comprende una escala de valores que tiene correspondencia con un estado afectivo y con una persona. En el primer peldaño de la escala de valores se encuentra la actitud natural, la simple vivencia del mundo sin reflexión y sin conciencia de un posible mundo de la vida o mundo de valores. Debe haber reflexión fenomenológica para comprender la esencia de tal mundo y ver su significado real.

El siguiente peldaño, que propiamente pertenece a la esfera fenomenológica de los valores, es el de los valores vitales. Estos valores tienen de suyo solidificar la vida en tanto que vida; valores como el de lo sano-enfermo, el de la vida-muerte y el de salud-enfermedad, pertenecen a este peldaño. Los estratos de la vida afectiva que pertenecen a esos valores son el estar saludable o enfermo. Una persona sana o viva aprehenderá la esencia del estar vivo o sano, y, por lo tanto, será consciente de la cualidad que contiene su *cuerpo*. De acuerdo con Scheler, estos valores son propios de la *corporeidad*, pertenecen a la estructura físico-biológica del ser humano y le dan pautas para pensarse

¹¹ SCHELER, M., *Ordo amoris*, Madrid: Caparrós, 1996, p. 22.

¹² SCHELER, M., *Ética...*, p. 150.

como sano o enfermo. Asimismo, su contenido material se encuentra en acciones como la buena alimentación y el ejercicio. Son, digamos, acciones que permiten la aprehensión de dichos valores.

El tercer peldaño de la escala de los valores es el de los útiles. Valores como el de lo noble, el de lo fuerte, el del caballero o el soldado que cuida una cultura, pertenecen a esta escala. Están *fundados* principalmente en los valores vitales, pues para cuidar físicamente de otros es necesario estar sano y con vitalidad. En esta escala comienza a *fundamentarse* el aspecto ético de la axiología, pues hay cierta responsabilidad con el otro para poder aprehender valores. Por tanto, la acción que permite esta aprehensión es la defensa del otro.

En el cuarto peldaño de la escala axiológica se encuentran los valores de la cultura y los valores del conocimiento. Estos valores se dividen en tres, a saber, los valores estéticos, los jurídicos y los éticos. Comienza a evidenciarse más el aspecto dinámico de los valores, pues en la medida en que son aprehendidos, también son creados, y esto hace que se descubra un mundo de una pluralidad de valores. El goce de un concierto o cualquier obra de arte advierte la intuición de valores que se encuentran contenidos tanto en el propio goce como en la obra que se contempla. Simpatizar con alguien –según las formas de la simpatía que se ejecuten en el acto ético –, amar a otro o cualquier acto ético que desenvuelva cierto estado afectivo con el otro, harán aprehender la cualidad esencial de los valores éticos. Los valores éticos, por lo tanto, tienen más jerarquía que los demás valores vistos, pues se habla de compartir valores con el otro, de ser consciente de su grado de superioridad. Es, pues, con los valores éticos como la vida afectiva del ser humano, en concreto, su *ordo amoris* o núcleo esencial de intencionalidades se solidifica, pues advierte su propia jerarquía, su pluralidad y la conciencia amorosa que se comparte con otros. Así, estos valores tienen tal jerarquía que pueden elevarse a un grado jurídico dentro de la sociedad. Es decir, pueden convertirse en legislaciones o tipos de imperativos para lograr un alcance de comprensión jurisprudente y política, por lo que, al ser éticos, los valores o fundamentan o se convierten en valores jurídicos. Si bien los valores de la cultura no son fundados por los valores de lo útil, al menos advierten un movimiento fundamental interno y advierten que los valores de lo útil tienden a defenderlos.

Con estos valores conviven los valores del conocimiento, los cuales pertenecen a la concepción científica y a la concepción filosófica del mundo, las cuales guardan una relación axiológica con los llamados valores epistémicos, pues se pretende que se estimen los avances en torno a la ciencia y a la filosofía con un juicio que dé significado al mundo.

Por último, se encuentran los valores religiosos, de lo santo o místico. Son valores que fundamentan un estado de gracia personal con Dios. Estos va-

lores advierten dos cosas: la perfección de la persona y la antropología filosófica a través de una metafísica del hombre, esto es, un ascetismo ético y ontológico del ser humano. Actos como el de la gracia, la desesperación y la oración permiten aprehender estos valores. Estos valores hacen que el ser humano se congratule de sí al ser una especie de cuidador de la creación de los demás valores. Es, pues, el máximo escalón de la jerarquía de los valores.

3. Personalismo ético

La persona nunca será objeto de nada ni de nadie. Ella es en sí misma un contenido de valor y ejercerá su autonomía sobre los propios valores y sobre su medio ambiente. Según Scheler, la persona es en sí una unidad de vivencias exteriores e interiores con una estructura racional y una afectiva (volitiva), un ser que procura y crea valores. Al idear su personalismo, Scheler, a través de un estudio sobre la estructura epistémica de la persona, arguye contra Kant, pues para este último la persona es únicamente un ser racional que ejerce su derecho moral sólo por la razón. Scheler llama a esta dependencia de la razón o falsa autonomía, *logonomía*. La persona ha de verse como unidad que a sí misma se constituye por todo lo que vale: su *ethos*, sus actos, sus intencionalidades, incluso su razón hasta llegar a aprehender su dignidad.

[...] el ser de la persona no puede nunca quedar limitado a ser un sujeto de actos de razón sometidos a cierta legalidad; por mucho que de otro modo de captarse su ser con más exactitud y fuera falso comprenderlo como un ser sustancial o cósmico. Ni siquiera podría “obedecer” la persona la ley moral, si fuera creada [...] únicamente gracias a esa ley [...] Pues el ser persona es también fundamento de toda obediencia.¹³

Si bien la persona no puede ejercerse únicamente por la mera razón, entonces ha de comprenderse como un agente racional y *arracional*. Pero en nuestro autor, el lado *arracional* tiene más peso que el racional, pues es lo que descubre la moralidad de la persona y de la otra persona. Es lo que permite el desenvolvimiento ético de la persona para descubrirse, descubrir valores y descubrir la estructura de otras personas. La persona es, pues, el yo que reflexiona sobre sí para ser consciente de sus actos y de las implicaciones axiológicas que contienen en sí mismos esos actos. Si ha de ser pensada como un objeto, entonces será únicamente objeto de sí misma, pues en sí misma, o bien, de manera *a priori*, se encuentra en conexión con *cosas*, con actos y con contenidos esenciales de otras personas, lo cual permite que el mundo de los

¹³ SCHELER, M., *Ética...*, p. 500.

valores se desenvuelva por sí mismo. Es el carácter de la autonomía de la persona, vista desde una perspectiva axiológica, desde una perspectiva moral de comprensión de sí.

[...] la autonomía es, ante todo, un predicado de la *persona en cuanto tal* [...] sólo la persona autónoma y los actos de tal persona poseen el valor de un ser y un querer con relevancia moral. Lo que, a su vez, quiere decir que la persona autónoma no es, en modo alguno, ya como tal, una persona buena. La autonomía es simplemente el supuesto de la *altura* moral de la persona.¹⁴

El amor se halla en el centro espiritual de la persona, es causa de sus intenciones racionales y irracionales, así como de su autonomía. Scheler comprende que la persona, dada su autonomía, no es buena, porque *en* el amor se halla contenido en sí mismo el valor de lo bueno. La persona, por lo tanto, actúa de modos tan distintos, que por ello puede develar valores; su *ordo amoris* la dirige a develarlos. La persona, asimismo, es una unidad de intencionalidades; se dirige a *cosas* para aprehender su cualidad esencial. Hay una correspondencia entre los actos de la persona, los valores que aprehende y la misma persona, y tal correspondencia es su intencionalidad dirigida por su *ordo amoris*. Ergo, el *ordo amoris* es responsable de esta *dynamis* axiológica y de la moralidad de la persona.

Asimismo, la idea de persona indica la idea de microcosmos.¹⁵ Según Scheler, a cada persona le corresponde un mundo, y entre cada mundo que se asocie con otros mundos, debería corresponder una armonía, de tal manera que se fundamente la conciencia de que fuera de cada mundo hay un cosmos en su totalidad. Así, para cada persona que se arroje al mundo, le pertenece al propio mundo en tanto que persona; y para cada mundo existente en el cosmos, le pertenece a una persona. El microcosmos es, pues, la idea de un mundo único, idéntico, real y en sí mismo valioso; es un aspecto fenoménico de la persona, ser-mundo, lo cual advierte en sí una estructura *a priori* de sí mismo. Sin embargo, para llegar a ser conscientes de que somos microcosmos deberíamos corresponder con los valores de lo santo, pues es la pauta para pensar en un *panenteísmo*.

4. Modelos, ser humano y personalismo

Ahora bien, Scheler da un sustento y un contenido axiológico al personalismo que realiza. Crea la idea de modelo o *prototipo* de ser humano, de

¹⁴ SCHELER, M., *Ética...*, p. 643.

¹⁵ SCHELER, M., *Ética...*, pp. 528 y ss.

persona; un prototipo que *es* o que pertenece a la esfera de la bondad con una injerencia ontológica en el llamado bien supremo (*mé ón*) que funge como condición ontológica de posibilidad de existencia fáctica; esto es, la persona ha de ser *ideada* de tal manera que sea *realizable*. Debe ser planteada como un *téleon* que auspicie nuestras necesidades morales de ser en el mundo como tal persona para nosotros en tanto que personas. Asimismo, el modelo o prototipo es una idea *a priori* que advierte un deber que se quiere. Es decir, el ser humano, al aprehender *cosas* y ser consciente de sí, tiende a verse como alguien que quiere llegar a ser, esto es, como persona, la cual ha de fungir por sí misma como un modelo para otras personas.

[...] el prototipo es, si atendemos a su contenido, una consistencia estructurada de valores con la unidad de forma de una persona; una esencia estructurada de valor en forma personal; y, si atendemos al carácter prototípico del contenido, es la unidad de una exigencia de deber-ser fundada en ese contenido.¹⁶

Antes de pasar a los tipos de persona que Scheler idea, revisemos los tipos de ser humano que estudia, mismos que son parte de su análisis antropofilosófico y que se contraponen con la persona misma y con la idea de espíritu, propia de la antropología filosófica. Son, pues, cuatro tipos de ser humano que se dirigen a la destrucción de los valores y un antropoide que causa ceguera de valores y frena el modelo de persona. Los cinco tipos de hombre son parte de la actitud natural que tienden a dirigirse a los no-valores o disvalores. Estos tipos de ser humano fueron motivo para que nuestro autor comenzara a comprender su antropología filosófica.¹⁷

En primer lugar, se encuentra la idea de hombre religioso. Este hombre niega su voluntad y su autonomía; se concibe a sí mismo como responsabilidad de un ser divino más allá de sí.¹⁸

El siguiente tipo de hombre que Scheler detecta es la idea de *homo sapiens*. Deja de pensar en Dios como responsable de todo acto. Ahora el ser humano tiene una dependencia total de su razón, de su *logos*. Según Scheler, esta idea de hombre es creada por Platón y Aristóteles, y pasa a toda la modernidad como el prototipo de hombre al que el mundo le debe sus razones.¹⁹

El tercer tipo de hombre es la idea de *homo faber*.²⁰ Es un ser que supera el uso de su razón, pero que tiene una escabrosa inclinación por sus impulsos

¹⁶ SCHELER, M., *Ética...*, p. 739.

¹⁷ Cf. SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires: Leviatán, 2008.

¹⁸ SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, pp. 19-21.

¹⁹ SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, pp. 25-33.

²⁰ SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, pp. 37-48.

y por la relatividad de su pensamiento, pues, según Scheler, si bien el *logos* no transforma el pensamiento, entonces lo hace el lenguaje, y es a través del lenguaje como se establecen parámetros de conocimiento válidos para todos, lo cual debe tener un límite. Scheler piensa que tal límite puede ser el pragmatismo, o bien, la idea de un lenguaje interpretado con cierto método que advierta una comprensión y un límite trazado por tal comprensión, o sea, la hermenéutica.²¹ Recordemos que Scheler fue alumno de Dilthey, amigo de Heidegger y maestro de Gadamer, por lo que sabía perfectamente cuál era la dirección que la filosofía tomaría en un futuro.

Por otro lado, se encuentra la idea del desertor de los valores, consecuencia del uso excesivo de la razón y del relativismo del lenguaje. Este desertor es ciego de todo valor que el conocimiento puede contener. Scheler advierte que se pierden los valores al ver que todo conocimiento es moderado por la razón o todo conocimiento es válido lingüística o impulsivamente para todos. No hay, pues, acceso a una pluralidad de valores.²²

Además de los cinco tipos de ser humano, que atentan contra el orden moral y cultural del personalismo, Scheler comprende la idea del *técnico*, junto con sus vertientes y como consecuencia del quehacer del *jefe*, muy distinto del líder. Según el autor, el jefe es una figura pública que manda política, económica y socialmente. El jefe no lidera, según Scheler, pues mantiene una relación, no con su pueblo, sino con sus *súbditos*, únicamente a través del mandato o de las órdenes de sus apetitos o deseos. Esta relación, si bien no es constante y no adquiere cercanía, es mutua y auspicia una conciencia que marca quién es el que manda en una sociedad. De acuerdo con Scheler, quien figura en el orden del jefe es la imagen del *Führer*, del dictador y cabeza social de una cultura, y hasta del empresario que sólo vela por sus intereses económicos. Ahora bien, la relación que el jefe tiene con la jerarquía de los valores es nula; incluso propicia la idea de un disvalor o desertor de valores, pues no funge como una idea que se quiere imitar.

Por eso nos proponemos emplear la palabra *jefe sin ninguna significación valorativa*. El jefe puede ser un salvador, puede ser un demagogo inescrupuloso; puede ser un conductor en un sentido de valor positivo o un seductor, puede ser jefe de una liga de virtud o de una banda de asaltantes. En la medida en que quiere conducir y tiene cualquier número de seguidores, es "jefe" en sentido sociológico.²³

²¹ Cf. SCHELER, M., *Las formas del saber y la sociedad*, versión española en dos partes: *Sociología del saber y Conocimiento y trabajo*, Buenos Aires: Nova, 1979, parte III "El pragmatismo filosófico".

²² Cf. SCHELER, M., *op. cit.*, pp. 51-64.

²³ SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, Buenos Aires: Nova, 1961, p. 17.

Scheler, al igual que otros contemporáneos y antiguos, veía que la técnica rompía con lo propiamente humano. Nuestro autor lo percibe en la economía y en las ciencias positivistas. El economista emprende y crea industrias que atentan contra la conciencia humana. El científico positivista pretende inventar máquinas y pretende dar respuesta a todos los problemas del ser humano. La cuestión que Scheler plantea es si el técnico crea todas esas cosas y todo ese conocimiento, o si será capaz de hacer conciencia de sí sobre tal conocimiento.

Pues bien, si el ser humano reflexiona y tiene la disposición de llegar a ser algo que quiere ser, aun con cualquier cualidad de hombre que hemos mencionado antes, entonces puede tener la disposición reflexiva de sus actos. Entre los actos que llevan al ser humano a ser persona se encuentra el del arrepentimiento y la caridad, pues permiten un renacimiento de la conciencia con un nacimiento de su núcleo de intencionalidad, así como la rehabilitación de todos los valores que se encuentran con él.

En contraposición de la idea del jefe, Scheler habla de la idea del *modelo*, que ya hemos estudiado anteriormente. Del modelo surge un ideal espiritual con valores de la persona. El modelo, por lo tanto, siempre da un concepto de valor. Asimismo, no hallamos una relación entre el modelo y otro ser humano, pues se plantea siempre como un ideal, como lo que se quiere llegar a ser, y esto supone una mera *imitación*. Imitamos modelos, imitamos la figura del maestro, del investigador, del buen político, del artista. Imitamos, pues, *personas*, porque la persona es modelo, y al ser modelo, no puede saber que lo es, pues su quehacer advierte el consciente para su *ethos*, mas no para la influencia que puede establecer sobre otros. En cambio, el jefe siempre sabe que es jefe, porque el jefe pretende ser omnipresente; mientras que el modelo es independiente del espacio y del tiempo, porque se evidencia eidéticamente y se evidencia en el quehacer axiológico del ser humano.

Todos consideran a su modelo, en la medida en que lo tienen y lo siguen, como lo bueno, lo perfecto, lo que debe ser. Cualquier especie de "amor" y de positiva estimación en el sentido religioso, moral, estético liga a toda alma con su modelo, traba una relación que siempre es afectiva y vehemente.²⁴

Por lo tanto, el modelo, según Scheler, tiene en sí el concepto de valor; es un ideal espiritual de la persona, pues busca intencionarse, según su quehacer, en dirección de su *ordo amoris*, de forma tal que emprenda siempre una disposición de *ethos* como conocimiento, acción y voluntad. Así, hay un tipo de persona que sirve de guía al ser humano irreflexivo y que hace efectivos todos los presupuestos de la persona misma: el *guía espiritual* es valioso por las acciones que efectúa con el otro y se encuentra al servicio del progreso

²⁴ SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, p. 17.

cultural y ético de una sociedad. Él sirve al otro para encontrar el modelo de persona que quiere llegar a ser, según cualidades morales y físicas. Entre los modelos de persona se encuentran, pues, el héroe, el genio y el santo.

5. El héroe, el genio y el santo

El héroe es una persona con cualidades físicas propias de un semidiós. Se realiza a sí mismo como un ser noble y como un defensor de la cultura y de los valores; se desempeña en la prosperidad de sí y de la cultura en contra de los militares, economistas y técnicos. Al ser noble y fuerte, podemos deducir que sus valores son los de lo útil y lo vital.²⁵

El genio²⁶ es la persona que crea, transforma y vive valores. Él se asume como ciudadano del mundo, es un ser cosmopolita que disfruta de la pluralidad de valores que crea y que está al servicio de su cultura. En sí misma, esta persona es su contenido axiológico. Su influencia sobre la cultura la realiza a través de su *obra*.

Hay tres tipos de genio: el artista es quien crea una cultura de lo bello a través de obras de arte, las cuales, de acuerdo con Scheler, en sí mismas dan la fuente de su origen y de su naturaleza bella. Se juzgan sus obras por una intuición material *a priori* objetiva que se encuentra en la misma obra, pues la obra tiene un origen contenido en sí misma. En tanto que aparece, la obra condiciona ópticamente a quien la aprehende. Por lo tanto, sus valores son los estéticos, y los realiza por las obras que da.

El siguiente tipo de genio corresponde al filósofo. Él crea valores de conocimiento, que pueden ser epistémicos y/o éticos. Los epistémicos dan sustento al conocimiento que el técnico ofrece; los éticos son propios de las acciones con el otro. Foros, coloquios, ideas, sistemas filosóficos, la escritura de ensayos y de libros, son acciones propias del filósofo para la creación de sus valores. Por último, se encuentra el juez o legislador de una cultura. Su acción es la elevación de máximas morales a leyes universales. Sus valores son los jurídicos.

El último modelo de persona es el santo.²⁷ Es el estadio máximo dentro del personalismo ético de nuestro autor. Lo propio del santo es ser sacerdote o una persona devota o con fe (en sentido tomista). Tiende a desarrollar un carisma único para fungir como modelo. Su intencionalidad se encuentra en

²⁵ SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, pp. 91-96.

²⁶ SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, pp. 57-90.

²⁷ SCHELER, M., *El santo, el genio, el héroe*, pp. 36-56.

la naturaleza, en la razón y en la historia; es consciente de su destino y del destino del lugar al que pertenece, por lo que su labor es ir más allá de las cosas mismas para conocerse. El contenido axiológico o esencia del santo es la revelación (agustiniana), y la logra mediante la contemplación y la experiencia del amor. El centro espiritual o núcleo de intencionalidades se halla sobre las acciones de la persona santa; se revela a sí quién es y quién quiere llegar a ser, porque vive para la posteridad de su cultura. Sus valores son los religiosos, después de un largo trayecto por los éticos y los estéticos.

Vemos, así, que el personalismo ético de Scheler es encaminado a comprender al ser humano más allá de su estructura. Se advierte un cambio de actitud a una actitud axiológica. Sin embargo, el personalismo ético es solamente un cimiento para solidificar la pregunta que interroga por el sentido del ser humano, por lo que es necesario comprender al ser humano más allá de lo que sugiere su estructura personal; esto es, comprender los albores de la antropología filosófica.

6. Antropología filosófica: ser humano, persona, humanidad

Scheler inaugura la antropología filosófica al frente de una fenomenología; una antropología filosófica muy criticada por su maestro Husserl, quien reprochó tanto el hecho de que el pupilo cercara el método fenomenológico entre fuentes psicologistas de comprensión y abstracción afectiva, así como el hecho de ubicarlo como fuente de aprehensión afectiva de los valores, el cual, evidentemente, desemboca un personalismo ético. La cuestión más notable para este primer intento de comprensión antropofilosófica, y que pone en marcha el giro antropológico, no es, como algunos aseguran, una suerte de apercepción originaria, o bien, una aprehensión primaria del cuerpo, del cual hay una supuesta apertura a comprender al ser humano desde distintas facetas, mismas que desenmascaran en sí un solo significado perceptivo, y de la cual se estructuran todas las posibles formas de culturas que son arraigadas por la comprensión humana, sean el uso y abuso del cuerpo, la enfermedad física y mental, hasta la empatía –en sentido fenomenológico.²⁸

²⁸ En otras palabras, Scheler no auspició la antropología filosófica para que Husserl la reprochara y la estudiásemos con ojos husserlianos y desde una perspectiva corporal. Como se verá más adelante, la empatía es un concepto de suma importancia para comprender la antropología filosófica, mas no para estructurarla o fundarla, ni mucho menos para pensar que esta disciplina comienza desde la corporeidad. Simplemente se comprende como el estar en sintonía de dos o más sujetos, lo cual da la impronta de comprenderme en la medida en que comprendo al otro, no éticamente, sino ontológica y epistemológicamente. Del carácter empático surge una comprensión ética en la simpatía.

Hay que obviar, por otro lado, el hecho de que esta antropología filosófica busca, de alguna manera, reestructurar (si no es que enmendar) un perfil fenomenológico o de método fenomenológico meramente unitario, en donde se estructure una evidencia, si es posible *a priori* desde un marco ontológico, el cual ha de unirse directamente al *ethos* o carácter del ser humano mismo, esto es, que desde lo ontológico se comprenda un desglose ético y viceversa. Por tanto, la antropología filosófica de este autor parte, por un lado, desde el ser humano como un *hecho*; no como objeto, sino como un hecho de comprensión múltiple. Esto da la pauta para comprender que, si el ser humano es el hecho de comprensión dado según su propia esfera, entonces ha de comprenderse, en primer término, y fenomenológicamente, su esencia. Por otra parte, de su esencia se ha de comprender la multiplicidad de interpretaciones (vivencias, estudios, análisis, experiencias) que plantean al ser humano como un ser único y *unitario*, y en ese punto ya sería posible comprender fenomenológicamente su estructura corporal, ya sea a través de la empatía-simpatía, de los usos y de los abusos del cuerpo mismo.

Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la *esencia* y de la *estructura esencial* del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza (inorgánico, vegetal, animal) y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia hállanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y el alma, así como el problema noético-vital. Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófica, y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto "hombre"...²⁹

Así, parece que hemos de partir desde un estrato fenomenológico, pues Scheler busca la esencia del ser humano. Si la podemos encontrar, entonces comprenderemos metódicamente el qué o el conjunto de esencias que comprenden objetivamente al ser humano. Ante esto, es posible destacar que, dado que la antropología filosófica se pregunta por la esencia del ser humano, entonces hay principios fenoménicos que nos motivarían a comprenderla, tales como el carácter intuitivo del sujeto, el cual no es sino la aprehensión afectiva del ser humano. Esto nos hace pensar que, de lejos, la esencia del ser humano es el amor, pues Scheler advierte muchas veces que no es posible pensarlo como un objeto, pero sí como un contenido de valores. Si el ser hu-

²⁹ SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, pp. 9-10.

mano no es un valor, sí que porta valores, y los valores, al fin y al cabo, son meras esencias.

Por lo tanto, los actos son la evidencia de la cualidad esencial del ser humano; una evidencia que traza, a su vez, un sinnúmero de conexiones de esencia por las que el ser humano pasa para comprenderse. Las conexiones de esencia son marcos *a priori* que se intuyen fenomenológicamente y que evidencian ciertas fuentes de valor; en otras palabras, las conexiones de esencia únicamente son intuitas por el ser humano, y son lo que permite cierta correspondencia o referencia de extensión axiológica. De ahí surgen, pues, referencias estéticas, políticas, culturales, y en el caso de la antropología filosófica, las relaciones que el ser humano halla en su haber por el mundo (biológicas, médicas, físicas, químicas). Asimismo, la relación que ser humano halla con otros seres de la realidad se encuentra en las conexiones de esencia, pues animales y plantas también son depositarios de valor, y el ser humano ha de comprenderlos en su reconocimiento axiológico.

Esto nos hace insistir en el carácter unitario de la antropología filosófica scheleriana. Scheler era consciente de los intentos por dar un solvento o dar una exclusiva problemática a las ciencias humanas –*Kulturwissenschaften* en Windelband y Rickert, y *Geisteswissenschaften* en Dilthey, discusión, por cierto, a la que más tarde Cassirer se unió–, por lo que pensó que, si se trataba de estudiar al ser humano, estaría obligado a comprenderlo en la medida en que lo explicaba. Es decir, la antropología filosófica es un intento de estudiar al ser humano desde una perspectiva o comprensión humanístico-social, pero sin perder la perspectiva o explicación científica. Y esto ha de lograrse desde un intento de mediación, o bien, desde una pauta metódica que busque hacer realizable una respuesta por el ser humano mismo. Esta pauta, en primera instancia, podría ser la fenomenología, pero no lo lograría sin el sustento de la *historia* misma del ser humano, la cual, similar a Dilthey y a Nietzsche, funge como una genealogía de los caracteres del ser humano y su relación con las ciencias, o bien, como las formas en que se ha interpretado al ser humano mismo a lo largo del tiempo. La historia del ser humano sirve a la antropología filosófica, para comprender cómo han cambiado las nociones del humano, para abrir expectativas ontológicas y éticas, y, sobre todo, sirve para dar una conciencia de sí en tanto que ser humano y para la vida.

Una historia de la conciencia que de sí mismo ha tenido el hombre; una historia de los modos típicos en que el hombre se ha pensado, se ha contemplado, se ha sentido y se ha visto a sí mismo en los diversos órdenes del ser, debería preceder a la historia de las teorías acerca del hombre [...] se orienta hacia una creciente *exaltación* de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo,

exaltación que se verifica en puntos señalados de la historia y en forma de renovados empujones.³⁰

Ahora bien, Scheler, al pensar en una antropología filosófica que busca ser unitaria en sí misma, a su vez, procura el trasfondo ético por el que se desarrolla y procura una esfera ontológica que evidencia la constitución esencial del mismo; asimismo, busca la estructura y esencia del ser humano en relación con las plantas y con los animales, para ver que la única diferencia que hay entre él y los demás es una diferencia ontológica de grado, por lo que tendría que ser consciente de sí y del privilegiado lugar que ocupa en el universo, y del contenido esencial que éste en sí tiene. Este puesto en el cosmos es metafísico, se encuentra más allá de sí, pero para descubrirlo tiene que ir al ser humano mismo. Más allá de las condiciones orgánicas que se encuentran entre el ser humano, los animales y las plantas, se encuentra la esencia del primero, la cual permite que su ser se desenvuelva en el cosmos.

A lo que el ser humano aspira es a conocerse en su totalidad: a conocer su estructura física, sus condiciones ética y política, su estructura ontológica y su aspiración a la *eternidad*. El máximo peldaño de la persona pertenece al santo; él es capaz de conocerse y de comprender la totalidad axiológica del mundo, pero necesita conocer más. El santo debe dar un salto metafísico que supere las funciones técnicas, psíquicas y biológicas de su estructura; es decir que las comprenda como propias del ser humano y de la vida para aprehenderse como responsable de su condición.

Este salto metafísico lo cambia, lo transforma en un ser distinto a su condición de persona. Scheler le llama *espíritu*. En primera instancia, Scheler apela a la revelación y experiencia de lo divino para comprender la constitución del espíritu. Para ello, dimensiona el carácter de la *humanidad*. De acuerdo con el autor, la humanidad depende de sí para atisbar una posible salvación teísta y hacer evidente el principio de solidaridad. Ahora bien, antes de trazar un sesgo entre lo ético y lo ontológico, hay una instancia que comprende un paso de lo ético a lo religioso, lo cual incursionará hacia la metafísica del hombre. Por tanto, Scheler dimensiona al menos tres esferas distintas –la ética, la ontológica y la religiosa– que convergen y procuran dar trascendencia al ser humano, a través del sentido de la humanidad. Así, la humanidad se advierte como el cúmulo de seres humanos que son conscientes de sí y de su prójimo. Esta conciencia, o bien, saberse en la medida en que hay un saber del otro, debe tener una aspiración a ser más allá de lo que se es con el otro. De esta forma, Scheler piensa que la humanidad no se centra únicamente en lo humano como aperccepción originaria o como sintonía constitutiva; antes bien,

³⁰ SCHELER, M., *La idea del hombre y la historia*, p. 25.

la humanidad debe plantearse ciertas aspiraciones a través de su acción, las cuales deberán plantearse su propio porvenir y su sentido de paz. Es decir, la humanidad requiere de una reintencionalidad para colmar su conciencia. Scheler da como ejemplo la Guerra Mundial: si hay guerra, entonces la humanidad debe compensarse a través del sentimiento de paz; ahora bien, si hay una experiencia *a priori* material de paz, entonces hay un porvenir humano que lo dirige a comprenderse como parte de la llamada humanidad, a través de su sentimiento de religiosidad.

La humanidad realizada, presente en un sujeto común real y realmente activo, cesará de confundirse con Dios. Precisamente esta Humanidad, que en la esfera del derecho terrenal ya no tiene nada terreno por encima de ella, que se dispone a excluir en lo posible de las relaciones de sus partes el ciego poco más o menos de la suerte y del azar, necesitará doblemente mirar a un orden de lo bueno y lo justo, según el cual dé el primer gran paso hacia el verdadero dominio de sí misma.³¹

Por tanto, la humanidad es parte del ser humano, que dimensiona distintas estructuras del mismo, pero que, a su vez, busca sublimarse como un ente superior a sí mismo, cuya más grande posesión es la *fuerza creadora* de guerra y paz. Por ello, el autor llama *Grand-Être* a la humanidad: el gran ser.

El gran ser, que es la humanidad, es grande por la graduación que posee su vida afectiva respecto a sí mismo. Tiende a avocar los acontecimientos que marcan el porvenir de la cultura como propios, de tal forma que halla el contenido esencial de tales acontecimientos cual contenidos fenoménicos de su haber en el mundo. Así, cada experiencia fenomenológica de la humanidad tiene como consecuencia o como correlato fenoménico un *pathos* absoluto que se contiene en la esencia propia de la humanidad. De esta forma, la humanidad poseerá un conjunto de experiencias que han de marcar siempre su porvenir. Estas experiencias, de acuerdo con Scheler, humanas en sí, son evidencia de la fragmentación que la persona tiene respecto a la historia. Es decir, el ser humano, al igual que en Dilthey, actúa en función de un mundo histórico, mismo que lo define cual espíritu, según la *categoría* de su experiencia del mundo. En Scheler, en cambio, la experiencia que marca al ser humano es axiológica y se traza según la historia evidencie su existencia. Por ello, Scheler menciona que la aspiración principal o axiológicamente histórica que el ser humano tiene, es al grado de *eternidad*; de lo contrario, simplemente estaría en un trazo axiológicamente negativo hacia la violencia y la guerra. Así, por otro lado, se comprende que las decisiones que el ser humano tome tienen inexorablemente una consecuencia axiológica. Asimismo, se entiende

³¹ SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre*, Madrid: Encuentro, 2007, p. 39.

que los fenómenos humanos son irrepetibles y adquieren una dimensión ontológica de comprensión histórica.³²

Por tanto, la humanidad ha de elucubrar sus actos históricos desde una perspectiva ética que condicione su estructura ontológica. Para ello, el autor se sirve de dos conceptos que advierten la gradación del ser humano en su experiencia: la *revelación* y el *panenteísmo*. Estos conceptos marcan la experiencia fenomenológica de lo divino, y, de acuerdo con Scheler, fundamentan una suerte de fenomenología de la religión (de las formas simbólicas de la experiencia religiosa, de la revelación de Dios en el ser humano) o metafísica de la religión,³³ la cual desemboca en una antropología de la religión, misma que tiene como prioridad el desglose de la persona y su sublimación en la forma del *espíritu*.³⁴

En todo caso, la revelación, como experiencia fenomenológica de lo divino, tiende a resguardarse en la imagen del ser humano a través de un panenteísmo sublimado en la unión cósmica con Dios, de forma tal que se advierta en el ser humano la fuerza intelectual de Dios en su haber por el mundo. Esto, por lo tanto, abre la posibilidad de pensar que el santo, quien es la persona que comprende intelectiva y emocionalmente a Dios, se sublima por y en Dios, de forma que, al hallar su aspiración a la eternidad, o bien, resguarde los valores religiosos en el cosmos, se evidencie su existencia materialmente *a priori*. Esto, en efecto, advierte que la persona sublimada busca una omnicausalidad divina en el mundo mediante lazos afectivos con la humanidad. Esta omnicausalidad, que es un conjunto de conexiones de esencia en donde se evidencia la unión ser humano-Dios, tiende a comprender una omnipresencia personal y una intencionalidad metafísica del ser humano-Dios para con el cosmos. De ahí, por lo tanto, surge la comprensión del ser humano en tanto que espíritu, misma que se desenvuelve como *metafísica del hombre*.

7. De la antropología filosófica a la metafísica del hombre

Hay que recalcar lo dicho anteriormente. La antropología filosófica que busca fundar Scheler tiene que ser de carácter unitario, por lo que es necesario plantear qué relación comprende el ser humano respecto a las variadas visiones –científicas, culturales, religiosas– que hay acerca de él. De acuerdo con el autor, las ideas de ser humano habidas hasta el momento no son uni-

³² SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre*, pp. 37-38.

³³ SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre*, pp. 60-98.

³⁴ SCHELER, M., *De lo eterno en el hombre*, pp. 99-300.

tarias, por lo cual la antropología filosófica tendría que comprender la *esencia* humana en relación con las plantas y los animales, con la esencia vegetal y la esencia animal. Esto puede ser, en parte, razón suficiente para que el ser humano comience a comprenderse como un ser sublime, de tal manera que emprenda una búsqueda por su puesto metafísico en el cosmos.

Para ello, según Scheler, no hay que perder de vista que el ser humano tiene una estructura natural, por lo que sería extraño, si no es que imposible, desprenderse de su carácter natural del mundo. En todo caso, lo que Scheler busca comprender es que, si se parte de una estructura común o de función común respecto a los demás seres orgánicos, el ser humano reintencionará a sí mismo con una visión distinta a su estructura natural. El problema que el autor ve es el problema de la conciencia del mundo, o bien, el problema de la visión del mundo.

La solución, aunque metódicamente fenomenológica, es que cualquier visión mundana que gire en torno al ser humano, deberá comprenderse siempre bajo presupuestos éticos, epistemológicos y ontológicos, para no perder de vista la estructura intencional de conciencia del mundo y de sí que el ser humano posee. Esto, por lo tanto, auspicia que la relación que el ser humano tiene con el llamado mundo biopsíquico advierte que el ser humano es un ser para sí, un objeto que tiende a verse en el mundo como un ser orgánico-espiritual, cuya fuerza auténtica de comprenderse gira en torno a su carácter de autonomía. Es decir, el ser humano puede desprender su conciencia tanto orgánica como espiritual de sí, lo cual lo advierte como un fenómeno vital y como un fenómeno espiritual. Esta aptitud de independencia procura al ser humano un carácter de ser autónomo, gradualmente, entre los demás seres orgánicos del universo. Esta doble independencia humana es llamada por Scheler *protofenómeno psíquico de la vida*.³⁵

Así, Scheler abre la pauta para comprender al ser humano, tanto desde las similitudes como desde las diferencias que posee respecto a las plantas y a los animales. El primer concepto que analiza, en relación con las plantas, es el de *impulso afectivo*. El impulso afectivo es un estadio primordial y básico para la vida orgánica, en el cual no hay una función absoluta de la conciencia; es decir, la vida orgánica se mantiene inconsciente en y de su existencia, de su actividad vital y de su haber en el mundo. Por lo tanto, el impulso afectivo únicamente advierte cierto vacío anímico-afectivo, esto es, sin sentimiento ni impulso (intuición animal), lo cual únicamente evidencia al ente como un fenómeno arrojado en el mundo. Sin embargo, lo peculiar de este estadio es que, al ser propio de las plantas, éstas se adaptan fácilmente a su medio, por

³⁵ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, Barcelona: Alba Editorial, 2000, p. 36.

lo que no hay implicaciones sensitivas, sino meras reacciones orgánico-vitales; no hay rasgo de vida instintiva, sino un mero impulso genérico de crecimiento y reproducción. De cualquier modo, el estadio del impulso afectivo de las plantas simplemente cumple con la mera función de vivir en el mundo.

Por tanto, la planta demuestra de la forma más clara que la vida no es esencialmente “voluntad de poder”, sino que el impulso de reproducción y muerte es el impulso originario de toda vida. La planta ni elige espontáneamente su alimento, ni se comporta de forma activa en la fecundación: es fecundada pasivamente por el viento, los pájaros y los insectos, y como por lo general el alimento que necesita lo prepara ella misma a partir de la materia inorgánica que en cierto modo está por doquier, a diferencia del animal tampoco necesita desplazarse a determinados lugares para encontrar alimentos.³⁶

De esta manera, Scheler demuestra, por un lado, la estructura esencial del ser de la planta. El impulso afectivo es la esencia vital de la planta en tanto que permanece en su estado extático, es decir, según su condición ontológica primordial en el cosmos, o bien, según se reafirme su carácter de *excentricidad* desde su ser hacia el mundo. Esto advierte, por otro lado, que la planta sabe más de la unidad de la vida, en términos metafísicos, porque para sí misma representa y evidencia sus condiciones naturales de ser en el mundo.

Ahora bien, el impulso afectivo en el ser humano se muestra como el conjunto de principios de sus actos fisiológicos e impulsivos, es decir, sus necesidades básicas pre-culturales, pre-morales, pre-conscientes, en fin, pre-fenomenológicas. De acuerdo con Scheler, el impulso afectivo en el ser humano funge al lado del *principio de resistencia*, esto es, como un límite ontológicamente marcado en la realidad, entre la intuición interna (estructura epistemológica de la persona) y la intuición externa (mundo circundante y saber de otros), de forma que tiende o debería aspirar a desarrollarse gradualmente para marcar cierta conciencia de sí y para establecer cierta convergencia entre él y la planta en general.³⁷

Ahora bien, el segundo concepto con el que el autor compara al ser humano con los otros seres orgánicos es el de *instinto*. Anteriormente comentamos que, según Scheler, hay una interpretación del ser humano que marca al instinto como su esencia. No obstante, busca comprenderlo como parte primigenia de la conducta humana; esto, siempre y cuando se piense en el instinto como un eje de observación meramente descriptivo, por lo cual hay un desglose de ciertos principios³⁸ que evidencian el punto de partida que

³⁶ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 38-39.

³⁷ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 42-43.

³⁸ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 43 y ss.

fomentan el autoconocimiento o el reflejarse como objeto de experiencias que implican un saber de sí.

Entre estos principios se encuentran, pues, el principio de nutrición y de reproducción sexual. De acuerdo con Scheler, el ser humano comienza una apertura primitiva por el mundo mediante la necesidad del alimento y la necesidad de mantener el orden de su especie. Esto conlleva al siguiente principio, el cual, dado el movimiento humano de supervivencia y conservación de su especie, su instinto hace que mantenga un *ritmo fijo* del mismo; es decir, dadas las principales necesidades que permiten la existencia humana, esta especie procura conservar, a su vez, un ritmo de alimentación y un ritmo de reproducción, lo cual se comprende en tanto que acción fáctica. El ser humano, por lo tanto, se nutre y se reproduce no por una cuestión de estructura fisiológica, sino para mantener su estancia mundana *en* el presente, para hacerse siempre presente y para mantenerse a la expectativa de las complicaciones (amenazas de otras especies, amenazas de guerra entre la misma especie, conflictos de orden natural) que pueden llegar a suceder en su haber por el mundo.

El siguiente principio instintivo que Scheler detecta es el instinto innato. Este grado instintivo supone al ser humano como listo para cualquier *eventualidad*, sea positiva o sea negativa. Este instinto se lleva a cabo a través de la memoria asociativa, la cual nos hace pensar que el ser humano comienza su escisión respecto a los animales y a las plantas. La memoria asociativa, según el diálogo que el autor emprende con ciertos investigadores psicológicos y sociológicos, está dirigida a quienes *realizan* su conducta sistemáticamente; es decir, la memoria funge como motor de modificación de comportamiento en el ser humano, con el fin de prepararse de distintos modos (nómada, hábito, comodidad) para *reaccionar* mental y físicamente ante cualquier evento que pudiera cambiar su facticidad.

Finalmente, surge el *principio de la inteligencia práctica orgánicamente determinada*. Este principio comprende el acto de elección y la facultad de elegir. En un momento gradualmente superior, el ser humano desarrolla esta facultad a través del preferir. El ser humano, consecuentemente, prefiere cómo realizar sus actos instintivos: elige nutrirse, pero prefiere cierto tipo de alimentos sobre otros, lo cual conlleva a comprender la nutrición como depositario de valores vitales; elige reproducirse, pero prefiere incluso con quién hacerlo, de modo que el acto sexual es visto como un bien axiológico, según la escala de valores vitales y éticos. Este principio comprende al ser humano como un ente gradualmente distinto a los animales y a las plantas (aunque puedan evocarse algunas conductas similares respecto a ellos), de modo que llega a evidenciarse en su núcleo espiritual, o bien, en forma de intuición sensible, esto es, a través de la captación y aprehensión de valores.

Así pues, al tener presente los conceptos que comprenden tanto al ser humano como a los animales y a las plantas, naturalmente surge la cuestión por el sentido del primero y la *diferencia* que marca respecto a los demás. Scheler, de manera tajante, dirá que la única diferencia que hay entre el ser humano y los demás seres orgánicos es una diferencia *esencial* de grado. Esto quiere decir que él y los demás son ontológicamente diferentes, o bien, que hay límites ontológicos que cada ser posee respecto a sí mismos y entre ellos mismos, los cuales permiten su propio desenvolvimiento por y en el mundo. Asimismo, esta diferencia ontológica de grado tiene la peculiaridad de que, en el ser humano, hay una noción de ser en el mundo bajo presupuestos que terminan por objetivarlo o redirigir su mirada hacia sí mismo. Esta peculiaridad, por lo tanto, es el punto primordial por el que la antropología filosófica tiene que partir en forma de metafísica del hombre.

[...] la esencia del hombre y lo que puede llamarse su *puesto singular* está *por encima* de lo que se denomina inteligencia y facultad de elegir, y tampoco se captaría imaginando un acrecentamiento cuantitativo, ni siquiera infinito, de esas dos facultades. Pero su esencia tampoco se captaría si lo novedoso, lo que hace que el hombre sea hombre, se concibiera exclusivamente como un nuevo estadio esencial de funciones y capacidades "*psíquicas y vitales*" que viniera a sumarse a los estadios psíquicos que son el impulso afectivo, el instinto, la memoria asociativa, la inteligencia y la facultad de elegir, y cuya elucidación, por tanto, sería competencia de la psicología y de la biología.³⁹

Por lo tanto, más allá de las condiciones orgánicas que pueden estructurar y advierten una similitud con los seres orgánicos, se encuentra la esencia humana, la cual permite que su ser se desenvuelva en y por el mundo desde sí mismo. Asimismo, esto indica que hay un salto metafísico de las funciones biológicas –como la que define la estructura fisiológica y las capacidades naturales humanas–, de las funciones técnicas –como las que definen los métodos para el progreso de la humanidad o las que describen al ser humano cual máquina– y de las funciones científicas en general –como las que definen al ser humano cuantitativamente– que se realiza en el ser humano mismo y se encuentran en función de la vida misma. Este salto no es sino una experiencia fenomenológica realizada por la persona –el santo, particularmente– para sí misma. El salto metafísico que advierte la distancia entre el ser humano y los demás seres orgánicos, así como de las definiciones que se hacen de él, es, pues, una intuición de la esencia del ser humano desde sí mismo. Entonces, es posible comprender que hay una sublimación de la persona en la medida en que es objeto de sí misma. El resultado de tal sublimación es un modo de

³⁹ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 66.

ser distinto al de todas las concepciones de persona que se tienen, y es el ser del *espíritu*.

8. Metafísica del hombre: espíritu y panenteísmo

De acuerdo con Scheler, del espíritu emanan dos concepciones de panenteísmo. La primera surge desde la fenomenología de la religión, y la segunda, de la concepción ascético-metafísica del mismo. No obstante, ambas concepciones tienden a evidenciar el sentido de la metafísica del hombre, misma que podría interpretarse como metafísica del espíritu, o bien, cual *fenomenología del espíritu*.

Scheler concibe la metafísica del hombre desde la sublimación de la persona en forma de espíritu. El espíritu, concepto heredado de Dilthey, quien, a su vez, lo heredó de Hegel, pertenece a una esfera de *raciocinio esencial*, mas no existencial. De esta manera, Scheler indica que el espíritu porta de suyo un fuerte peso fenomenológico, de modo que, al concebir su propia esencia, el espíritu carga consigo sus propios horizontes intencionales de proyección cósmica. Esto es, el espíritu se concibe como libre de ser en el mundo en la medida en que se comprende en tanto que espíritu. Así, este ser tiene una apertura de experiencia de sí, de ser mundo y de ser sí mismo, por lo cual la actitud o conciencia fenomenológica a desarrollarse en él tiende a ser una *supraconciencia cósmica*, o sea, un saber superior de sí en el cosmos, pues es y sabe del cosmos desde su singular puesto.

Estudiemos la primera concepción de panenteísmo. Según el autor, al desarrollar tal supraconciencia cósmica, se realiza una concepción de analogía por atribución, en donde hay una jerarquía que define el lugar de pertenencia de Dios respecto al ser humano y viceversa, y una copertenencia del ser humano en, para y con Dios. Esta analogía, asimismo, implica que en el espíritu hay una absoluta independencia existencial respecto a Dios, y tal independencia se advierte a través de la aprehensión religiosa del espíritu según la experiencia divina que comprenda en su haber cósmico. Así, hay una apertura de vivencia o conciencia espiritual en la realización de actos que hacen fenomenológicamente evidentes todos los objetos intencionalmente religiosos. En todo caso, arguye Scheler, hay una vivencia de la espiritualidad para concebir la espiritualidad de Dios, la cual es una dación inmediata del mismo que comprende un conocimiento inmediato del núcleo de Dios. En otras palabras, se comprende intencionalmente a Dios desde una esfera que dimensiona absolutamente su intelección o su conocer *suprapersonal*, la cual se decanta según la resistencia habida entre el carácter volitivo o de la vida

afectiva, y el carácter meramente dado por la creencia y la fe de Dios. Así, esta resistencia evidencia el *a priori* material de la experiencia de Dios en el núcleo del espíritu mismo, por lo que en la dación divina hállase tanto una percepción de sí como una conciencia de Dios en sí mismo, lo cual, a su vez, abre la pauta para que haya una reciprocidad para con Dios, es decir, para que Dios perciba y experimente fenomenológicamente al espíritu, con el fin de evidenciar su *a priori* material, pero en Dios mismo. Como consecuencia de la co-experiencia fenomenológica Dios-espíritu, hay una sublimación superior al de la persona respecto al espíritu, que no es sino el acto mismo de atribución del espíritu para con Dios, que es, a su vez, una experiencia fenomenológicamente religiosa.

Con la palabra *espíritu* se designa algo que el hombre, por la experiencia, sólo encuentra o al menos puede encontrar en y dentro del mundo, y por cierto en la parte del mundo *que es él mismo*. Pero ¿cómo llega el hombre a pertrechar a Dios como fundamento del mundo entero (que, sin embargo, no es sólo espíritu, sino que fuera del espíritu contiene grupos de hechos completamente distintos y *especies de causas* totalmente distintas) con un atributo positivo que sólo se encuentra en una parte del mundo tan *pequeña* como es el género humano, una raza en este pequeño planeta, abandonado cósmicamente? Como la espiritualidad de Dios no se puede desarrollar analíticamente, en absoluto, del concepto del *ens a se* o de la santidad, existe un motivo con sentido para admitirlo (tanto en una relación objetiva como con referencia a una motivación con sentido) sólo en el caso de que el hombre –con total independencia aun del supuesto de la existencia de Dios– intuya y viva como *penetrado de espíritu* no sólo a sí mismo, sino también al mundo entero. Sólo si el compendio de actos y correlatos de actos con sentido, encontrado en el hombre, que se llama “espíritu” es *más* y además otra cosa que un *mero* “trozo” o una “parte” del mundo, es posible atribuir analógicamente a Dios *espiritualidad*.⁴⁰

Así, los *atributos* analógicos del espíritu advierten a éste como un ser infinito, por la vivencia dada con, por y en Dios. Esto, naturalmente, haría pensar que las cualidades inmanentes de Dios son concebidas por Él para el espíritu, pues este último es quien tiene una recepción directa de Él, pero, a su vez, *son* o mantienen su inmanencia en Dios, por la misma razón, es decir, porque el espíritu *es* en y por Dios. Estas cualidades son, obviamente, de esencia, y se comprenden según número, tiempo, espacio y magnitud.⁴¹ Estos atributos advierten predicados formales, o bien, juicios que dimensionan un *significado* referido al conocimiento epistemológico y ontológico-metafísico de la infinitud de Dios, en el cual, dada la recepción espiritual, surge un reflejo Dios-mente o Dios-espíritu.

⁴⁰ SCHELER, M., *op. cit.*, p. 124.

⁴¹ SCHELER, M., pp. 134-136.

Del número, Scheler piensa en Dios como *Uno* que es innumerablemente infinito; se acerca a la noción neoplatónica del Uno y su intelección humana. Del tiempo, el autor comprende a Dios como *eterno*, por lo cual advierte un grado esencial de superioridad, a saber, la *duración*. Dios, según Scheler, marca su independencia respecto al tiempo, por lo que la duración, como grado de superioridad de intuición de esencias, es inmanente para Su mente y se refleja a través de Su materia y Su energía. Así, Dios evidencia Su eterna duración, porque se piensa *supratemporal e intratemporal*; en cambio, si dependiese del tiempo, es decir, si fuera temporal o intemporal, entonces Sus atributos se verían limitados por Su propia cualidad existencial, y dependería, a su vez, de un atributo meramente histórico, para lo cual tendría que comprenderse a través de cierta categoría intelectual para evidenciar –a la fuerza– Su presencia cósmica. En otras palabras, Dios no puede tener historia, pero tampoco puede pensarse ahistórico, sin historia ni históricamente fragmentado; antes bien, Dios es la historia misma. Por tanto, el espíritu scheleriano, distante al hegeliano, no busca ser reflejo de la historia que objetiva para alcanzar la eternidad a costa de su comodidad moral, irreligiosa o política; antes bien, el espíritu scheleriano busca reivindicarse históricamente a través del significado óntico de la historia de Dios, porque busca comprenderse analógicamente con Dios.

Del espacio, Scheler piensa en Dios como un ser *ubicuo*, es decir, omnipresente, no inerte y con unicidad acosmística. Esto se refleja mediante la unión afectivo-acosmística que el ser humano comprende con Dios, de modo que, al mismo tiempo, se piensa cual microcosmos y mundo circundante de Él. Por último, la magnitud advierte que Dios, en Su infinitud, ocupa metafísicamente cualquier propiedad física. Similar al panteísmo de Schelling, quien piensa que el Absoluto fundamenta la esencia de las cosas en el aparecer de las mismas, Scheler, atribuye la objetividad fenoménica desde la esencia de Dios, la cual es inmensa, inmedible e inmensurable. De ahí surge la cuestión ontológica de que hay una participación del ser de Dios, tanto mental como metafísicamente, en todo orden de lo real. Se comprende Dios, porque se piensa ubicuamente en las cosas. Si hay conocimiento de las cosas, entonces debe haber en ellas un conocimiento, aunque sea mínimo, de Dios ahí; de forma tal que, entre el ser, como *summum bonum* o referido según su esfera de lo real –ontológica–, y Dios, según sus cuatro cualidades y según su propia dimensión en el orden de lo real, debe darse por absoluto, no objetivante sino fundante de valores y vivencias axiológicas, un Dios-ahí en el espíritu.

Consecuentemente, los atributos de Dios respecto al espíritu fundamentan en este último una *omnicausalidad* que dimensiona un orden analógico de *creación*. Es decir, la creación divina sugiere en el espíritu, a través de la intelección de Dios, una creación analógica según los actos del espíritu mismo. Todo lo que el espíritu *realiza* tiene una causa superior dada por la intelección de Dios.

Esto, finalmente, implica que en el espíritu hay un acto de manifestación divina: la *revelación* como experiencia fenomenológica de Dios o como intuición material *a priori* de Dios. Una percepción de la esencia de Dios *en* el espíritu.

La experiencia fenomenológica de Dios en el espíritu evidencia, por un lado, la noción analógica Dios-espíritu; es una fuente intencional de resistencia entre los mismos, pues, según el autor, la analogía procura al espíritu redirigirse por y reconstruir el mundo. Asimismo, la analogía procura en el espíritu un *pensar* en Dios cual ser *originario*, cuya apercepción originaria es dada en el corazón, y cual ser querido por él, esto es, pensar en Dios como lo que el espíritu quiere llegar a ser, no según la existencia volcada en el espíritu, sino según la vivencia recíproca del espíritu en la mente de Dios. Por otro lado, la experiencia fenomenológica de Dios, al trazarse intencionalmente en el espíritu, se piensa en él como la creación perfecta de Dios, por lo que Dios mismo, al ser intuido, también intuye la esencia del espíritu, cuya evidencia material *a priori* pende siempre de su voluntad libre de amar a Dios, de la bondad divina y del amor recíproco de Dios al espíritu.

Pues sólo si añadimos a la idea del “crear perfecto” así obtenido, elevándola al modo de querer de un ser *a se et per se* espiritual infinito, la idea, fundamentalmente distinta, de un “crear originario”, nos aproximamos *per analogiam* a la relación fundamental real de Dios y el mundo. Ser creado es el llegar a ser de una cosa real mediante un querer que, sin *ninguna* materia que le estuviera dada (bien por sí o no), crea completamente “de la nada”; un modo de expresarse analógico, en el que sólo se manifiesta la consideración límite que es el origen de la doctrina teísta.⁴²

La revelación, como acto religioso y como experiencia fenomenológica es la pauta más importante para comprender el panenteísmo scheleriano, pues se devela como el conjunto de intenciones religiosas del espíritu que son autorreferentes a y en Dios. Así, Dios, como fenómeno o como una esencia se intuye por sí mismo, lo cual, arguye Scheler, es tener a Dios en el espíritu cual contenido y objeto de todas sus experiencias. De esta forma se realiza la idea de Dios figurada hacia algo intencional en sí y dirigido a Dios; como una intuición pura *a priori* que implica ver a Dios en tanto que modelo o líder esencial depositado en la mente del espíritu.

Por lo tanto, la revelación es trascendencia intencional, cuya condición de posibilidad es hacer realizable lo divino y pensar en lo divino como un ente que busca entregarse al ser humano, al espíritu. La revelación es, pues, la dación de lo divino, de Su esencia, misma que se ha de intuir en el acto religioso mismo, y que ha de evidenciar la *constitución* del espíritu mismo, esto

⁴² SCHELER, M., p. 171.

es, una actitud trascendental o fenomenológicamente divina en el espíritu. Dios siempre ha de encontrarse en la voluntad del espíritu para procurar un *ethos* religioso que procure el conocimiento esencial de Dios mismo, según los distintos grados de aprehensión esencial que el espíritu realice. Entonces, el panenteísmo scheleriano estructura el orden de trascendencia *unitaria* de la visión del ser humano en su totalidad; el panenteísmo ordena la dimensión fenomenológica de trascendencia religiosa y ética en distinta gradación, pero siempre con una referencia al ser humano mismo.

La revelación como tal –en el sentido más amplio de la palabra– es sólo el tipo de donación, estrictamente correlativa a la esencia del acto religioso, de algo real de esencia divina en general. Ella, como tal tipo de donación, se extiende tanto como la religión en general; y en esa medida abarca también la oposición completamente distinta de la religión verdadera y la falsa.⁴³

Ahora bien, de la concepción religiosa del panenteísmo, es posible pasar a la concepción ascética, misma que también figura una metafísica del hombre. Scheler continúa con el desarrollo del concepto de resistencia. De acuerdo con el autor, el espíritu se halla en constante resistencia, ya no con Dios, sino con la realidad misma. El principio de resistencia implica un movimiento inmediato del espíritu en la realidad, con la intuición interna y con la intuición externa. Ambas como el puente del salto de la persona al espíritu mismo, pues el ser espiritual mueve fuerzas de la realidad según convengan sus propias dimensiones. Esto es, el espíritu tiende a concebir inmediatamente la esencia de cualquier orden de lo real, con el fin de comprenderse en la realidad de manera unitaria. Así, en el orden axiológico, el espíritu colma el principio de resistencia de tal forma que la experiencia fenomenológica de cualquier objeto valioso se contenga en la mera aprehensión del espíritu mismo. La resistencia de la estructura fenoménica de un valor se torna en un orden de comprensión cósmica, cuya jerarquía traspasa los límites de la experiencia personal a una experiencia espiritual; de la mera experiencia del santo a la revelación divina o panenteísta.

Ahora bien, el salto que manifiesta una metafísica del hombre es guiado en *esencia* por la persona, en particular, con su estructura epistémica y con su carácter moral, pues de ellas emanan funciones fenomenológicas que dimensionan a la persona misma como un ser vital, psíquico, ético y suprapersonal; funciones que la dimensionan como un ser de vivencias, cuyos horizontes de proyección intencional advierten la búsqueda del sentido: el sentido de su vida moral, el sentido de su vida afectiva, entre otros. Esto propicia que la resistencia mantenga un orden o armonía en el núcleo de la persona, de modo que com-

⁴³ SCHELER, M., p. 207.

prenda su unicidad en el mundo. De acuerdo con el autor, el carácter propio de la persona, al igual que la resistencia, tiene que sublimarse para comprenderse desde su puesto singular. Esto auspicia, como hemos visto, el espíritu.

Naturalmente, una cuestión que podría plantearse sería si hay una diferencia entre la experiencia fenomenológica de la persona y la del espíritu, y de haberla, cuál sería. En primera instancia, la experiencia fenomenológica de la persona radica en la aprehensión axiológica: su actitud amorosa frente al mundo y frente a otros es lo que la lleva a dimensionar su relación con la realidad. Por otro lado, el espíritu tiene más apertura fenomenológica; pues se sublima con Dios en una suerte de penenteísmo y a través de la experiencia del acto religioso. Asimismo, el espíritu tiende a comprenderse desde la persona, esto es, experiencia su núcleo personal, su mundo circundante, o bien, tiene una aprehensión de sí en tanto que microcosmos, lo cual auspicia que este ser, en la medida en que tiene su mundo proporcional con el mundo macrocósmico –relación microcosmos-macrocosmos–, tiene, a su vez, una apertura al mundo: se abre al mundo como si él lo fuera desde su estructura esencial. El espíritu vive, pues, el mundo de la vida desde su *cosidad*, desde aquello que estructura esencialmente su núcleo y el núcleo de la realidad misma. En todo caso, la vivencia del espíritu, al abrirse y tener mundo, es una suerte de *constitución* fenomenológica, o bien, es una suerte de *supradecantación* de la conciencia amorosa de la persona hasta el panenteísmo del espíritu mismo.

Sólo el hombre, en tanto que persona, puede *elevarse por encima de sí mismo*, como ser vivo, y a partir de un centro situado, por decirlo así, *más allá* del mundo espacio-temporal, convertirlo *todo*, incluso a sí mismo, en objeto de su conocimiento. El hombre, pues, en tanto que ser espiritual, es el ser superior al mundo y a sí mismo en tanto que ser vivo. Como tal, también es capaz de ironía y de humor, que implican siempre una elevación sobre la existencia.⁴⁴

Así, algo que, fenomenológicamente el espíritu hereda de manera directa de la persona, es lo que Scheler llama *acto de ideación*.⁴⁵ El acto de ideación es una aprehensión eidética de la *cosa* o de depositarios de *cosas* que trazan conexiones de esencias. En el espíritu, el acto de ideación surge desde los umbrales de ver las cosas mismas, de la descripción de hechos a través de vivencias y desde la experiencia de la realidad misma. Lo peculiar de este acto es que en el espíritu siempre hay una reitencionalidad hacia sí mismo, de modo que la actitud o, como líneas arriba llamamos, la supradecantación de la conciencia, forja una actitud contemplativa esen-

⁴⁴ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 77.

⁴⁵ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 81.

cial distinta de las explicaciones técnicas y científicas, incluso de la que contempla a la persona como un ser esencial de la vida.

El acto de ideación es, pues, una aprehensión *unitaria* de esencias; una aprehensión que surge tanto del *logos* como del instinto, que surge tanto de la vida intelectual como de la vida afectiva del espíritu. Es una aprehensión que desprende al espíritu de sí mismo y de la realidad concreta para comprenderse en tanto que *cosa*, esto es, como una esencia en sí misma. Esto, por tanto, auspicia un par de cosas: por un lado, que el acto de ideación es una suerte de supraintencionalidad fenomenológica que evidencia al espíritu como un ser de superación del carácter de la realidad misma; por otro lado, este acto, dada su función meramente fenomenológica, hace que el espíritu, en la vivencia de sí, capte el momento de su relación con el mundo, de modo tal que, por decirlo de una forma, al negar la realidad en sí misma mediante una experiencia fenomenológica de ella, lo único que queda, según el orden de lo real –valores, ser, religión, conocimiento– es el espíritu sin más. Por lo tanto, la ideación, al ser en parte vivencia y en parte separación por la vivencia, es una *epojé* o reducción fenomenológica, no de lo real, sino del espíritu desde y para el espíritu: es el modo ascético de experiencia del espíritu.⁴⁶

Por lo tanto, la metafísica del hombre es ir al hombre mismo, pues este ser, desde su vida orgánica hasta su vida espiritual, es un ser de sublimación y ascetismo. Comprende todas las dimensiones de la vida como una idea de sí, y comprende la vida en sí como algo a realizar por él mismo. Así, la antropología filosófica busca fundamentar una metafísica, porque, así como hay que ir al ser humano mismo, también hay que ir más allá de él mismo, más allá de las definiciones y visiones que lo trazan como objeto de estudio o como objeto central de lo real. Es, pues, una metafísica que busca ser unitaria para el ser humano; una metafísica que vela por la estructura esencial –que es ética– y que busca *fundamentar* más estructuras esenciales del ser humano. Es una metafísica que comprende la concienciación humana que sublima, que objetiva al ser humano por haber experimentado al ser humano mismo; una metafísica que piensa en el humano, no como parte del mundo, sino como una conciencia de sí y del lugar que le corresponde en el mundo, pues, según Scheler, al volver a sí mismo, el espíritu simplemente no mira sino una ligera noción de nada, lo cual nos exhorta a preguntar por qué el ser humano existe. La respuesta, desde el fundamento fenomenológico de las cosas, sería para realizar una conciencia totalmente unitaria: orgánico-vital, psíquica, religiosa, moral, política, cultural, social.

⁴⁶ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, pp. 85-86.

La tarea de una antropología filosófica es mostrar exactamente cómo a partir de la estructura fundamental del ser del hombre [...] se originan todos los monopolios, logros y obras del hombre: el lenguaje, la conciencia moral, las herramientas, las armas, las ideas de lo justo y lo injusto, el Estado, el gobierno, las funciones representativas de las artes, el mito, la religión, la ciencia, la historicidad y la socialidad [*sic*].⁴⁷

Así, de la concienciación del ser humano, esto es, de la conciencia de sí, del mundo, de Dios y del fundamento de las cosas que experiencia en lo real, surge una *idea de hominización*. Esta idea busca que el ser humano se vea a sí mismo como ser humano: desde sus fuerzas orgánicas, hasta su carácter personal y su sublimación sobre la realidad en el ser espiritual. De acuerdo con el autor, la llamada hominización es el último peldaño al que el ser humano aspira después de su sublimación espiritual. Ya no se considera al ser humano como un ser panenteísta; ahora se ha de considerar como la síntesis de la historia misma: el culmen de la idea del progreso moral, del progreso técnico, científico y social. Una síntesis que marca la distancia entre la acción del espíritu mismo y la llamada evolución del ser humano.⁴⁸ Evidentemente, Scheler pasó de ser un neokantiano unitario y un nietzscheano católico a ser un hegeliano cristiano que nunca logró mostrar su idea completa de antropología filosófica.

Conclusión

En este trabajo intentamos estructurar los principios más importantes por los que se cimienta la antropología filosófica de Max Scheler. Es evidente que, si se leen sus obras, se captará inmediatamente que, desde sus escritos tempranos y desde sus primeros escritos en torno a la fenomenología, su mayor preocupación era la de evidenciar el problema del ser humano. Él se decantó por estructurar una ética, y la fórmula con la que lo hizo fue la fenomenología, misma que no siguió según los pasos y el método de su maestro –lo cual lo llevó a ser blanco de críticas del mismo–, pero que en la misma dio una perspectiva bastante original para comprenderla. Como hemos dicho en reiteradas ocasiones, Scheler nunca publicó el texto que llevaría por título *Antropología filosófica* y que sería, según las mismas palabras del autor, más importante que su obra capital; sin embargo, dio los conceptos fundamentales por los que se puede pensar tanto su propuesta como las que se desarrollaron después de su muerte. Estos conceptos, por tanto, giran en torno a

⁴⁷ SCHELER, M., *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 122.

⁴⁸ *Ibíd.*, pp. 124 y ss.

la ontología y a la ética, de forma tal que Scheler, como principal fundador de la antropología filosófica dentro de las disciplinas de la filosofía, la pensó siempre como una ontología de la persona, o bien, incluso como una ontología fundamental de la persona, si no es que cual hermenéutica ontológica de la persona. Todo esto, por tanto, se hace o pretende hacerse evidente en el presente trabajo.

Así, es claro que el autor tuvo que comprender una teoría ética fundada meramente en la fenomenología. Si atendemos al carácter metódico de la fenomenología husserliana, el cual escarmienta en la explicación y decantación de la realidad a través de la conciencia, de tal forma que se aprehenda la esencia de la misma, según ciertas actitudes que la llamada *epojé* y de las llamadas reducciones de la realidad, en Scheler es posible comprender que los valores son un carácter inherente a la realidad, mismos que son susceptibles de aprehender, según su universalidad, de tal forma que siempre haya una transformación del *ethos*, el cual se coloca desde un estrato *vital*, o bien, puede comprenderse desde lo ético o lo religioso. La actitud que pende de los valores es, por tanto, dada a través de la imagen de la persona. La persona es la vivencia de los valores y es la impregnación de los valores que se realizan y que se captan *a priori* material. Esto, sin embargo, no fue suficiente para Scheler, pues consideró que los valores no evidenciaban por completo la esencia del ser humano. Esto motivó al autor a buscar la esencia del ser humano desde la experiencia fenomenológica de lo divino. La persona santa tuvo un rol importante en esta situación, pues es ella quien se encarga de trazar la analogía que hay entre la experiencia fenomenológica de Dios –misma que ya se encontraba parcialmente en la teoría de la simpatía– y la experiencia metafísica de lo real. Por ello, el autor acuña conceptos que se ligan entre sí según la esfera de lo real, tales como la esfera de la salvación, la esfera del conocimiento, la esfera de Dios y la esfera de lo moral; todas, trazadas por la esfera de los valores. De ello resulta una *epojé* del santo, la cual busca trazar a la persona cual imagen de Dios; pero el camino quedaría incompleto desde una visión meramente religiosa, por lo que fue necesario trazar el sentido metafísico del ser humano en el concepto de *metafísica del hombre*. En la metafísica del hombre es posible comprender una vuelta a la actividad fáctica del ser humano, esto es, a los caminos que son propios del *ethos*, mismos que comprenden su actividad personal, su dimensión ontológica, su acción moral y su constitución político-institucional. De ahí resulta, por tanto, el aspecto unitario de la antropología filosófica.

Por último, es importante estudiar la filosofía de este autor, pues se suele pensar, junto a N. Hartmann y D. Hildebrand, como el clásico de la axiología del siglo XX; también se suele pensar, junto a R. Otto, como uno de los clásicos de la filosofía de la religión –de la cual, como se ve en este trabajo, surge

parte de su antropología filosófica—, sin mencionar el descubrimiento de la sociología del saber, sus estudios sobre el realismo —muy en boga en estos tiempos— o que es el segundo gran fenomenólogo, después de E. Husserl, del primer tercio del siglo XX; incluso, su estudio podría verse más importante que el de M. Heidegger, de quien recibió un ejemplar de *Ser y tiempo* y llegó a comentarlo en un par de textos.

Sin embargo, más allá de su importancia intelectual, surge su importancia moral: Scheler es un hombre que filosofa desde la esperanza, tal vez un valor muy requerido en estos tiempos para reivindicar, o bien, para hacernos recordar cuán frágiles somos como seres vivos, como seres humanos y cuán valiosos hemos de ser respecto a nuestro orden de lo real, *en tanto que personas*. Más allá de si somos o pertenecemos a x, y o z género, Scheler nos recuerda que somos simplemente *personas*, y en tanto que personas, *valemos* por nuestras estructuras espiritual, moral, estética e intelectual, aun cuando estemos sumergidos en un orden en donde se quiera requebrar el sentido moral de lo social y de lo político. Así que, mientras haya esperanza, no debería haber barreras intersubjetivas ni de cualquier otro orden humano o personal que atenten contra nuestros humanos o personales valores.

Bibliografía

- CASSIRER, ERNST, *Las ciencias de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, 1965.
- CASSIRER, ERNST, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México: Fondo de Cultura Económica, 2014.
- DERISI, OCTAVIO, *Max Scheler: ética material de los valores*, Madrid: Editorial Magisterio Español, 1979.
- GEHLEN, ARNOLD, *El hombre: su naturaleza y su lugar en el mundo*, Salamanca: Sígueme, 1987.
- GEHLEN, ARNOLD, *Antropología filosófica: del encuentro y descubrimiento el hombre por sí mismo*, Barcelona: Paidós, 1993.
- GORDON, PETER, *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- KANT, IMMANUEL, *Crítica de la razón práctica*, Madrid: Alianza, 2009.
- KANT, IMMANUEL, *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza, 2010.
- KANT, IMMANUEL, *Fundamentación metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel, 2015.
- LLAMBÍAS DE AZEVEDO, JUAN, *Max Scheler. Exposición sistemática y evolutiva de su filosofía con algunas críticas y anticríticas*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1966.
- PANSERA, MARIA TERESA, *Antopología filosofica. La peculiarietà dell 'umano in Scheler, Gehlene Plessner*, Milán: Paravia Bruno Mondadori Editori, 2001.

- PINTOR RAMOS, ANTONIO, *El humanismo de Max Scheler. Estudio de su antropología filosófica*, Madrid: BAC, 1978.
- PLESSNER, HELMUTH, *La risa y el llanto. Investigación sobre los límites del comportamiento humano*, Madrid: Trotta, 2007.
- PLESSNER, HELMUTH, *Poder y naturaleza humana. Ensayo para una antropología de la comprensión histórica del mundo*, Madrid: Escolar y Mayo Editores, 2018.
- SCHELER, MAX, *El santo, el genio, el héroe*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1971.
- SCHELER, MAX, *Las formas del saber y la sociedad*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1979.
- SCHELER, MAX, *Ordo amoris*, Madrid: Caparrós, 1996.
- SCHELER, MAX, *Ética. Nuevo ensayo de un personalismo ético*, Madrid: Caparrós, 2001.
- SCHELER, MAX, *De lo eterno en el hombre*, Madrid: Encuentro, 2007.
- SCHELER, MAX, *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires/Madrid: Leviatán, 2008.
- XIRAU, JOAQUÍN *Amor y mundo y otros escritos*, Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona/Colegio de México/Península, 1983.