



Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad
del Norte

ISSN: 1692-8857

eidos@uninorte.edu.co

Universidad del Norte
Colombia

Sellés, Juan Fernando
Dos aporías antropológicas del último Scheler
Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte, núm. 22, 2015, pp. 81-100
Universidad del Norte
Barranquilla, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=85433056005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DOS APORÍAS ANTROPOLÓGICAS DEL ÚLTIMO SCHELER**Juan Fernando Sellés**

Universidad de Navarra

*jfselles@unav.es***RESUMEN**

Tras una breve exposición de la filosofía de Scheler, en este trabajo se defiende que su antropología ocupa un lugar central en sus escritos, y se revisan las aporías metodológicas y temáticas de su último libro, las formuladas en *El puesto del hombre en el cosmos*.

PALABRAS CLAVE*Scheler, antropología, aporía cognoscitiva, aporía temática.***ABSTRACT**

After a brief presentation of Scheler's philosophy, we defend herein that his anthropology makes a fundamental part of his writings. We also examine the methodological and thematic aporias in his last book, those set out in *The Place of the Man in the Cosmos*.

KEYWORDS*Scheler, anthropology, thematic aporia, methodological aporia.*

DOS APORÍAS ANTROPOLÓGICAS DEL ÚLTIMO SCHELER

BREVE PANORAMA DE LA FILOSOFÍA SCHELERIANA

Los biógrafos de Scheler indican que su filosofía, como su temperamento, está surcada de altibajos, pues señalan que oscila entre agudezas y decaimientos, entre momentos de paz y otros de inquietud y turbación, entre genialidades y faltas de sistematización¹. Señalan asimismo que en su primera etapa (1894-1901) de aprendizaje siguió al idealista Eucken; aunque habría que añadir que en ella no fue accidental su formación sociológica, pues pesaría en exceso en su último periodo (1923-1928). La segunda (de 1901 a 1921-22) se caracteriza por el descubrimiento de Husserl y la *fenomenología*, y constituye su periodo más fecundo y *realista*. Se suele reiterar que en ella usó el método fenomenológico y lo aplicó fundamentalmente a la *ética*, intentando basarla en los *valores*. Con todo, es el periodo más profundo en lo que a la *antropología* se refiere. El tercer periodo (1922-1928) es de tendencia *globalizante*, y sus temas son la antropología y la sociología. Por otra parte, el tema de Dios es una preocupación constante en toda la producción scheleriana, siendo su visión (al menos desde 1912 hasta 1922) *teísta*, y desde esa fecha en adelante de tendencia *panteísta*.

En cuanto a su relevancia filosófica, podemos tomar prestado un juicio de un escritor experimentado, Ortega y Gasset, quien nos ofrece un escrito titulado “Max Scheler: un embriagado de esencias (1874-1928)”. Más literario que filosófico, este breve ensayo habla de la situación positivista de fines del siglo XIX y de Scheler como de un “insobornable por el plato de lentejas de la técnica” (1982, p. 147) (que hacían útil y cómodo el mundo a costa de restarle sentido) y que buscaba un sentido a las cosas,

¹ Llambias de Azevedo (1966) señala que en Scheler se puede encontrar una “rara combinación de ligereza, ingenio y profundidad, mezcla increíble de ascetismo y mundanidad” (p. 13).

es decir, sus “esencias”. De este fenomenólogo escribe Ortega y Gasset (1982):

Ha sido en nuestra época el pensador por excelencia... Su obra se caracteriza por la más extraña pareja de cualidades: claridad y desorden. En todos sus libros —sin arquitectura— se habla de casi todas las cosas. Conforme leemos, advertimos que el autor no puede contener la avalancha de sentido que se le viene encima... Ha sido el filósofo de las cuestiones más cercanas: los caracteres humanos, los sentimientos, las valoraciones históricas. Dejaba para luego la metafísica, la teoría del conocimiento, la lógica. Y, sin embargo, había pensado también sobre ellas... La muerte de Max Scheler deja a Europa sin la mente mejor que poseía... Ahora es preciso completar su esfuerzo añadiendo lo que le faltó, arquitectura, orden, sistema. (pp. 147-148)

Recuérdese que a principios del siglo XX vivían pensadores de talla, fenomenólogos como Stein, Hildebrand, etc., existencialistas como Jaspers, Marcel, Heidegger, etc., realistas como Mercier, Maritain, etc., una larga serie de neomarxistas, sociólogos relevantes como Weber, Simmel, etc., psicólogos del estilo de Watson, Paulov, etc., filósofos analíticos o del lenguaje como Frege, Wittgenstein, etc., pragmatistas como Peirce, James, Dewey, etc., filósofos de la corriente dialógica, como Ebner, Buber, etc. Sin embargo, se puede sostener que la antropología del Scheler de la segunda década del siglo es más profunda que la de esos otros contemporáneos suyos.

En cuanto a las fuentes, aunque el propio Scheler no suele citarlas en sus obras, se suele decir que “viene de la filosofía religiosa (Eucken), de la filosofía de la vida (Dilthey, Nietzsche, Bergson) y de San Agustín. Pero también de Tomás de Aquino” (Rozitchner, 1962, p. 22). A lo que habría que añadir que este fenomenólogo domina la entera historia del pensamiento (y no solo del occidental), pues conoce bien, además de los filósofos mencionados, a Platón, Aristóteles, Escoto, Descartes, Spinoza, Leibniz, Pascal, Hobbes, Locke, Berkeley, Shaftesbury, Hutcheson, Hume, Tetens, Reid, Newton, Kant, Fichte, Schelling,

Hegel, Schleiermacher, Comte, Maine de Biran, Marx, Spencer, Adam Smith, A. Bain, Schopenhauer, Freud, Dilthey, Hartmann, Simmel, Heidegger, etc., y, asimismo, el pensamiento oriental. Añádase que conoce el legado de multitud de humanistas modernos (sociólogos, psicólogos, etc.) y hombres de ciencia, a los que menciona y con quienes discute en sus obras, lo cual manifiesta que su amplitud de saber y erudición son portentosas. Conoce bien además el pensamiento de su amigo Hildebrand, seguramente el que más le influyó en sus investigaciones sobre la intimidad humana. De sus temas prioritarios, su ética la establece en contraste con Kant, y su última antropología en continuidad y contraste con Hegel y en cercanía con Nietzsche. En cuanto a sus críticas, las corrientes de pensamiento que no salen bien paradas en sus escritos son el racionalismo, empirismo, positivismo, pragmatismo, biologicismo, psicologismo, materialismo, vitalismo y naturalismo.

En lo que se refiere a su modo de escribir, sus frases son largas, con sobreabundancia de oraciones subordinadas, multitud de términos en cursiva, entrecomillados, guiones, etc., lo cual muestra no solo su riqueza estilística, sino también su desbordante capacidad de pensamiento, que manifiesta, según Pintor (1978, p. 10), la continua prisa mental en que vivía. Por lo que respecta a su *método* predominante, Scheler sigue la *fenomenología*, pero no la aplica, como Husserl, a las ideas o al conocer humano, sino a la ética² y la antropología, pues separa netamente lo racional de lo volitivo y lo sentimental, centrando la vida del espíritu más en esto último. Como es sabido, de modo parejo a como las ideas según Husserl eran concebidas como “fenómenos” del conocimiento solo captables por “intuición eidética”, para Scheler, los “valores” son “fenómenos del sentimiento” solo captables “por intuición emocional”. Su ética es —como la de Nietzsche— una

² Sobre este tema se pueden consultar Wojtyła (1982), Derisi (1979), Haecker (1960) y Suances (1976).

“ética del valor”, o sea, una axiología. Y en antropología crítica acertadamente al racionalismo, la Ilustración y al idealismo su ceguera ante la comprensión de la persona humana, porque esta trasciende la razón; por eso aquellas filosofías no pueden notar el carácter espiritual de la persona³.

LA CENTRALIDAD DE SU ANTROPOLOGÍA

Para algunos de sus intérpretes, “la antropología filosófica ocupa el lugar central en el ordenamiento de las ideas schelerianas” (Mandrioni, 1980, p. 156); para otros, en cambio, es la ética. En cualquier caso, el tema del hombre —como el mismo Scheler (1955) declara— es el núcleo de su filosofía: “En un sólido juicio, todos los problemas filosóficos centrales se pueden reducir a la cuestión de qué sea el hombre y qué puesto y lugar ocupa dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios” (Scheler, 1955, p. 173). Su antropología —como él mismo explicita— tiene un sesgo peculiar: “con esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la *esencia* y la *estructura esencial* del hombre” (Scheler, 1976a, p. 62).

Ahora bien, si es un estudio “esencial” en el sentido de clarificar “esencias pensadas”, el perfil de este enfoque no será necesariamente realista, porque quedarse en las ideas pensadas, tras su reducción fenomenológica, no implica salir del idealismo. Con todo, el punto de mira scheleriano alberga una ventaja sobre el idealismo: percibe que la persona humana no se puede conocer por medio de la razón, es decir, formando ideas, y por eso, el ser humano no se puede definir: “El hombre es un ente tan amplio, variopinto y polifacético que todas las definiciones resultan un poco precarias” (Scheler, 1955, p. 177)⁴. Esto es así

³ Su crítica a Kant se centra precisamente en que la *conciencia trascendental* no es persona alguna, porque tal conocimiento lo es de lo *universal*, pero la persona no es universal.

⁴ Y más adelante añade: “La indefinibilidad pertenece a la esencia del hombre.

al menos por dos motivos: uno, porque, a pesar de que en los hombres hay notas manifestativas comunes, la intimidad de cada persona humana es distinta, de modo que en caso de poder definirla, requeriríamos una definición para cada una; el otro, porque la definición no es el método cognoscitivo superior, sino uno bastante sumario de la razón, y como la razón es inferior a la persona (nadie se reduce a su razón), es claro que lo inferior no puede dar cuenta de lo superior.

Por lo demás, se puede sostener que la antropología de Scheler tiene dos claves de fondo: una propia de su periodo cristiano y otra de su periodo acristiano. La primera es la *dualidad*, que estimo correcta, puesto que indica que las diversas dimensiones humanas se enlazan conformando parejas⁵; la segunda, en cambio, es el *dualismo*, que no estimo acertada, porque implica oposición entre las diversas dimensiones humanas. En efecto, en los escritos de su época creyente Scheler distingue diversas capas de lo humano en las que se nota la subordinación de las inferiores a las superiores; la vinculación de unas con otras. Por el contrario, en la última época declara que el espíritu es irreductible a la vida y esta a aquel; además, esta es activa, mientras que el espíritu es impotente, lo cual no solo es aporético por inconciliable, sino que demuestra que, en últimas, sobre el planteamiento hegeliano de fondo lo que prevalece en esa postrera filosofía es la impronta nietzscheana. Aunque a mi modo de ver la antropología de su último periodo no es la más profunda⁶, ha sido la más tenida en cuenta. Se suele referir, asimismo, que los puntos centrales de la

Éste es sólo un ‘entre’, una ‘frontera’, un ‘paso’, una ‘manifestación divina’ en la corriente de la vida y un ‘perenne más allá de la vida sobre sí misma’” (Scheler, 1955, p. 186).

⁵ Por eso no estoy de acuerdo con la tesis de Pintor (1978, p. 351, pp. 367 y ss.) acerca de que se trate de un *dualismo* insalvable. Del mismo parecer que este autor es Mandrioni (1965). La tesis contraria es defendida por Bochenski (1947) y Soaje (1980).

⁶ Para Pintor (1978), “su último escrito es su más acabada antropología” (p. 75).

última antropología scheleriana son la *trascendencia* y la *actualidad*, los cuales se describen sumariamente a continuación y se revisa tanto su sentido como el que ha recibido de sus intérpretes.

a) “Trascendencia” significa “intencionalidad”, “apertura” a la totalidad del mundo, a la vez que “independencia” de él; denota “espiritualidad”. Es sabido que persona y espíritu son, según Scheler, sinónimos⁷, al menos en su periodo cristiano, pues en el último el Espíritu (el Absoluto, de perfil hegeliano) es impersonal. “Persona” no equivale a “alma” o *psique*, asunto en el que se puede estar de acuerdo, pues cada quien es y se sabe irreductible a esas dimensiones inmateriales que tiene a su disposición (el yo, la inteligencia, la voluntad). La persona no es estática, asunto que es, asimismo, verdadero, sino que pasa por un proceso de “personalización”, lo cual no es correcto si este término, más que aludir a lo íntimo o propio del acto de ser humano, se refiere a la esencia humana, es decir, a lo característico del *yo* biográfico al que atiende la ética, pues es el *yo* (no la *persona*, ya que es esta la que personaliza su yo) el que pasa por diversas fases de personalización (niñez, infancia, pubertad, juventud, madurez, senectud).

b) “Actualidad” indica, según Scheler, que “la persona se realiza en sus actos”. En este punto hay cierta fluctuación en las obras de Scheler, pues en unas se tiende a hacer coincidir la persona con sus actos y en otras se dice expresamente que la persona es irreductible a ellos. A la primera hipótesis se la ha denominado

⁷ Ferretti (1972) distingue en la antropología scheleriana entre *espíritu* y *persona*: “Si por espíritu él [Scheler] entiende la espera supravital originaria en general, contando como tal en su esencia y correlación esencial, por persona él entiende la forma unitaria en la que tal esfera únicamente puede concretarse” (p. 143). Además afirma que “de ninguna manera el espíritu y la persona pueden ser entendidos como cosa entre cosa, objeto entre objeto” (p. 152) y que “el centro del espíritu, la persona, no es ni un ser-objeto, ni un ser-cosa” (p. 153). También Dupuy (1959) señala esa distinción. Por el contrario, para Mandrioni (1965) ambos términos son sinónimos. Son asimismo equivalentes para Pintor (1978): “La forma concreta en que existe el espíritu en el hombre es la persona; persona y espíritu son equivalentes en tanto que la primera es el modo concreto y real de existencia del segundo” (p. 286).

actualismo y a la segunda *sustancialismo*. La primera, de gran influjo en autores posteriores, no me parece correcta, porque los actos son *manifestación* de la persona; y si bien estos realizan la *esencia* de la persona, no realizan al *acto de ser* personal, que es previo y los desborda. A este respecto Scheler sostuvo que la persona *no* es *sustancia* según la mentalidad fisicalista clásica griega y medieval de este concepto. Por eso algunos de sus intérpretes señalan que se trata de una sustancia “metafísica”. Pero Scheler evita el nombre de “sustancia” para designar a la persona; también como reacción frente a la mentalidad moderna del racionalismo (Spinoza, por ejemplo), según la cual se entiende por este concepto separación, aislamiento, unicidad, etc. Este rechazo scheleriano está justificado porque *persona* denota relación, vinculación. En cuanto al *actualismo*, Scheler lo rechaza porque defiende (frente al empirismo —sobre todo de Hume—) que la persona no es un accidente, o un simple escenario en el que aparecen los fenómenos accidentales de nuestras vivencias; rechazo asimismo justificado, porque en modo alguno un *acto de ser* personal es accidental.

Ambas tesis precedentes (*sustancialismo* y *actualismo*) no me parecen adecuadas, porque “persona” denota apertura personal, vinculación, no separación, mientras que “sustancia” indica separación, precisamente para distinguirse de las demás sustancias y subsistir. Por lo demás, es claro que la persona tampoco es un accidente, como, por ejemplo, el de “relación”, porque la vinculación es constitutiva a la persona —no un añadido al ser personal—. En esto considero que Scheler acierta y que esta tesis debe ser no solo aceptada, sino investigada más a fondo, para poder descubrir tras ella más contenido real. Algunos intérpretes intentan encuadrarle en este punto, o bien dentro del *actualismo*, o bien en el *sustancialismo*, pero hizo bien Scheler en no comprometerse en ninguno de los dos extremos de la disyuntiva, por la sencilla razón de que es impropio para la solución de este problema, ya que es un problema mal planteado, pues está formulado de acuerdo con un modelo de orden “categorial”, el cual es tomado de la realidad física, pero la persona es *trascendental*, espiritual.

En algunos pasajes⁸ Scheler añade que la persona no es la suma de sus actos, sino un *plus* respecto de ellos, tesis que considero asimismo correcta⁹. No obstante, Scheler no explica ese *plus*. Agrega que es *individual*, pero explica que “individual” no significa *particular*, porque caben personas “comunes”, en el sentido en que esa palabra designe, según Scheler, una comunidad. Con todo, esa última denominación no parece precisa, porque persona denota a *cada quien*, es decir, la única realidad que es *nueva e irrepetible*. En efecto, ni “individual” o “particular”, ni “general” o “común” sirven para describir a la persona, pues esta es “apertura personal”, o también “co-persona”, o sea, es *coexistencia*, mientras que los términos “individual” y “particular” niegan esa característica, y los vocablos “general” y “común” diluyen el *acto de ser* humano en una “totalidad” general que no es real sino lógica.

El contexto histórico de Scheler (como el nuestro) fue de *complejidad* respecto de la visión del hombre, pues existían demasiados puntos de vista sin armonizar, siendo algunos de ellos inconciliables. Debido a esa complicación es normal que muchos autores

⁸ De entenderse que la persona equivale a la suma de sus actos, sería valedera la observación de Ferretti (1972) acerca del propio conocimiento: si la persona “es la unidad concreta de todo posible acto... y existe sólo en el cumplimiento de sus actos”, se sigue que la persona no podrá conocerse a sí misma más que realizando todos sus propios actos, y en virtud de la reflexión que le acompaña” (pp. 157-158). También señala que “el problema de la persona se pone en Scheler como el problema de la unidad que debe competir a tales actos” (p. 159). Y continúa diciendo que “persona es, de hecho, aquella unidad que se tiene por los actos de toda posible diferencia esencial, en cuanto que tales actos son pensados como hechos... *La persona es la unidad ontológica concreta, ella misma esencial*, de actos diversos por esencia, que de por sí (no para nosotros) precede a toda diferencia de los actos... El ser de la persona funda todo acto esencialmente diverso.... La persona *precede y funda* los diversos tipos de actos... Solo con tal referencia la esencia de los actos se vuelven esencialmente concretos” (pp. 162-163).

⁹ Dupuy (1959, pp. 344-346) interpreta ese *plus* diciendo que la persona es la *forma* transtemporal que unifica y concreta los actos. “Forma” en sentido clásico denota *acto*. Por tanto, no es una denominación incorrecta, si por ella se entiende que la persona es el acto de los actos, es decir, el *acto de ser*.

no sepan a qué atenerse respecto de qué sea el ser personal. Al parecer, los puntos de vista más divulgados en su época eran los tres que caracterizaron a la filosofía moderna: el idealista (que absorbía a la persona humana en el “espíritu absoluto” hegeliano); el psicologista (afín al empirismo, que reducía el hombre a fenómenos biopsíquicos); y el evolucionista (que reducía el hombre a un animal más). Junto a estos se aceptaban dos rasgos tomados de la filosofía clásica: el modelo griego, que describía al hombre como “animal racional”, y el propio del cristianismo, que lo perfilaba como “hijo de Dios”.

En la etapa final de su vida Scheler pretendió integrar filosóficamente las visiones aludidas. Su pretensión fue, por tanto, “globalizante” o “totalizante” y, por ende, hegeliana. En consecuencia, la última palabra en su antropología no la tienen —según él— ni la biología ni la teología. Por eso se vio forzado a ampliar la visión griega. Con el evolucionismo mantuvo que el hombre es el último eslabón evolutivo perteneciente al mundo de la vida (distinguió tres grados de vida: el vegetal, el animal y el de inteligencia), pero entendió la vida como una realidad *supraindividual* con cierta sustantividad (influjo nietzscheano) y sin teleología marcada por el ser divino¹⁰. Indicó asimismo que el principio irreductible del hombre (superior a la vida) es el *espíritu*, cuyas características son “la apertura al mundo”, “la libertad” y, sobre todo, “la objetividad”, en el sentido de formar objetos o ideas pensados tras la “reducción eidética” (Scheler, 1976b, pp. 50-52). El espíritu es “inderivable” de la vida y, por eso, “original”.

Describió al hombre como un “microcosmos espiritual”. Vida y espíritu están entrelazados en el hombre. Con todo, en *El puesto del hombre en el cosmos* afirma que inicialmente la vida es pujante y el espíritu impotente, y añade que con el paso del tiempo esa superioridad se trueca. Finalmente ambos se unifican fuera del

¹⁰ Pintor (1978) señala que “en el caso de Scheler, la vida no puede entenderse como un proceso teleológicamente dirigido por un ser inteligente” (p. 94).

hombre en la deidad, que es el fundamento del mundo, a saber, el Absoluto hegeliano. El fin de la historia es el dios de Hegel, la síntesis, el resultado, que el cristianismo pone en el origen. Como se ve, en su etapa final Scheler incurre en un panteísmo (ver Cusinato, 2002).

LA APORÍA METÓDICA DE SU ÚLTIMA ANTROPOLOGÍA

Un problema antropológico del último Scheler es de *método*, es decir, de cómo se conoce la intimidad humana; problema radical en Husserl y en otros representantes de la fenomenología: Stein, Hildebrand, etc. En efecto, si en su origen (Husserl) el método fenomenológico centra la atención en las “ideas” o “esencias pensadas”, difícilmente se podrá conocer con ese método el *acto de ser* personal o intimidad humana, porque la persona pensada no es la persona real. De otro modo: no se puede conocer la persona formando ideas de ella, porque la idea de persona no es persona alguna.

Atendamos a la propuesta metódica scheleriana. Se puede sostener que es acertada al afirmar que la persona no pertenece al ámbito real de los “objetos” físicos¹¹. Scheler sabía que formar “ideas” (abstractos) de la persona es improcedente, porque la persona no se puede abstraer; por tanto, no se puede tener ningún conocimiento “objetivo” de ella (tesis que recuerda la crítica de Kierkegaard a Hegel, según la cual el existencialista danés objetó al idealista germano que no se puede alcanzar a conocer el sujeto mediante el “conocimiento objetivo”). “Objetivo” aquí significa según objeto pensado. Si solo es cognoscible racionalmente lo eidético, el “objeto” de conocimiento, con ese modo de conocer

¹¹ Pintor (1978) afirma que “frente a la persona, la corporeidad y el psiquismo se caracterizan por pertenecer a la región objetual, por ser susceptibles de ser objetivados y pertenecer, por lo tanto, a la categoría de *función*. La persona, por el contrario, cae fuera de la región de los objetos y está diciendo relación esencial a la categoría de acto” (p. 129).

no solo no se puede conocer la intimidad personal humana, sino ni siquiera los actos de conocer, los hábitos y la propia facultad cognoscitiva racional (aunque los fenomenólogos no suelen tratar ni de hábitos ni de facultades), porque de ninguna de estas realidades se puede formar un objeto pensado, ya que —en lenguaje aristotélico— de ninguna de ellas se puede abstraer, dado que son realidades inmateriales. Además de formar tal objeto, lo formado no es real, sino precisamente ideal. No parece, pues, accidental que estos asuntos no sean objeto de estudio en una de las corrientes de pensamiento más influyentes (y tal vez la más seria) del siglo XX: la fenomenología.

Con todo, Scheler considera que el hombre se puede conocer a sí mismo. Añade a la fenomenología de Husserl que el espíritu es el único ser “*incapaz de ser objeto*” conocido, es decir, idea pensada, tesis certera. En un primer tanteo admite que los actos y el sujeto se conocen por “reflexión inobjetiva”, lo cual equivale a dotar al acto de conocer de un doble conocer o doble intencionalidad¹²: el de los objetos, por una parte, y el de sí mismo, por otra. Sin embargo, esta tesis no es correcta, por muchos motivos. En primer lugar, porque lo intencional es el objeto pensado, no el acto de pensar (actos intencionales son los de la voluntad, no los del conocimiento, en cualquiera de sus niveles); en segundo lugar, porque esa hipótesis deja sin respuesta multitud de cuestiones, entre ellas esta: ¿cómo un acto puede ser cognoscitivo respecto de asuntos heterogéneos —el objeto pensado y el mismo acto— sin confundirlos? Otro problema que plantea la supuesta doble intencionalidad es el siguiente: si el acto es intencional, ¿por qué

¹² Según Ferretti (1972, p. 154), para Scheler los *actos* de conocer son intencionales y se conocen por reflexión (*reflexion*), en el sentido de que la fenomenología puede conocer no solo las esencias de los objetos, sino también las esencias de los actos. Esta tesis tiene de positivo que un acto de conocer no es un objeto; tiene de negativo, en cambio, que un acto cognoscitivo no es intencional. Por otra parte, Ferretti (1972, pp. 155-156) distingue los *actos* de las *funciones* en que estas son psíquicas, sensibles, temporales, mientras que los actos son personales y, por tanto, psicofísicamente indiferentes.

en una de sus intencionalidades —la que versa sobre lo real— forma ideas universales, mientras que en la otra —la que versa sobre sí mismo— no las forma? Pues es claro que conocemos los actos de conocer particularizadamente tal como los ejercemos, no como formando ideas universales de ellos.

No obstante, Scheler se inclinaba a pensar que lo que la reflexión capta del acto o del propio espíritu es la “esencia” de los mismos: la fenomenología debe distinguir entre los dominios sometidos a su investigación tres clases de conexiones de esencias. Primero: las esencias (y las conexiones de esencias) de las *cualidades* dadas en los actos, y cualesquiera *contenidos objetivos*... Segundo: las esencias de los *actos mismos* y las conexiones fundamentales que existen entre ellos... Tercero: las conexiones de esencia que existen entre las *esencias de los actos y las esencias de los objetos*. Pero si la supuesta “reflexión” no capta la realidad viva y concreta de los actos, esto equivale a decir que no conoce su realidad tal como es, sino que los conoce a modo de esencias ideales. Pero es claro que “una esencia de acto no es un acto” (Gotzón, 2002, p. 26; ver también Filippone, 1964, p. 98).

Ahora bien, como ni lo real extramental tal cual es se conoce eidéticamente, ni tampoco el propio acto de conocer, Scheler arbitra en *El puesto del hombre en el cosmos* un nuevo método: el vital. ¿Se parece este cambio al devenir de la filosofía kantiana, a saber, el cierre de la “razón teórica”, apertura de la “razón práctica” y la subordinación de esta a los intereses de la “voluntad”? Lo sería si Scheler apelase a la voluntad en vez de a la vida¹³. Pero para él la voluntad también es algo negativo, porque el querer (como el conocer) tampoco tiene eficacia real, ya que es un acto espiritual. Para Scheler —en su último periodo— la vida es superior a la voluntad. En esta interpretación se advierte la impronta de

¹³ La persona solo nos puede ser dada en “su misma ejecución de actos, pues, en esa ejecución, la persona viviendo, se vive al mismo tiempo a sí misma” (Scheler, 1966, p. 397).

los vitalismos de su época. Ahora bien, ¿la vida es cognoscitiva? Y de serlo, ¿conoce formando esencias? La aporía sigue en pie.

Por eso Scheler ensayó otro derrotero cognoscitivo para alcanzar el sujeto: el “recogimiento”. Esta es la solución scheleriana menos problemática, pero también la menos perfilada por el autor. En efecto, ¿cómo es este conocer? La propuesta se parece al “conocimiento subjetivo” de Kierkegaard, al conocimiento del “misterio” en Marcel, al de lo “místico” de Wittgenstein, etc. Con todo, no se explicita si ese conocer es propio de la razón o superior a ella; no se explica por qué tal conocer no forma ideas o esencias pensadas; y, menos aun, cómo sabemos que tenemos ese conocer, es decir, cómo se conoce dicho nivel cognoscitivo. Aquí se notan ciertas carencias en teoría del conocimiento.

LA APORÍA TEMÁTICA DE SU ÚLTIMA ANTROPOLOGÍA

Además de la precedente dificultad, que es metódica o noética, podemos atender a otra que es temática, y es que su obra *El puesto del hombre en el cosmos*, por tener la impronta hegeliana, es, como se ha adelantado, “globalizante”. En efecto, Scheler (1967), al menos en este escrito, indica que persona es “el *centro activo* en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa *diferencia* de todos los centros funcionales “de vida”, que, considerados por dentro, se llaman también centros anímicos” (p. 57). A mi modo de ver, lo positivo de esta descripción reside en distinguir en el hombre entre *persona*, el “centro activo”, y el *yo*¹⁴, conformado por otras facetas vitales, porque en el hombre existe una distinción real entre una dimensión más activa y otra más pasiva (en lenguaje medieval, entre *acto de ser* y *esencia*). Lo negativo, en cambio, me parece que estriba en considerar a la persona humana como “manifestación del espíritu único y absoluto”,

¹⁴ La “persona”, para Scheler, no es el *yo*, porque el *yo* “no es más que la forma unitaria de los fenómenos psíquicos, dados intuitivamente en la percepción interior” (Ferretti, 1972, p. 161).

entendido *more* hegeliano, como Scheler declara explícitamente al final de dicha obra: “Es la vieja idea de Spinoza y Hegel y de otros muchos: *el ser primordial adquiere conciencia de sí mismo en el hombre*, en el mismo acto en que el hombre se contempla fundado en *Él*” (Scheler, 1967, p. 161).

Rasgos con que designa Scheler a la persona en *El puesto del hombre en el cosmos* son: la “independencia”, la “libertad” y la “objetividad”. Pero salvo la libertad, estas notas no son apropiadas para describir la intimidad personal porque —como se ha indicado— “persona” significa apertura personal; por tanto, no se puede predicar de ella la independencia (de neta cadencia kantiana), sino la vinculación. En efecto, la intimidad humana no se puede describir aisladamente. La persona no es, pues, autónoma, sino coexistente (ver Polo, 2000). Además, la “objetividad” es propia de los niveles inferiores de la razón humana, pero es obvio que ninguna persona humana se reduce a su razón, y menos aun a los primeros peldaños del actuar de esta facultad. Añádase que la libertad es entendida como “autonomía existencial”, pero la persona humana no es enteramente autónoma. En efecto, es claro que el hombre goza de cierta autonomía fáctica, pero la autonomía no es completa, porque la noción de persona completamente autónoma o aislada es incoherente, y más aun en el caso del ser humano, pues por ser criatura depende del Origen (es obvio que no somos originarios sino originados, y por tanto, dependientes en el ser). Esa presunta autonomía parece un resabio de la voluntad kantiana (ver Polo, 2009).

En esta obra Scheler (1967) piensa (como Husserl) que el conocimiento que forma ideas, “esencias pensadas”, es el acto fundamental del espíritu (pp. 71 y ss.)¹⁵. Añade, sin embargo,

¹⁵ Se observa en Scheler (1967) la misma reducción fenomenológica husserliana: “Esta facultad de separar la existencia y la esencia constituye la nota fundamental del espíritu humano, en la que se basan todas las demás” (p. 73). En la página 74 señala que “consciente o inconscientemente, el hombre pone en práctica una técnica que puede llamarse *amulación ficticia del carácter de realidad*”.

que el espíritu humano carece de actividad originaria: “El espíritu mismo es, en último extremo, un atributo del ser mismo, que se manifiesta en el hombre, en la unidad concentrativa de la persona, que se ‘recoge’ en sí misma. Pero como tal, el espíritu en su forma ‘pura’ *carece* originariamente de *todo* ‘poderío’, ‘fuerza’, ‘actividad’” (p. 78). Como se puede apreciar, con este modelo volvemos a la horma hegeliana de poner por delante —en tiempo y en importancia— la potencia al acto, y de interpretar el acto como resultado del desarrollo potencial espontáneo; tesis no solo opuesta a la de Aristóteles —como Scheler (1967, p. 79) mismo reconoce: “La teoría desarrollada por los griegos atribuye al espíritu *mismo*, no sólo fuerza y actividad, sino el máximo de poderío y de fuerza”¹⁶—, sino contradictoria, porque de lo ontológicamente inferior no puede surgir lo superior, lo perfecto: “Originariamente, lo inferior es lo poderoso, lo superior lo impotente” (Scheler, 1976a, p. 88).

Por otra parte, como ya se ha indicado, hay pasajes en la obra de Scheler (1967) en los que este no parece esquivar la reducción de la persona a sus actos (y consecuentemente, no puede distinguir realmente la antropología de la ética): “La persona humana no es una “sustancia”, sino un complejo de actos organizados monárquicamente, esto es, de los cuales *uno* lleva en cada cosa el gobierno y dirección” (pp. 86-87). Además, al no respetar la primacía del acto sobre la potencia, tiende a tener una visión “totalizante” de la persona humana —como ocurre a otros pensadores del siglo XX (Stein, Marcel, Ricoeur, Zubiri, etc.)—, pues considera que esta se debe describir por “todos” sus componentes sin prescindir de ninguno, tendiendo incluso a la identidad entre las partes¹⁷. Sin embargo, este afán “totalizante” compromete, sin

¹⁶ Scheler (1976a) afirma que “esta teoría clásica, digo, adolece siempre y dondequiera del mismo *error*, que consiste en creer que el espíritu y la idea poseen una fuera primaria” (p. 86). También dice: “Pero el espíritu no tiene por naturaleza ni originariamente energía propia” (p. 89).

¹⁷ Scheler (1967) señala que “es una y la misma vida la que posee, en su ser, `inti-

duda, la inmortalidad personal humana tras la muerte del cuerpo, pues si se describe a la persona como el “todo” de los componentes, al faltarle uno, el cuerpo, ya no podrá ser considerada como persona. Por tanto, a pesar de que Scheler (1967, p. 107) describa en este último trabajo al espíritu humano como “supraespacial” y “supratemporal”, como lo concibe de modo inseparable a la vida orgánica, la inmortalidad queda en entredicho.

APÉNDICE: SU ÚLTIMO VITALISMO PANTEÍSTA

Dado el temperamento vitalista de Scheler, durante su periodo cristiano se le llamó “el Nietzsche católico”. Pero en su último periodo el vitalismo que defiende, más que temperamental, es ontológico, hasta el punto de acabar sosteniendo que lo real está constituido por dos elementos, la “vida” y el “espíritu”, de los cuales el primero tiene la primacía.

Según la antropología clásica griega y medieval, lo superior activa —informa, da razón— de lo inferior; no a la inversa. Para el último Scheler (1967), en cambio, el modelo es opuesto, pues defiende que el espíritu recibe la actividad del cuerpo:

mo’, forma psíquica y, en su ser para los demás, forma corporal” (p. 98).

También afirma que “*el proceso de la vida fisiológica y el de la vida psíquica son rigurosamente idénticos desde el punto de vista ontológico, como ya Kant había sospechado. Solo fenomenalmente son distintos*” y que “ambos son *teleoklínos* y conspiran a una *totalidad*” (p. 99).

Pilar Fernández (2003), comentando a Scheler, se opone a su identificación de la *persona* con el *espíritu* porque “hay que afirmar que la persona no es una esencia espiritual, sino espiritual y corporal. Al incluir el cuerpo en la esencia de la persona, creo que es necesario seguir de nuevo a Zubiri y sustituir la teoría de la sustancia por una teoría de la sustantividad” (p. 83). Pero esta opinión no es correcta porque para explicar el *acto de ser* (la persona) no hay que componerlo con la *esencia* (las potencias y el cuerpo), pues este afán *totalizante* lleva a forjar una aleación en la que siempre sale perdiendo el metal más noble. Por lo demás, la inversa es correcta, es decir, para explicar suficientemente lo *potencial* (las potencias y el cuerpo) siempre se requiere del *acto* (de ser personal). En rigor, se trata del descubrimiento aristotélico que pretende conculcar el pensamiento moderno: el acto actualiza y da razón de las potencias; nunca a la inversa.

“Aunque la ‘vida’ y el ‘espíritu’ son esencialmente distintos, ambos principios están en el hombre, en relación mutua: el espíritu idea la vida; la vida es la única que puede poner en actividad y realizar el espíritu, desde el más simple de sus actos hasta la ejecución de una de esas obras a que atribuimos valor y sentido espiritual” (p. 107). Este paradigma es netamente moderno, pero no estrictamente al modo hegeliano, porque no considera que la razón sea lo superior en el hombre, sino, más bien, según el modo vitalista antihegeliano (Schopenhauer, Nietzsche, Freud, etc.), porque considera que “lo propiamente poderoso y creador en el hombre no es lo que llamamos espíritu, ni las formas superiores de la conciencia, sino las oscuras, subconscientes, potencias impulsivas del alma” (Scheler, 1967, p. 108). Con todo, se trata de un vitalismo que subordina el hombre al ser absoluto e impersonal, característico del panteísmo hegeliano.

¿Huye Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* del “objetivismo” husserliano? Sí y no. Sí, en cuanto que considera que lo vital en el hombre es superior a lo cognoscitivo (a lo “objetivizante”), pero esta salida es en falso, porque sienta que lo “transobjetivo” es superior a lo “transinmanente”, al espíritu. No, en cuanto que piensa que la actividad superior del espíritu humano es la “objetivación”¹⁸. Si se le pregunta a Scheler si se puede conocer el espíritu humano “transobjetivamente”, para responder hay que remontarse a obras precedentes suyas, pues en esta contestaría seguramente que tal extremo no interesa, ya que el espíritu es inferior a lo verdaderamente vital, lo que está al margen de las ideas.

Por lo demás, esta hipótesis concuerda con lo que expone acerca de la ética, en la cual rigen los valores conocidos al mar-

¹⁸ De esta misma opinión es Pilar Fernández (2003): “Quizás lo decisivo en la persona es lo que el último Scheler recoge como característica definitoria del “espíritu”: la capacidad de objetivar la totalidad de lo real” (p. 81). Sin embargo, se puede caer en la cuenta de que esa opinión no es correcta porque la *objetivación* es propia de la razón humana —en concreto, de sus niveles cognoscitivos inferiores que parten de la *abstracción*—, pero no es propia del *conocer personal* que, obviamente, es muy superior al de su razón. Que son conoceres irreductibles es, por lo demás, obvio, pues conocer que disponemos de la facultad de la razón no es conocimiento racional alguno.

gen de los bienes reales concretos. Los valores son “a priori” de los bienes, porque el valor se basa en las “esencias” fenomenológicamente conocidas, y es “independiente de la existencia”. Los valores son tan objetivos como las verdades, sencillamente porque son “objetos” de conocimiento; solo que al sostener esto Scheler no incurre en idealismo, pues no sostiene que la verdad sea primera e independiente de lo real (del ser), sino, más bien, en una suerte de vitalismo, pues defiende que la realidad no se alcanza con el conocer, sino con el impulso, pues describe lo real como “resistencia a la tendencia en general”. Lo real es activo, causal; lo ideal, no, porque depende del espíritu, que no actúa.

REFERENCIAS

- Bochenski, I. M. (1947). *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Bern: Francke Verlag.
- Cusinato, G. (2002). *Scheler: il Dio in divenire*. Padova: Messaggero.
- Derisi, O. N. (1979). *M. Scheler: Ética material de los valores*. Madrid: Magisterio Español.
- Dupuy, M. (1959). *La philosophie de Max Scheler*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Fernández, P. (2003). Sustancia y temporalidad. Sobre la teoría scheleriana de la persona. *Revista de Filosofía*, 35 (107), 55-84.
- Ferretti, J. (1972). *Fenomenologia e antropologia personalistica*. Milano: Vita e pensiero.
- Filippone, V. (1964). *Società e cultura nel pensiero di Max Scheler* (vol. I). Milano: Giuffrè.
- Gotzón, M. (2002). *Acción, persona, libertad. Max Scheler-Tomás de Aquino*. Pamplona: Eunsa.
- Haecker, T. (1960). *Qué es el hombre*. (A. López, trad.) Madrid: Guadarrama.
- Llambias de Azevedo, J. (1966). *Max Scheler*. Buenos Aires: Nova.
- Mandrioni, H. D. (1965). *Max Scheler. Un estudio sobre el concepto de “espíritu” en el “Formalismus” scheleriano*. Buenos Aires: Itinerarium.
- Mandrioni, H. D. (1980). El lugar de la antropología en Max Scheler. *Ethos*, 6-7, 155-171.
- Ortega y Gasset, J. (1982). *Kant, Hegel, Scheler*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pintor, A. (1978). *El humanismo de Max Scheler*. Madrid: BAC.

- Polo, L. (2000). *Antropología trascendental. La persona humana* (vol. I) (2ª ed.). Pamplona: Eunsa.
- Polo, L. (2009). *Persona y libertad*. Pamplona: Eunsa.
- Rozitchner, L. (1962). *Persona y comunidad. Ensayo sobre la significación ética de la afectividad en Max Scheler*. Buenos Aires: Eudeba.
- Scheler, M. (1955). Vom Umsturz der Werte. En M. Scheler, *Gesammelte Werke* III. Bern: Francke.
- Scheler, M. (1966). Der formalismus. En M. Scheler, *Gesammelte Werke* II. Bern: Francke.
- Scheler, M. (1967). *El puesto del hombre en el universo* (7ª ed.). Buenos Aires: Losada.
- Scheler, M. (1976a). Philosophische Weltanschauung. En M. Scheler, *Gesammelte Werke* IX. Bern: Francke.
- Scheler, M. (1976b). Die Stellung des Menschen im Cosmos. En M. Scheler, *Gesammelte Werke* IX. Bern: Francke.
- Soaje, G. (1980). Introducción. *Ethos*, 6-7, 111-114.
- Suances, M. A. (1976). *Max Scheler. Principios de una ética personalista*. Barcelona: Herder.
- Wojtyła, K. (1982). *Max Scheler y la ética cristiana*. (G. Haya, trad.) Madrid: BAC.