
Cultura, identidades y ambiente. Ser humano y cosmos desde la ética material de Max Scheler

Culture, identities and environment. Human being and cosmos from the material ethics of Max Scheler

Recibido: 20-05-2025

Aprobado: 15-10-2025

Juan Gabriel Alfaro Molina
Universidad de Costa Rica
San José, Costa Rica
juan.alfaromolina@ucr.ac.cr
[ORCID: 0000-0002-3935-3298](https://orcid.org/0000-0002-3935-3298)



Resumen

El objetivo del presente trabajo es analizar la cultura, identidad y ambiente, según el puesto del ser humano en el cosmos, desde la ética material de Max Scheler. La metodología utilizada es cualitativa, en cuanto a la extracción y análisis de las principales ideas de las obras de Scheler. Esta propuesta corresponde a un enfoque humanista, por la relación del ser humano entre sí y con el cosmos, lo cual resulta importante por el abordaje de las principales teorías ambientales en la actualidad (antropoceno, holismo, ecosofía...). La principal fuente utilizada es *El puesto del hombre en el cosmos* (1928), así como otras obras de Scheler. La perspectiva teórica que se sigue es la ética material de los valores, según la cual, las relaciones humanas entre sí, y con la naturaleza, dependen de normas que se materialicen en acciones concretas. La gran brecha entre ser humano-naturaleza, implica una ética que recupere dicha relación. Se trabajan tres aspectos, la cultura, la identidad y el ambiente, sobre todo en cuanto a sus contenidos filosóficos y del lugar que tienen dichos términos en el cosmos, sobre todo como su aplicación a los valores humanos y naturales.

Palabras clave: cultura; identidad; medio ambiente; ética; vida activa.

Abstract

The aim of this paper is to analyze culture, identity and environment, according to the human being's place in the cosmos, from the material ethics of Max Scheler. The methodology used is qualitative, in terms of the extraction and analysis of the main ideas of Scheler's works. This proposal corresponds to a humanistic approach, due to the relationship between human beings among each other and with the cosmos, which is important because it addresses the main environmental theories to the present time (anthropocene, holism, ecosophy...). The main source used is *The Place of Man in the Cosmos* (1928), as well as other works by Scheler. The theoretical perspective followed is the material ethics of values, according to which, human relations with each other and with nature depend on norms that materialize in concrete actions. The great gap between human nature implies an ethic that recovers this relationship. Three aspects are addressed: culture, identity, and environment, particularly in terms of their philosophical content and the place these terms have in the cosmos, particularly their application to human and natural values.

Keywords: culture; identity; environment; ethics; active living.

Introducción

El objetivo del presente texto es analizar las culturas, las identidades y el ambiente, desde la ética material de los valores de Max Scheler. Debe destacarse que el seminario que dio pie a este artículo¹ contó, y cuenta actualmente, con un enfoque ecológico, sobre todo desde la toma de conciencia del lugar que tiene el ser humano en el cosmos, el cual busca responder a cuestiones como: ¿qué es el ser humano? y ¿cuál es su valor en medio del cosmos? La pertinencia del abordaje de la filosofía de Scheler en el curso del seminario participativo tiene que ver con la descripción del curso en el programa de estudio, donde se establece que el análisis ecológico debe realizarse desde una perspectiva humanista, es decir, que el planteamiento del cuidado del medio ambiente implica un papel activo del ser humano, sin caer en el principio antrópico o la explotación de la naturaleza por parte del ser humano. Para Scheler, el medio ambiente se encuentra configurado desde la subjetividad humana, ello a partir de la perspectiva que tiene el individuo sobre la realidad que le circunda y los valores que le da a dicha realidad.

Durante el curso, se buscó desarrollar la ética material de los valores de Scheler, la cual parte de la teoría de que deben superarse aquellas visiones abstractas de la ética, muchas veces vinculadas a lo universal o conceptual, para que esta responda a las principales necesidades prácticas del ser humano. En efecto, en el seminario participativo se establece esa relación entre el ser humano-naturaleza, sobre todo en la búsqueda de una relación armoniosa y de convivencia entre ambas realidades. La problemática actual de la destrucción del medio ambiente pasa por la concepción de dominio que el individuo tiene sobre la naturaleza, prácticamente en una relación amo-esclavo, al considerar los individuos que la naturaleza puede manipularse a su antojo, haciendo caso omiso de las consecuencias que a corto o mediano plazo ello traerá para la supervivencia del ser humano.

Aunado a lo anterior, en el seminario participativo se planteó como objetivo general, “analizar las opciones de desarrollo y supervivencia del ser humano en la crisis ambiental para la construcción de un mundo ambiental y culturalmente sustentable” (Programa del

¹ Este trabajo surge como fruto de las clases dictadas en el Curso Integrado de Humanidades opción metodológica Seminario Participativo titulado: *Culturas, identidades y ambiente. Narrativas ecológicas ante las (in)certidumbres futuras*, de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica.

curso, 2024, p. 3), donde la perspectiva teórica de Scheler se vinculó, sobre todo, en cuanto a la forma de esa relación entre el ser humano y la naturaleza. Precisamente, se le debe al pensamiento de Scheler, la utilización del término antropología filosófica (Scheler, 1938, p. 23), dado que, con anterioridad a él, la visión que se tenía para el estudio del ser humano era más psicológica, es decir, se estudiaba su racionalidad, voluntad, interioridad, pero se dejaba de lado *el puesto del hombre en el mundo*, haciendo eco del título de una de las obras del filósofo alemán publicada en 1928. Scheler coloca al ser humano en contexto, llevándolo a su nivel primario como un ser de la naturaleza, al igual que el resto de los seres vivos, para luego buscar su especificidad.

En cuanto al enfoque teórico, se parte de la ética material scheleriana de los valores, la cual categoriza a los seres conforme con su grado de desarrollo en el cosmos, especialmente, en una continua relación social y ambiental que ningún ser puede obviar. La metodología que se sigue es la extracción y análisis de las principales ideas contenidas en las obras de Scheler sobre la relación existente entre el ser humano y el cosmos. A pesar de que se utilizan varias obras de Scheler, la principal fuente es el libro *El puesto del hombre en el cosmos* (1928/1938), donde se halla contenido la mayor cantidad de material en la vinculación del ser humano con el mundo, igualmente, es la obra más cercana al desarrollo del pensamiento biológico del pensador alemán y de cierto cambio de estructuras en cuanto al pensamiento de algunos de los antiguos maestros de Scheler.

Desde su etapa de estudiante, Max Scheler mostró un gran interés por las ciencias de la naturaleza, incluso llegó a tener como maestro a Ernst Haeckel, naturalista y filósofo alemán, quien, siguiendo a Darwin, propone una serie de conceptos propios de la defensa actual del medio ambiente y de la vinculación de todos los seres vivos. Igualmente, su maestro del doctorado fue Rudolf Eucken, quien trabajó sobre la relación de lo teórico con lo práctico o natural, sobre todo en cuanto al mundo de la experiencia,

Scheler se distanció de la tesis de la compatibilidad de espíritu y naturaleza — constitutiva del mundo del trabajo— y de la pretensión de Eucken de una unidad espiritual, a lo más tardar cuando sustituyó el concepto de mundo del trabajo por el de cosmovisión natural (Henckmann, 2004, p. 85).

El término *cosmovisión natural*, que supera el de unidad espiritual, y que Scheler desarrolló en sus clases, puede tener como fundamento la combinación de la filosofía de la intuición-inteligencia de Bergson y la fenomenología de Husserl.

La *cosmovisión natural* corresponde al sumo interés que Scheler mostró desde los inicios de su pensamiento filosófico por desarrollar una biología pura, entendida como: 1. La irreductibilidad de la vida o la globalización de esta, es decir, que la vida no es un concepto sino una realidad que marca el devenir de todos los seres. 2. El valor que tienen todas las cosas naturales, a pesar de sus especificidades ninguno es más valioso que otros. 3. Debido a esa cosmovisión, esta perspectiva resalta la necesidad de colaboración entre todos los seres, ayudándose y conservándose entre ellos, más que atacarse unos a otros. 4. La principal característica de todo organismo vivo es ser duplicador de su ser, esto es, ser vida que genera vida, un proceso orientado por el amor. 5. Aunado a lo anterior, la principal virtud que guía los procesos vitales es el amor.

Si bien es cierto, para Scheler, el ser humano es un ser especial y diferente, por su condición trascendente, esto no lo excluye de pertenecer a una realidad cósmica. El problema del ser humano es su autonombramiento como Señor de la naturaleza, asumiéndose como el dominador y el controlador de los procesos naturales, lo que conduce a una dictadura sobre la naturaleza. Lo anterior se debe a las distintas visiones del ser humano que han sido transmitidas a lo largo de la historia, donde la mayoría de ellas coinciden en la supremacía humana sobre los demás seres, donde estos últimos se conciben como subordinados, y cuya principal finalidad es el estar al servicio de los humanos. Ello ha llevado al ser humano a su propio estancamiento, pues al considerarse superior, ha encallado en un conformismo y decadencia de su propia especie, mientras que el resto de las especies continúa con su proceso natural de desarrollo. De allí la importancia de la *conciencia del espíritu*, el comprender bien el lugar del ser humano en el cosmos y la necesidad de una colaboración en conjunto con lo natural sin ideas de luchas y dominios.

Este trabajo está conformado por tres partes, la primera, titulada *La cultura humana y la vinculación con la naturaleza*, en la cual se trabaja la relación del saber y la cultura, no un saber o conocimiento desencarnado o fuera del cuidado de los recursos naturales. En efecto,

Scheler entiende por cultura aquello que necesariamente involucra la relación y el cuidado de la naturaleza. La segunda parte se titula *Identidad, ser humano y naturaleza*, donde se trabaja uno de los temas esenciales en Scheler que es el puesto del ser humano entre los seres. Aquí se define al ser humano y se cuestiona las visiones antropocéntricas que se han instaurado a la largo de la historia. Finalmente, el apartado denominado *Ambiente. Los grados de los seres físicos*, donde se expone el gran interés que Scheler tuvo por los temas biológicos y cómo ello permea su pensamiento filosófico.

La cultura humana y la vinculación con la naturaleza

Para Scheler, la principal problemática de la cultura de su época, y se podría aseverar que también en la actualidad, radica en que, frente a la abundancia de conocimiento, se halla el poco deseo de encontrarlo y asimilarlo. Sucede lo contrario, por ejemplo, en la época medieval, que existía el deseo de conocimiento por parte de muchas personas, pero estas veían declinadas sus intenciones debido a las restricciones del saber, especialmente por la falta de acceso a la educación.

De igual modo, Aristóteles al inicio de la *Metafísica* afirma que “todos los hombres por naturaleza desean saber” (Aristóteles, trad. en 1994, p. 69), no obstante, habrá que determinar los tipos de conocimientos y las fuentes desde las cuales estos emanan. Por ejemplo, tanto los conocimientos como sus fuentes, que fundamentan el saber de un individuo, pueden ser erráticos. Además, los individuos de hoy enfrentan la dificultad de querer conocer, aunque no por sí mismos, sino en función de otros, entendiendo esto como el auge del conocimiento extraído de las navegaciones por internet y la inteligencia artificial.

En relación con lo anterior, la cultura implica un retorno a la naturaleza, primero, en cuanto a la exaltación del deseo de los individuos por saber y, luego, mediante el surgimiento de dicho saber y sus respectivas fuentes, las cuales brotan desde las mismas reflexiones e investigaciones del individuo. Scheler identifica la cultura como un proceso de educación basado en los valores, especialmente, aquellos que vinculan lo humano y natural contribuyendo a la formación de la persona. En 1925 dio una conferencia en la Academia Lessing titulada *El saber y la cultura*, y evidenció los tiempos difíciles que corrían en su época. Expresaba el pensador: “un verdadero terror se apodera de mí ante el creciente

abandono de las libertades y la pérdida de sensibilidad” (Scheler, 1925/1960, p. 10), identificando dos valores fundamentales para el saber y la cultura: la libertad como un derecho fundamental de todos los seres y la sensibilidad que cada ser genera y merece por parte del entorno que le rodea.

Scheler destaca la prohibición del libre pensamiento como ejemplo de la falta de libertad, tal como ocurría en el pasado, cuando no se les permitía a los pensadores exponer sus propias ideas mediante la publicación y lectura de ciertos libros catalogados como peligrosos, según el *Index Librorum Prohibitorum*. En esta misma línea, Scheler propone que la esencia de la cultura reside en la forma de ser de un individuo, en cómo este forja y tornea su propia existencia: “cultura es, pues, una categoría del ser, no del saber o del sentir” (Scheler, 1925/1960, p. 19), es decir, la cultura de un individuo no queda solamente en la cantidad de datos que este posea en su mente y en su racionalidad, sino en la forma en que dichos conocimientos se aplican en su *modus vivendi*.

En consecuencia, se habla de una vida en contexto o en plena interacción con el entorno que le rodea, de ahí que utilice la expresión filosófica *microcosmos* para definir al ser humano. Considerar al individuo como un mundo en pequeño, implica que no es una realidad aislada sino vinculada con todo lo circundante, entrando en ello su relación con la naturaleza. A esta relación con la naturaleza, él llama el *amor platónico*, no en el sentido romántico y alejado del verdadero sentido que le dio Platón, sino “de íntima unión y simpatía con las esencias cósmicas de toda especie” (Scheler, 1925/1960, p. 21). La simpatía, contrario al amor, parte del desconocimiento del individuo hacia lo otro, es una actividad ciega del ser (Scheler, 1923/1957, p. 22), mientras que en el amor si hay apropiación previa del valor por parte de la persona.

El ser humano es en contexto, debe amar y valorar el cosmos en que se desarrolla. Por ello, destruir el hábitat en el que este se encuentra corresponde a una forma de anticultura, pues implica no saber convivir con el resto de los elementos materiales ni darles el valor que por sí mismos se merecen. No obstante, el mismo ser humano también presenta limitaciones y tendencias al estancamiento, derivadas de aquello que lo diferencia y lo hace ser superior a las otras especies, esto es, su capacidad de razonamiento.

Ahora bien, partiendo de la idea de que la culminación de la naturaleza es la aparición del ser humano, parece que este no constituye un cierre extraordinario, como dicta la expresión: la cereza del pastel, sino más bien un momento en que la naturaleza se ha perdido o descarriado, sin poder seguir adelante con su proceso de desarrollo. Desde lo anterior, se puede plantear la cuestión: “¿no será este *homo naturalis*, en principio, un *callejón sin salida* de la naturaleza?” (Scheler, 1925/1960, p. 26), dando a entender con ello que la naturaleza es hostil al ser humano y que este se salva por la técnica (Sanmartín Esplugues, 2018, p. 31), a través de la cual logra que la naturaleza esté sometida. Considera Scheler que la libertad es la clave para que el ser humano supere ese callejón sin salida y permita que la naturaleza no se estanque y continúe su proceso de avance.

Por lo tanto, la libertad posibilita el desarrollo del ser humano, le permite seguir en proceso, en posibilidad de ser algo, superando aquellas limitaciones que muchas veces el mismo ser humano se autoimpone y frenan su crecimiento. Esta es la historia de la humanidad, el boicotarse a sí misma, el ponerse trabas para impedir un adecuado y armonioso desarrollo con la naturaleza. Estos impedimentos que se autoinflige el ser humano limitan su propia libertad y la de los otros, generando caos en medio de la vida, como sucede con la promoción de las actividades bélicas. En este sentido, la libertad es aquel valor que vincula al ser humano y al resto de la naturaleza, porque la naturaleza es libre en su propósito y extensión, pero igualmente encuentra fronteras establecidas por el ser humano. Este ha tratado de quitar cierta categoría a los animales superiores, degradando su forma de vida a una cuestión meramente mecánica, al establecer que ellos se mueven solamente por instinto o impulsos, rebajando su condición de un ser viviente.

No obstante, los animales también tienen procesos psicológicos, motivados en sus actos por un fin específico que desean cumplir. Ellos tienen un objetivo claro, mostrando en su organización de vida, un orden natural específico que deben seguir. Los animales superiores “muestran también los gérmenes de una *inteligencia técnica*, en el sentido antes definido, y, unida a ella, la capacidad de elegir con sentido en una dirección no prescrita rígida y típicamente por la organización de la especie” (Scheler, 1925/1960, p. 33) Ellos no siempre se rigen por una acción determinada o mecanizada, sino que son capaces de tomar sus propias decisiones, e incluso, se han determinado muchas acciones altruistas por parte de los animales

como ayudar a otros seres. Asimismo, desarrollan un gran afecto hacia muchos de ellos, principalmente hacia aquellos que se encuentran en ciertas situaciones de desventaja en relación con los miembros de su misma especie.

Lo que diferencia al ser humano de los animales es su capacidad de lo abstracto o trascendencia, “la posesión de actos, sujetos a una ley autónoma, frente a toda causalidad vital psíquica (incluso la inteligencia práctica, dirigida por los impulsos)” (Scheler, 1925/1960, p. 34), es decir, se hace referencia a las leyes que no corresponden meramente a lo biológico ni al funcionamiento del sistema nervioso, sino que sus actos existen por sí mismos, desde la objetividad de las cosas y los valores desde los cuales se encuentra estructurado el mundo. El ser humano es consciente del mundo, porque es consciente tanto de sí mismo, de su propio ser, como de aquellas circunstancias que le rodean. Por ello, el ser humano tiene mucha más responsabilidad sobre lo que pasa en el mundo que los otros seres, porque este tiene ese valor de lo abstracto, de lo que es correcto e incorrecto, y en ello radica la perspectiva de la cosmovisión natural, del cuidado que debe tener el ser humano sobre el mundo natural y no la lucha que comúnmente tiene sobre él.

Dicho lo anterior, la cultura es una palabra aplicada al ser humano cuando este emplea plenamente su capacidad de abstracción, cuando utiliza todo el conocimiento que posee para el desarrollo de lo circundante, no para su destrucción. Se trata de continuar con la tarea del desarrollo del cosmos, así como este se expande y su fin es alcanzar su máximo desarrollo, de igual manera, el ser humano debe buscar primero su máxima expresión individual, para luego extenderla a lo universal. Ello implica la búsqueda de la propia esencia del ser humano, la respuesta a su propia naturaleza y, de este modo, desligarse de los seres inferiores, esto es, aquellos seres que no alcanzan el nivel de los humanos dado su capacidad irracional. Todo ello conforme al progreso, término fundamental para la civilización. En este sentido, la cultura no se reduce a la educación que el ser humano adquiere sobre alguna acción específica, ni para el desarrollo de un oficio; sino que puede llevar a cabo dichas acciones y ejercer una profesión porque tiene una cultura, es decir, porque se perfecciona a sí mismo.

La cultura “no es *querer hacer de sí mismo una obra de arte*, no es un narcisismo que tenga por objeto el propio yo, su belleza, su virtud, su forma, su saber” (Scheler, 1925/1960, p. 40).

El pensador muniqués resume esta actitud con la expresión *dandismo*, que alude a una persona con ínfulas de superioridad o excesivamente refinado. En contraposición, la cultura se concibe como una extensión, la capacidad que posee el individuo de salir de sí mismo para contribuir al desarrollo del cosmos, dedicando su vida a dejar un legado particular. Desde la perspectiva religiosa de Scheler, la cultura implica continuar con la obra del ente divino, dejando de lado sus propios intereses para asumir un compromiso con la creación. Resulta erróneo identificar la cultura únicamente con lo racional, porque se deja de lado parte esencial de la realidad del ser humano, que es un ser en el mundo, con una serie de circunstancias concretas que debe afrontar y resolver.

Saber, cultura y *modus vivendi*

Contrario a lo que muchos piensan, el saber no constituye una realidad exclusiva del ser humano, ni debe orientarse al fortalecimiento del ego ni a su reconocimiento social. El verdadero saber es aquel que es funcional y que ayuda a construir a la humanidad. Scheler llama a este tipo de conocimiento, el saber culto y se define como aquel que se ha hecho vida, que el individuo ha internalizado, que es parte de sí mismo. De este modo, establece una distinción entre el saber inculto (el saber por el saber), constituido por meros conceptos, números, idiomas, entre otros, que el ser humano ha aprendido, frente a un saber culto (el saber funcional), que es aprender algo para asumirlo como *modus vivendi* y de esta forma ponerlo en práctica. Destaca el autor, que el “saber plenamente digerido y asimilado, hecho vida y función, no *saber de experiencias*, sino *saber-experiencia* (*Meinong*); saber cuya procedencia y origen es ya indeclarable, sólo ese es el ‘*saber culto*’” (Scheler, 1925/1960, p. 48), algo que ya forma parte de la vida del ser humano.

Para el fenomenólogo muniqués, un saber funcional o asumido es aquel cuyo origen ya no es necesario recordar, porque ya está asumido, este surge espontáneamente cuando el individuo tiene que actuar. La actitud del ser humano de aspirar a ser una persona culta genera un vaciamiento del propio individuo en favor de la realidad que le rodea, creando un verdadero microcosmos, en el que se sabe que las cosas están ahí, al frente, y que él ha ayudado a confeccionarlas u ordenarlas. Para ello, es fundamental, como se acotó con antelación, que el ser humano no sea presuncioso y que le dé el valor a las cosas por sí mismas, no reduciéndolo todo a su subjetividad. Conforme con la propuesta kantiana del ser

humano como estructurador de todas las cosas, se tiene “la sensación de que el mundo es mucho más vasto y misterioso que nuestra conciencia” (Scheler, 1925/1960, p. 49), sin reducir el cosmos a nuestra propia percepción de las cosas.

Por lo tanto, para el cosmos, el saber y la cultura no son una transmisión ciega del conocimiento, sino una proyección del individuo sobre la realidad, lo que implica poner parte de sí en la configuración de las cosas, proceso al que Scheler denomina como *devenir*. Dicho devenir está conformado por tres saberes: la proyección del individuo al mundo, que llama el *saber culto*; la proyección del mismo orden temporal con el trascendente, que llama *saber de salvación*, y el deseo de la explotación del ser humano sobre el mundo, que llama *saber de dominio*. En el caso del tercer tipo de saber, se ha aplicado principalmente sobre la naturaleza externa, y el entorno en el cual el ser humano se desarrolla. Desde esta perspectiva, el problema radica en que muchas veces si los saberes del individuo son erráticos, trae como consecuencia el deterioro de dicho cosmos. Por el contrario, si los saberes de la persona son acertados, los beneficios para la construcción del mundo y la naturaleza serán plenamente gratificantes.

Aunado a lo anterior, debe destacarse que el término *culto*, desde la visión de Scheler, debe distinguirse de dos nociones, tanto del concepto de erudito como de investigador. El primero se refiere a quien posee conocimientos sobre múltiples temáticas, es decir, una persona versada. El segundo se refiere a quien puede comprender y hasta predecir muchas cosas a partir de sus pesquisas y descubrimientos. Por su parte, la persona culta es quien conociéndose bien a sí misma es también capaz de comprender el mundo, descifrarlo y transformarlo de manera positiva. Todo ello implica que la esencia del ser humano reside en su relación con el mundo, una relación que no puede obviarse, sino que es fundamental en el desarrollo de la sociedad. El sistema epistemológico de Scheler no puede concebirse como algo acabado, sino algo que se construye día a día, fundamentado en “las relaciones estructurales de la correlación hombre-mundo” (Henckmann, 2004, p. 89). Esto es un sistema donde el individuo es capaz de objetivar el mundo desde sus propios valores.

Identidad, ser humano y naturaleza

En cuanto a la identidad del ser humano, Scheler analiza la propuesta kantiana sobre la necesidad de que exista un sujeto para la determinación del objeto, de tal forma, que lo más valioso es la subjetividad que determina la objetividad. Por esta razón, la identidad debe entenderse no como

una nota esencial del objeto, intuible en cualquier objeto como tal (la base intuitiva del principio de identidad $A=A$), sino que el sentido de la palabra *objeto* ha de coincidir con la posibilidad de que algo sea identificado por un yo (Scheler, 1913-1916/2001, pp. 502-503).

Sin embargo, a pesar de que el individuo es quien puede tomar conciencia de las cosas, esto no significa que la determinación que el sujeto tiene del objeto deba ser unilateral, por el contrario, lo correcto es que sea recíproca.

Ahora bien, cuando el sujeto produce una categorización parcializada, de un ser dominante sobre el dominado, se incurre en las estructuras de poder. Al respecto, Scheler habla de una nueva representación, la cual se caracteriza por

relaciones objetivas entre los componentes del mundo ambiente que son seleccionadas, digámoslo así, por obra del fin impulsivo: relaciones como las de igual o semejante, o análogo a X, o función de medio para la consecución de algo o causa de algo, etcétera (Scheler, 1928/1938, p. 42).

En concordancia con lo anterior, el sujeto no puede comprenderse separado de la naturaleza, porque forma parte de ella. Sin embargo, para que los objetos naturales sean determinados, es necesario el juicio del individuo. Entendido esto, no como que el sujeto les dé la existencia a las cosas, sino que les confiere a estas un correspondiente, pues, aun sin la presencia del sujeto, los objetos naturales continúan existiendo por sí mismos. Para Scheler, la identidad del sujeto proviene de sus mismas experiencias, lo que él denomina el *sujeto vivencial*, “lejos de ser el yo de las vivencias una conexión de vivencias, toda vivencia en sí misma es, por el contrario, plena y adecuadamente dada únicamente cuando es dada en ella juntamente el individuo que la vive” (Scheler, 1913-1916/2001, p. 506). En efecto, contrario a Kant,

Scheler se opone a una visión general del ser humano, dado que considera que dicho ser se desarrolla en un entorno específico, “la persona no consiste en sus vivencias (sus actos, sus pensamientos), porque es ella misma una vivencia de toda posible vivencia suya” (Sciacca, 1923/1957, p. 263). Una descripción del individuo sobre la realidad externa conlleva que él mismo es parte de dicha realidad.

Gracias a la relación del yo-vivencias, la persona no es una realidad inmutable, de conservación de su propio yo, sino que es variable, sin que ello signifique una pérdida de identidad del yo. Esto no implica que las vivencias modifiquen al individuo, sino que el individuo *en* relación con sus vivencias genera el cambio. “Es decir, el contenido íntegro de su *existencia* es ese *tornarse otro* en sus vivencias, y ese tornarse otro en su modo individual” (Scheler, 1913-1916/2001, p. 561). La identidad del yo no refiere a la identificación de las vivencias o a la relación de estas, sino que debe entenderse como el “modo individual de vivir todos esos contenidos, modo que es dado como inmediatamente idéntico” (Scheler, 1913-1916/2001, pp. 564-565). Cuando se establece que algo es inmediatamente idéntico, se alude a la continuidad de los actos, aquella capacidad que tiene el ser humano de repetir una acción en la medida que ya lo ha hecho en otras oportunidades, es decir, cuando dicha acción ha pasado a formar parte de su estructura conductual.

Desde la perspectiva ética de la antigüedad, una persona puede ser considerada virtuosa no cuando realiza una acción aislada, como un acto de filantropía o de deferencia hacia el otro, sino cuando se ha habituado a repetir una buena acción, sin que le parezca angustioso o hasta extraño para sí misma, al contrario, actúa espontáneamente a pesar de que las circunstancias que le rodean son desfavorables. A esto, Scheler le llama una *conciencia de continuidad*, los filósofos antiguos, en cambio, le llamaron *hábito*. Ambas nociones aluden a la repetición de un acto que conlleva a una acción permanente. No obstante, Scheler, como la mayoría de los filósofos alemanes, que gustan de crear e introducir nuevos conceptos filosóficos, desarrolla la idea del *entorno* o *contorno* (*umwelt*) del ser humano, “lo vivido todavía como operante sobre un individuo; su contenido se desarrolla en la sucesividad de las *situaciones*” (Scheler, 1913-1916/2001, p. 614). Por lo tanto, este concepto expresa la relación vinculante entre el ser humano y el cosmos, es decir, la imposibilidad de aislar al individuo de todo aquello que le rodea.

Dicho entorno del ser humano implica la percepción que tiene cada ser sobre el mundo, desde su sistema de valores. Por eso, que es imprescindible que se comprenda la estructura de cada persona. Cada individuo es una esencia individual, con su propia realidad y características, de ahí que no es posible que el mismo género humano comparta una misma esencia o que dos seres tengan una predicación unívoca de sí mismos (Vergés Ramírez, 2003). “Podemos decir también que, según nuestro filósofo, la identidad de cada persona consiste a última hora en que su espíritu posee en exclusiva un determinado perfil axiológico” (Rodríguez Dupla, 2018, p. 37). En este sentido, la identidad de cada persona, término de más riqueza y tradición que el concepto de individuo, proviene de su esencia de valor y, en ello, el elemento fundamental son las emociones o sentimientos de la persona. Haciendo eco de las corrientes neoplatónicas, Scheler considera que el sentimiento primordial es el del amor, el valor capaz de crear vínculo entre los seres humanos y las cosas.

Como se señaló, la identidad de la persona está vinculada a su relación con el entorno. El concepto de *entorno* es desarrollado por el pensador alemán y se entiende desde dos perspectivas. Por una parte, el entorno biológico, que comprende la vivencia de cada uno de los seres y el cumplimiento del fin para el cual están hechos; por otra parte, el entorno moral se refiere a aquella realidad, la naturaleza, el cosmos, a la cual el ser humano se abre para comprenderla. En este ámbito, resulta fundamental, la visión que cada persona tenga del mundo, es decir, su escala de valores. Dicho de otra forma, aunque existen diversas visiones del cosmos, dependiendo de la actitud de cada persona, el cosmos no es cada una de ellas, sino que este es una realidad neutra que sencillamente interactúa con cada individuo. En palabras de Scheler,

este centro, a partir del cual realiza el hombre los actos con que objetiva el mundo, su cuerpo y su psique, no puede ser *parte* de ese mundo, ni puede estar localizado en un lugar ni momento determinado (Scheler, 1928 /1938, p. 59).

Así, el ser humano es superior a sí mismo, pero no puede ser superior al mundo en el que habita. El lugar que ocupa el ser humano en el mundo es una de las principales características del romanticismo alemán, donde una de las principales acciones fue el despliegue de la creación artística, donde al quitar del centro del cosmos al objeto para que dicho lugar fuera

ocupado por el sujeto, “el arte ya no perseguiría imitar a la naturaleza (es decir, un orden objetivo independiente del sujeto), sino expresar la subjetividad del artista, su peculiar forma de acceso a la realidad” (Rodríguez Dupla, 2018, p. 54). De esta forma, se les despojó a los objetos de su propia expresión, para que estos asumieran la perspectiva que el sujeto deseaba darle. No obstante, lo correcto es que el objeto sea quien se presente o se revele al individuo, y no que el sujeto le dicte lo que debe ser. Dicho en otras palabras, el arte del romanticismo alemán describió la naturaleza desde la perspectiva del ser humano, pero no desde lo que la naturaleza misma tenía que contar o mostrar, es decir, dejando que ella se presente al ser humano tal cual es.

El puesto del hombre entre los seres

Al inicio de su obra *El puesto del hombre en el cosmos* (1928/1938), Scheler comparte una importante confidencia, plantea una pregunta y una reflexión, ello es: “¿*Qué es el hombre y cuál es su puesto en el ser?*”, me han ocupado de un modo más directo y esencial que todas las demás cuestiones de la filosofía, desde el primer despertar de mi conciencia filosófica” (p. 23), con lo que evidencia la importancia que este tipo de disquisiciones han tenido a lo largo del desarrollo de su pensamiento. Para determinar *el puesto del hombre* entre los seres, primero es necesario definir qué debe entenderse por ser humano, dado que son muchas las definiciones que se han dado a lo largo de la historia, pero la mayoría de ellas superponiendo al ser humano sobre los otros seres, debido a su especial condición de ser racional. Conforme con lo dicho anteriormente, para Scheler, desde la antropología biológica, el ser humano es un ser vivo en las mismas condiciones que el resto de los seres, pero desde la antropología trascendental, considera que el ser humano tiene una especificidad que le hace superior a los otros, lo que la fenomenología denomina el espíritu.

En este sentido, las culturas antiguas tenían claro que la identidad del ser humano era parte de la naturaleza, considerándolo un individuo más dentro del conjunto de seres vivientes. Con el advenimiento del cristianismo, al ser humano se le otorga una categoría superior, comparable con el ente divino, “una importancia cósmica y metacósmica, que nunca el griego y el romano clásicos se hubieran atrevido a atribuirse” (Scheler, 1929/2000, p. 6). Scheler considera como un grave peligro este tipo de afirmaciones, ya que genera una falsa ilusión en el ser humano, capaz de mantenerlo aislado de su propia realidad y de darle una ingenua

percepción de superioridad sobre el resto de las criaturas. En este contexto, enumera cinco grandes ideas que han transcurrido a lo largo de la historia en relación con la exaltación del ser humano sobre las demás criaturas, las cuales serán descritas a continuación.

La primera de ellas surge del judaísmo-cristianismo, con la concepción del ser humano como una creación especial por parte del ente divino. Sin embargo, debido a sus propias deficiencias tiene una caída, la cual le genera la enfermedad de la angustia, es decir, el terror continuo a la condena, un terror que no viven los otros seres vivos cuya libertad es expandible, dado que no sufren la presión de la posible pérdida de una realidad posterior a la muerte biológica. La segunda idea es la instituida por los griegos, “es la idea del *homo sapiens*, a la que Anaxágoras, Platón y Aristóteles imprimieron cuño filosófico y conceptual con el máximo rigor, con la máxima presión y claridad. Esta idea abre una separación entre el hombre y la animalidad” (Scheler, 1929/2000, p. 15), que conlleva al encumbramiento del ser humano, al considerarlo una realidad única por encima de los demás vivientes, cuya característica distintiva es su condición de ser pensante.

La tercera idea es la de las corrientes naturalistas, positivistas y pragmatistas, llamada por el pensador alemán el *homo faber*, que niega grandes diferencias entre los animales y los seres humanos. “Así como en sentido organológico, morfológico y fisiológico, no hay nada en el hombre que no se encuentre también en germen en los vertebrados superiores; así ocurre, igualmente, con lo psíquico o *noético*” (Scheler, 1929/2000, p. 18). De tal forma, lo que identifica a todos los seres vivos son los instintos, que, según Scheler, de alguna manera se pueden relacionar con la idea griega de las tres almas del ser humano, pero excluyendo la racional. Estos instintos corresponden al instinto reproductivo, al de crecimiento y poderío, y al de nutrición.

La cuarta idea corresponde a la propuesta darwiniana sobre la evolución humana, en la que Scheler destaca la involución del ser humano, a la que denomina *decadencia*. Esta involución forma parte de la esencia o ser del individuo, manifestándose en su degradación diaria, con grandes retrocesos en cuanto a su misma condición humana. Esto refleja su *debilidad* o *impotencia* biológica, pues al permanecer atrapado en su enfermedad, la del espíritu, que es su misma condición de ser pensante, niega con ello su capacidad de evolución o desarrollo.

A la pregunta escueta: ¿qué cosa es el hombre?, contesta esta antropología: es un desertor de la vida, que habiendo exaltado morbosamente el sentimiento de su propio ser, se vale, para vivir, de meros sucedáneos (idiomas, herramientas), sustitutivos de las auténticas funciones y actividades vitales, capaces de desarrollo; es un viviente que ha desertado de la vida, de sus valores fundamentales, de sus leyes, de su sentido *sagrado*, cósmico (Scheler, 1929/2000, p. 24).

A diferencia de los otros seres vivos, que han desarrollado al máximo sus facultades de supervivencia, el ser humano se ha acomodado, fundamentándose en la razón, y ha mostrado una tendencia a declinar su impulso de avanzar. Como resultado, este no muestra deseos de aprovechar todas las posibilidades de su existencia y se conforma con poco.

La quinta y última idea propuesta por Scheler, es la exaltación de la conciencia que el ser humano tiene de sí mismo y que posee como punto de partida el “*asco y el rubor doloroso* con que Nietzsche, en Zaratustra, caracteriza al *hombre* pero que no se produce hasta que se le compara con la refulgente figura del *superhombre*” (Scheler, 1929/2000, p. 56), aquel individuo que sustituye lo divino y asume el control de las cosas, hundiendo a Dios para que emerja el ser humano.

Otro aspecto interesante consiste en la cuestión sobre la posición del ser humano en el mundo, pues “durante el siglo XIX era un tema bastante común este de fijar la posición del hombre en el mundo, que de ordinario se resolvía en la dirección de un naturalismo biologista que demandaba a Darwin sus mejores razones” (Scheler, 1928/1938, p. 19). Desde una postura piramidal del poder, se ha colocado al ser humano en los pisos superiores. De hecho, se ha promovido la idea de la superioridad del ser humano bajo el denominado principio antrópico, según el cual, todas las cosas de la naturaleza existen para que un ser racional, el ser humano, pueda preguntarse por ellas y ordenarlas según su parecer. Sin embargo, los descubrimientos de Darwin en *El origen de las especies* (1859), evidencian que el ser humano no ostenta un lugar especial en la naturaleza, sino que es uno más de dicha naturaleza, marcado por la evolución biológica.

A partir de lo anterior, se puede plantear que Scheler reconcilia al ser humano-naturaleza mediante dos conceptos: el de valor y el de espíritu. El primero como aquel aspecto que no está supeditado al cambio o a las condiciones sociales; el segundo, como la capacidad de asumir y entender esos valores. Llama la atención que Scheler no considera que la racionalidad sea la principal diferencia del ser humano con el animal, sino que ambos se encuentran en las mismas condiciones naturales, ambos poseen una racionalidad práctica, que los griegos llama *phrónesis*, un tipo de pensamiento enfocado hacia las cosas prácticas de la vida, donde lo principal es salvaguardar la vida. Tanto el ser humano como los animales se guían por instintos y emociones. Scheler parece circunscribirse a la discusión sobre cuál es el principal órgano de referencia del ser humano, si es lo cerebral o lo emocional, en otras palabras, si se piensa con la mente o con el corazón. Esto se debe a que muchas de las decisiones del ser humano no implican solamente una reflexión mental, sino que son generadas desde sus vivencias, las cuales han estado marcadas por el amor y sus emociones.

En efecto, Scheler entiende que para conocer al ser humano es necesario estudiar la estructura del mundo biopsíquico, “una serie gradual de las fuerzas y facultades psíquicas, en la forma en que la ciencia la ha ido estableciendo paulatinamente” (Scheler, 1928/1938, p 20). Esta serie gradual de fuerzas son los llamados *grados del ser*, entre los que destacan, el impulso afectivo, el instinto, la memoria asociativa, la inteligencia práctica (conciencia) y el espíritu, niveles a los cuales tienen acceso cada ser según su género y especie. Es necesario una definición clara de la antropología, sobre todo porque se tienen una serie de visiones desde diferentes disciplinas científicas, pero muchas de ellas descontextualizando el lugar del ser humano en el cosmos. Su objetivo es determinar “la esencia del hombre, en su relación con el animal y con la planta, y al singular puesto metafísico del hombre — apuntando una pequeña parte de los resultados a que he llegado” (Scheler, 1928/1938, p. 31). Desde el punto de vista del ser humano, se establecen dos realidades, aquello que tiene en común con todos los otros seres, la vida vegetativa y sensitiva, en lenguaje aristotélico, y lo que lo distingue de ellos, que le hace ser una especie diferente, su racionalidad. Por estas razones, Scheler es llamado el *filósofo de la vida* (Sciacca, 1923/1957), destacando que lo antropológico en el ser humano no consiste solo en lo racional sino también en lo biológico.

Ambiente. Los grados de los seres físicos

En el prólogo de *El puesto del hombre en el cosmos* (1928/1938), Scheler afirma: “en mis lecciones sobre los *Fundamentos de la biología*, sobre *Antropología filosófica*, *Teoría del Conocimiento* y *Metafísica*, dadas en la Universidad de Colonia entre 1922 y 1928, he expuesto repetida y extensamente los resultados de mis investigaciones” (pp. 25-26), estudios que considera son de alta prioridad en relación con las principales investigaciones filosóficas. En sus clases de 1908, Scheler emplea la noción de *cosmovisión natural*, entendido como el estudio de las diferentes formas de vida biológica y las realidades circundantes de estas. “Las inscribe en una jerarquía de *escalones de ser*, que ascienden desde las formas de vida más sencillas hasta la forma humana de vida. En la diferenciación de los escalones vivientes del ser actúa un motivo ontológico” (Henckmann, 2004, p. 86). Cuando Scheler utiliza el término vida se refiere a la interioridad de cada uno de los seres, a su conciencia del contorno en el cual cada uno de ellos se desarrolla.

Dado que la diferencia específica del ser humano en relación con los otros seres es su condición de ser pensante, sobre todo desde el postulado del *res cogitans* de Descartes, se han establecido diferentes niveles de dicha capacidad de raciocinio coincidiendo ello con el valor que se le da a cada uno de los seres vivos en la escala de su pensamiento. Se pasa de concebir la vida como la autonomía del individuo en sus acciones, movimientos, locaciones, entre otros, a la autocapacidad de percibirse a sí mismo. Sin embargo, lo que caracteriza a cada ser es lo que Scheler llama el “impulso afectivo” (Scheler, 1928/1938, p. 35). Dicho impulso es, como define Aristóteles al inicio de la *Ética a Nicómaco*, hacia el bien, “aquello hacia lo que todas las cosas tienden” (1831/1998, pp. 132), y dicho bien es la satisfacción de sus propias necesidades, como la alimentación, el abrigo, el afecto y su realización personal. Todos los seres vivos –plantas, animales y seres humanos– tienen ese impulso hacia algo, y el impulso más básico, en este caso, el de las plantas, es el afectivo, el cual, según Scheler, no debe entenderse como una sensación o forma de conciencia. Para fundamentar esto, el autor se vale de la constitución fisiológica de lo orgánico, donde las plantas pueden realizar ciertas acciones propias de los seres vivos, pero no cuentan con el cerebro u órgano pensante que les haga tomar conciencia de lo que están realizando.

En relación con lo anterior, “la facultad que llamamos memoria asociativa (*mneme*), esta facultad no pertenece en modo alguno a todos los seres vivos, como Bering y Semon creían.

Falta a las plantas, como ya Aristóteles había visto” (Scheler, 1928/1938, p. 33). Sin embargo, “la planta suministra, por tanto, la prueba más clara de que la vida no es esencialmente voluntad de poderío (Nietzsche), puesto que ni busca espontáneamente su sustento, ni en la reproducción elige de un modo activo su pareja” (Scheler, 1928/1938, p. 38). Esto se refiere a que las plantas no tienen la posibilidad de valerse por sí mismas, sino que necesitan de otros referentes ecosistémicos para garantizarse su supervivencia. En el caso de los animales, el tipo de impulso es el instinto, el cual se ve reflejado en la conducta de estos seres, el cual no es fruto de un acto de reflexión, sino que es innato o hereditario, como diría Scheler, es un nivel inferior de las asociaciones, las cuales son capaces de aplicar los seres humanos. Desde el punto de vista epistemológico, la principal capacidad del ser humano es la de establecer asociaciones de ideas, como destaca John Locke en su *Ensayo sobre el Entendimiento Humano* (1689)², al establecer la diferencia entre las ideas simples y las ideas complejas. Esto tiene que ver con lo que Scheler denomina *memoria asociativa*.

Los animales y los seres humanos poseen una memoria asociativa, de tal forma que son capaces de habituarse, entendido esto como la repetición continua de un mismo acto. De hecho, “el hombre va tornándose en la vejez el esclavo del hábito” (Scheler, 1928/1938, p. 58), dado que se ha acostumbrado a repetir actos, los cuales se vuelven envolventes para sí mismo y no le permite la variación propia de la vida. Desde el establecimiento del árbol de Porfirio, discípulo de Plotino, se tiene claro que, si bien el ser humano se ubica en el género de lo animal, lo que debe prevalecer es su especie, esto es, su condición de ser racional. Esta capacidad le permite superar sus instintos e impulsos para asumir condiciones de vida más dignas, tanto para sí mismo como para el resto de los seres. En este sentido, el ser humano está llamado a cuidar de lo natural, no a aprovecharse de él ni mucho menos a destruirlo, es decir, su condición natural implica proteger su hábitat y su lugar de desarrollo. A partir de lo anterior, afirma el filósofo, que “el hombre puede ser más o menos que un animal, pero nunca un animal” (Scheler, 1928/1938, p. 64-65), sobre todo desde el punto de vista de su antropología moral. Cuando el ser humano actúa en la naturaleza debe hacerlo desde su

² Al respecto, posteriormente Hume, en su obra, *Tratado de la naturaleza humana* (1739) desarrolla el tema de la asociación de ideas. Considera que las ideas se unen a través de ciertas fuerzas, las cuales postula en tres principios: 1. La semejanza, 2. La contigüidad. 3. La causalidad.

condición racional, no abusando de los recursos y del maltrato hacia los otros seres vivos, sino utilizando su intelecto para protegerlos y conservarlos.

Esta es la diferencia que estableció Aristóteles entre la sabiduría teórica (*σοφία*) y la sabiduría práctica (*phrónesis*). La primera de ellas es un aspecto de la interioridad del ser humano, su capacidad de reflexión, meditación y contemplación, la segunda de ellas no es tanto un proceso de conocimiento intelectual, sino que tiene que ver con la habituación de un ser a actuar de cierta manera. Por esta razón, la principal sabiduría que utilizan los seres humanos es la práctica, lo anterior se refleja en las decisiones que toman diariamente para guiar su existencia. Esta capacidad se relaciona con la toma de decisiones de los animales superiores, quienes también cuidan de su propia existencia y actúan en defensa de sus propios intereses. Para Scheler, la naturaleza posee una forma de memoria asociativa, ella vela para que pueda haber correcciones en las posibilidades del error que cometen los otros seres, lo cual se relaciona con la inteligencia práctica. Esta inteligencia práctica es aquella que se hace *con sentido*, es decir, con un claro fundamento teleológico, se hacen las cosas porque se quiere un fin específico, y de no ser así, se incurre en el error. Por lo tanto, lo que vincula al ser humano con los animales y, en general con la naturaleza, es el impulso afectivo, lo que les permite hacer las cosas por puro deseo, porque se quiere algo y, por ello, el ser se ve motivado a utilizar todos los medios que tiene a la mano para llegar a conseguirlo.

Ello no quiere decir que todos los seres tengan la habilidad de discernir sobre lo axiológico, de pensar sobre lo que es correcto e incorrecto, o sobre que es un valor para la vida y que es un disvalor y sus efectos para su existencia, como sí lo hace el ser humano. Sin embargo, en la práctica, aunque los seres no hagan elucubraciones sobre ello, tienen claridad sobre lo que les conviene para su vida y lo que deben evitar como dañino y riesgoso. Todos los seres persiguen un fin, y dicho fin es el deseo de lo mejor para ellos. Una planta busca su expansión por el deseo de ampliar su territorio, al igual que un río busca abrir su cauce por el lugar donde tiene su afluencia, y un animal busca alimento por el deseo de satisfacer una necesidad fisiológica, siendo capaz de superar todos los obstáculos posibles con el fin de llegar a su objetivo. No obstante, ello no significa que dichos seres tengan conciencia del valor de cada una de estas cosas, como el valor que le da a cada cosa el ser humano.

Scheler, los grados del ser y su interés por la biología

Uno de los filósofos que marca la propedéutica de Scheler en la filosofía es Kant, quien por algún tiempo maravilló a Scheler con sus propuestas investigativas, pero que empezó a dejarle vacíos en cuanto a la ética filosófica, concretamente con el tema de la intuición. Para Scheler, la intuición es algo más que lo trascendental, tiene que ver con aspectos propios de los seres vivos y, por ende, con lo biológico. La resolución de esto llevará al vínculo entre Scheler y Husserl, cuando este desarrolla la teoría de la intuición categorial. A pesar de que Scheler utilizó el método husserliano para aplicarlo a su tesis de los valores, habrá algunos puntos filosóficos en los que tienen discrepancias, por ejemplo, mientras que Husserl conoce la estructura de los objetos a partir de los actos objetivantes y la intuición categorial, Scheler afirma que la estructura del valor depende del sentimiento emocional y no de las percepciones (Blosser 2002, 396).

En relación con la búsqueda de un método para el abordaje de los valores, Scheler tuvo entre sus proyectos la publicación de una obra sobre la filosofía de la biología, inspirado en los escritos de Jacob Baron von Uexküll (Rodríguez Duplá, 2012). Para Rodríguez Duplá, esta obra es fundamental porque de ella Scheler asume el concepto alemán de *umwelt*, entendido como el entorno o el alrededor de cada ser, que es la forma como cada organismo vivo percibe la realidad. Scheler siempre tuvo un interés por los temas de la vida, postulados que desarrolló no solamente en sus clases, sino también en sus publicaciones. Para él, existe un fuerte vínculo entre organismo y contorno, de tal forma que “la Biología científica en general —y la Fisiología en especial—, para tener fundamentos exactos, ha de partir siempre de la relación básica del organismo con su contorno. Esta relación constituye la esencia del proceso vital” (Scheler, 1913-1916/2001, p. 233). Es importante tener presente que cuando Scheler se refiere a la vida, “no se menciona sólo la vida humana, sino la esfera total del viviente” (Henckmann, 2004, p. 88).

En la distinción epistemológica que se ha establecido entre el sujeto y el objeto, parece que solamente existen dos posibilidades, o que el conocimiento sea dado por los objetos, o que este sea estipulado por el sujeto. No obstante, para Scheler deben existir otras posibilidades como la combinación de ambos aspectos, donde tiene un papel fundamental lo biológico y vital. La importancia reside en el contorno, el contexto que desarrolla cada uno de los seres

y que hace parte de su realidad esencial. En este sentido, Scheler destaca que para la ética se pueden identificar dos errores kantianos, “su parcial punto de partida de la ciencia matemático-natural, por un lado, y de la psicología asociacionista inglesa, por otro” (Scheler, 1913-1916/2001, p. 238), donde en el primer aspecto, reduce la biología a la ciencia matemática natural, no entendiendo la vida en su esencia, es decir, el mero hecho de vivir, y el segundo considera que los instintos se alimentan de la esfera de lo sensible, por simple asociación.

La vida es el principal valor que tienen todos los seres, lo que da igualdad en toda circunstancia, “esto se aplica a todos los objetos en que se manifiesta el fenómeno de la vida, incluso a los animales y plantas más ínfimos” (Scheler, 1913-1916/2001, p. 383). El valor de la vida no se puede reducir a la capacidad intelectual del individuo o a su instinto de conservación, porque en dicho caso, habría unos seres que son más valiosos que otros, conforme con los grados o niveles de conocimiento en el caso de los humanos, y a las diferentes habilidades de cada uno de los seres. La vida es algo mucho más amplio y complejo, un valor esencial del cual forman parte los seres animados, algo que no se puede reducir simplemente a la experimentable u observable, sino que debe poseer plenamente una dimensión espiritual.

Cuando se establece una división tajante entre los seres vivos, de reino animal y vegetal, tal como han conducido las teorías biologicistas y psicologistas, conlleva a un principio de la solidaridad, pero aplicado desde una perspectiva del poder. Es decir, se hace un llamado a unos seres a ser solidarios con otros, pero desde la presunción de que unos son superiores a los otros, con más potestades, y que deben admitirlos al mundo y tolerarlos en un ejercicio de pura bondad, como se ha estigmatizado actualmente con la idea de protección del medio ambiente. Desde esta perspectiva, cuando se habla de acciones ecológicas, muchas veces estas se presentan como un favor que el individuo le hace a la naturaleza obviando que el mismo individuo es parte de esa naturaleza, y que cuidarla no es un acto de sus buenas intenciones o de ser un buen sujeto, sino algo necesario para su propia supervivencia.

Este tipo de visiones parten de la idea de un dominador y un dominado, ya que existen seres superiores que son los jefes y dueños de la creación, y seres inferiores que son sus serviles y

cuya recompensa es sentirse admitidos y protegidos en el cosmos. Esta perspectiva mantiene esa diferencia entre el ser humano y la naturaleza, de tal forma que esta última sigue quedando sometida al poder destructivo del ser humano. El sesgo del principio de solidaridad, y en general el de la distinción de los géneros y las especies, pensando aquí en estructuras como la idea de un árbol de la vida con diferentes ramificaciones o niveles, como el que desarrolla el filósofo Porfirio, es partir del hecho que hay seres superiores que deben ser condescendientes con aquellos seres que tienen por naturaleza la condición de inferiores, el mismo argumento con el que se ha querido estructurar la realidad social.

A partir de lo anterior, se tiene la misma problemática del antropocentrismo, al colocar al ser humano en el centro de toda la ecuación de la vida, y haciendo depender de él a todas las especies. Afirma Scheler que por eso pensadores como Copérnico y Galileo encontraron tanta resistencia en variar la idea de quien está en el centro y quien, en la periferia, porque detrás de ello se encuentra toda una concepción de vida de dominio y sometimiento.

En lugar de ver que en un mismo modo de estar dado el mundo (como correlato de la razón pura y del puro estar dado de la intuición) las especies se recortan para sí, en virtud de su organización, diversos medios del gran medio total del mundo (reducido a fenómenos), y que incluso la ‘Naturaleza’ de nuestra Física mecánica y nuestra Química queda dentro de las fronteras de la constitución estructural del medio humano (por mucho que exceda del contenido de la concepción ingenua), procedió como si toda suerte de vida tuviera la misión de adaptarse a ese medio humano (Scheler, 1913-1916/2001, p. 391).

Scheler considera que el ser humano es el más dependiente de todos los animales, pues depende tanto de las plantas como de los otros animales para su subsistencia. Su alimentación depende de ambas realidades, de tal forma que de no existir estas, su vida sería inviable. Aquellos que sostienen que “el hombre representa el ser más valioso de la Naturaleza” (Scheler, 1913-1916/2001, p. 393), propagan una propuesta altanera y cuyo sentido no se fundamenta desde el punto de vista de los valores biológicos. Entre todos los miembros del mundo natural, un problema del ser humano ha sido su estancamiento, entendido esto como

la intención de delegar sus acciones a otras cosas, aquí entraría en la actualidad el uso de las máquinas, que Scheler denomina como “la aptitud humana para la civilización” (Scheler, 1913-1916/2001, p. 396). La impotencia vital del ser humano es sentirse siempre necesitado de ayuda, buscar medios para que se les resuelva sus problemas sin enfrentarlos por sí mismo, es decir, se autogestiona un veto a su propio desarrollo orgánico, “se adaptó a su medio, sin *ampliarlo* (en el sentido en que tal medio fue ampliado por una especie al convertirse en otra especie de organización superior)” (Scheler, 1913-1916/2001, p. 397).

Un dato interesante en cuanto a la visión de Scheler sobre el ser humano es que deja entrever una cierta involución del individuo, sobre todo cuando enuncia que “la civilización no hará más que multiplicar el número de los débiles, y los valores de éstos lograrán progresivamente la supremacía” (Scheler, 1913-1916/2001, p. 397). Ello lo sintetiza con el término *envilecimiento* de la humanidad, una degradación que surge desde su misma capacidad de desarrollo y olvido de su condición en el cosmos. Para ello, el ser humano se ha aferrado a su condición trascendente y cercana a lo divino para hacer un olvido de su familiaridad con la condición natural y del resto de los animales. De este modo, su ser religioso se constituye en una brecha entre el ser humano y la naturaleza, desmarcarse de una condición propia del ser humano que es su ser natural y ordinario para constituirse en un ser espiritual y especial.

Conclusiones

Este trabajo ha analizado los conceptos de culturas, identidades y ambiente, trabajados en el seminario participativo titulado: *Culturas, identidades y ambiente. Narrativas ecológicas ante las (in)certidumbres futuras*, de la Escuela de Estudios Generales de la Universidad de Costa Rica, desde la perspectiva del puesto del ser humano en el cosmos de Max Scheler. Las culturas se entienden como una realidad vivencial, dado que, para muchos, sobre todo en la época de los pensadores ilustrados, consideraban la cultura con la identificación de la persona erudita, bien formada, pero dejaban de lado su vinculación con el entorno social. Identificar la cultura con la acumulación de datos, muestra la principal diferencia que históricamente se ha utilizado para distinguir y catapultar al ser humano sobre los otros vivientes, su condición especial de ser racional. A los animales superiores, por ejemplo, se les ha denigrado al considerarlos seres guiados por instintos e impulsos, equiparándolos a las realidades mecánicas, que actúan con una especie de programación previamente establecida.

Todo ser viviente se rige por un fin, lo que este considera que es lo mejor para su existencia, y un ser capaz de orientar su propia existencia, tomar sus propias decisiones, y cambiar ciertos hábitos, es mucho más que instinto e impulso. El ser humano más que una realidad superior a los otros vivientes, debe considerarse el más responsable del cuidado de la naturaleza, dado que este posee el espíritu, la capacidad de abstracción, que le lleva a un nivel de toma de conciencia. Scheler destaca que “la filosofía comienza, según la justa frase de Aristóteles, con un movimiento del ánimo que es la admiración; admiración de que exista una cosa que tenga esa constante esencia *en general*” (Scheler, 1925/1960, p. 61). Dicha admiración (*thaumázeien*) hace referencia a la contemplación de todo aquello que rodea al ser humano, donde se evidencia el *saber culto*, cuando se tiene la habilidad de saber combinar la visión del ser humano y el cosmos. En el cosmos, la existencia del ser humano es sumamente necesaria, “pues es el único ser, capaz de admirar y de descubrir el sentido y alcance del universo que preside, merced a su inteligencia y voluntad libre” (Vergés Ramírez, 2003, p. 287).

En cuanto al tema de las identidades, Scheler destaca una cuestión bastante conocida como es la diferencia de la visión de la epistemología de los griegos comparada con la kantiana. Para los griegos, en la relación sujeto-objeto, el objeto era el actor principal, este era quien se le presentaba al sujeto, se le imponía en cuanto a su necesidad de darse a conocer o adquirir el reconocimiento por parte del sujeto. Esto se refiere a que el objeto era el centro del conocimiento. Posteriormente, sobre todo con Kant, quien tomará el lugar principal en el proceso de conocimiento será el sujeto, sin permitir que el objeto se le muestre, sino categorizándolo desde su propia visión de las cosas. En este sentido, Scheler considera que la perspectiva griega es la correcta, dado que el sujeto es parte del objeto, porque corresponde a la misma existencia de la naturaleza, de ahí que prefiere hablar del *sujeto vivencial*, un ser que se construye junto al objeto, que es capaz de valor tanto su interioridad como su exterioridad, y que es capaz de desarrollarse en contexto.

Lo anterior es denominado *entorno*, el cual es entendido como todo aquello que circunda la vida de los seres y que Scheler presenta en una doble realidad, el entorno biológico y el moral. El primero de ellos lo que une a todas las criaturas y el segundo, los valores propios de cada uno de los seres. Para poder responder a la inquietud filosófica de Scheler sobre qué es y cuál

es el lugar propio del ser humano, asume esa doble condición desde la cual participa el individuo, su realidad biológica y trascendente. Desde la primera, el ser humano comparte la misma realidad que el resto de los seres vivos, desde su visión trascendente, asume una condición honorífica y de superioridad. Para Scheler, desde el punto de vista histórico, se ha tratado de responder a estas preguntas, pero la mayor parte de las respuestas han estado marcadas por diferentes sesgos, religiosos, académicos, sociales. Las distintas visiones históricas sobre el ser humano son resumidas por Scheler en cinco grupos, que, *grosso modo*, denomina *homo religiosos*, *homo sapiens*, *homo faber*, *homo decadente*, y *homo ateo*, cada una de ellas caracterizada por colocar al ser humano en el centro de todas las actividades de los vivientes.

Muchos pueden entender el microcosmos como un mundo particularizado para cada individuo, no obstante, la idea que tiene el pensador alemán no es de una realidad personalizada, sino, de la asunción de un concepto general. Desde esto, proviene la idea de macrocosmos, que para Scheler es “esa idea de un mundo único, idéntico y real” (Scheler; 1913-1916/2001, 528), en el cual, hay una relación fuerte entre este mundo y el individuo que lo contempla. En dicho cosmos, todos los seres vivos comparten una inteligencia práctica, lo que permite a dichos individuos conducirse por la vida, es una capacidad técnica de la cual están dotados todos los seres, de responder a sus propias necesidades y velar por su propio desarrollo y expansión.

Finalmente, en cuanto al apartado sobre el ambiente, se detalla el gran interés filosófico que los temas de biología tuvieron para Scheler, desde sus primeros pasos como estudiante y posteriormente como docente. Lo que enlaza a todos los seres vivos es su instinto o impulso, sobre todo a la vida y a la conservación, pues si la condición racional fuera esa característica de los seres humanos, incluso habría que establecer entre los mismos seres diferentes niveles de aplicación de dicha racionalidad. El conocimiento que poseen todos los seres vivos es lo que Scheler llama la *memoria asociativa*, la capacidad de llevar a cabo una acción, por una serie de repeticiones, y que dicha acción posteriormente se genera prácticamente de manera espontánea en cada ser.

El impulso que une a todos los seres es el deseo, el querer cumplir una meta, el invertir todas sus posibilidades en su desarrollo. Esto puede ser comprendido como una inteligencia práctica, lo cual no significa que todos los seres tengan la habilidad de teorizar y reflexionar, como los seres humanos, pero sí de escoger lo que consideran mejor para sí mismos y sus entornos. Son muchos los ejemplos que se pueden ver en la naturaleza, de cómo todos los seres tienen esa libertad y posibilidad de orientar su propia existencia, siempre y cuando dicha libertad no se vea coartada por las malas intenciones de otros seres. Se cuestiona la idea de la exaltación del ser humano como el eje y centro de la creación, pues desde la antropología biológica de Scheler, el ser humano no es más que una parte más del reino animal, pero con una diferencia específica que es su espíritu.

Lo anterior responde a las temáticas que se desarrollaron en el curso del seminario participativo titulado: *Culturas, identidades y ambiente. Narrativas ecológicas ante las (in)certidumbres futuras*, sobre todo, en cuanto a sus contenidos filosóficos, del lugar que tienen en el cosmos tanto el ser humano como la naturaleza. En el caso del primero, su papel fundamental como ser racional, y de la segunda, como el hábitat donde se desarrolla el individuo y cuya dependencia es esencial para la especie humana. En relación con lo anterior, se establece que la ética material del valor debe implicar una expansión del círculo moral, es decir, que para el ser humano le es inherente el cuidado del medio ambiente, dado que el cuidado de ella implica el cuidado de sí mismo, su conservación conlleva la conservación de la misma especie humana. El rostro femenino que se le ha dado a la naturaleza a lo largo de la historia ha implicado, igualmente que ha sucedido con la mujer, a un dominio y explotación del hombre sobre ella, ejerciéndose una especie de patriarcalismo sobre lo natural. El trabajar estas cuestiones, permite a las personas estudiantes, tener una nueva perspectiva sobre el cuidado de la naturaleza, sobre todo al darle su lugar como una realidad que debe ser cuidada y conservada.

Referencias

- Aristóteles (1994). *Metafísica*. (Int, Tr y Not Tomás Calvo Martínez). Gredos. (Publicación original compilada en 1831).
- Aristóteles (1998). *Ética Nicomachea. Ética Eudemia*. (E. Lledó Iñigo, Inter. J. Pallí Bonet Trad.). Gredos. (Publicación compilada en 1831).
- Blosser, P. (2002). *Max Scheler: A Sketch of His Moral Philosophy*. En: *Phenomenological approaches to moral philosophy*, (Eds. John Drummond y Lester Embree). Kluwer Academic Publishers.
- Henckmann, W. (2004). Teoría de la cosmovisión natural en Scheler. *Δαίμων. Revista de Filosofía* 32, 79-94. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/15171/14631>
- Hume, D. (1739). *An Essay Concerning Humane Understanding*. Printed for John Noon, at the Wkite-Hart, near MerceraChapel, in Cheapside.
- Locke, J. (1689). *An Essay Concerning Human Understanding*. Printed by Eliz. Holt, for Thomas Basset, at the George in Fleet Street, near St. Dunstan's Church.
- Rodríguez Duplá, L. (2012). Las ideas biológicas de Max Scheler. *Δαίμων. Revista Internacional de Filosofía* 57, 97-115. <https://revistas.um.es/daimon/article/view/153031/142671>
- Rodríguez Duplá, L. (2018). La teoría scheleriana de la identidad personal y su matriz romántica. *Anuario Filosófico* 51 (1), 35-57. <https://revistas.unav.edu/index.php/anuario-filosofico/article/view/23048>
- Sanmartín Esplugues, J. (2018). Crítica de la razón cruel. Breve análisis de los riesgos de una tecnología sin humanismo. *SCIO. Revista de Filosofía* 15, 29-61. <https://revistas.ucv.es/scio/index.php/scio/article/view/461/439>
- Scheler, M. (1938). *El puesto del hombre en el cosmos* (F. Romero Trad.). Editorial Losada. (Publicación original de 1928)
- Scheler, M. (1957). *Esencia y Formas de la Simpatía* (J. Gaos Trad.). Editorial Losada. (Publicación original de 1923).
- Scheler, M. (1960). *El saber y la cultura* (J. Gómez de la Serna y Favre Trad.). Editorial Universitaria. (Publicación original de 1925).

- Scheler, M. (2000). *La idea del hombre y la historia*. Ediciones elaleph.com (Publicación original de 1929)
- Scheler, M. (2001). *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético* (Tr. Hilario Rodríguez Sanz). Caparrós Editores. (Publicación original de 1913-1916).
- Sciacca, M. F. (1957). *La Filosofía, hoy*. Miracle.
- Universidad de Costa Rica (2024). *Programa del curso Integrado de Humanidades II opción metodológica Seminario Participativo: EG-0127 Culturas, identidades y ambiente Narrativas ecológicas ante las (in)certidumbres futuras* [PDF]. Escuela de Estudios Generales. Universidad de Costa Rica.
- Vergés Ramírez, S. (2003). El valor de la dignidad de la persona en Max Scheler. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 52 (128), 285-302.
<https://revistaespiritu.istomas.org/el-valor-de-la-dignidad-de-la-persona-en-max-scheler/>