

Frecuentemente se ha reconocido que la antropología filosófica, como disciplina autónoma, es de reciente aparición. Su figura definitiva la adquirió con la publicación de *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler, en 1928. Pero, porque la antropología filosófica hubiera aparecido en el siglo XX, no puede decirse que a la filosofía le faltara una reflexión sobre el hombre o que nunca se hubiera hecho problema de él. Por el contrario, ya desde el pensamiento pre-socrático existía una preocupación y aun una investigación sistemática acerca del ser humano. Sin embargo, todavía no se había desarrollado una ciencia *metafísica* sobre el hombre.

La obra de Scheler no es ciertamente la exposición definitiva de sus investigaciones al respecto. Las siguientes palabras introductorias dejan ver claramente sus intenciones de esbozo: "Este trabajo representa un breve y comprimido resumen de mis ideas sobre algunos puntos capitales de la *Antropología filosófica*, que tengo entre las manos hace algunos años y que aparecerá a principios del año 1929"¹. Scheler murió justamente en 1929 sin haber publicado su obra anunciada.

Pero sus propósitos —fundar la antropología filosófica—, no obstante sus sagaces impugnadores —Heidegger y Jaspers, entre otros— tuvieron una aceptación inmediata, y hoy no puede negarse su autonomía frente a las otras áreas de investigación en las ciencias de la cultura.

La antropología filosófica nace con una situación privilegiada dentro del conjunto de la filosofía scheleriana. "En cierto sentido, todos los problemas de la filosofía se dejan reducir a la pregunta: ¿Qué es el hombre, y qué lugar y posición ocupa dentro de la totalidad del ser del mundo?"². Estas palabras escritas por Scheler en 1918, son confirmadas en *El puesto del hombre en el cosmos*: "...he tenido el placer creciente de ver que la mayor parte de los problemas filosó-

¹ *El puesto del hombre en el cosmos*. Buenos Aires, 1957, p. 21.

² "Acerca de la idea del hombre" (*Metafísica de la libertad*. Buenos Aires, 1960), p. 37.

ficos, que ya había tratado, convergían más y más sobre esta cuestión”³. La cuestión es la misma pregunta que hemos transcrita en primer lugar, modificada en puntos adjetivos. En estas afirmaciones hallamos la manifestación clara y explícita de la tendencia antropocentrista que Scheler pretende adoptar en el tratamiento de las cuestiones filosóficas. El privilegio de la antropología filosófica es ser una ciencia propedéutica y, además, el horizonte desde el cual se habrían de plantear los restantes problemas de la filosofía. No se trata de repetir posiciones anteriores, como la que encontramos en Hume, para quien “no hay problema de alguna importancia, cuya solución no esté comprendida en la ciencia del hombre, y no hay ninguno que pueda ser solucionado con alguna certeza antes de habernos familiarizado con aquella ciencia”⁴, pues para él “es evidente, que todas las ciencias tienen una relación, mayor o menor, con la naturaleza humana”⁵. Hume habla de una ciencia del hombre (*science of man*), que sirve de prolegómenos a la solución de los problemas propios de las demás ciencias. Pero debemos entender que no se trata de una antropología en sentido scheleriano, sino del análisis del sujeto cognosciente. Los intereses del filósofo inglés son gnoseológicos y no el estudio de la esencia del hombre. El título de su obra, *Un tratado sobre la naturaleza humana*, parecería decirnos lo contrario, pero una lectura atenta nos muestra que el hombre es estudiado en cuanto que conoce y para arrojar luz sobre la naturaleza del conocimiento, pero no para iluminar su esencia. La ciencia del hombre de Hume, no es, pues, otra cosa que gnoseología en su más estricto y riguroso sentido. Y esta es justamente la distancia que lo separa de Scheler, pues éste lo que pretende es elaborar una metafísica del hombre que tenga una total autonomía frente al resto de saber filosófico. Y si se convierte en propedéutica es sólo por el privilegio del problema propio de esta ciencia frente a las demás áreas de investigación.

Ciertamente el conjunto de problemas filosóficos tratados por Scheler, convergen de alguna manera en el problema del hombre, y aun puede verse en el tratamiento de éste la base para la solución de aqué-

³ *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 21.

⁴ *A treatise of human nature*. J. M. Dent and Sons Ltd., Londres, 1961, p. 5.

⁵ *Ibid.*, p. 4.

llos. Los intereses de Scheler son fundamentalmente la axiología y la gnoseología. Pero el *corpus* filosófico no puede reducirse a estas disciplinas solamente. La lógica, por ejemplo, aparece con una absoluta independencia de cualquier relación —por pequeña que sea— a la antropología. Por su parte, Heidegger rechaza aquella pretensión de fundamentadora a la disciplina creada por Scheler, pues para él la metafísica no requiere ese fundamento, antes bien es ella el fundamento. La antropología filosófica no sería así más que una ontología regional junto a muchas otras, pero una ontología regional que “carece de determinación suficiente” y cuya “función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa”⁶.

Pero si la antropología filosófica tal como salió de manos de Scheler mantuvo en vilo un sector del pensamiento europeo y de sus epígonos americanos, no lo fue por su función dentro del conjunto de la filosofía, sino por el problema metafísico que planteaba. La función de la antropología, es decir, la antropología vista como propedéutica, no trascendió los deseos de su fundador para llegar a ser una posición común al pensamiento filosófico. El problema metafísico, en cambio, tuvo una aceptación inmediata, cuya razón puede verse en la crisis del concepto tradicional del hombre que surgió a partir de las investigaciones de la naturaleza en los siglos XVIII y XIX, investigaciones que no habían logrado unificar un concepto filosófico de este ente. Scheler, ante esa situación, emitió el siguiente juicio compartido por Heidegger: “Al cabo de unos diez mil años de ‘historia’, es nuestra época la *primera* en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente ‘problemático’; ya *no* sabe lo que *es*, pero *sabe que no lo sabe*”⁷. Y en *El puesto del hombre en el cosmos* agrega que “en ninguna época de la historia *ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo* como en la actualidad”⁸. Esta problemática y aquella docta ignorancia son el resultado paradójico de las múltiples y heterogéneas investigaciones científicas acerca del hombre. Es decir, que

⁶ *Kant y el problema de la metafísica*. México, 1954, p. 177.

⁷ “La idea del hombre y la historia” (*Metafísica de la libertad*), p. 73. Cfr. Heidegger, *op. cit.*, p. 175.

⁸ *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 26.

las ciencias que han tratado sobre él en vez de iluminar su esencia, la han ocultado, según la opinión —también paradójica— de Scheler.

Pero debemos anotar que si bien Scheler reclama aquella función fundamentadora, vista a la luz del conjunto de sus escritos, no aparece con la claridad requerida, sin que neguemos el surgimiento constante del problema en todas sus obras fundamentales. Por eso la observación de Heidegger pone a la antropología filosófica en su sitio natural: es una ontología regional al lado de otras, pero agreguemos: una ontología que también necesita un fundamento.

La razón por la cual Scheler considera la antropología filosófica como una ciencia propedéutica y fundamentadora radica en su definición del hombre. Este es un ser traspasado de espíritu, cuya nota principal es el poder que tiene de separar la esencia de la existencia, o como se la llama en *El puesto del hombre en el cosmos*, su “poder de ideación”. Hecha la separación, las esencias sirven como principios y axiomas del conocimiento metafísico y son el puente que une a la antropología con las ciencias positivas. Advirtamos sin embargo, que la definición del hombre a partir del espíritu es una posición tardía dentro de la filosofía scheleriana. En su ensayo “Acerca de la idea del hombre” (1918), todavía no había llegado a enunciar la definición en estos términos, si bien ya postulaba su antropocentrismo. En conclusión, éste opera en Scheler como un supuesto —y aun podríamos decir como un prejuicio— desde el comienzo de su tarea filosófica.

Entendida como ontología regional, la antropología filosófica pretende proporcionar una imagen del ser humano que supere el relativismo común en el siglo XIX, pero a la vez una imagen unificadora que sea el resultado filosófico de las investigaciones naturales sobre el hombre. Por otra parte, esa imagen es elaborada en una discusión constante con aquellas investigaciones que de alguna manera han trabajado con un concepto del hombre. En esa discusión tiene presentes dos hechos: 1º que “las religiones y los sistemas filosóficos se han ocupado más, hasta ahora, en decir en qué forma y dónde se originó el hombre que en explicar *qué es*. Rara vez solían definir el ente respecto de cuyo origen inventaban tantas fábulas en parte muy hermosas, en parte asombrosamente tontas”⁹. Este hecho tiene un segundo

⁹ “Acerca de la idea del hombre”, p. 40.

momento: 2º “en los últimos tiempos se ha invertido el ‘onus probandi’ aun para los hombres religiosos. El hombre parece diluirse en la *animalidad*, en la naturaleza inferior, y es cuestión de encontrar una distinción que lo ‘salve’ de hundirse completamente en ella”¹⁰. Podemos decir que los hechos que Scheler tiene presentes son el uno de naturaleza metafísico-teológica y el otro de orientación científico-natural. Y en ambas direcciones la pregunta metafísica cede el paso a la pregunta por el origen. Este problema de su origen, había dado un nuevo giro a la visión filosófica sobre el hombre. A partir de aquellas investigaciones se quería destruir la orgullosa diferencia que este ente proclamaba tradicionalmente para sí frente a los demás grupos zoológicos. Darwin, en el siglo XIX, lo interpretaba a partir de la *animalidad* en un terreno abonado por las ciencias de la vida en los siglos XVII, XVIII y XIX.

La interpretación darwiniana no seguía únicamente una orientación biológica, sino que también pretendía ser una interpretación psíquica como se desprende de las siguientes palabras suyas: “Mi objeto en este capítulo es demostrar que no hay diferencia esencial alguna en las facultades (*mentales*) del hombre y mamíferos superiores”¹¹. Y justamente a borrar toda diferencia psíquica entre uno y otros dedicó su obra menos conocida *La expresión de las emociones en el hombre y los animales*. A esta interpretación naturalista del hombre, también está asociado Linneo, quien en su *Systema Natura* lo sitúa por primera vez en el *regnum animale*. Al clasificarlo dentro de la rama de los simios de la familia zoológica de los primates, lo emplaza dentro de la naturaleza para que sea estudiado desde ella. Así que la naturaleza es ahora el puesto del hombre en el cosmos¹². Pero Scheler tenía presente con mayor razón la influencia que aquellas investigaciones

¹⁰ *Ibid.*, p. 41.

¹¹ *El origen del hombre*. E. D. A. F. Madrid, 1963, p. 65. (El inciso es nuestro).

¹² Tradicionalmente la filosofía le había concedido al hombre un sitio privilegiado dentro del mundo. Ciertamente para los griegos era sólo un ente entre los entes, pero se le reconocía la posesión del *logos* o *nous* que lo diferenciaba esencialmente de las demás cosas. El cristianismo agregó además el mito de la creación, que elaboró luego filosóficamente. En este mito debemos tener presentes dos aspectos: 1º que el hombre fue creado en un día especial distinto al de los dedicados al resto de la creación, y 2º que fue creado a imagen de Dios. En esa forma quedaba configurado su sitio de privilegio en el cosmos.

habían ejercido sobre los humanistas. Ni Goethe, ni Hebbel, ni Nietzsche fueron insensibles a tal influencia. Hebbel, por ejemplo, consideraba al animal como la infraestructura tanto biológica como psíquica del hombre, proclamando que éste sólo puede ser comprendido a partir del estudio de su infraestructura: "Así como el fisiólogo únicamente a través de la anatomía del animal ha podido comprender la construcción del hombre, así también el psicólogo debería comenzar con el animal y mediante los fenómenos espirituales que en ellos observe, elevarse hasta el hombre" ¹³.

No era, pues, el problema del origen del hombre como tal lo que preocupaba a Scheler sino las consecuencias filosóficas obtenidas de aquellas investigaciones. El filósofo alemán abandona aquel problema a las ciencias biológicas, pues su objeto es determinar —definiéndolo— el singular puesto del hombre en el cosmos, que parece ser un problema secundario pero que es el centro de su antropología.

En su pretensión de dar una definición del hombre que salve a éste de hundirse en la animalidad, el filósofo alemán parte del principio que lo propiamente humano no puede explicarse desde la naturaleza, lo que además quiere decir que no es ésta su puesto en el mundo como lo pretendieron los naturalistas de los siglos XVIII y XIX. Al definir literariamente al hombre como el *asceta de la vida*, nos da a entender que no es a partir de los elementos naturales que intervienen en su estructura como podemos definirlo y por ende determinar su puesto en el cosmos. Ni la vida, ni la psique, ni la inteligencia son categorías que podamos considerar privativas del ser humano y menos pueden servir como diferencia para aquella definición que quiere proporcionarle al siglo XX. Una definición del hombre antes de abordar cualquier investigación parcial sobre éste, es una exigencia scheleriana. Y justamente la falta de esa definición es una de las críticas que desde temprano dirige a los que han tratado sobre el hombre, bien sea de su origen o de cualesquiera otros de sus aspectos. Sirviéndose de la teoría clásica de la definición, busca el elemento que valga como diferencia pero que a la vez determine su singular puesto en el mundo. Scheler recurre a un concepto tomado del pasado filosófico pero que no por

¹³ Cit. por Remane: "Imagen biológica del hombre" (*Eco* N° 6. Bogotá, 1960), p. 617.

esto se encuentra suficientemente precisado y libre de equívocos, como es el *espíritu*. Así el hombre es nuevamente el habitante de dos mundos: el de la naturaleza y el del espíritu¹⁴.

Ciertamente Scheler reconoce que ya entre los griegos se sostenía esta dualidad de la naturaleza humana, al afirmar aquéllos la existencia del principio que llamaron razón como el componente no natural del hombre. En el fondo la teoría scheleriana no es más que una nueva versión del viejo concepto de animal racional, casi podríamos decir que su paráfrasis. Es verdad que se apresura a decir que el concepto griego de razón es sólo un momento del espíritu, pues "junto al pensar ideas", éste "comprende también una determinada especie de intuición, la intuición de los fenómenos primarios o esencias, y además una determinada clase de actos emocionales y volitivos que aun hemos de caracterizar: por ejemplo, la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc."¹⁵.

El lado suprarracional del hombre estaba dentro de la tradición filosófica, y fue de allí de donde lo tomó Scheler para interpretarlo como un momento del espíritu. Ya Pascal hablaba de las razones del corazón. El pensador francés, con esto, no hacía más que desarrollar finamente viejos principios que desde su infancia han nutrido al cristianismo. Sabido es que en éste se habla de verdades que no es posible alcanzar siguiendo métodos lógicos, por lo que desde temprano se habló de un nuevo elemento constitutivo del hombre al que se llamó gracia. Scheler, que en su artículo de 1918 se nos muestra como un cristiano beligerante, influido fuertemente por el pensamiento de Agustín, diez años más tarde, cuando escribió *El puesto del hombre en el cosmos*, aparece como un epígono moderno del panteísmo místico del medioevo alemán. La mística alemana no está tan alejada del agustinismo, como para considerar aquella evolución un viraje en sus ideas filosófico-religiosas. Es sólo un momento de su evolución intelectual, pero un momento en el que su anterior posición queda absorbida y reinterpretada en la nueva. En su ensayo "Acerca de la idea del hombre" (1918), nos ofrece una imagen religiosa de éste, con todas las implicaciones que conlleva una imagen semejante. Aunque ya había

¹⁴ Cfr. "El saber y la cultura" (*Metafísica de la libertad*), p. 149.

¹⁵ *El puesto del hombre en el cosmos*, p. 63.

hallado el espíritu, interpretaba a aquél como el "buscador de Dios". Por consiguiente, los elementos propiamente humanos eran fundamentalmente supraracionales, ese segundo momento del espíritu que reconoce en *El puesto del hombre en el cosmos*. Para interpretar al hombre como el "buscador de Dios", había tomado una posición regresiva frente a interpretaciones más consecuentes acerca del hombre. El lenguaje y utensilio o herramienta no le satisfacen como elementos que definan al hombre, y por eso inicia una discusión encaminada a probar que son elementos que se dan en la naturaleza.

A W. Koehler lo habían llevado sus investigaciones psicológicas a la conclusión, aceptada por Scheler, de que los grandes antropoides tenían ya inteligencia aunque ésta se mostrara estigmatizada por ser puramente práctica. Esta inteligencia práctica está estrechamente asociada al empleo de herramientas, sin que se quiera decir que sin éstas no hay aquélla. Pero sí es justamente la inteligencia práctica la que permite el empleo de herramientas, en situaciones nuevas, a los animales superiores. Lo que no parece tener presente Scheler es que el instrumento se ha convertido en una prolongación de la naturaleza humana. En el animal, por el contrario, es algo individual el empleo de cosas circundantes como instrumentos o herramientas. Con claridad Scheler reconoce que el animal "puede incluso, en cierta medida, utilizar como instrumento determinadas cosas, sin emplear, claro está, siempre *la misma cosa* 'como instrumento', ni mucho menos imprimir a las cosas la *forma* duradera de un instrumento" ¹⁶. No se trata de una simple diferencia de grado, como lo pretende Scheler, sino de una de las diferencias fundamentales —junto con el lenguaje— que se pueden establecer entre animal y hombre. Y además los dos elementos —sumados a todo un complejo de relaciones sociales: familia, estado, religión, etc.— a partir de los cuales se construye la cultura, que será en última instancia el puesto del hombre en el cosmos. Para el hombre, ya lo hemos dicho, el instrumento se constituye en una prolongación de su naturaleza, y prescindir de él sería prescindir del hombre, sería reducir a éste a pura animalidad. Análoga afirmación podemos hacer respecto al lenguaje, pues éste es el instrumento —definido negativamente— no material con que el hombre se enfrenta a la naturaleza.

¹⁶ "El saber y la cultura" (*ed. cit.*), p. 154.

En el fondo, esa discusión scheleriana contra los que hablan del instrumento como elemento que define al hombre, tiene como consecuencia la negación de la praxis como categoría esencial del ser humano.

Es necesario insistir en este punto: que la única manera que el hombre tiene de enfrentarse y oponerse a la naturaleza son el instrumento y el lenguaje, por medio de la praxis. Y el conjunto de éstos (mirados a distancia, el lenguaje es un instrumento y los instrumentos materiales medios de expresión) forman la cultura. El hombre es cada vez más un exilado de la naturaleza, se ha reconocido a menudo. Si se lo ha de mirar desde un punto de vista biológico, hay que aceptar —es otro frecuente reconocimiento— que es un callejón sin salida¹⁷, una especie degenerada del reino animal. Ya no le es posible orientarse en el mundo por medio de sus instintos solamente o tener sólo conductas biológicamente condicionadas, sino que requiere un sistema de signos y sucedáneos de aquellos instintos que le permitan su orientación. Todo el sistema está determinado por un complejo de relaciones que cambian de cultura a cultura. Scheler no niega, naturalmente, que lenguaje y herramienta sean —démosle este nombre— categorías humanas. Lo son en la medida en que lo es también la psique. Lo que afirma es que esas categorías no serían comprensibles sin un elemento metafísico que las explique, —el *espíritu*—. Y en su teoría de 1918, que no es a partir de aquellas categorías, sino a partir del deseo de trascender, de ir “más allá de sí mismo” (leamos Dios), como podemos encontrar “la única verdadera humanidad”¹⁸. Scheler se había puesto como tarea proporcionarle a las ciencias una definición del hombre con la cual pudieran trabajar con holgura. Pero una definición como la de 1918 no puede servir como concepto previo para el psicólogo o el etnólogo, sobre todo cuando el último tiene que enfrentarse con culturas que no tienen ninguna idea de divinidad. Ciertamente en *El puesto del hombre en el cosmos* abandonó aquella definición para interpretarlo por su posesión del espíritu. Pero con esto no adelantó

¹⁷ L. Bolk, por ejemplo, en un estudio puramente anatómico y fisiológico del hombre, concluye que lo característico de éste es su proceso de fetalización (“La humanización del hombre”, en *Selección y recuento de la Revista de Occidente*. Madrid, 1950). Basándose en parte en las investigaciones de Bolk, A. Gehlen elaboró una antropología filosófica de la que no está ausente el racismo (Cfr. *Der Mensch*. Francfort-Bonn, 1962).

¹⁸ “Acerca de la idea del hombre”, p. 70.

nada, pues éste es un concepto problemático que en poco aclara la naturaleza humana, y que además le sirve a Scheler para elaborar una verdadera cosmogonía y aún teogonía¹⁹ que resucita viejas formas de expresión religiosa hacia mucho tiempo despreciadas por la filosofía. Scheler no deja de interpretar al hombre desde la dirección de Dios que encontramos en su época teísta cuando escribió su ensayo "Acerca de la idea del hombre". Modificada, pero conservando esencialmente la misma dirección, lo interpreta cuando —panteísta ahora— escribe *El puesto del hombre en el cosmos*.

En esa teoría scheleriana del espíritu, encontramos además problemas que habría que someter a un análisis lógico y semántico para esclarecer todos sus sinsentidos. Entre ellos tenemos su concepción de la impotencia del espíritu y de sus relaciones con el impulso. Tomando una posición contraria a la tradición idealista —en la cual, sin embargo, se mueve— que concebía al espíritu dotado de fuerza en oposición a la pasividad de la materia, el filósofo alemán lo considera impotente y, por consiguiente, que tiene que tomar prestada su fuerza del impulso, es decir, de la naturaleza, limitando además los poderes de ésta. "El espíritu no es cabalmente en ninguna parte, un espíritu creador, sino sólo limitador"²⁰. Aquella conjunción de principios radicalmente opuestos, como principios originarios, darían origen al cosmos y en el cosmos a Dios. No es pues el espíritu el principio a partir del cual definimos únicamente al hombre, sino además a partir del cual podemos interpretar la totalidad del ente. La antropología filosófica, por arte de la filosofía scheleriana, nos ha conducido a la resurrección del panteísmo místico, con una inocultable relación —aunque no podemos decir que procedencia— a Spinoza, naturalmente que sin la cautela y el rigor del autor de la *Etica*.

Dijimos que Scheler nos ofrecía una nueva versión de la definición griega del hombre como animal racional. Pero debemos ahora corregirnos y agregar que no es una versión exacta, no sólo por el giro que le da al término *logos*, despojándolo del contenido que éste tenía cuando significaba lenguaje, sino además porque aquella definición está en estrecha relación con otra que nos da Aristóteles y que Scheler olvida:

¹⁹ Véase el capítulo final de *El puesto del hombre en el cosmos*.

²⁰ "El saber y la cultura" (*ed. cit.*), p. 158 (nota).

el hombre como animal político o social. En la *República* la relación es clara: el hombre es un animal social en cuanto posee *logos*²¹. Este es el vínculo que hace posible la sociabilidad del hombre, y que posibilita además la superación de la naturaleza como su puesto en el cosmos. Pero no hay que pensar esa sociabilidad del hombre como una simple consecuencia de su posesión del *logos* sino como su indispensable correlación. Pues tampoco es posible el hombre como animal racional sino en cuanto animal político: "...el que no puede vivir en sociedad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios"²². Aquí no se define al hombre por aquella facultad de pensar —que es la dirección que se sigue en el tratado *Sobre el alma*—, sino a partir de un complejo de relaciones de orden social: el estado, la familia, las leyes, etc., como el propio Aristóteles lo expresa citando a Homero. La polis, como sitio natural del hombre, son todas aquellas relaciones. Scheler no ve en la esencia del hombre más que su facultad de conocer o intuir esencias o de decirle *no* a la naturaleza, es decir, de ir más allá de ella a partir del espíritu. La definición del ser humano que encontramos en la *República*, le hubiera permitido la apertura a una imagen del hombre más próxima a las concepciones de las ciencias sociales en la actualidad, sin cuyo auxilio sólo es posible esa idea abstracta y en definitiva inútil que encontramos en la filosofía scheleriana.

La razón de ese olvido está en íntima relación con la naturaleza de las investigaciones que manejó Scheler en sus discusiones y a partir de las cuales elaboró su pensamiento. Hizo uso fundamentalmente de las aportaciones de la biología y la psicología, olvidándose de los resultados de las ciencias sociales en la investigación del hombre. Así se explica también por qué su afán principal era el de dar una definición, y no el de estudiar al hombre en todas sus dimensiones. Pues eran justamente la biología y la psicología las que con sus investigaciones acercaron cada vez más el hombre al mundo animal. De manera que

²¹ En el pasaje de la *República* (I, 2, 1253a) donde se define al hombre como un animal político, se suele traducir *logos* por palabra, sin tener en cuenta la doble significación de aquel vocablo griego y pasando por alto la traducción más correcta que nos ofrece Cicerón (*Los deberes*, 1, 16, 50) quien acuña la unidad *ratio et oratio*, en un pasaje que no es otra cosa que una versión libre de aquel de Aristóteles. Cf. M. Pohlens: *Die Stoia*, Göttingen, 1959, p. 439.

²² *República*, loc. cit.

para Scheler, si lo que tradicionalmente era considerado como esencialmente humano podía ser interpretado ahora como perteneciente a la animalidad, la antropología filosófica tendría como tarea determinar el elemento que definiera y distinguiera al hombre del resto del universo zoológico. En esa preocupación encontró el espíritu, pero sustrajo al hombre de aquellas relaciones que hacen posible la explicación y la existencia de ese elemento metafísico.

A menos de cincuenta años de publicado *El puesto del hombre en el cosmos*, la antropología scheleriana y aquella que se inspira en Scheler, aparece como una ciencia inane que, con razón, le hace decir irónicamente a Heidegger: "...es aquella interpretación del hombre que en el fondo ya sabe que es el hombre y, en consecuencia, no puede preguntar nunca quién es"²³. El olvido en que hoy se encuentra después de su momento de influencia, no es sólo porque haya pasado la época que le tocó en la sucesión de modas filosóficas, sino porque ni por sus conclusiones y resultados, ni por el desarrollo de sus problemas, ni —sobre todo— por la pregunta que la nutre, tiene algo que decir a la filosofía actual. Contemporánea del existencialismo que surgió a partir de la publicación de *Ser y Tiempo*, le faltó la agudeza en el análisis de la existencia humana que caracterizó al pensamiento de Heidegger, Jaspers y el primer Sartre. *Ser y Tiempo* apareció en 1927, un año antes que *El puesto del hombre en el cosmos*, y un año después, en 1929, Cassirer publicó su *Filosofía de las formas simbólicas*, en donde se encuentran todos los elementos teóricos que más tarde utilizará en la escritura de su *Antropología filosófica*. Cassirer, por sus problemas y por la dirección que optó en su tratamiento, está más cerca al pensamiento scheleriano, pero por los elementos teóricos que manejó y por su manera de tratarlos, se encuentra más próximo a nuestros días, mientras Scheler está lejos aun de los días cercanamente pasados. Las obras de Heidegger y Cassirer, contemporáneas de *El puesto del hombre en el cosmos*, no obstante haber tomado la filosofía otros rumbos, a veces opuestos, todavía tienen que aportar en la discusión filosófica actual. El envejecimiento de Scheler, en cambio, lo retrotrae a épocas anteriores a aquella en que vivió y escribió.

²³ *Sendas perdidas*. Buenos Aires, 1960, p. 97.