



Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos*, Estudio introductorio, traducción y notas de Miguel Oliva Rioboó, Escolar y Mayo Editores, Madrid 2017.

La presente edición de *El puesto del hombre en el cosmos*, que a día de hoy podemos considerar ya un clásico de la historia de la filosofía occidental, aporta una nueva traducción al castellano de la mano de Miguel Oliva Rioboó. Nos encontramos ante una obra que ha sido ya varias veces reeditada en nuestra lengua. Sin embargo, desde la primera traducción de José Gaos (1938) y al traducción de Vicente Gómez (2000), no había sido publicada ninguna nueva traducción. Esta traducción y edición revisada remarca la revitalización de la obra de Scheler ya iniciada en la década de los 90 del siglo pasado no solo en Europa sino en el mundo.

Nos encontramos ante una obra que sienta las bases de una nueva antropología filosófica. Es una obra fundacional porque muestra los esbozos de una nueva cosmovisión del ser humano que se desprende de las cosmovisiones antiguas (filosofía griega, cristianismo, budismo, etc.) y modernas (Descartes, Rousseau, Kant, etc.). Sin embargo, es una obra incompleta, concebida como un proyecto mucho más extenso que Scheler no pudo llevar a término debido a su repentina muerte. La pregunta fundamental que hoy está tan presente como lo estuvo en el momento en que Scheler dictó su conferencia en Darmstadt en 1927 y que un año más tarde sería publicada bajo el título *El puesto del hombre en el cosmos*, es la pregunta por el sentido de la existencia humana, por el lugar que ocupa en el universo. Porque más que dar una definición general del ser humano, lo que propone Scheler en esta obra es reorientar, resituar un ser que se encuentra confundido debido a que, entre otras razones, los saberes que intentan definirlo (saberes religiosos, metafísicos y científicos) son insuficientes. Es el intento de encontrar nuevas formas de comprensión de un ser que dentro del mundo natural representa un callejón sin salida. Acorde con Scheler, el ser humano, desde el primer momento en que comienza a existir como tal, ya se ha salido de la naturaleza, pues su ser consiste, paradójicamente, en negar su entorno natural inmediato abriéndose, en su lugar, a una realidad objetiva y trascendente. Por ello se lo califica como “el ser capaz de decir no”. Mediante este extraño y anormal aislamiento de la naturaleza, el hombre se ve obligado a encontrar un resguardo, un cobijo que le ayude a superar ese sentimiento de angustia que le provoca encontrarse completamente al margen del resto de los seres vivos. Si los animales y las plantas viven en y para su entorno más inmediato, y ahí viven como en su “asilo”, el ser humano rompe con él y ahí comienza su problema. La única posibilidad de superar ese estado problemático de aislamiento es mediante lo que Scheler denomina “actos espirituales”, actos que lo conectan con una realidad absolutamente distinta y trascendente a la naturaleza. Estos actos se expresan a través de la religión, el pensamiento metafísico, la ciencia, el arte y cualquier fenómeno de la cultura. Sin ellos, el hombre está desorientado.

¿Existe aprehensión de esa realidad trascendente y objetiva en una sociedad como la actual, altamente egocéntrica y tecnificada, obcecada con la seguridad y, por ende, desconfiada del otro, de lo diferente? ¿Nos aporta cobijo, tranquilidad espiritual, nuestro entramado tecnológico e informativo? El problema, afín a la sociología del conocimiento, que ya Scheler vislumbró en su época (pero que hoy en día sigue estando incluso mucho más presente), es que una sociedad basada en el saber tecnológico, la competencia y el ideal del bienestar no ayuda al ser humano a encontrar el lugar que ocupa en el cosmos. Puede estar el ser humano más cómodo materialmente que en cualquier etapa anterior, puede incluso enorgullecerse de sus enormes avances en las ciencias positivas y la medicina, puede incluso empaparse de información ininterrumpida gracias a las redes sociales, pero la comodidad, el conocimiento especializado y la sobreinformación como único sentido de vida provocan su huida de sí mismo y el desconocimiento de su ser. Aquí se hace muy difícil trazar una frontera entre lo animal y lo humano, lo humano y lo sobrehumano. El hombre parece estar por todas partes pero no se le ve en ningún lugar. Por ello, Scheler afirma que nuestra época es aquella donde el ser humano más problemático se ha hecho, pues es tan ingente la cantidad de conocimientos especializados sobre esta materia, tal la enorme variedad de perspectivas no solo científicas, sino también desde otras formas de saber, que uno no sabe bien a qué aferrarse. Desde las más diversas ramas de la etnografía, neurología y la psicología, hasta los movimientos religiosos más sectarios, todos estos saberes representan una enorme amalgama de conocimientos que padecen de excesiva parcialidad y desconexión .

Scheler, al comienzo de la obra, nos advierte de tres concepciones ya clásicas del ser humano que presentan deficiencias y no están exentas de prejuicios. Son la judeocristiana, la griega y la ofrecida por la ciencia natural. Según avanza el escrito, se distancia de la teoría negativa del ser humano (adjudicada a Buda, Schopenhauer, Freud, etc.) y la teoría positiva o clásica del ser humano (la que más ha dominado Occidente desde Platón hasta Fichte y Hegel) - ambas teorías filosóficas responden erróneamente a la pregunta por la posibilidad de los actos del espíritu, es decir, ¿de dónde obtiene el espíritu la energía que le permite negar la naturaleza y crear actos espirituales? - Scheler se opone también a cualquier tipo de explicación causal y mecanicista desarrolladas por las teorías naturalistas y, por otro lado, a concepciones pesimistas y panrománticas. Disconforme e insatisfecho con las distintas soluciones, se desprende del peso del pasado, aspirando quizás a un porvenir donde la mirada del ser humano hacia su interior sea otra, capaz de vislumbrar nuevos horizontes. Por ello, con la intención de continuar una reflexión sobre el ser humano libre de prejuicios y siguiendo la máxima délfica del “*gnóthi seautón*”, considero este escrito altamente recomendable. Porque, como decía Goethe, “cuando el hombre no se encuentra a sí mismo, no encuentra nada.”

La edición de Miguel Oliva Rioboó consta de una amplia introducción, que no solo informa sobre los temas que más interesaron a Scheler a lo largo de su fructífera reflexión filosófica, sino también nos aporta datos destacables de su intensa e inquietante vida. Es una traducción ajustada al original, nítida y fluida, teniendo en cuenta que son muchos los textos de Scheler donde es altamente dificultoso encontrar fidelidad al original dentro de la lengua castellana. Como ya había realizado José Gaos, se introducen títulos para ordenar el texto en bloques temáticos, algo de lo que carece el escrito original de Scheler y que también había omitido la traducción de Vicente Gómez. La división en apartados facilita al lector seguir el hilo de las

reflexiones y penetrar mejor en el análisis conceptual de la “vida” (*Leben*) y el “espíritu” (*Geist*), dos conceptos fundamentales no solo de esta obra sino de toda la producción filosófica scheleriana. La nueva traducción añade además notas aclaratorias y respeta las cursivas que tan frecuentemente aparecen en los textos de Scheler. En algunos pasajes, y a diferencia de las otras traducciones, se mantienen las palabras alemanas originales. Como otra novedad también se traducen todas las expresiones griegas y latinas con la finalidad de acercar el texto a un público más amplio, tal como señala el editor mismo.

Habría sido, no obstante, de gran utilidad añadir al final de la edición un glosario de conceptos fundamentales con su relación y significado, pues en esta obra se utilizan muchos conceptos emparentados entre sí. Por ejemplo, “ser animado” (*Beseeltheit*), “fuerzas psíquicas” (*psychische Kräfte*), “ser interior” (*Innesein*), etc. se vinculan al concepto de “vida”. No solo los seres humanos y los animales, sino que incluso las plantas tienen una cara psíquica. Para Scheler en los seres vivos no existe una diferencia ontológica entre lo corporal y lo psíquico, sino que cualquier ser vivo representa una unidad psicofísica indisociable: son fenómenos de un mismo proceso vital. Por otro lado, la “persona” (*Person*), la “trascendencia” (*Transzendenz*) y el “mundo” (*Welt*) se vinculan estrechamente con concepto de “espíritu” (*Geist*), pero muestran algunas divergencias que podrían haber sido establecidas en un glosario final.

En relación con otros conceptos asociados a las formas ontológicas de la vida, se observan algunas diferencias en la traducción. El término “*Drang*” es traducido la mayoría de las veces por “ímpetu”, y no por “impulso”, como aparece en la traducción de Gaos y Vicente Gómez. Así, “*Gefühlsdrang*” (aquella forma ontológica de la vida que encontramos en las plantas y, sucesivamente, en animales y humanos) se traduce ahora por “ímpetu afectivo.” La traducción de “*Trieb*” es “impulso” y no “instinto”, como aparece la mayoría de las veces en las otras traducciones. No así con “*Instinkt*” (“instinto”), que se mantiene igual. La “inteligencia práctica” (“*praktische Intelligenz*”), aquella facultad asociada a la capacidad de elegir (que Scheler también atribuye a los animales superiores), en la traducción de Gaos a veces aparece traducida como “inteligencia técnica”, no así en las otras.

En relación a los conceptos vinculados a la realidad espiritual, muchos son traducidos igual. Así, cuando se habla del “acto de ideación” (*Akt der Ideierung*) o de la “desrealización” (*Entwirklichung*) vinculada a ese acto como uno de los aspectos más característicos del espíritu. Sin embargo, el término “*Auseinandersetzung*”, que Scheler aplica para referirse al conflicto entre la vida y el espíritu, es traducido ahora por “disociación” en lugar de “antagonismo” (Gaos) o “tensión” (Gómez). En su escrito, Scheler muestra el espíritu como una realidad diametralmente opuesta a la vida (oposición ignorada por las ciencias positivas por hacer del espíritu una mera proyección de la vida, identificándolo muchas veces con la inteligencia animal). Si bien es cierto que existe también un paralelismo entre la vida y el espíritu, aquí sí encontramos una auténtica diferencia ontológica y no una diferencia de grado en términos evolutivos. También el ambiguo concepto de “*Sosein*” (aquella realidad que sólo capan los seres espirituales, a diferencia del “*Dasein*” o existir, accesible a los seres vivos como resistencia externa), es traducido por “modo de ser” o “cualidad”, en lugar de por “manera de ser” (Gaos) o “ser así” (Gómez). Así mismo, el término “*Umwelt*” es traducido ahora por “entorno” en lugar de por “medio”, como estaba en las traducciones anteriores.

Tampoco es mi intención hacer aquí un estudio detallado de las tres traducciones. Simplemente quería destacar que con esta nueva traducción se enriquece todavía más la obra del Scheler para el público en lengua castellana. Si bien las tres traducciones tienen sus logros, considero que esta última de Miguel Oliva Rioboó es la que más se ajusta al original. Además, tiene un estudio introductorio más extenso que las ediciones anteriores (sin querer desconsiderar en lo más mínimo la interesante introducción de Wolfhart Henckmann que aparece en la traducción de Vicente Gómez). Por ello, me gustaría agradecer al editor y traductor por esta complicada tarea de volver a llevar nuestra lengua una de las obras fundamentales de la antropología filosófica del siglo XX.

Julián Natucci