

**EL HOMBRE COMO EL ASCETA DE LA VIDA.  
EPOJÉ Y ASCESIS, DOS TÉRMINOS QUE SIRVEN A LA  
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: DE EDMUND HUSSERL A MAX  
SCHELER**

**DANIEL DUQUE GALLEGO**

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA  
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
MEDELLÍN**

**2021**

**EL HOMBRE COMO EL ASCETA DE LA VIDA.  
EPOJÉ Y ASCESIS, DOS TÉRMINOS QUE SIRVEN A LA  
ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA: DE EDMUND HUSSERL A MAX  
SCHELER**

**DANIEL DUQUE GALLEGO**

**Trabajo de grado para optar al título de Filósofo**

**Asesor**

**NICOLÁS DUQUE NARANJO**

**Filósofo, Magíster en Filosofía, y candidato a Doctor en Filosofía**

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA  
ESCUELA DE TEOLOGÍA, FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA  
PROGRAMA DE FILOSOFÍA  
MEDELLÍN**

**2021**

**El hombre como el asceta de la vida.**  
**Epojé y ascesis, dos términos que sirven a la antropología filosófica:**  
**de Edmund Husserl a Max Scheler**

**Daniel Duque Gallego<sup>1</sup>**

**Introducción**

*Quizá, justamente, el más primitivo de los requisitos  
sea reconocer que hay aquí algo que aprender con esfuerzo;  
que, por tanto, no se está ya de antemano  
y desde un principio en la perspectiva del filósofo.  
Que no se es filósofo, en el sentido estricto, solo dejándose llevar de la vida<sup>2</sup>*

Una de las tareas inherentes a la filosofía ha sido la desnaturalización de la visión que del mundo tenemos. Con cada intento por resolver los problemas filosóficos se innova la comprensión del mundo y de sus fenómenos. El quehacer filosófico detenta esta cualidad, hacer de los fenómenos del mundo un acontecimiento de la razón, integrarlos al sujeto y convertirlos en vivencias, es decir, en realidades que se estiman, se sienten, se piensan, se aman.

Diferenciamos desde ahora dos maneras de hacer filosofía. Una, la que desnaturaliza la realidad porque la distorsiona, la ficcionaliza, equiparando esto a hacer filosofía. Por otro lado, la que nos hace ver lo que está ahí delante de otra manera porque su objetivo es conocer las cosas por sus esencias más que por su representación o su apariencia. La tensión entre

---

<sup>1</sup> Estudiante del programa de Filosofía en la Universidad Pontificia Bolivariana y docente del Liceo Francisco Restrepo Molina. Este artículo es el trabajo de grado para optar al título de Filósofo.

<sup>2</sup> Miguel García-Baró, *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología* (Madrid, Editorial Trotta, 2004), 14.

doxa y episteme es hoy vívida, así como la tentación de convertir en filosofía lo que es mera opinión.

Pareciera entonces que esta labor no contempla ninguna dificultad y puede realizarse de una manera banal, llegando a pensarse que el filósofo es solo un mensajero de ficciones, un distorsionador y no un revelador de la verdad. Así, no ha sido difícil catalogar de filosófica a cualquier tipo de interpretación o discurrir que pretenda tener un tono explicativo sobre la realidad. En efecto, la sofística sigue siendo un mal heredado. Revelar las estructuras, descubrir las causas primeras, sí reviste un esfuerzo de la razón por mirar lo que tenemos delante con una mirada aprehensiva, hacer esto sí que puede presentarse como una resistencia, una vigilia ascética. A momentos se puede tener destellos de esta desnaturalización de lo que está delante. Pero estar en vigilia, cambiar la actitud natural, precisa una ascesis constante de la razón, un giro hacia la actitud fenomenológica.<sup>3</sup>

La fenomenología de Husserl, es presentada por él como la manera más rigurosa y científica de hacer filosofía, más aún, deja por sentado que solo se hace verdadera filosofía cuando esta es fenomenológica. Podría verse la fenomenología como una corriente entre tantas, equiparando su quehacer al de otras, pero en efecto, el trabajo de *ir a las cosas mismas*, al *eidos*, a las esencias, es el ejercicio filosófico por excelencia que corresponde a la fenomenología. “O sea que fenomenología es el nombre que se da a un método y, antes que ninguna otra cosa, designa una actitud del hombre que investiga”.<sup>4</sup>

Si partimos de esto, la manera correcta en que debe realizarse el ejercicio filosófico es por medio de un método fenomenológico. “Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que no obstante vivan como trabajadores más modestos en comunidad como otros en pro de una *philosophia perennis*”<sup>5</sup> A su vez, este procedimiento tiene como punto de partida y de despliegue un método enunciado por Husserl que nos permite indagar y tener acceso al mundo de las esencias. Esto solo se logra mediante un cambio de actitud, una *desconexión* de las vivencias que es nombrada *epojé*.

---

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008), 189.

<sup>4</sup> García Baró, *Vida y Mundo*, 13.

<sup>5</sup> Edmund Husserl, *El artículo fenomenología en la enciclopedia británica* (Barcelona, Paidós, 1992), 72.

Por tanto, si “la ontología es la ciencia de las formas que corresponden a los mundos que se dan o se pueden llegar a dar fácticamente”<sup>6</sup>, la antropología fenomenológica sería, en esa lógica, la ontología del mundo-hombre, consistente en llevar al plano lógico o de idealidad la experiencia que tenemos del ser humano que debe conducir a la fijación de su propio a priori o estructura eidética.<sup>7</sup>

## **1. La epojé: el camino de la reflexión**

### **1.1 Hacia la epojé. La actitud natural**

*En las asociaciones temporales de la vida pasiva, pre-consciente, instintiva e impulsiva, irracional e irreflexiva del sujeto, la fenomenología ya descubre una intencionalidad preobjetivante, pre-egológica asociativa a partir de la cual se auto-constituye el ego experimentante consciente y se constituye el sentido y la validez de todo aquello con lo cual entra en relación.<sup>8</sup>*

Husserl precisa que, para iniciar la búsqueda de las esencias, hay que dar un giro, un cambio necesario de actitud sin el cual viviríamos ingenuamente:

La vida natural se caracteriza como vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo que, como horizonte universal, se halla, en cierta manera, siempre presente a la conciencia, pero que no es enfocado temáticamente. Es temático aquello a lo que uno dirige la atención. Vida atenta es un estar-dirigido a esto o aquello, dirigido a ello como a un fin a un medio, como a algo relevante o irrelevante, a algo interesante o indiferente, a algo privado o público, a lo diariamente necesario o a lo nuevo que aparece.<sup>9</sup>

---

<sup>6</sup> Husserl, *El artículo*, 213.

<sup>7</sup> Andrés Felipe López López. Vida humana fenomenológica. Balance sobre la relación entre sujeto humano y el sujeto trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl. *Ideas y Valores* 65, n.º 161 (2016), 6.

<sup>8</sup> Rosemary Rizo-Patrón de Lerner. Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites. *Revista Areté*, 24.2 (2012c): 351-383

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Invitación a la fenomenología. Introducción de Reyes Mate*. (Paidós I.C.E de la Universidad Autónoma de Barcelona. pensamiento contemporáneo, colección dirigida por Manuel Cruz, 1992), 95.

Por un lado, tenemos esta vida ingenua y por el otro, una vida consciente. El paso de un modo de vida al otro depende de ese giro trascendental o cambio de postura. En prime lugar, es necesario ahondar en la vida inconsciente que precede a la vida consciente o filosófica comenzada por este giro.

En una primera instancia, lo que se busca resaltar ahora no es la carencia de esta vida natural, sino, por el contrario, cómo desde allí se empieza a construir el andamiaje que nos llevará a la constitución de una vida trascendental. Es allí, en la vida natural, donde el mundo se presenta ante nosotros de manera inmediata e intuitiva<sup>10</sup> y aún, estimándolo o no, el cogito se realiza en media de esta co-presencia<sup>11</sup> aun de forma primitiva e inconsciente.

Que filósofos y poetas descubrieran el poder de la vida subconsciente y Freud nos ofreciera una vía de acceso a este por medio del psicoanálisis, es bastante plausible, pero más aún, lo es descubrir que, en esta vida instintiva, antecesora de la vida reflexiva, hay un pre-ego, una apropiación afectiva e innata, esto es, una *dirección* hacia el mundo circundante de manera estimativa, sintiente. Bien podemos reconocer que “en ambos niveles, esto es, la gestación y el nacimiento, el ser humano es un *pre-ego*, una unidad de afecciones, de asociaciones primarias e instintos innatos corporales y biofísicos.<sup>12</sup>

Este estado de preconciencia, llamémosla conciencia ingenua aun no reflexiva, ya goza de intencionalidad. Esta fase le habrá dado al sujeto el hábitat o el *sine qua non* para el despertar del yo trascendental, donde se ha ido construyendo un camino de auto temporalización y auto individuación que le habrá proporcionado el contacto con el mundo circundante, “poblándose” de vivencias, diseñando la forma del mundo como contorno indeterminado.<sup>13</sup> Hasta el momento, no se han tematizado estas vivencias ni se ha accedido a su trascendencia; el mundo se avizora como el horizonte hacia donde se dirige la intencionalidad. Es un mero vivir que no es desnaturalizado porque aún no es juzgado ni vivido reflexivamente. Aludiendo a un ejemplo, la misma memoria apenas tiene vagos recuerdos de los primeros

---

<sup>10</sup> Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (México – Buenos Aires: Fondo de cultura económica. Traducción de José Gaos. 1949), 64.

<sup>11</sup> Husserl, *Ideas*, 65.

<sup>12</sup> López, Balance, 9.

<sup>13</sup> Husserl, *Ideas*, 65

años y guarda, más bien, elementos como lugares, climas, sonidos, incluso olores, que nos conectan de algún modo con este mundo pre-consciente.

La contraparte de esto, es el hecho de que aun en los años de madurez de los procesos psico-neuronales, el ser humano puede entregarse a una vida inconsciente, irreflexiva, totalmente natural, sin verse a sí mismo como un objeto distinto de la naturaleza, sin distinguirse o tematizarse. Esto ocurre cuando el ser abocado a la experiencia de lo trascendental se deja arrastrar por el flujo de la vida sin ahondar en sus vivencias, sin poner en pausa sus juicios sobre ella y hacer tabula rasa de todo. De ahí, el que seamos presa de la tiranía de las opiniones, los prejuicios y las valoraciones que la tradición filosófica desde Platón ha denominado *doxa*.

Esta etapa pre-consciente, tiene una riqueza inmensa, la cual consiste en revelar una esencialidad del ser humano: la del ser consciente, intencional, ser que objetiva, y que se manifiesta como una preconciencia, un fluir que no se extingue, que pervive y pre-vive, una pre-epojé, que integra el mundo en las vivencias del sujeto. Se muestra “un yo que se encuentra en un primer momento, implícito o adormecido, pero que es susceptible de ser despertado teleológicamente hacia una toma de conciencia del mundo y de sí mismo”.<sup>14</sup>

Esta conformación subconsciente en la cual se experimenta el mundo y se enriquece de vivencias el yo, se conserva aun cuando se ha logrado una toma de conciencia que permite el giro trascendental. Lo que antes era una única vivencia del yo, durante la gestación y los primeros años de vida, donde solo se experimenta un crecimiento mecánico, intuitivo, pasa a ser un estadio que sostiene los procesos racionales que empiezan a ejercitarse por el sujeto como bien lo descubre Max Scheler y será analizado más adelante.

Sería injusto no detenerse en la relevancia de la vida natural ya que es el mundo de nuestros intereses y de nuestras motivaciones, en palabras del mismo Husserl. El mundo de la vida “puede ser visto esencialmente como un mundo de intereses y, recíprocamente, todo aquello que nos interesa reside en el mundo”<sup>15</sup>. Aun así, hasta el momento estas motivaciones son

---

<sup>14</sup> López, Balance, 12.

<sup>15</sup> Husserl, *Ideas*, 78.

básicas, primarias, importantes tal vez, pero rutinarias, no iluminadas aún por la intencionalidad de la actitud fenomenológica.

Que el yo las viva no quiere decir que ya las tenga, con lo encerrado en ellas “ante la mirada” y las aprese en el modo de la experiencia inmanente o de cualquier otra intuición o representación inmanente”.<sup>16</sup>

Por nuestra condición de estar inmersos y ser parte de la naturaleza misma, salir de la actitud natural es un trabajo que nos lleva a vivir en una constante vigilia ascética. De no hacerlo, el horizonte aprehensivo y consciente, en palabras de García-Baró, se ve como un paisaje que puede pasar desapercibido aun cuando este es importante. Esto nos obliga a hacer “un esfuerzo requerido”, “un aprender a ver”<sup>17</sup>. El enfrentamiento de esta actitud natural es el punto de partida de un camino ascético racional y en últimas, la materia prima de la reducción fenomenológica. Empezar el ejercicio de la epojé consiste en saber que eso que conocemos como objeto no solo es mera realidad, sino el mundo a partir del cual se conforma mi mundo subjetivo e intersubjetivo, mis vivencias (*lebenswelt*).

Esta es:

la gran revelación de que la retrospectiva de la reducción fenomenológica arroja como resultado que el proceso “sintético previo, inconsciente, anónimo, e íntegramente pasivo” que precede a la emergencia de la conciencia misma y de sus vivencias como unidades temporales ya constituidas, es el a priori del *protoyo*, esto es, la orientación indestructible de la intencionalidad por la que toda modalidad de idealizaciones y predicados tiene lugar.<sup>18</sup>

## 1.2 La epojé, conciencia ascética

*Yo estaba limpiando la pieza, al dar la vuelta me acerqué al diván  
y no podía acordarme si lo había limpiado o no.  
Como esos movimientos son habituales e inconscientes  
no podía acordarme y ya tenía la impresión de que era imposible hacerlo.*

---

<sup>16</sup> Ibid., 167.

<sup>17</sup> García Baró, *Vida y Mundo*, 14.

<sup>18</sup> Andrés Felipe López López, *Vida humana fenomenológica. Cuatro estudios sobre Edmund Husserl*. (Medellín: Editorial Bonaventuriana, 2015), 81.

*Por lo tanto, si he limpiado y me he olvidado, es decir,  
si he actuado de modo inconsciente es exactamente como si no lo hubiera hecho.  
Si alguien consciente me hubiera visto, se podría restituir el gesto.  
Pero si nadie lo ha visto o si lo ha visto inconscientemente,  
si toda la vida compleja de tanta gente se desarrolla inconscientemente,  
es como si esta vida no hubiera existido.<sup>19</sup>*

Para salir de la actitud natural es necesario llegar a un divorcio entre el actor y su vida —el actor y su decoración, en palabras de Camus en *El Mito de Sísifo*—. Este divorcio se vislumbra en ocasiones mientras se vive en la actitud natural mediante relampagueos de lo que Eugen Fink conceptualiza, en su sexta meditación, como *situaciones extremas*.<sup>20</sup> No obstante, hay un método más riguroso que nos pone delante de las vivencias y no consiste en “relampagueos” sino, en una actitud voluntaria y no accidental.

“El principio que se opone a toda vida en general”<sup>21</sup>, la razón, pre-vive aún en la vida inconsciente. Esta segunda naturaleza vive como una lucha, una tensión, “cuerda tendida sobre un abismo”<sup>22</sup> entre la naturaleza y el esfuerzo del hombre por aprehender, vivir, tematizar, racionalizar la vida. Esta lucha reflexiva que va más allá del mero enjuiciar o estimar las cosas, es nombrada por el maestro Edmund Husserl como *epojé*.

¿Qué es la *epojé*? Ya se decía que la fenomenología se vislumbraba como el método por excelencia para hacer filosofía, dirigiéndose a las cosas mismas, a las esencias, la forma de hacer filosofía primera. La manera de lograrlo es precisamente viviendo en una constante *epojé*. Ella es el método que nos asegura, a su vez, poner en práctica un ejercicio fenomenológico. “La filosofía comienza con la exclusión consciente de toda actitud espiritual ambiciosa y práctica, única en que nos es dada la realidad efectiva”<sup>23</sup> En palabras de García-Baró consiste en un *aprender a ver*<sup>24</sup> un dirigirse a un objeto, un hecho, una memoria, una

---

<sup>19</sup> León Tolstoi, *Nota del diario del 28 de febrero de 1897*.

<sup>20</sup> Javier San Martín, La sexta meditación cartesiana de Eugen Finke, *Revista de filosofía 3ª época*, Universidad Complutense de Madrid, Volumen III, n.º 4 (1990), 256.

<sup>21</sup> Max Scheler, *El puesto del hombre en el cosmos* (Santa fe, Argentina: El cid editor, 2004), 21.

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*, (México: Edesa, 1975), 12.

<sup>23</sup> Max Scheler. *El saber y la cultura. Metafísica de la libertad* (Buenos Aires: Editorial Nova, 1999), 181.

<sup>24</sup> García-Baró, *Vida y Mundo*, 14.

vivencia o a cualquier ente, apartándole del resto, aislándolo y tomándolo por separado de la realidad y en casos, inquebrantablemente, por evidente que sea, de la verdad misma. Cualquier tesis, la realidad en su conjunto, es "puesta fuera de juego", colocada entre paréntesis, convirtiéndose en la modificación "tesis colocada entre paréntesis", así como un juicio pura y simplemente se convierte en un "juicio colocado entre paréntesis".<sup>25</sup>

La *epojé* atraviesa los trabajos de Scheler, tanto para teorizarla como para practicarla. Aquí, se propone llegar a esta como un trabajo ascético y hacer de este ejercicio la génesis de la actividad espiritual del hombre. Se comprende mejor esta conclusión trayendo a colación la referencia que a esta hace el autor en *La metafísica de la libertad*. Allí relaciona palabras como ascesis, resistencia, esclarecimiento. La *epojé* es:

una *ascesis analítica*, una *resistencia* a dejarse llevar por la mera vida volitiva, para anteponerse a la agitación anímica absteniéndose de mirar desde dentro ese drama para mirarlo desde fuera. Esta ascesis nos ayuda a esclarecer los trozos que conforman luego una vivencia y se convierte en un componente volitivo en la manera de que se abstiene, se juzga, se tienta, se duda de cada acto, es decir, presentamos una resistencia. Esto es precisamente la creencia de la libertad del hombre en cuestión; la creencia en su capacidad de poder oponer algo a los estímulos e impulsos instintivos que lo acechan, algo que anule los efectos de otro modo determinantes para sus acciones.<sup>26</sup>

La razón se presenta como una segunda naturaleza y la *epojé* como el ejercicio que pone de manifiesto esta cualidad de poner al hombre en tensión con la naturaleza, resistirle y superarla. "La actitud fenomenológica o estrictamente teórica, cognoscitiva, contemplativa, no es la actitud natural; más bien, habría que decir que es profunda y resueltamente antinatural".<sup>27</sup>

Esta resistencia a lo inmanente lo pone frente a lo trascendente, frente a su diferencia esencial, diferencia que se acentúa más en esta resistencia a separarse del mundo que en su misma capacidad racional. Ahora la *epojé* no es solo "suspensión", "puesta entre paréntesis", es una ascesis donde la misma subjetividad se detiene ante la realidad como conjunto, separándose,

---

<sup>25</sup> Husserl, *Ideas*, 72.

<sup>26</sup> Max Scheler, *Fenomenología y metafísica de la libertad. Metafísica de la libertad* (Buenos Aires: Editorial Nova, Traducción de Walter Liebling, 1999). 11.

<sup>27</sup> García-Baró, *Vida y mundo*, 14.

y separándola, aislando intencionalmente los objetos de su deseo, siendo este deseo el apetito por desvelar y aprehender el sentido de cada ente, su esencia como ser constituyente de él mismo. Esta *epojé–ascesis*, es un alto de la conciencia ante el mundo circundante.

Hemos ahondado en el ser mismo de la reducción fenomenológica, haciendo patente una de sus cualidades esenciales, su actuar mismo, *la ascesis*. Llegamos a la comprensión de que, al hacer la reducción, también se “presenta la estructura de la conciencia y con ella, ahí sí, el método para esa nueva ciencia que no desconoce la subjetividad”.<sup>28</sup> Una subjetividad que es originariamente ascética.

El profesor Andrés Felipe López, en su *Vida humana fenomenológica*, fija una ruta de investigación para la antropología filosófica como antropología fenomenológica al analizar la distinción hecha por Edmund Husserl entre actitud natural y actitud fenomenológica–trascendental. Los tres niveles de investigación que Andrés Felipe López fija por medio de esta distinción son los siguientes:

[1.] el hombre como unidad de procesos psico-somáticos, [2.] el sujeto como una naturaleza espiritual en un mundo social/intersubjetivo y cultural; y [3.] el sujeto racional o de experiencia trascendental en cuyos actos y funciones Husserl encontró la constitución del sentido y la validez del yo como entidad natural y espiritual.<sup>29</sup>

Estos tres niveles articulan y atraviesan la investigación expuesta hasta ahora y, en una postura atrevida, se podría agregar un cuarto: el dinamismo y actuar de la reducción misma, como postura práctico-trascendental, que desde este artículo se puede ampliar al entender el ser mismo de la reducción como un ser ascético. Así, bien podríamos decir, haciendo una precisión desde lo tratado hasta ahora, que la actitud fenomenológica es actitud ascético – trascendental.

Para experimentar la *epojé*, realmente como tal, “hay que pasar por un momento ascético [de reducción o *epojé* que dice Husserl] que permita superar los engaños de las apariencias y que

---

<sup>28</sup> López, *Vida humana*, 40.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 85.

mediante un seguimiento riguroso de lo psíquico nos lleve a una nueva conciencia u objetividad trascendental”.<sup>30</sup>

La reducción como actuar fenomenológico, al descubrirla como actitud ascético–trascendental, revela “una estructura dinámica inaudita”. Ese dinamismo consiste en situar al ser humano no como espectador sino como ser resistente, que se supera a sí mismo, que participa en el mundo y a la vez despunta sobre él, percibiendo la “experiencia trascendental constituyente del mundo oculta por la apercepción humana” rebasando la simple fe en el mundo, apartándose de ella, resistiéndola.<sup>31</sup>

La epojé es independencia de hecho de lo contingente y temporal, es ascesis crítica que resiste a la *doxa*. Es el modo de hacer filosofía primera buscando la relación esencial de un ente en sus múltiples o posibles manifestaciones, pero ante todo “sosteniéndose sobre su propia razón (...) poniendo en tela de juicio todas las opiniones tradicionales”.<sup>32</sup> Es, además, una búsqueda genuina y amorosa, apasionada y radical de la verdad “que busca los protofenómenos e ideas del mundo eliminando, en el mayor grado posible, toda actitud instintiva y apetitiva”.<sup>33</sup> Este ejercicio de eliminación, purificación, resistencia, reflexión, es lo que le da a la epojé un carácter ascético trascendental que define su ser operativo, racional y vital.

Volver al camino de la reflexión, a la epojé, hoy más que nunca se vuelve un imperativo en medio de la reinterpretación tiránica de las ideologías imperantes. La realización de una fidedigna antropología fenomenológica, debe hacer de la *epojé* el ejercicio central y:

para obtener de nuevo opiniones aceptables acerca del hombre, no hay más que un medio: hacer ‘de una vez’ *tabula rasa* de todas las tradiciones referentes al problema y dirigir la mirada hacia el ser llamado hombre, olvidando metódicamente que pertenecemos a la humanidad y acometiendo el problema con la máxima objetividad y admiración.<sup>34</sup>

---

<sup>30</sup> Husserl, *Invitación*, 11.

<sup>31</sup> San Martín, *La sexta meditación*, 251.

<sup>32</sup> Max Scheler, *Cosmovisión filosófica. Metafísica de la libertad* (Buenos Aires: Editorial Nova, Traducción de Walter Liebling, 1999). 221.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 227.

<sup>34</sup> Max Scheler, *La idea del hombre y la historia. Metafísica de la libertad* (Buenos Aires: Editorial Nova, Traducción de Walter Liebling, 1999), 74.

En estas palabras, Max Scheler no está directamente describiendo la *epojé*, pero si poniéndola en práctica, en búsqueda de una constitución nueva de la idea del hombre en la historia, que corresponda a su verdadera diferencia esencial.

Reyes Mate radicaliza esta caracterización de la *epojé* como ascesis, precisando que “para asumir la actitud fenomenológica total se necesita una metanoia, una especie de conversión religiosa – así lo quería Husserl”. Esta conversión, recibe un nombre técnico, *epojé*, que en un doble movimiento es conversión interior, vital y también liberación de todo aquello que queda fuera de esta puesta entre paréntesis: mundanidad, opinión, prejuicios, tradición.<sup>35</sup>

Quien tenga vocación teórica, aludiendo a Julián Marías, no puede más que constituir su vida a base de resistencia, de una continua y prolongada *epojé*, de una vida que acepta una y otra vez esta conversión ascética.

### **1.3 La *epojé*, ideación y tematización de las esencias como rasgo fundamental del espíritu**

*Se trata de traer a la perfecta claridad de una cercanía normal  
lo que en el caso flota en una oscuridad fugitiva  
dentro de una mayor o menor lejanía intuitiva  
para practicar sobre ellos las respectivas y valiosas intuiciones  
en que se den con plenitud las esencias  
y las relaciones esenciales mentadas.<sup>36</sup>*

Hablar de la *epojé* tiene la finalidad de entender cuál es la disposición humano-racional que nos introduce en la reflexión filosófica. Hablar de la *epojé* en estas líneas nos lleva a la asimilación de la reducción como una ascesis espiritual. Siguiendo la conceptualización de Max Scheler, hablar de la *epojé* como ascesis enriquece la definición del ser humano. Esta

---

<sup>35</sup> Husserl, *Invitación*, 22.

<sup>36</sup> Husserl, *Ideas*, 147.

condición espiritual, única en el hombre, goza de unas actividades propias como la objetivación y la ideación de las esencias. “Ideación es, por tanto, la acción de comprender las formas esenciales de la estructura del universo, sobre cada ejemplo de la correspondiente región de esencias”.<sup>37</sup>

Al idear, el espíritu hace un trabajo, resistiendo a ver el mundo como una masa informe y conjunta y conformando la *Mathesis Universalis* en todas sus regiones eidéticas. La *epojé* es ascética en tanto esclarece los fenómenos y tematiza cada una de las regiones del ser. Cada *cogitatio* y cada vivencia con todas sus integridades fenomenológicas presentes en ella, sus cualidades y escorzos, son descubiertas como relaciones esenciales. La clarificación de estas regiones, es la conexión que nos lleva de la *epojé* a la ascesis como el impulso más profundo de la intencionalidad al dirigirse a la vivencia para tematizarla, clarificarla. “El clarificar se emparenta con el tematizar en la medida que se asciende al verdadero estado de claridad de cada *cogitatio*, descubrir los modos de darse o la manera en que matiza o se escorza”.<sup>38</sup> La *epojé* se resiste al resto de la realidad —hace ascesis— poniendo un ente en suspensión, logrando así esclarecerle y tematizarle.

Aunque el concepto de *epojé* y la ideación en Max Scheler y Edmund Husserl apunta a lo mismo: la aprehensión de las esencias, sus posturas son divergentes en la interpretación y operación de la misma. Precisa Scheler que, para su mentor, idear por medio de la *epojé* requiere abstenerse del juicio existencial; dando un paso más, le atribuye una equivocación a esta interpretación, pues para él la puesta entre paréntesis de la realidad, supone una anulación ficticia de la realidad. Esto sugiere una posición más radical en Max Scheler, dando coherencia o continuidad a su definición del ser humano, pues para él, el hombre es el ser que grita no a toda realidad<sup>39</sup>. No significa, como cree Husserl, reservar el juicio existencial; significa más bien abolir, aniquilar, ficticiamente el momento de la realidad misma, toda esa impresión indivisa, poderosa, de realidad, con su correlato afectivo; significa eliminar esa angustia de lo terreno y esta anulación es el acto ascético que el espíritu realiza como su cualidad más propia:

---

<sup>37</sup> Max Scheler, *El puesto*, 28.

<sup>38</sup> Husserl, *Ideas*, 150.

<sup>39</sup> Max Scheler, *El puesto*, 29.

Este acto de desrealización, *acto ascético* en el fondo, sólo puede consistir —si existencia es “resistencia” (...) Pero ese acto sólo puede ser realizado por aquel ser que llamamos “espíritu”. Sólo el espíritu, en su forma de “voluntad pura, puede operar la inactualización de ese centro de impulso afectivo, que hemos conocido como el acceso a la realidad de lo real.<sup>40</sup>

Esta tematización nos ha llevado a la región donde se aprehenden todas las regiones, la región del espíritu y en esta el desvelamiento del yo “como el quién de la constitución; ese yo es uno de naturaleza trascendental y esa constitución radica en la intencionalidad de los mismos actos de conciencia o experiencia originaria”<sup>41</sup>. Llegados a este punto ese yo constituyente, es un *Yo ascético* donde “nuestro mundo circundante es una formación espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica”.<sup>42</sup>

El último grado de este proceso de tematización y esclarecimiento es la verdad, es la iluminación a la cual siempre se han visto tan íntimamente unidos los esfuerzos ascéticos. No es difícil llegar a esta conclusión si hemos visto que esta clarificación es hacer patente no solo al yo sino al mundo que toma sentido en nosotros mediante esta vida atenta a la cual nos conduce la *epojé*.

*Ideación* es, por tanto, la acción de comprender las *formas esenciales* de la estructura del universo, sobre *cada* ejemplo de la correspondiente región de esencias, prescindiendo del *número de observaciones* que hagamos y de las inferencias inductivas.<sup>43</sup>

## 2. El hombre, un espíritu encarnado

*La vida solo se eleva a la conciencia de si misma [...] por el dolor.*<sup>44</sup>

---

<sup>40</sup> Ibid., 49.

<sup>41</sup> López, *Vida humana*, 15.

<sup>42</sup> Ibid., 82.

<sup>43</sup> Max Scheler, *El puesto*, 28.

<sup>44</sup> Georges Canguilhem. *Lo normal y lo patológico* (Buenos Aires: Siglo veintiuno argentina editores, 1971), 160.

La resistencia como trascendencia se encarna en el hombre mismo como cualidad esencial de su ser espiritual. En este orden de ideas el cuerpo mismo del ser humano goza de una diferencia entre los cuerpos de los vertebrados, ya que hace parte de una unidad sicosomática patentizada en el sistema nervioso que hace del cuerpo una carne inteligente. La tradición cristiana occidental ha hecho esta diferenciación distinguiendo entre la mera carne como ente material, como naturaleza irracional, y el cuerpo como unidad que permite el conocimiento y el acceso al mundo. La teoría del conocimiento en Aristóteles ya reconocía esta conclusión, aceptando el cuerpo como la fuente primaria de información. Javier San Martín recopila esta diferenciación apoyándose en la antropología cristiana, con punto de partida en San Pablo y su caracterización de un cuerpo que es *soma*, y un cuerpo que es *sarx*, carne.

El cuerpo en la acepción “soma”, me duele, me produce placer, se enferma, me permite vivir y su sostenimiento cuesta esfuerzos y hace padecer materialmente al hombre. El sujeto griego que nos presenta Homero en sus obras ya sabía cómo ese cuerpo era una entidad material distinta del pensamiento y le causaba sufrimiento. En varias ocasiones, en la voz de Ulises y de algún otro guerrero, se escuchan exclamaciones como “maldito vientre...”. Esta es la experiencia del *soma*, un cuerpo ajeno, que me pesa y estorba a veces a la realización de mis deseos. Aun así esta experiencia material nos aboca a la vivencia transcendental del cuerpo como *sarx*, llegando a entender que fenómenos como el dolor y la enfermedad

no son una carga o una cadena corporal para el espíritu, sino la conciencia corporal encadenada, un cuerpo desgarrado en sus contradicciones, en guerra consigo mismo y llamando a otros oídos y otras miradas para reconocerse, reintegrarse a sí mismo y al mundo.<sup>45</sup>

En efecto, a causa de estos fenómenos, se distingue la experiencia del cuerpo como *sarx*, como carne, materia que está inherentemente unida a los procesos psicológicos del ser humano. Este cuerpo ya no solo me causa un sufrimiento material, sino moral, estético, en

---

<sup>45</sup> Esteban Andrés García, *Fenomenología del cuerpo vivido y filosofía del viviente* (M. Merleau-Ponty y G. Canguilhem) (Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad de Buenos Aires Argentina Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo 2009 - pp. 523-538) 530.

resumidas cuentas, espiritual. Pues este cuerpo hace parte de un todo sintiente y la razón se manifiesta en él no como reflexión sino como resistencia. En estos términos, podemos entender la conceptualización de Merleau Ponty al hablarnos de una fenomenología del cuerpo vivido. Esta resistencia, esta razón, este mecanismo que se interna en todos los procesos sicosomáticos del hombre encuentra su voz y su expresión en el dolor.

El padecimiento griego antes mencionado del vientre por el hambre, el dolor del género humano o la enfermedad se vuelven motivo de reflexión y muestra de esta resistencia que se presenta como un rasgo antropológico del espíritu humano. Este *pathos* por llegar a la trascendencia, incluso desde lo más débil de la naturaleza, tiene un buen ejemplo en la narrativa de Fernando González en su *Remordimiento* y el ofrecimiento que hace de sus pasiones corporales “para ofrecerle un sacrificio al espíritu”.<sup>46</sup>

Es un descubrimiento de la razón como un sentido, y del cuerpo como un todo sintiente, que espiritualiza lo que siente, es una resistencia al vivir sin más, al vivir sin sentido, al vivir sin hacer de todo lo que se percibe una experiencia trascendental. El cuerpo ya no es solo objeto, un hecho de la naturaleza, sino que es un sujeto<sup>47</sup>, es un cuerpo que solo puedo conocer desde una experiencia interna, desde la experiencia de la *epojé*, de la puesta entre paréntesis del sí mismo, de la desnaturalización de la propia existencia. Desde este punto de vista, el cuerpo como sujeto sintiente, donde se instala la razón teleológica y constituyente nos brinda los elementos para acercarnos al mecanismo intuitivo del ser humano, o a su ser fenomenológico direccionado hacia el mundo. Es un cuerpo que siempre siente, que recibe y da información, que nunca cesa de ser intencional y es la *epojé* la que rompe ese paso pre-intencional hacia la integración del cuerpo en las vivencias conscientes. El cuerpo es finalmente la fuente de información fenomenológica más directa con la que contamos. Este cuerpo solo es posible descubrirlo como sujeto desde una experiencia interna, reflexiva. También a través de la corporalidad logramos la ideación de las esencias, en una vivencia estética donde conocemos por medio del arte, en su realización material, los arquetipos de la belleza, del orden o la perfección.

---

<sup>46</sup> Fernando González, *El remordimiento* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 1994), 40.

<sup>47</sup> Javier san Martín Sala. *Antropología filosófica* (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013), 66.

La carne que me produce un sufrimiento existencial solo se vive desde la interioridad en la *ideación* de ese mismo padecimiento por la puesta en paréntesis de cada uno de esos “dolores” que el cuerpo produce al espíritu. A ese cuerpo pensado y vivido por mí, Ortega lo nombra “intracuerpo”. El cuerpo no solo lo veo o lo siento, sino que lo conozco desde adentro, lo sufro, lo gozo, lo pierdo. El dolor es, precisamente, quien pone de manifiesto esta vida espiritual del cuerpo, “este llamado patético de la vida”<sup>48</sup> nos revela la realidad espiritual y consciente del cuerpo como realidad no solo meramente material.

Husserl también hizo esta distinción sabiendo que el cuerpo desborda la experiencia de ser cosa, diferenciando entre *Korper* y *Leib*, uno como conjunto de órganos y el otro como experiencia sentida, vivida, estimada.<sup>49</sup>

Esta reflexión del cuerpo como patentización de vida ascética, que lucha, que se diferencia, que se sufre a sí mismo, nos adentra aún más en este asentimiento de la vida como resistencia. La reflexión ya no es un ejercicio meramente de la razón sino una experiencia, una vivencia, a veces gozosa o materialmente dolorosa.

Cada cogitación no es solo un acto que pertenece al mundo de la *res* pensante; cada una es un pensamiento vivido y es una vivencia que es pensada. En efecto, el hombre no es un ser que piensa, solamente, sino que, es más: es un ser que vive. Más que acertada es la definición que Don Miguel de Unamuno hace de la misión del poeta, un hombre que “piensa el sentimiento y siente el pensamiento.”<sup>50</sup>

La diferencia primordial del hombre no debería ser la razón sino el vivir. De ahí que el giro husserliano consista en entender el *ego cogito* de Descartes, como un *yo vivo*, amo, pienso, siento y luego existo; estoy vivo porque estoy pensando, estoy pensando porque estoy vivo. La certeza no es la del pensamiento sino la de la vida. En este sentido se abre una nueva perspectiva para repensar el discurso sobre la razón y sobre el espíritu. Esta perspectiva nos descubre que *epojé* no solo es reflexión, juicio, análisis, objetivación, sino el poner entre paréntesis una porción de vida para vivirla, sentirla y “degustarla” más profundamente. Referida a esta vivencia corporal única y peculiar de la especie humana en cada cuerpo, el

---

<sup>48</sup> Canguilhem, *Lo Normal*, 174.

<sup>49</sup> San Martín, *Antropología*, 68.

<sup>50</sup> Unamuno, *credo*, 1907.

*logos* se hace carne donde la razón deja de ser espíritu, *sique*, movimiento interno, para ser gusto, tacto, olor, visión.

Esta es también una nueva manera de unificar la esencia humana y entender la relación profunda entre alma y cuerpo, como realidad psico-física que no solo piensa, pone entre paréntesis, reflexiona o se abstiene, sino que ama, padece, sufre, goza, siente y vive sus circunstancias como subjetividad trascendental y psico-somática.

### **3. La ascesis como resistencia en Max Scheler**

*Comparado con el animal que siempre dice “si” a la realidad, incluso cuando la teme y rehúye, el hombre es el ser que sabe decir “no”, el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad.<sup>51</sup>*

Max Scheler comienza su obra más conclusiva especificando cómo se propone hallar la diferencia esencial del ser humano con el resto de la naturaleza. Pasando por unos estadios inferiores, llega hasta el espíritu como la cualidad única y exclusiva del hombre que hace de él un ser distinto, apartado, superior, capaz incluso de oponerse a la naturaleza. La profundidad del asunto, sin embargo, para nuestro interés, es que la forma de desarrollarse que Max Scheler le otorga al espíritu como su cualidad superior es la ascesis. Define al ser humano como aquel lugar donde la naturaleza realiza de manera más intensa la tensión entre espíritu y naturaleza.

Esta tensión, este esfuerzo, que se realiza de manera triunfal en la sublimación del espíritu, es la llamada ascesis, una resistencia a la mera naturaleza, como la cualidad más característica del espíritu. Con razón pudo Goethe llamar al corazón humano el centro de la naturaleza; aludiendo al romanticismo, el lugar donde confluyen las fuerzas de la naturaleza y del espíritu, patentizadas en las batallas internas del espíritu.

---

<sup>51</sup> Max Scheler, *El puesto*, 28.

Esta búsqueda por encontrar la esencialidad del hombre lleva a Max Scheler a lanzar una contundente conclusión: “el hombre es según esto, el ser vivo que puede adoptar una conducta ascética frente a la vida (...) es el ser que sabe decir no, el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad”.<sup>52</sup>

El hombre fenomenológico es un ser intencional, direccionado a la perseverancia de la razón por permanecer no solo en una conciencia espontánea de las cosas sino en una conciencia superior, responsable, reflexiva. Es todo un acto de resistencia hacia la teleología de la vida, esforzándose por mantener la misma trayectoria.

En tanto la naturaleza se dirige hacia la satisfacción de necesidades, unas inferiores y otras superiores, misma como el habla y la creación de herramientas, aparecen actos intencionales puros, sin utilidad o necesidad de por medio, como el arte, la ética, la religión, los valores, la fantasía.<sup>53</sup> Es la búsqueda de ideas superiores que exigen la intuición de una teleología trascendente que forma el ser distinto a lo demás, el ser ascético, el ser que incluso busca a Dios.

La libertad va proporcionalmente relacionada a esta capacidad ascética, pues esta nos ofrece la capacidad de un poder ser de otro modo. Así que entre más libres, más ascéticos, más resistentes a las opciones rechazadas, más voluntariosos frente a la opción escogida. Elegir, ser libre, poder ser de otro modo, no es otra cosa que resistir, ser ascético<sup>54</sup>. Es una vivencia de la compulsión, la pasión y la resistencia que presupone una vivencia positiva. He ahí otra cara de la ascesis, su manifestación positiva de la experiencia, como vivencia auto elegida, auto padecida, auto gozada, espiritualizada desde la libertad. “Somos tanto más libres entre mayor sea la cantidad de posibilidades que tenemos para elegir”.<sup>55</sup>

### **3.1 Subyacimiento de la conducta ascética en los grados psico-físicos del ser de Max Scheler**

---

<sup>52</sup> Ibid., 28.

<sup>53</sup> Max Scheler, *La idea*, 67.

<sup>54</sup> Scheler, *Metafísica*, 8.

<sup>55</sup> Ibid, 7.

*Pues bien: ser hombre significa lanzar un enérgico “no” al rostro de esa clase de realidad.<sup>56</sup>*

Así como evidenciábamos un camino hacia la *epojé*, encontramos la actitud ascética presente en el ser humano desde los primeros grados psicofísicos como una actitud que sustenta todo el surgimiento de las capacidades volitivas, emocionales y racionales. Lo interesante de la cuestión es que la ascesis como actitud no fundante, pero sí angular, tiene su despliegue en las primeras etapas inconscientes; desde el *impulso afectivo* y el *instinto* se empieza a ejercer una resistencia contra el medio circundante que se presenta. Hay que hacer la salvedad que en estos momentos Max Scheler no nombra este movimiento como *ascesis* sino que habla de *resistencia* y resistencias que se erigen ante el ser vivo.

En el párrafo 84 de *Huas*, describe Husserl la *intencionalidad* como *un tema fenomenológico capital*, y en el párrafo 85 continúa clarificando el término haciendo una diferencia entre aquellas vivencias que no gozan de intencionalidad y, sin embargo, pertenecen al flujo intencional de la conciencia y, por otro lado, aquellas vivencias que son propiamente intencionales. Estas que no son intencionales son aquellas que más adelante nombraré como “contenidos primarios” según lo había hecho ya en sus *Investigaciones lógicas*, datos sensibles como sonidos, colores, sentir placer, cosquilleo o dolor. Tales datos son contenidos en vivencias concretas más amplias, revistiendo a todo el conjunto de aquellas con el matiz de la intencionalidad. Se entiende la intencionalidad como *conciencia de algo*, y entendemos además que los datos primarios a los que nos referimos son actos apercebidos, sin embargo, llevados a cabo también por el sujeto que constituye las vivencias.

Estos actos, en concordancia con la precisión husserliana aquí referida, son ubicados por Max Scheler en los grados psicofísicos inferiores (impulso afectivo e instinto). En ellos no hay una vida consciente y, por tanto, no hay una especificidad de la cualidad espiritual del hombre, sin embargo, podríamos atribuirles a estos actos una intencionalidad, la de la actitud subyacente a todo el desarrollo tanto consciente como biológico-mecánico del ser humano, la ascesis. Una intencionalidad ascética de resistencia latente en estos primeros estadios

---

<sup>56</sup> Max Scheler, *el puesto*, 29.

psicofísicos y patentizada como “conciencia de algo” posteriormente tras el surgimiento de la razón.

Hay aquí un paralelo entre los dos tipos de vivencias apuntadas por Husserl desde la explicación del concepto de intencionalidad y con los grados psicofísicos del ser de Max Scheler. Bien podría este paralelismo responder o más bien, ofrecer un horizonte a los siguientes apuntes del filósofo en Huas:

Quede aquí indeciso si semejantes vivencias sensibles soportan en la corriente de las vivencias siempre y necesariamente alguna “apercepción animadora” o como también decimos, si se hallan siempre en función intencional. Por otra parte, dejamos también indeciso por lo pronto si los caracteres esencialmente originadores de la intencionalidad pueden tener concreción sin una base sensible.<sup>57</sup>

Esta “apercepción animadora” referida en el anterior apartado, es la que bien hemos podido venir definiendo como la *conducta ascética* del hombre. En concordancia a la apertura teórica puesta como un elemento indeciso por el maestro Husserl, Max Scheler en *El puesto del hombre en el cosmos* nos ha dejado descrita la ascesis, caracterizada aquí como una condición subyacente a todos los grados psicofísicos y con mayor precisión, subyacente a los actos no intencionales o contenidos primarios.

Franz Brentano descubre que la vida moral de la cual hablamos aquí, intencionalidad ascética, es más primitiva que el propio juicio, que en los primeros grados psicofísicos no está presente, pero es un sentir intencional emocional, autónomo y precedente a esa intención categorial, taxativa y consciente. Ya se ha dicho cómo, para Husserl, la vida intencional no es solo vida mental, sino experiencia vivida, en tanto amada, juzgada y sentida. En últimas, un vivir espiritual que se empieza a desplegar en los niveles más simples de la vida y evoluciona hasta una conducta consciente.<sup>58</sup>

Quizá hay mucho camino por recorrer para llegar a la explicación de estos actos intencionales y más adelante a los actos espirituales que tendrán su punto de partida en la *epojé*. El camino para llegar a la ascesis, por el contrario, en este caso, no va en ascenso sino en descenso hasta las experiencias primarias y atencionales del ser vivo. Apoteósicamente, Max Scheler

---

<sup>57</sup> Husserl, *Ideas*, 198.

<sup>58</sup> Husserl, *Invitación*, 122.

proclamará que el hombre es el asceta de la vida, el eterno resistente contra la mera realidad, poniendo esta condición ascética y espiritual en la cumbre de su ponencia de los rasgos del espíritu. No obstante, desde el comienzo de su exposición de los grados psicofísicos del ser, empieza a la par una argumentación subyacente e interna de esta condición de resistencia que la vida desde sus niveles más primarios empieza a manifestar hasta hacerse patente en la razón como una segunda naturaleza que se opone a la naturaleza ya dada.

Son cinco los llamados grados psicofísicos del ser que Scheler expone en *El puesto del hombre en el cosmos*: impulso afectivo, instinto, memoria asociativa, inteligencia práctica y espíritu.

Si bien la ascesis como manifestación genuina del espíritu se revela en la instancia más alta de los grados psicofísicos, en los dos estadios primarios se expone como una cualidad singular en el desarrollo de estos mismos.

El primer eslabón es el impulso afectivo, estado vegetativo propio de las plantas y presente también en el ser humano. Es la base psíquica de los seres animados, el primer paso hacia la conciencia, en él hay adaptación al mundo circundante presentando resistencia a unos estímulos y aceptación de otros.

Este primer grado del aspecto interior de la vida, el impulso afectivo, existe también en el *hombre*. Como veremos, el hombre contiene *todos* los grados esenciales de la existencia, y en particular de la *vida*; y en él llega la naturaleza *entera* (al menos en las regiones esencia-les) a la más concentrada *unidad* de su ser.<sup>59</sup>

Este impulso como respuesta a un estímulo es también rechazo, repulsión, resistencia “dirección hacia y desviación de un placer, un padecer sin objeto”. Estos “son los dos únicos estados del impulso afectivo” y véase bien, la desviación, la no aceptación y no respuesta a un estímulo como la manera en que la ascesis se revela en este estado vegetativo.<sup>60</sup>

El impulso afectivo, segundo grado psicofísico, funciona como adaptación “a posibles resistencias y efectividades” del medio<sup>61</sup>. Esta resistencia es una de las dos formas de

---

<sup>59</sup> Max Scheler, *El puesto*, 12.

<sup>60</sup> *Ibid.*, 10.

<sup>61</sup> *Ibid.*

actuación que lleva consigo esta atención colocada en el medio de forma no intencional y solo impulsiva, presente en los instintos reflejos de los órganos, por ejemplo, en los párpados. Esta atención impulsiva que actúa a base de resistencias y afectos, precede al estímulo. “El impulso afectivo es, además, el sujeto —también en el hombre— de esa primaria sensación de resistencia que constituye la raíz de toda posesión de realidad y efectividad”.<sup>62</sup>

¿De qué manera esta ascesis o resistencia primitiva puede ser la piedra angular de la ascesis del espíritu y la reflexión de la conciencia? Diría Max Scheler que “la conciencia surge en la *reflexio* primitiva de la sensación, y siempre con ocasión de las *resistencias* que se oponen al movimiento espontáneo primitivo”<sup>63</sup>; ella surge en “la reversión” de la vida sobre sí misma, en la “*reflexio*” motivada por las resistencias que se oponen al movimiento espontáneo ocasionando este repliegue sobre sí mismo.

La ascesis hasta este punto se nos revela como resistencia y como *vigilia* de estos estímulos, aunque de manera atencional pero siempre en espera de estos contenidos primarios, como ya se dijera renglones atrás que poblará de vivencias la subjetividad.

Aquí se revela un dato importante, esa sensación de resistencia es la piedra angular de adaptación y posesión de la realidad. Esto ya viene evidenciado desde este nivel primario de la conformación psicofísica: el impulso afectivo aquí presentado brevemente. La ascesis es la respuesta a esta condición noemática de las cosas en la cual “lo real nos es dado en una resistencia universal acompañada de angustia o en una sensación de resistencia”.<sup>64</sup> El ente efectúa una resistencia, pero también se topa con unas resistencias ante las cuales se irgue ascéticamente. Podría ser esta una enunciación Scheleriana del *a priori de correlación universal*. No hay *cogitatio* sin *cogitatum*, y no hay resistencia sin resistencias.

Esta intencionalidad ascética, ahora en el siguiente eslabón psicofísico, *el instinto*, le da a la realidad un carácter de valor: la resistencia como forma de actuar del instinto, se dirige o apunta la linterna de la intención dándole un valor práctico a la realidad. El instinto se comporta inclinándose hacia las sensaciones más convenientes, aceptando unas y

---

<sup>62</sup> Ibid.

<sup>63</sup> Ibid., 11.

<sup>64</sup> Ibid., 12.

desestimando otras, “un *sentir resistencias* con matices de valor, diferenciadas según impresiones de valor, resistencias que serían atractivos y repelentes”.<sup>65</sup>

Ya se empieza a marcar el carácter que en el hombre se hará más específico, su diferencia esencial, estar en una categoría de oposición, de rebeldía, de lucha “Lo que hace del hombre un hombre es un *principio que se opone a toda vida en general*”.<sup>66</sup> Mediante el cual, por el instinto, se rechazarán o se evitarán los objetos o centros de resistencia que conforman el medio.

Es preponderante que esta conducta de resistencia aparezca en los niveles básicos de la vida, *el impulso afectivo* y *el instinto*. Es significativo, además, que no se mencionen en los grados intermedios, la *memoria asociativa* y la *inteligencia práctica*, pero sí en el grado más alto, *el espíritu*. Ascesis es la condición que sostiene el andamiaje de la vida y a su vez la que caracteriza esencialmente al espíritu.

La pregunta que sostiene la argumentación de *El puesto del hombre en el cosmos* de Max Scheler, consiste en la diferencia esencial entre el ser humano y el resto de la naturaleza y si esta tiene una “base legítima”.<sup>67</sup> Luego de desarrollar como fruto de sus investigaciones los grados psicofísicos del ser, expone esa base legítima, el espíritu, como la razón diferenciadora definida por él como oposición, pura resistencia que el espíritu opone al mundo, y el mundo a él, llevándole a objetivarle y a auto objetivarse, replegándose en sí mismo y resistiendo incluso a sí mismo. Se niega a ser un ente entre los entes y por eso sabe que sabe, se adentra aún más en sí mismo, en una *reflexio* que le hace consciente de sí. El espíritu surge en un acto que se aleja de lo natural, un acto poético, un grito, un *no* a la realidad que objetiva, se auto objetiva y lo hace tan profundamente que llega al centro de esta nueva realidad psicofísica, la persona.

Hubo un proceso de lucha, posteriormente de adentramiento, *reflexio*, que tuvo como principio o motor la *conducta ascética*, que desde el primer grado psicofísico viene trazando el camino hacia el surgimiento del estado más consciente de la existencia.

---

<sup>65</sup> Ibid., 15.

<sup>66</sup> Ibid., 29.

<sup>67</sup> Ibid., 9.

La sublimación será la forma más evolucionada de esta ascesis que “consiste en reprimir libremente —o sea, partiendo del centro de la persona— un impulso, o en dar rienda suelta a un impulso reprimido en un principio”.<sup>68</sup>

Esta resistencia ascética es la que produce el “alejamiento” y “sustantivación” que convierte un medio en mundo. Tal parece, así, que la ascesis es la cualidad más íntima del espíritu que le lleva a la objetividad “la categoría más formal del lado lógico del espíritu”<sup>69</sup>; una resistencia que distanciándonos del mundo nos repliega en nosotros mismos y, sintiéndonos extraños, nos lleva a cada uno a la conciencia de sí; dos características de este ejercicio ascético: alejamiento y sustantivación. El recogimiento, la conciencia de sí y la facultad y posibilidad de convertir en objeto la primitiva resistencia al impulso, forman, pues, una sola estructura inquebrantable, que es exclusiva del hombre.<sup>70</sup>

La ascesis como cualidad primordial del espíritu se va haciendo cada vez más compleja y rica mediante más se adentra en las direcciones del mismo. Tanto así que las mismas categorías de tiempo y espacio se configuran en la conciencia obedeciendo a esta cualidad. Ellos son el medio donde el espíritu se auto objetiva conforme a “la posibilidad orgánica espontánea de ejecutar movimientos y acciones en un orden determinado”.<sup>71</sup> Esta secuencia se da mediante la represión de los impulsos. Un impulso se reprime para darle paso a uno libremente escogido o axiológicamente superior, creándose una línea de sucesiones y esperas, “insatisfacciones” y vacíos, que se alinean temporalmente. Existe una gran correlación entre represión de los impulsos, ascesis y la categoría temporal.

Poner un pensamiento, una acción, una palabra, un sentimiento en pausa o en espera nos auto objetiva en un espacio temporal, un tiempo fenomenológico, como el tiempo de las vivencias, volviendo al maestro Husserl.

### **3.2 El hombre ascético**

---

<sup>68</sup> Ibid., 23.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid., 25.

*Aquella redentora paralización temporal de la voluntad  
en que se basa la dicha del estado estético,  
aquella paralización alcanza su perfección  
en el hombre que renuncia, en el asceta, en el santo.*<sup>72</sup>

No se busca aquí plantear la ascesis en términos morales, sino vitales y fenomenológicos. Así lo hemos visto al ascender por los grados psicofísicos del ser. La ascesis que viene constituyéndose en el mástil del crecimiento de la vida consciente será el suelo sobre el cual se ha desarrollado este hombre espiritual que se antepone a las resistencias ofrecidas por el mundo. Entre más espiritual es este sujeto, más ascético es. La actividad espiritual, anteriormente desplegada, es consecuencia de la ascesis y gracias a ella “puede el hombre edificar sobre el mundo de su percepción, un reino ideal del pensamiento y, por otra parte, puede canalizar la energía latente [...] esto es: el hombre puede sublimar la energía de sus impulsos en actividades espirituales”.<sup>73</sup>

La actividad espiritual, diferencia esencial del hombre y los entes restantes, es por excelencia actividad ascética, como el acto intencional puro mediante el cual se logra decir “no” de tal manera a la realidad que se subliman estos instintos negados de modo intencional. En efecto, las cualidades del ser humano que se anteponen a la naturaleza como anti naturaleza, la cultura, por ejemplo, serán producto de un acto ascético intencional, y esta intencionalidad espiritual será “la otra condición básica del llegar a ser hombre: los actos espirituales intencionales”.<sup>74</sup>

Andrés Felipe López identifica este desenvolvimiento de la razón para llegar a los actos intencionales como “conversión”. Hay una razón latente, que no es otra que esta ascesis subyacente y la razón patente que alcanza la capacidad de sublimar a través de actos espirituales intencionales:

Así como a partir del amor pulsional y sensible se despliega un camino ascendente hacia el amor espiritual, y como de la pasividad se transcurre al orden superior, y como de los actos inconscientes se puede hacer la elevación a un despertar ético, de

---

<sup>72</sup> Thomas Mann. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. (Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2000), 51.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 30.

<sup>74</sup> Max Scheler, *La idea*, 67.

esa misma manera el ser humano puede conducirse por la vía de la conversión en una persona autodeterminada en la plenificación de todas sus potencias racionales<sup>75</sup>

De nuevo y en palabras precisas y ejemplificadas nos encontramos con el modelo de acción de la ascesis. Este hombre que aquí se define como ascético, no es otro que el hombre total, resublimado, conceptualizado por Scheler, “un ente que comienza a ir más allá de sí mismo y a buscar a Dios” es, entonces, precisamente “un hombre” sea cual fuere su aspecto.<sup>76</sup>

Esta lucha por aprehender, diferenciarse y superar la realidad “es en este sentido totalmente nuevo, la intención y el gesto de la trascendencia misma,<sup>77</sup> tanto así que no se conforma con ser lo que es, sino que aspira a la idea y la realización de la idea de Dios. Realmente este el Ícaro que quiere alcanzar a Helios con su vuelo y por eso puede ser llamado precisamente hombre. Esta ascesis es la leña que fragua al ser humano con el fuego de Prometeo que lo hace disputar con los dioses, de ahí que este “fuego, la pasión más allá de sí mismo, llámese la meta, superhombre o Dios, esa es la única verdadera humanidad”.<sup>78</sup>

La resistencia de encontrar al hombre en algo inferior a su esencia infinita lo lanza a la realización de tareas infinitas como la única manera de entender su destino, “es microcosmos y viviente lleno de espíritu, ideas cuyas mallas espero que no se encontrarán ya demasiado angostas”.<sup>79</sup>

Desde esta postura ascética en la que concebimos al hombre como un ser viviente espiritual, lo descubrimos como un “microcosmos, o ser que dirige y gobierna sus inclinaciones y representaciones según leyes de actos, que son también leyes de cosas, es decir, que es capaz de reprimir (asceta de la vida) o liberar aquellas inclinaciones y representaciones”<sup>80</sup>. Es el ser que se encuentra a sí mismo como realizador en medio del mundo de la vida o las circunstancias que le obligan a dirigirse y a decidir. Ya no es solo el ser que tiende a la realización de lo divino como “microteos”, correalizador, no es rey y señor de la creación

---

<sup>75</sup> López, *Balance*, 19.

<sup>76</sup> Max Scheler, *La idea*, 62.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 56.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>79</sup> Max Scheler, *El porvenir*, 115.

<sup>80</sup> Max Scheler, *El saber y la cultura, Metafísica de la libertad* (Buenos Aires: Editorial Nova, Traducción de Walter Liebling, 1999), 150.

sino socio mismo de Dios en la realización del destino y el futuro de la humanidad<sup>81</sup>. El hombre no es una cosa, es la dirección del movimiento del universo, incluso su fundamento. El hombre es el microcosmos y ser viviente pleno de espíritu, que realiza en sí los fines teleológicos de la razón realizados en un macrocosmos. De la misma manera es microteos, al ser socio y realizador de la idea divina y en términos sintéticos un ser que desenvuelve la totalidad, el hombre total. Todo saber en el hombre constituye el despliegue de la idea divina, mediante el movimiento o desenvolvimiento del espíritu hacia los fines o la teleología de la razón. Esta manera de buscar el saber y tomar parte de la esencia del mundo es la forma de divinización del hombre, es alcanzar su fin espiritual mediante la manifestación de lo más hondo y primordial de su ser: el Ser persona.

Lo que hace al ser humano *ser ascético*, no es solo la racionalidad, la aspiración o la trascendencia, es el ejercicio continuo de la *epojé* y la resistencia que presenta al mundo y el estar en continua lucha, en tensión. Incluso, es nombrado por Scheler como el hombre total, por ser quien tiene en sí “la mayor tensión entre espíritu e instinto, idea y sensibilidad, y simultáneamente una asimilación más armónica de ambos en una forma de existencia y una acción a la par”<sup>82</sup>. Por sintetizar en sí esta doble tensión, es hombre resublimado, aquel en el que la vida experimenta esta lucha y tensión entre el espíritu y la naturaleza. Es una lucha y a la vez una cooperación donde las fuerzas del universo, razón y naturaleza encuentran la tensión más alta en el ser humano, ser con razón, instintos, libertad, espíritu ascético, ante todo. Mejor lo expresa Goethe al exclamar “¿qué es el núcleo de la naturaleza sino el corazón de los hombres?”<sup>83</sup> Hölderlin resume esa tensión en otras palabras no menos cargadas de significado y relación: “quien ha pensado lo más hondo ama lo más vivo”.<sup>84</sup> Este es el hombre total, un hombre ascético a medida que es nivelador de esa tensión vital e histórica, es además el hombre culto, en palabras de Scheler, porque es quien asimila la realidad, asumiendo en sí el espíritu y el instinto.<sup>85</sup>

---

<sup>81</sup> Max Scheler, *Cosmovisión Filosófica, Metafísica de la libertad* (Buenos Aires: Editorial Nova, Traducción de Walter Liebling, 1999), 210.

<sup>82</sup> Max Scheler, *La Etapa de la Nivelación, Metafísica de la libertad* (Buenos Aires: Editorial Nova, Traducción de Walter Liebling, 1999), 205.

<sup>83</sup> *Ibid.*, 211.

<sup>84</sup> Scheler, *El porvenir*, 123.

<sup>85</sup> Scheler, *La etapa*, 182.

Max Scheler apunta a un hombre ascético, que es el hombre espiritual en tanto sublima sus instintos, pero históricamente resublimado por ser el sintetizador de la vida, llegando a ser el hombre total, sintético, microcosmos y microteos, “que contiene en sí todas las posibilidades”.<sup>86</sup>

En concordancia con Ortega y Gasset, Max Scheler afirmará que “el hombre es un ser cuyo modo de ser es la opción”<sup>87</sup> y ahí en la multiplicidad de circunstancias, de vivencias, es donde ese microcosmos se hará infinito y la necesidad de ser ascético, inclinará los instintos hacia ese modo de ser que se elige para sublimar los instintos y nivelar la tensión.

## Conclusiones

*Son los hombres selectos, los nobles,  
los únicos activos y no solo reactivos,  
para quienes vivir es una perpetua tensión,  
un incesante entrenamiento.  
Entrenamiento = askesis. Son los ascetas.*<sup>88</sup>

“Siempre se ha buscado la peculiaridad del hombre, se ha hablado de su carácter inteligente, racional; todo esto es cierto, se dice que el hombre es animal rationale, pero nunca se dice que es animal amorosum. En esto reside, creo yo, la raíz de la condición humana”<sup>89</sup>. Julián Marías, Max Scheler, y con ellos este trabajo, apuntan a una manera diferente de definir al ser humano radicalizada en su diferencia esencial, su condición espiritual, aquí precisada como ascética–trascendental. Esta definición nos ayuda a superar o enriquecer otras definiciones contra las que Scheler en sus ensayos despliega su argumento como la del *homo faber* o la del *homo rationale*, dándonos aperturas más grandes hacia la definición como ser

---

<sup>86</sup> Scheler, *El porvenir*, 115.

<sup>87</sup> Scheler, *La etapa*, 195.

<sup>88</sup> José Ortega y Gasset. *La rebelión de las masas*. (ciudad: Editorial Víctor Hugo, año),107.

<sup>89</sup> Julián Marías, *La Felicidad Humana, XXVII El amor y la pretension de inmortalidad*. (Madrid: Alianza Editorial, 1989), 343.

resistente, que vive en constante tensión, en ascesis. Esto amplía el panorama de la antropología filosófica sobre las facultades racionales para entender al hombre como un ser de facultades espirituales y en el centro de ellas, quizás, la ascesis.

El hombre espiritual es la síntesis y el sentido que supera los otros sentidos del hombre como ser que fabrica, habla o piensa. Es espiritual, ante todo, y de ahí todos sus otros predicados.

Lo que hace del hombre un hombre, es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la “evolución natural de la vida”, sino que, si ha de ser reducido a algo, sólo puede serlo al fundamento supremo de las cosas, o sea, al mismo fundamento de que también la vida es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron la “razón”.<sup>90</sup>

Hay aquí una nueva definición del hombre más allá de la razón misma y aplicable para todo el género humano incluso en aquellos donde las capacidades biológicas y psíquicas, discapacidades o limitaciones no pueden disminuir o quitar lo espiritual en el hombre.

Asombra cómo la ascesis se encuentra en los estadios más bajos de la conformación psico física del ser, llega al superior que es la aparición del espíritu y se convierte en el eje de este proceso de objetivación, auto objetivación, *reflexio* y constitución interna del tiempo en la conciencia.

Esta tensión por constituir el mundo trascendental de las vivencias muestra una peculiar búsqueda del sentido y una resistencia al sin sentido, al absurdo, a considerar cada hecho fáctico como un acontecimiento sin propósito ni relaciones esenciales.

Vivir esta tensión trascendental con la responsabilidad que implica encarnar esta lucha por la realización de las tareas infinitas del espíritu, convierten la *epojé*, en definitiva, en una cura del cuerpo y del alma, en amplio modo, librándonos del sin sentido, lanzándonos al descubrimiento de las esencias, la revelación y constitución de las esencias y al despertar consciente de la vida. Es una cura en tanto resistencia al olvido de sí mismo, como la vivencia primordial del que experimenta y se experimenta, y se enfrenta al todo como realidad asombrosa y abrumadora que nos resiste.

---

<sup>90</sup> Scheler, *El puesto*, 21.

## Referencias

- Canguilhem, Georges. *Lo normal y lo patológico*. (Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 1971).
- García Baró, Miguel. *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*. (Madrid: Trotta, 2004).
- García, Esteban Andrés. *Fenomenología del cuerpo vivido y filosofía del viviente* (M. Merleau-Ponty y G. Canguilhem) (Buenos Aires: Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad de Buenos Aires Argentina. Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología) Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo 2009 - pp. 523-538).
- González, Fernando. *El remordimiento* (Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, 1994).
- Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. (México–Buenos Aires: Fondo de cultura económica.. Traducción de José Gaos. 1949).
- Husserl, Edmund. *El artículo fenomenología en la enciclopedia británica. Invitación a la fenomenología*. (Barcelona: Paidós, I.C.E., 1992).
- Husserl, Edmund. *Invitación a la fenomenología. Introducción de Reyes Mate*. (Barcelona: Paidós I.C.E., 1992).
- Husserl, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. (Buenos Aires: Prometeo Libros, 2008).
- Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary. *Husserl, lector de Kant. Apuntes sobre la razón y sus límites*”. *Revista Areté*, 24.2 (2012c): 351-383.
- López López, Andrés Felipe. “*Vida humana fenomenológica. Balance sobre la relación entre sujeto humano y el sujeto trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl*.” *Ideas y Valores* 65, n.º 161 (2016).
- López López, Andrés Felipe. *Vida humana fenomenológica. Cuatro estudios sobre Edmund Husserl*. (Medellín: Editorial Bonaventuriana, 2015).
- Mann, Thomas. *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*. (Madrid: Alianza Editorial, S.A., 2000).
- Nietzsche, Friedrich. *Así hablaba Zaratustra*, (México: Edesa, 1975).
- San Martín Sala, Javier. *Antropología filosófica* (Madrid: Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2013),
- Scheler, Max. *Cosmovisión filosófica. Metafísica de la libertad*. (Buenos Aires: Editorial Nova. Traducción de Vicente P. Quintero. 1999).
- Scheler, Max. *Fenomenología y metafísica de la libertad. Metafísica de la libertad*. (Buenos Aires: Editorial Nova. Traducción de Walter Liebling. 1999).
- Scheler, Max. *El hombre en la etapa de la nivelación, Metafísica de la libertad*. (Buenos Aires: Editorial Nova. Traducción de Curt Hacker. Berlín 5 de noviembre de 1927).
- Scheler, Max. *El porvenir del hombre. Metafísica de la libertad*. (Buenos Aires: Editorial Nova, 1999).

Scheler, Max. *El saber y la cultura. Metafísica de la libertad*. (Buenos Aires: Editorial Nova, Traducción de J. Gómez de la Serna y Favre. 1999).

Scheler, Max. *El Puesto Del Hombre En El Cosmos*. (Santa Fe, Argentina: El Cid Editor, Clásicos Del Pensamiento Universal, 2004).

Scheler, Max. *La idea de hombre. Metafísica de la libertad* (Buenos Aires: Editorial Nova. Traducción de Walter Liebling. 1999).

Scheler, Max. *La idea del hombre y la historia. Metafísica de la libertad*. (Buenos Aires: Editorial Nova. 1926. Traducción de Vicente P. Quintero. 2000).

San Martín, Javier. *La sexta meditación cartesiana de Eugen Finke*. Universidad complutense de Madrid. Revista de Filosofía, 3ª época, volumen III (1990) numero 4.

Tolstoi, León. *Nota del diario del 28 de febrero de 1897*.

Marías, Julián. *La felicidad humana. XXVII El amor y la pretensión de inmortalidad*. (Madrid: Alianza Editorial, 1989).

Miguel de Unamuno, *Credo poético*, 1907.

Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. (Medellín: Editorial Víctor Hugo, 1993).