

DOS IDEAS DEL HOMBRE Y LA CULTURA

por DANILO CRUZ VELEZ

IV

NUEVO CAMPO DE LA ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

Después de contemplar la imagen del hombre dibujada en las páginas anteriores, no nos queda otro camino que abandonar el mundo natural como campo de la antropología, si queremos justificar el principio según el cual *el hombre representa el ser más valioso de la naturaleza*. Es incontrovertible que, desde el punto de vista de los valores vitales, el ser humano es exactamente lo contrario de lo que expresa este principio. Hasta aquí sólo hemos considerado el aspecto valorativo del problema. Pero, además, se puede demostrar que hay otras cosas en cuya explicación fracasa la antropología naturalista, como son los actos específicamente humanos de conocimiento y valoración y las creaciones del hombre que integran el mundo cultural. Dejamos esto en suspenso, por ahora, y saltamos a un nuevo campo, teniendo en cuenta sólo dicha cuestión valorativa.

Este nuevo campo es el *espíritu*. Cuando ponemos el pie aquí, arribamos a una región nueva, totalmente distinta de aquella en que nos hemos movido hasta ahora. Ni óntica ni genéticamente el *espíritu* tiene nada que ver con la *naturaleza*, porque es lo radicalmente opuesto a ella y porque nunca podrá ser considerado como producido por evolución natural. *Naturaleza* y *espíritu* constituyen dos reinos separados, cada uno con estructura y leyes propias. Lo que vale en uno de ellos no vale en el otro. Tampoco uno de ellos fundamenta al otro. Si tienen un fundamento, es un fundamento común a ambos: el supremo fundamento de todas las

cosas, del cual *naturaleza* y *espíritu* no son más que sus atributos parciales.

Al situar Scheler el lugar metafísico del hombre en este nuevo campo, la dirección de la antropología cambia profundamente. Se centra en un punto distinto de aquél hacia el cual se dirigía el naturalismo. De este cambio de dirección tan profundo en la meditación antropológica tenía que surgir necesariamente una imagen del hombre totalmente distinta de la que hemos contemplado hasta aquí. El lado específicamente humano del hombre no se dibuja en el campo de la naturaleza, porque aquí no es más que una forma del gran torrente vital, donde ocupa una posición desventajosa frente a las otras formas. Sus notas propias caen del lado del espíritu, puesto que él es el único ser que participa de este reino. El hombre es *hombre* por ser un habitante del reino del *espíritu*. Esta es la definición más general que puede dar una antropología orientada en una dirección acertada.

Al hilo de aquella definición generalísima deben obtenerse las restantes notas propias de ser humano. Porque si el hombre es *hombre* por participar en el *espíritu*, su manera de ser depende de la manera de ser de éste. Luego la antropología debe trazar una imagen del hombre teniendo a la vista la esencia del *espíritu*. Y como ya sabemos que el *espíritu* se caracteriza por su total independencia frente a la naturaleza, sólo nos queda por demostrar cómo el hombre se configura ante nosotros como algo independiente de toda *naturaleza*.

De acuerdo con este plan, Scheler señala en el hombre como ente espiritual tres notas esenciales: la libertad, la objetividad y la autoconciencia (1).

La libertad es una libertad frente a la *naturaleza*. El hombre es libre frente a la *naturaleza* porque ésta no es el único campo de su existencia. El puede colocarse por encima de ella y vivir en el mundo del *espíritu*. El animal está en una imposibilidad absoluta de ejercer este acto de libertad, porque el mundo es su único campo de existencia. El animal es un prisionero de este mundo. Obedece a leyes naturales que nunca puede quebrantar; está dentro de fronteras naturales que nunca puede sobreponer. El hombre, en cambio, puede evadirse de este mundo natural y fugiarse a su campo metafísico propio. Puede desamarrarse de sus lazos naturales y, en un acto de soberana rebeldía, lanzar un enér-

(1) Véase, en *El puesto del hombre en el Cosmos*, el capítulo *La esencia del espíritu*.

gico *no* al mundo y realizarse como habitante del reino del *espíritu*. Por esto, el hombre puede modelarse a sí mismo, hacer su vida. Al hombre le es dada una vida de carácter natural, como al animal. Pero el animal la tiene que aceptar como le es dada, mientras que el hombre hace con ella lo que quiere. Y este *hacer su vida* es uno de sus rasgos más típicos. En último término, el hombre es lo que se hace. Llega hasta tal punto su libertad, que puede adoptar una manera de ser peculiarísima, de la cual no es capaz ningún otro ser: la de dejar de ser, la muerte escogida voluntariamente, acto en el cual se manifiesta de la manera más palmaria la libertad del hombre frente a la vida natural, puesto que puede mandar sobre ella y aniquilarla. A lado de esto, la muerte en general nos revela la independencia del hombre frente a la vida natural. Mientras que el animal es capaz sólo de una muerte biológica, que es la total aniquilación, el hombre puede asumir diferentes actitudes frente a la muerte. Por ejemplo, en lugar de considerarla como una aniquilación, puede considerarla como una liberación, la liberación del centro espiritual del hombre, la *persona*, de lo que no es ella, la vida natural; como el paso a un *vida* más de acuerdo con su íntima esencia. El hombre no es, pues, como el animal, un esclavo de su vida natural. A Scheler le gusta llamarlo el *asceta de la vida*, el ser vivo que es capaz de asumir una conducta ascética frente a la vida, vida que lo estremece con violencia. En comparación con el animal que dice siempre *sí* a la realidad, incluso cuando la teme y rehuye, el hombre es el que sabe decir *no*, el asceta de la vida, el eterno protestante contra toda mera realidad, el que sabe romper los límites de su realidad actual y mundanal.

La objetividad es posible por la libertad. Como el hombre es libre frente al mundo, es superior al mundo, puede alzarse por encima de todo mundo, y, desde su alejamiento, considerar todo mundo como objeto. Puede llevar a cabo un alejamiento de los objetos que lo oprimen y contemplarlos como *objetos* desde su lejanía. El animal, en cambio, está pegado a ellos y no puede alejarlos. El animal sólo entra en relación con los objetos mediante la acción de sus impulsos vitales. Lo que no sea interesante para estos impulsos, no lo es dado; y lo que lo es dado, es dado como centro de resistencia de sus apetitos y repulsiones. El animal sólo tiene trato con el pedazo de mundo que lo opprime. Por eso, del estado fisiológico-psíquico parte siempre el primer acto en el drama de la conducta animal en relación con su medio. En cam-

bio, el primer acto de la conducta humana tiene un curso completamente opuesto. El hombre no trata sólo con el pedazo de mundo que opprime su organismo, sino con la totalidad de los objetos, que puede contemplar desde su alejamiento de todo mundo, aun cuando algunos de estos objetos no caigan del lado de su medio.

La tercera nota, la conciencia de sí, es posible porque existen las dos primeras notas. La conciencia de sí es la capacidad que tiene el hombre de tornarse a sí mismo en objeto. El animal no puede realizar este acto porque es esclavo de sus condiciones orgánicas, mientras que el hombre puede elevarse por encima de ellas y contemplarlas desde lejos objetivamente, como extrañas a él. Teniendo en cuenta la capacidad de objetividad en general y la conciencia de sí, Scheler llama al hombre el ser superior a sí mismo y al mundo. En realidad el hombre es capaz de objetivar no sólo el mundo de los objetos, sino también su ser natural mismo. Esta es la mayor prueba de que el hombre no es, en esencia, lo que tiene de naturaleza. No es su cuerpo y su psique. Cuerpo y psique es algo que él tiene, que puede contemplar desde su centro auténtico como objetos extraños, que puede estudiar y ante los cuales puede realizar actos peculiarmente humanos, como el desaliento o la resignación por tenerlos enfermos, y el entusiasmo o el agradocimiento por tenerlos sanos.

Teniendo ante nuestros ojos esta imagen del hombre podemos salir de las dificultades para justificar el principio según el cual *el hombre es el ser más valioso de la naturaleza*. Aquí no se considera valioso por el mero hecho de ser un viviente, sino porque es un viviente portador de espíritu. Porque en él se deposita el espíritu, se llena de valor y es superior a todos los vivientes. Los otros seres no son más que vivientes, mientras que el hombre es algo más que viviente: es un viviente traspasado de espíritu. En nuestra crítica a la antropología naturalista vimos que en ésta se veía al hombre como un callejón sin salida de la naturaleza; que el hombre como ser biológico era el menos valioso de todos. Pero aquí lo vemos no solamente como una salida del callejón, sino también como algo superior a toda naturaleza. Aquí lo vemos como un ser que libre de las fuerzas naturales puede reírse de la naturaleza, que está por encima de toda naturaleza y que, por lo tanto, pudo dominar su organización natural. Por esto mismo, su organización biológica actual no es fundamental para que se

realice su más íntima esencia. Para que el hombre sea *hombre* no es necesario que tenga éste o aquél organismo. Lo único que necesita es de una vitalidad, sea cual fuere, capaz de espiritualidad. La actual organización vital puede transformarse, como se ha transformado a través de la historia, y el hombre seguirá siendo el mismo ente espiritual. Esto quiere decir que el hombre, como ente espiritual, deja libre el campo al juego de todas las organizaciones anatómicas, fisiológicas y vitalpsíquicas que puedan concebirse. El hombre terrestre no es sino un caso especial de la idea del hombre. Pueden imaginarse otros hombres, compuestos acaso diversamente en su constitución fisicoquímica, vivientes en otros planetas. El famoso paleontólogo Edgar Dacqué ha formulado una audaz teoría, que tiene muchos visos de verosimilitud, en su libro *Mundo primitivo, fábula y humanidad*. Según él, las faunas en las distintas edades geológicas tienen una unidad de estilo, tienen lo que llama *caracteres de época*. En la época de los saurios, por ejemplo, el estilo de éstos existe en todos los otros seres vivos. Y como Dacqué considera que el hombre apareció en el momento mismo de aparecer el animal terrestre en general, admite diversas formas de hombre, física y psíquicamente muy distintos, que han ido apareciendo al compás de la evolución de las especies. Por las anteriores razones, no debemos sentir miedo ante las sombrías palabras de Bolk, al final de su conferencia. El actual organismo del hombre puede desaparecer, debido a su fragilidad y ancianidad, pero luégo vendrán otras formas vitales capaces de albergar en su seno al espíritu.

Pero ya que quedó solucionado el problema valorativo, volvamos a una cuestión que dejamos en suspenso. Se trata de la explicación de los actos específicamente humanos de valoración y conocimiento y de las creaciones del hombre que integran el mundo cultural.

El hombre puede aprehender los valores porque es capaz de dar la espalda a la naturaleza, puesto que los valores no residen en el mundo real sino en un mundo ideal. El animal no es capaz de aprehender los valores estéticos, éticos, religiosos, etc., porque él si no es capaz de salir de su medio y realizar actos que estén gobernados por realidades distintas de aquellas con que trata su cuerpo y su psique.

De esta capacidad para aprehender valores proviene la capacidad del hombre para realizar el mundo de la cultura (arte, ciencia, Estado, moral, religión, etc.), porque los objetos culturales

no son más que objetos reales en los cuales ha encarnado un valor, y esta encarnación sólo la puede llevar a cabo el hombre, el ser capaz de aprehender los valores y traerlos a realidad.

El conocimiento tampoco se puede comprender si no se acepta la espiritualidad del hombre, porque para que se produzca es necesario que se opere una negación de la realidad concreta. El animal vive completamente en lo concreto y en la realidad, mientras que el hombre puede desentenderse de lo concreto y de la realidad, en cuanto presionan su organismo y su psique, y aprehender, no la existencia, que sólo se da como resistencia a nuestra vida impulsiva, sino la consistencia de las cosas, acto en que consiste el conocimiento específicamente humano.

V

BASES METAFISICAS DE LA ANTROPOLOGIA DE SCHELER

Por lo anterior, se ve que en la base de la antropología de Scheler hay una metafísica dualista. Aun cuando en la crítica que haremos más adelante rechazaremos esta metafísica, aceptamos que una antropología necesita bases de este tipo, contra lo que sostiene Sombart. Ni siquiera la antropología del materialismo, que pretende negar toda metafísica, se escapa de poner en su base ideas metafísicas.

La metafísica de Scheler acepta dos principios supremos, que son el último fundamento de las cosas y que constituyen los dos grandes atributos del *ser*: la *vida* y el *espíritu*.

La filosofía occidental había adoptado unilateralmente uno de estos dos principios. El idealismo se había quedado con el *espíritu*. La *vida* no era para él otra cosa que una floración del *espíritu*. El naturalismo se había quedado con la *vida* y consideraba el *espíritu* como un producto de la *vida*.

Scheler acepta los dos principios como originarios. No lo uno o lo otro, *vida* o *espíritu*, sino lo uno y lo otro, *vida* y *espíritu*.

La *vida* y el *espíritu* —lo repetimos— son atributos originarios del ser. Ni la *vida* depende del *espíritu*, ni el *espíritu* de la *vida*. Son dos realidades independientes. Pero para que se desencadene el devenir cósmico, se necesitan mutuamente.

El *espíritu* necesita de la *vida*, porque no tiene energía propia. La *vida* necesita del *espíritu*, porque no es más que pura energía, completamente demoníaca, ciega para las ideas y los valores espirituales.

El *espíritu* existe sólo para sí mismo y consiste sólo en un grupo de puras intenciones. Por lo tanto, es inferior a la *vida* desde el punto de vista de la corriente de las fuerzas y la eficiencia, porque la *vida* consiste en pura productividad. El *espíritu* no tiene fuerza propia, ni poder, ni actividad alguna. En cambio la *vida* consiste en todo esto, pero es ciega para las ideas y los valores espirituales. Y aquí radica la superioridad del *espíritu*, porque la nota fundamental del espíritu es estar abierto a estas objetividades.

El *Ser supremo*, el último fundamento del mundo, tiene que poseer estos dos atributos. Porque si fuera solamente un ser espiritual, habría que reconocer que sería impotente, carecería de poderío y de fuerza. Para que el *Ser supremo* adquiera fuerza y capacidad de actuar es necesario que en su base esté el otro atributo, el atributo que suministra la energía. Por eso es imposible sostener la idea de la creación del mundo de la nada, como hace el cristianismo. Si el *Ser supremo* quiso realizar su espiritualidad, la copia de valores e ideas contenido en su deidad, tuvo que pedirle ayuda al otro atributo suyo, y desenfrenar el poderoso impulso creador del universo, para realizarse a sí mismo en el curso temporal del proceso del universo; hubo de comprar con el proceso del mundo, la realización de su propia esencia en y mediante este proceso. En esta tormenta que es el universo, desatada por el supremo fundamento de las cosas, el espíritu llega a realizarse a sí mismo, a vitalizarse, y la vida llega a espiritualizarse, llegando a producirse una conciliación entre estos dos principios, originalmente antagónicos.

VI

IMAGEN INTEGRAL DEL HOMBRE Y SU RELACION METAFISICA CON EL FUNDAMENTO DE LAS COSAS

De acuerdo con estos supuestos metafísicos, Scheler traza la imagen integral del hombre. Su parte específicamente humana cae del lado del espíritu. Pero el hombre no es solamente un ser espiritual, sino también un viviente. Es el punto de encuentro más dramático entre la *vida* y el *espíritu*. Y es el campo donde se hace posible la conciliación entre los dos principios antagónicos. En el hombre es donde se hace posible la espiritualización de la vida y la potenciación del espíritu. Su historia es la historia de la lucha del espíritu por poner la vida al servicio de sus desig-

nios, traspasándola, con esto, de espiritualidad. Por ello, al hombre le corresponde una tarea tremenda. Es el instrumento de la realización del *Ser supremo*. Aquí encontramos su relación metafísica con el fundamento de las cosas. El *Ser supremo* desencadenó el torrente cósmico para poderse realizar a sí mismo. Para que uno de sus atributos, el *espíritu*, llegara a adquirir realidad necesitó ponerlo en contacto con su otro atributo, la *vida*. Y para que la *vida* dejara de ser ciega, demoníaca, necesitó someterla a la conducción del *espíritu*. Y el momento en que se hace posible este plan divino es cuando aparece el hombre. En el hombre se hace posible la conciliación entre *vida* y *espíritu*, se hace posible la realización de Dios, que es la meta última del plan del universo. Por esto, en último término, al hombre puede definirse como un realizador de Dios. Si el hombre quiere ser fiel a su íntima esencia, tiene que contribuir a engendrar a Dios, que se está haciendo desde el primer principio de las cosas y que es la compenetación creciente del *impulso* con el *espíritu*. El hombre es el lugar de la autorrealización de Dios. “El lugar de esta autorrealización o, mejor dicho, de esta autodivinización, que busca el ser existente por sí y cuyo precio es la “historia del mundo”, es, por lo tanto, el *hombre*, el yo y el corazón humanos. Ellos son el único lugar del advenimiento de Dios, que nos es accesible; pero este lugar es una verdadera parte de este proceso trascendente. Todas las cosas nacen en cada segundo —en el sentido de una creación continuada— del ser existente por sí y, más concretamente, de la unidad funcional del *impulso* y el *espíritu*; pero sólo en el hombre y su yo están relacionados mutua y vivamente los dos atributos del *Ens per se*, conocidos de nosotros. El hombre es su punto de unión. En él se convierte el *logos*, “conforme” al cual está hecho el mundo, en acto *solidariamente* realizable. El advenimiento del hombre y el advenimiento de Dios se implican, pues, mutuamente, desde un principio, según nuestra concepción. Ni el hombre puede cumplir su destino sin conocerse como miembro de aquellos dos atributos del *Ser supremo* y como habitante de ese Ser, ni el *Ens a se*, sin la cooperación del hombre. El *espíritu* y el *impulso*, los dos atributos del ser, no están en sí perfectos —prescindiendo de su paulatina compenetación mutua, como fin último—, sino que se desarrollan a través de sus manifestaciones en la historia del *espíritu humano* y en la evolución de la vida universal” (1).

(1) *Puesto del hombre en el Cosmos: Para la metafísica del hombre.*

VII

LA CULTURA COMO HUMANIZACION Y AUTODIVINIZACION

Como ya se vio, Scheler considera la antropología filosófica como una ciencia fundamental, que debe servir de base a todas las ciencias filosóficas. De manera que a la imagen del hombre dibujada en las páginas anteriores deben retimirse, en último término, todos los problemas de la filosofía. Aquí sólo nos interesa el problema de la cultura y nos vamos a concretar a él.

Auncuando no lo haya afirmado expresamente, se puede decir que para Scheler la filosofía de la cultura no es una ciencia autónoma. No es más que un capítulo de la antropología. La idea de la cultura debe establecerse sobre la base de la idea del hombre. Aquí reside su *antropologismo*. Sobre este *antropologismo* recae-rán nuestras críticas, de acuerdo con nuestra idea sobre la corre-lación entre el hombre y la cultura, según la cual no se puede subordinar uno de estos miembros a otro, sino que es necesario buscar un fundamento para los dos, si se anda en busca de fun-damentos.

Pero, antes de seguir adelante, tenemos que hacer una acla-
ración. Cuando Scheler habla de cultura no se refiere a lo que aquí ha recibido este nombre, esto es, al mundo cultural que crea el hombre (mito, arte, Estado, ciencia, etc.). Scheler usa la pala-brra *Bildung*, que se ha traducido al castellano como cultura. Pero *Bildung* no traduce exactamente cultura. Para la cultura, tal como la hemos tomado aquí, existe en alemán la palabra *Kultur*. *Bildung* es formación y designa el lado subjetivo de la cultura, como cuando decimos: "este es un hombre culto" o "este es un pueblo culto". Es la misma diferencia que existe entre "espíritu obje-tivo" y "espíritu subjetivo", cuando se utiliza el vocabulario de Hegel. El "espíritu objetivo" es el conjunto de las objetivaciones del espíritu, lo que integra el mundo cultural. El "espíritu subje-tivo" es el espíritu en cuanto es capaz de realizar esas objetivacio-nes, el hombre como ente espiritual. Pues bien, Scheler se refiere a la cultura en su sentido subjetivo, a la cultura que tiene el hombre, no a la cultura que crea el hombre, constituyendo así un mundo aparte. Pero aquí mismo comenzamos a ver la orientación de su pensamiento. La preferencia por este lado subjetivo de la cuestión nos señala su *antropologismo*. Le interesa la cultura como un atributo del hombre, no como un reino aparte, independiente del hombre. Además, como todo esto constituye una estructura suma-

mente trabada, donde lo que se diga de uno de los miembros recae sobre el otro, veremos cómo la idea que tiene Scheler de la *Bildung* refluye sobre la *Kultur*, amenazando su existencia.

En las primeras páginas de *El saber y la cultura* encontramos la formulación más apretada de las ideas de Scheler sobre esta cuestión: "Cultura es humanización, es el proceso que nos hace hombres —visto desde la naturaleza infrahumana—; pero, a la vez, es este mismo proceso un intento de progresiva "auto-deificación", visto desde la imponente realidad que existe y esencia por encima del hombre y de todas las cosas finitas."

De acuerdo con este texto de Scheler, la cultura es un medio para realizar dos grandes tareas. Aunque ambas se realizan al mismo tiempo y con los mismos procesos, según se cambie el punto de vista, se contempla una meta distinta. Contemplada desde el hombre, la cultura tiende hacia la humanización de este ser, y, contemplada desde Dios, se dirige a la realización plena de la divinidad.

La cultura es humanización, porque es el proceso mediante el cual el hombre se hace *hombre*. El hombre no es una cosa ya hecha, sino que es una tarea. Este carácter inacabado de su ser radica en su origen metafísico. Es el lugar de encuentro del *impulso* y del *espíritu*, para que en él se verifique una conciliación de estos dos fundamentos de las cosas. Por lo tanto, el hombre sólo será hombre, de acuerdo con su más íntima esencia, sólo se humanizará, cuando haya realizado esta tarea. Utilizando, con un sentido diferente, una expresión de Heidegger, se pedría decir que es un *ser de lejanía*. Actualmente es un ser inacabado; su ser pleno está en la *lejanía* donde se va a verificar la conciliación de los dos principios antagónicos. Y el instrumento para realizar esta tarea es la cultura. El hombre, a medida que se va cultivando, va trabajando en dicha tarea, por que va suministrando al espíritu la energía de su vitalidad y al mismo tiempo va espiritualizando su vida, haciendo posible la conciliación de los dos principios enemigos y, al mismo tiempo, la realización plena del hombre y la realización de Dios. Este rendimiento es, según Scheler, el único objetivo del ejercicio de la facultad espiritual humana. El "espíritu subjetivo" sólo trabaja para sí mismo y para Dios. Nunca se propone la realización del mundo cultural, su transformación en "espíritu objetivo". La actividad cultural no remata, pues, en obras artísticas, lenguaje, religiones, Estado, etc., sino en el ser del hombre y de Dios.

Y la cultura es autodivinización. Es autodivinización porque es el camino que busca Dios para realizarse a sí mismo. Dios desató el torrente cósmico e hizo posible al hombre como campo de conciliación de sus dos atributos, el *impulso* y el *espíritu*, porque sólo así podrá llegar a ser un Dios plenario. Y, como ya sabemos, la cultura es el medio adecuado para llevar a cabo aquella conciliación. Por es, el hombre, en cuanto ser cultural, es un colaborador de Dios, está trabajando en el advenimiento del ser supremo en su total perfección.

El naturalismo había considerado la cultura como un medio para la conservación y promoción de la vida. Scheler criticó como nadie esta teoría. Quería conferirle un valor autónomo a la cultura. Pero él ha caído en el mismo error del naturalismo. También considera la cultura como un medio, aunque los fines que se propone sean mucho más altos que los señalados por el naturalismo. Aquí desarrollaremos una teoría sobre la cultura que intenta conferirle un valor autónomo y que no la considera como medio para nada.