

## MAX SCHELER

### Y EL PROBLEMA DE UNA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

---

“Mensch in diesem ganz neuen sinne ist die Intention und geste der “Transzendenz” selbst, ist das Wesen, das betet und gott sucht. Nicht der “Mensch betet” —er ist das Gebet des Lebens über sich hinaus; “er sucht nicht Gott” — er ist das lebendige X, das Gott sucht”.

Scheler, Zur Idee des Menschen.

---

Una de las cuestiones que más agudamente preocupan a la especulación actual es, sin duda, la concerniente a la estructuración de una *antropología filosófica*. Tarea que, en virtud de la capital importancia que reviste para las restantes ciencias que se ocupan del “hombre”, se impone hoy, con clara y justificada exigencia, como previa y básica. Sin ella carecerán de necesaria e incontrovertible validez los resultados, los ulteriores desarrollos que tales ciencias logren.

Cuando se postula esta nueva disciplina no se entiende, al aducir su fundamentación y justificar su existencia, agregar simplemente una más a las ya existentes, sino que se le otorga por su materia misma y radio posición privilegiada, carácter liminar respecto a tales ciencias. No puede ser de otro modo desde que la antropología filosófica a instaurarse ha de enfocar el total problema de la *subjetividad* humana, de su estructura esencial, frente al mundo. De aquí que todas las ciencias cuyo objeto es el “hombre” —ciencias naturales, prehistóricas, etnológicas, históricas; psicología, caracterología, etc.— tengan que acudir a ella, a sus premisas filosóficas en busca de razón de fundamento último y así mismo de objetivos para sus particulares indagaciones.

Había de ser privilegio de nuestra época la fama, sentida cada vez más como premiosa necesidad especulativa, de echar vigorosamente las bases de una antropología filosófica, por cuanto, como lo afirma Scheler, “al cabo de unos diez mil años de historia es nuestra época la primera en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente “problemático”; ya *no* sabe lo que es, pero *sabe* que no lo sabe” (1).

Esta casi asoluta problematicidad en que se ha convertido el objeto “hombre”, este punzante saber negativo que nos permite pensar un problema como tal problema —riguroso tratamiento aporético— se trueca en urgente impulso positivo que nos conduce por vía de interna necesidad a buscar y precisar los fundamentos de esta nueva ciencia, que hoy cobra validez y precípua existencia por obra de los profundos y magníficos trabajos que le ha venido consagrando Max Scheler —el filósofo de nuestra época a quien quedará firmemente adscripta la gloria de haber propuesto su instauración y ensayado de sistematizarla sobre bases estrictamente filosóficas.

Corresponde a una antropología\* filosófica proporcionarnos una determinación de la esencia y estructura esencial del hombre. La respuesta que ella dé a este problema, en el que se centra el objeto de su investigación como ciencia, implicará necesariamente otras respuestas a otras tantas  cuestiones con él directamente relacionadas: problemas del origen metafísico del hombre; su posición en el conjunto de lo existente; principios y pautas que rigen su evolución biológica, psíquica e histórica, etc. Suministrará esa respuesta incluso un criterio y objetivos precisos al problema filosófico del conocimiento. Incumbe, por último, a una antropología filosófica mostrar cómo del carácter y de la estructura fundamental del ser humano se derivan todos los *monopolios*, obras y progresos específicos del hombre, como ser: idioma, conciencia, mitos, religión, ciencia, las funciones representativas de las artes, idea sobre lo justo, estado, instrumentos, sociabilidad, etc.

El estado del problema del hombre habiendo llegado a ser

(1) La idea del hombre y la historia, pág. 138, in *Revista de Occidente*, N° 41, Noviembre, 1926.

radical con el curso del tiempo, reclama hoy una perentoria y fundamental reconsideración. El problema debe ser planteado de nuevo en el sentido de una antropología filosófica, la que debe dar a todas las otras ciencias relativas al hombre su fundamento. Hay, pues, que volver a los hechos esenciales, es decir, a una consideración del hombre construído sobre los grados esenciales del ser.

A base de esta exigencia se concreta y orienta la labor de esta novísima disciplina. En este sentido, ella se propone —según la fundamentación y lineamientos que le asigna Max Scheler— una estricta *determinación de la ciencia del hombre*, la que a su vez comprende la elucidación y fijación de los siguientes conceptos: 1º) Una determinación ontológica del hombre; 2º) el hombre considerado como microcosmos; 3º) el hombre como ser viviente espiritual — concepto que implica el de la unidad funcional entre espíritu y vida; 4º) una definición psico-fisiológica; 5º) una definición fisiológica general; 6º) una definición antro-po-morfológica.

La indagación antro-po-filosófica tiene, pues, ante sí tres series de problemas: 1ª. La cuestión de la esencia del hombre, tópico central que involucra en sí cuestiones tales como: a) modo de ser; b) la relación del hombre con los otros estados del ser, o sea, la posición del hombre en el cosmos; c) la relación entre cuerpo y alma, instinto y conciencia; d) la relación entre lo vital y lo anorgánico. 2ª. El problema del origen y de la edad del hombre (la teoría de la descendencia). 3ª. El de la relación del hombre con el fundamento del mundo, o metafísica del hombre.

Circunscribiendo el dominio que abarca pareja investigación, tenemos el esquema de una *Prima Philosophia* que se bifurca en una “metafísica de una primera especie” o *Metasciens* y una “metafísica de una segunda especie” que tiene por objeto el *ens a se*. Ambas juntas dan origen a la Meta-antropología, la nueva ciencia que hoy se instaura con un objetivo perfectamente justificado y definido.

Tal el esquema y los tópicos a que ha de ceñirse la elaboración sistemática de una antropología filosófica. Siendo la postulación de una tarea apenas iniciada —terreno recién roturado que se ofrece como amplia promesa a la investigación futura— nos

concretaremos, al dar cuenta de la posición actual del problema, a exponer sus líneas centrales. En el curso de nuestras consideraciones, dejaremos, pues, de lado algunos de los temas enunciados, aludiremos ligeramente a otros, dedicando desenvolvimiento y análisis más amplios tan sólo a los esenciales.

## I

Sólo teniendo en cuenta la total disposición del mundo biológico cabe formarse una noción clara de la posición especial del hombre en el conjunto de lo existente.

Ante todo hemos de reparar en el hecho que el ser viviente no sólo constituye un objeto para el observador externo, sino que posee una existencia para sí mismo, una vida interna en la cual él se percibe a sí mismo. Esto define su carácter esencial.

La escala más baja de lo psíquico, representada objetivamente, hacia afuera, como *ser viviente*, y subjetivamente, hacia dentro, como *alma*, forma el inconsciente, insensible e irrepresentable ímpetu. (\*). En este, sentimiento e instinto no se dan separados. Sus dos únicas características, son un placer y un dolor sin objeto.

Este primer grado del lado interno de la vida, centrado en el ímpetu, también se da en el hombre. El hombre concibe en conjunto todos los grados esenciales de la existencia, en general, y asimismo, en particular, los de la vida y en él, alcanza la total naturaleza la más concentrada unidad de su ser.

Detrás de toda sensación, de toda representación, hasta de la simple percepción, está el obscuro ímpetu. Aun la más simple sensación es función de una atención instintiva y no mero resultado de la excitación. Así mismo el ímpetu representa la unidad del eslabonamiento de instintos y afectos del hombre; aun más, también es en este el sujeto de aquella inercia primaria de resistencia en la que arraiga toda posesión de realidad y, en particular, la unidad e impresión de la realidad que preceden a todas las funciones representativas.

---

(\*) Hemos interpretado por "ímpetu" el vocablo alemán *Gefühls-drang*, en el que *drang* denota ya dirección, finalidad específica "hacia" algo: alimentación, satisfacción del instinto sexual, etc.

En la gradación objetiva de la vida, después del extático ímpetu, el instinto se presenta como la segunda forma de la esencia anímica. En el ser viviente toda conducta instintiva es siempre expresión de estados internos.

Para precisar el carácter del instinto, y lograr una noción clara del mismo, hay que dejar de lado las oscuras y sólitas explicaciones psicológicas, frecuentemente arbitrarias e inseguras y atenerse fielmente a la conducta del ser viviente, ya que esta conducta puede ser objeto de observación externa y de una posible descripción. Por esta razón el instinto debe ser objeto de una doble explicación, fisiológica y psicológica a la vez. So pena de incurrir en error, no cabe decidirse por una sola de estas explicaciones.

El instinto se caracteriza, ante todo, por ser conforme a sentido, vale decir, que para la totalidad del propio ser viviente o para la totalidad de otro ser viviente es *teleoklino*, sea en beneficio propio o ajeno. En segundo lugar se desenvuelve conforme a un ritmo, a una figura temporal, de los que están exentos los movimientos adquiridos por medio de asociación, ejercicio, hábito. Un tercer carácter discernible en la conducta instintiva es que ésta se decide únicamente sobre situaciones que se presentan de nuevo y que tienen una significación para la vida de la especie como tal, pero no para la experiencia singular del individuo. Siempre el instinto está en servicio de la especie, ya sea de la propia, ya sea de la ajena, o de una especie que mantiene con la propia importantes relaciones vitales.

La conducta instintiva no es, pues, nunca una reacción ante contenidos especiales del mundo circundante, que varían de individuo a individuo, sino, por el contrario, una reacción ante una estructura enteramente particular, una ordenación típicamente específica de las partes posibles del mundo circundante. Lo que un animal puede percibir y sentir está, en general, determinado *a priori* mediante la relación de su instinto con la estructura del mundo circundante.

El instinto es una forma más primitiva del ser y acontecer psíquicos que las formaciones de complejos anímicos determinadas por asociaciones.

El saber que se da en el instinto no se manifiesta como un saber mediante representaciones e imágenes, ni aún por medio de

ideas, sino como un sentimiento de resistencias que se atraen y se repelen, diferenciadas según impresiones de valor.

El instinto, a diferencia del ímpetu, se endereza sobre partes integrantes del mundo circundante que frecuentemente se presentan de nuevo en relación a la especie, pero que sin embargo son específicas de éste. Es, pues, una creciente especialización del ímpetu y sus propiedades.

En el instinto toman origen dos formas de conducta, una conforme al hábito y otra inteligente. La primera es aquella capacidad caracterizada como *memoria asociativa*, que, en oposición al instinto, está a servicio del individuo aislado. Esta no se da en todos los seres vivientes. Así, no existe en las plantas; pero debemos suponerla en todo ser viviente cuya conducta lenta y continuamente se modifica a base de anteriores procedimientos de idéntica especie, y que están a servicio de la vida.

Juntamente con la aparición de esta tercera forma psíquica, que es la memoria asociativa, surge el correctivo para los peligros que ella entraña. Este correctivo, que constituye una cuarta forma esencial de la vida psíquica, no es otro que la inteligencia práctica, principalmente vinculada a lo orgánico. Estrechamente relacionadas con ésta se manifiestan la capacidad y el acto de elegir.

---

La antropología filosófica se propone, en primer lugar, una fundamentación de los conceptos implicados en las palabras *cuerpo*, *alma y hombre en general*.

El problema de *cuerpo y alma*, de la relación —oposición— entre ambos supuesta, que ha sido preocupación de tantas centurias, hoy, puede decirse, ha perdido su importancia metafísica.

La ciencia y la filosofía actual concuerdan cada vez más en abarcar ambos términos en la unidad de una intuición fundamental. Se ha llegado a establecer, que no sólo el cerebro, sino también la totalidad del cuerpo es el dominio fisiológico paralelo de los fenómenos anímicos.

Es una y la misma *vida* la que en su ser interno posee una

configuración de forma psíquica, y en su ser externo, para los demás, una configuración de forma corporal. (\*)

El proceso fisiológico y el proceso psíquico de la vida son ontológicamente idénticos, y sólo fenoméricamente distintos; pero aún fenoméricamente son estrictamente idénticos en las leyes de su estructura y en el ritmo de su desenvolvimiento. Además ambos procesos, tanto los fisiológicos como los psíquicos, son amecánicos, teleoklinos y concentrados sobre la totalidad. Los fisiológicos lo son tanto más cuanto más pequeños son los segmentos del sistema nervioso que recorren; y los psíquicos tanto más finalistas y concentrados sobre la totalidad cuanto más primitivos son.

“Ambos procesos, según su formación y el conjunto de sus funciones son dos aspectos de un supermecánico proceso vital.

Lo que nosotros, pues, llamamos “fisiológico” y “psíquico” son sólo dos lados de la consideración de uno y el mismo proceso”. (2)

Los antiguos trataron de comprender la vida únicamente a base de lo psíquico, concepto unilateral porque lo psíquico, como hemos visto, es sólo un lado de lo viviente, el interno. La fenomenología de lo viviente no puede, sin duda, comprenderse sin lo psíquico, pero el concepto de éste, no basta para explicar el proceso vital en su unitaria totalidad.

Hay una “biología de lo interno” y una “biología de lo externo”. La biología de lo externo avanza, en el conocimiento, desde la estructura formal del organismo hasta los procesos propios de la vida, mas no debe desconocer que toda forma viviente, desde los últimos elementos diferenciales de las células hasta el total organismo, es en cada instante dinámicamente producida y de nuevo formada por el proceso vital.

La teoría del paralelismo psico - mecánico o la teoría escolástica que considera el alma como “forma” del cuerpo son hoy conceptos totalmente superados. Incluso el abismo abierto por la doc-

(\*) Del cambio decisivo operado en la forma de consideración psicológica de este problema y de la nueva orientación de la psicología actual da cuenta, con claridad, la exposición compendiada de Hans Prinzhorn, “Leib - Seele - Einheit - Ein Kernproblem der neuen Psychologie”, Muller u. Kiepenhener Verlag, Postdam, véase en particular, págs. 31 y sig., 143 y sigs.

(2) Max Scheler, “Die Sonderstellung des Menschen”, pág. 230, in “Mensch und Erde”, Otto Reich, Darmstadt, 1927.

trina cartesiana entre cuerpo y alma puede decirse que ha desaparecido hasta el punto de ser casi asible la unidad de la vida.

No se puede ya sostener, con Descartes, que lo psíquico sólo consiste en la conciencia y esté vinculado exclusivamente a la corteza cerebral. Amplias investigaciones psiquiátricas han demostrado que las funciones psíquicas decisivas en la constitución del carácter humano, particularmente todo lo que concierne a la vida instintiva y a la afectividad, tienen su proceso fisiológico paralelo no en el cerebro, sino en la región cerebral de la médula espinal. Por otra parte, hoy no cabe desconocer la independencia y demostrada prioridad de la total vida instintiva y afectiva respecto a todas las imágenes de la representación consciente.

El error fundamental de Descartes consiste, pues, en haber “prescindido completamente del sistema instintivo del hombre y del animal, que precisamente constituye el intermediario y determina la unidad entre todo auténtico movimiento vital y los contenidos de la conciencia”. (3)

Justamente es dable a la investigación actual proponerse como fin metódico probar ampliamente cómo idénticos procedimientos del organismo pueden ser ocasionados y alterados por medio de incentivos psico-físicos, desde fuera, o ya por una excitación psíquica. En este sentido, podemos decir que sólo se trata de diferentes modos de acceso a uno y el mismo proceso vital.

Las más altas funciones psíquicas —como el pensamiento relacionador— tampoco se sustraen a un estricto paralelismo fisiológico. Así mismo los actos espirituales poseen siempre un dominio paralelo fisiológico y psíquico, por cuanto ellos reciben toda la energía de su actividad de la esfera viviente del instinto, y sin la mediación de ninguna “energía” no pueden manifestarse, ya sea para nuestra experiencia o para la propia.

Por consiguiente, la vida psico-física es una.

Esta unidad de las funciones físicas y psíquicas es un hecho que vale absolutamente para todos los seres vivientes y por lo tanto incluso para el hombre. Ha sido, pues, un error de la ciencia occidental particularmente de la ciencia natural y de la medicina, haberse ocupado en la consideración del hombre unilateralmente de la

(3) Op. cit., pág. 232.

parte corporal, tratando de explicar los procesos vitales y ejercer sobre ellos un influjo exclusivamente desde fuera.

Como acabamos de ver, cuerpo y alma o cerebro y alma no constituyen en el hombre, oposiciones ontológicas. En cambio se dá en él un contraste mucho más elevado y más profundamente perceptible, del que, como tal, también tenemos una vivencia subjetiva: la oposición de *vida y espíritu*, la que penetra más profundamente en el fundamento de todas las cosas que la oposición entre la vida y lo anorgánico.

Desde el momento que tomamos lo psíquico y lo fisiológico sólo como dos aspectos del mismo proceso vital, que corresponden a dos modos de consideración de este proceso, necesariamente la X que ejecuta ambas formas de consideración tiene que estar por encima de la oposición de cuerpo y alma. X que no es otro principio que el mismo espíritu, que todo lo objetiva y él mismo jamás llega a ser objetivo (\*). “La vida es ya ser inespacial, pero asimismo ser temporal” y lo que designamos por espíritu es no sólo superespacial, sino también supertemporal”. (4)

El acto espiritual, en tanto exige actividad, sólo indirectamente es dependiente de un proceso vital temporal. Si esencialmente diferentes son “vida” y “espíritu”, ambos principios no obstante son, en el hombre, uno de otro dependientes.

“El *espíritu* idea la *vida*; pero sólo la vida puede poner actividad y realizar al espíritu, desde su más simple actuar hasta la ejecución de una obra a la que otorgamos sentido espiritual”. (5)

El espíritu, que originariamente no posee ninguna energía propia, adquiere poder mediante el proceso de sublimación. Los impulsos vitales pueden entrar en la legalidad del espíritu y en la estructura de ideas y de sentido, y durante este afluir y compenetración, tanto en el individuo como en la historia, otorgar fuerza al espíritu que por naturaleza es impotente.

La más alta forma del ser determina la esencia y las regiones esenciales de la formación del mundo, mas ella sólo puede ser

(\*) Ortega y Gasset en su interesante ensayo antropológico “Vitalidad, Alma, Espíritu” (El Espectador, V), expresa acerca de la relación entre cuerpo, alma y espíritu, ideas, en lo esencial, coincidentes con las que venimos exponiendo.

(4) Op. cit., pág. 237.

(5) Op. cit., pág. 238.

realizada mediante otro principio, que es propio de lo originariamente existente. Este segundo principio es lo que debe designarse por “ímpetu”.

En sentido general cabe afirmar que toda forma más alta del ser es respecto a las más bajas relativamente impotente y no puede realizarse mediante propia energía, sino sirviéndose de las fuerzas de las formas más bajas. Así, el proceso vital es un proceso temporal formador de propia estructura, pero se realiza exclusivamente mediante las materias y fuerzas del mundo anorgánico. Como hemos visto, en análoga relación está el espíritu con respecto a la vida.

Afirmada esta idea del espíritu, que lo define como originariamente impotente, resulta el error de la teoría clásica, al haberle atribuído fuerza creadora positiva, presentándose, así, en Platón, y Aristóteles, las ideas y formas como fuerzas plasmadoras, formadoras.

La relación entre espíritu y vida, tal como queda formulada, ha sido falseada o desconocida por todas aquellas teorías que pueden designarse como “naturalistas”, ya sean de tipo mecánico o vitalista, las que no ven en el espíritu un principio autónomo de procedencia metafísica. No obstante hay que reconocer a las teorías del último tipo el acierto de haber dejado bien sentado que lo que es realmente creador y potente en el hombre no es el espíritu, sino las obscuras y subconscientes potencias instintivas del alma.

En cambio, la reciente y sugestiva teoría elaborada por Luis Klages considera vida y espíritu como dos categorías fundamentales, irreductibles, pero concebidas en esencial antagonismo, de modo que el espíritu aparece como una fuerza enemiga y aniquiladora de la vida. Se explica el carácter de tal oposición —en la que radica el núcleo de esta concepción pesimista del hombre— por cuanto Klages, identifica el espíritu con el intelecto, con la inteligencia técnica. Es merced a semejante identificación que Teodoro Lessig, el más radical y audaz representante de esta teoría, ha podido referirse —titulando así una de sus obras —a “el ocaso de la tierra por el espíritu”.

Con la relación establecida por Scheler entre ambos principios, en la que el espíritu es pensado como originariamente privado

de propia energía y cuya función es idear la vida y proponerle direcciones, queda, a nuestro juicio, refutada doctrina tan irregular e inquietante.

Mientras la esencia del hombre las más de las veces se ha intentado explicar mediante una definición antro-po-morfológica, Heidegger en cambio, parte del supuesto de una unidad de estructura del ser humano para, a base de éste, llegar a una determinación de los conceptos “cuerpo”, “alma”, “razón”, “conciencia”.

Según Heidegger, cuerpo, alma, espíritu pueden ser considerados como districtos de fenómenos que, conforme al designio de determinadas investigaciones, son temáticamente separables. “Pero en la interrogación por el ser del hombre, éste no puede concebirse como el resultado de una suma de los modos de ser de cuerpo, alma, espíritu, los que, por otra parte, deben ser primeramente determinados de nuevo”. (6)

He aquí que Heidegger refute que, —para un ensayo ontológico como el que él intenta— la idea del todo ha de ser supuesta. En este sentido, trata de demostrar la existencia de una unitaria estructura del ser humano, que estaría situada más profundamente que razón, conciencia, psique, cuerpo, y la que, como unidad, contiene a éstos en sí misma. La expresión compuesta *ser en el mundo*. (“In der Welt sein”) muestra ya en su acuñación que con ella es pensado un fenómeno unitario”. (7) Partiendo del modo de la existencia, todo lo demás, para Heidegger debe llegar a ser comprensible.

Pero qué es esta existencia?; por qué se llama a esta existencia precisamente *hombre?*, pregunta Scheler, objetando el postulado de Heidegger. *Existencia* significa que algo es dado en el mundo (In der welt gegeben sein). Así la propia y muda existencia del hombre sin presuposición alguna de cualquier separación de hechos y de conceptos. Como vemos, Heidegger da por supuesto lo que ante todo quiere demostrar, o sea, la *esencia* del hombre. Sienta luego una segunda suposición, a saber, la del ser individual dado a sí propio. La autovivencia es, sin duda, decisiva para todo el ser (para la unitaria totalidad del ser humano), pero ella puede enga-

(6) Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, pág. 48. Niemeyer, Halle, 1927.

(7) Op. cit., pág. 53.

ñar. La autoconsciencia no es una medida para su propio ser; además es muy vacilante y a menudo insegura.

Por las apuntadas razones, semejante dirección individualista, como la que toma Heidegger, es inaceptable; de acuerdo a un criterio metódico debemos rechazar su posición. No se puede partir del modo de ser.

La consecuencia de tal teoría es la concepción del hombre como ser ansioso, temeroso (als Sorge - Wesen) (\*). “El cuidado yace, como totalidad de estructura originaria, existencial y a *priori* ante y en cada proceder y situación de hecho de la existencia”. (8)

Tal idea del hombre —como ser ansioso— tampoco se puede aceptar. El cuidado, el temor aparece siempre como una mediación, como un término transitorio, pues se dan estados en los que el hombre está por encima de la ansiedad, del temor. El *Eros* representa, en pareja circunstancia, un estratagema del miedo ante el hecho de ser solo en el mundo. Pero también la angustia es superada en la contemplación. Además, incluso hay algo que está por debajo de la ansiedad, y es el *estado dionisiaco*, la impulsividad.

El temor, el cuidado, en el tipo del hombre cotidiano, es el estado intermedio entre el espíritu puro y el puro ímpetu. Esta actitud temerosa —“mezcla de amante cuidado y de angustiosa atención” (Heidegger)—es el estado más frecuente del hombre, su constante vacilar entre lo espiritual y lo impulsivo.

El concepto de cuidado; de ansiedad es, pues, un concepto vital. Por consiguiente, la filosofía de Heidegger, en su fundamento y dirección, queda siendo una filosofía de la vida.

## II

Al enfocar el concepto del hombre, hemos de discriminar en él una doble significación, dos conceptos diferentes: 1° un concepto sistemático natural del hombre; 2° un concepto esencial del hombre.

De acuerdo al primero incluimos al hombre en determinada especie, decimos que pertenece a los mamíferos y vertebrados. Ins-

(\*) Hemos de interpretar aquí el vocablo *Sorge* como “cuidado”, en el sentido de inquietud, de temor impreciso, de recelo innominado.

(8) Op. cit., pág. 193.

pirándonos en el segundo, hemos de acentuar la oposición de hombre y animal, y enfrentarnos con el arduo problema de la posición del hombre en el conjunto de lo existente —problema cuyos orígenes y vicisitudes se identifican, en importantes aspectos parciales, religiosos y metafísicos, con la tradición especulativa occidental.

Cuestión decisiva que Max Scheler replantea en sus verdaderos términos, para llegar tras lúcido y penetrante análisis a una determinación de la “particular posición” que al hombre compete entre los demás seres vivientes.

Reconocida la inteligencia también al animal, cabe preguntar si entre hombre y animal sólo existe una diferencia de grado, o si los separa una diferencia esencial. Se da en el hombre algo enteramente distinto, a él específico, algo que no se encuentra ni agota por medio de la capacidad de elegir y la inteligencia?

Scheler impugna, pues, con sobrado fundamento, las dos teorías con que se ha respondido al problema de la relación entre hombre y animal: La que atribuye únicamente al hombre capacidad de elegir e inteligencia, y las rehusa al animal, afirmando entre ambos una diferencia esencial donde no existe ninguna; y la teoría de los evolucionistas de la escuela de Darwin y Lamarck que, con Schwalbe y Köhler, basándose en el hecho científicamente comprobado de que al animal corresponde también inteligencia, niegan de modo absoluto exista una última y decisiva diferencia entre hombre y animal. Tales adhieren, así, a la teoría unitaria del hombre, definida como teoría del *Homo faber*, desconociendo toda metafísica del hombre en virtud de la cual este, en tanto que tal, posea determinada relación con el fundamento del mundo.

Scheler, desechando ambas teorías, afirma: “La esencia del hombre y lo que su situación especial puede llamarse está por encima de lo que se designa por inteligencia y capacidad de elegir, y no sería alcanzada aunque a esta inteligencia y capacidad de elegir se las representase al arbitrio cuantitativamente elevadas hasta el infinito”. (9)

Por cuanto el animal posee inteligencia, considerada la cuestión desde el punto de vista de ésta, la diferencia entre hombre y animal no puede ser esencial sino de grado. Certeramente escribe

(9) Die Sonderstellung des Menschen, pág. 191.

Scheler: “Entre un chimpancé listo y Edison (considerado éste solamente como técnico) existe sólo una, sin duda muy grande, diferencia de grado” (10) —aserto que puede perfectamente abonarse por las experiencias harto probatorias aportadas recientemente por Wolfgang Köhler (\*).

Pero hay por sobre la inteligencia técnica y la capacidad de elegir un nuevo principio, que es el que al hombre hace hombre, principio que está fuera de lo que, en el más amplio sentido, podemos llamar vida, sea psíquica interna o vital externa. “Lo que al hombre hace hombre es un principio opuesto, en general, a toda la vida, el que como tal no se puede referir a la evolución natural de la vida, sino que si sobre algo recae es sobre el más alto fundamento de las cosas, por consiguiente sobre el mismo fundamento del cual la vida es también una manifestación parcial”. (11)

Los griegos conocieron un principio semejante y lo designaron con la palabra “razón”. Scheler emplea para la X que cubre este principio una palabra más comprensiva, que se potencia de un mayor contenido y que, incluyendo ciertamente en su significado el concepto de razón, acoge junto a la “ideación” “una determinada especie de intuición, la intuición del fenómeno originario o contenido esencial”. (12)

Así mismo ella comprenderá en sí determinada clase de actos emocionales y volitivos característicos, tales como bondad, amor, arrepentimiento, etc. Esa palabra, para Scheler, no es otra que la palabra *espíritu*, que de tal modo depurada, enriquecida, proyecta al hombre, en cósmica irradiación, sobre el fundamento de las cosas. Consecuentemente, el centro del acto es el cual el espíritu, dentro de la esfera del ser, aparece es lo que ha de caracterizarse como *persona*, diferenciándola rigurosamente de todos los centros funcionales de la vida.

Pocas palabras sobre cuyo significado y alcance se haya abusado y embrollado más que la palabra “espíritu”. Sin embargo

(10) Op. cit., pág. 191 (nota).

(\* ) Los experimentos y observaciones, de verdadera resonancia científica realizados durante seis años en la estación experimental de Tenerife. Una amplia exposición y fundamentales consideraciones críticas sobre el resultado de tales experiencias, en la obra de Koffka Die Grundlagen der psychischen Entwicklung, 2ª. ed. 1925, Osterwick. (existe traducción española).

(11 y 12) Op. cit., pág. 192.

ella aporta un principio nuevo y decisivo, representa una especial función cognoscitiva, una especie de saber sólo a ella adscripto. En este sentido ella implica la determinación fundamental de una esencia “espiritual” independiente de lo orgánico, de la vida y de todo lo que a ésta concierne.

Semejante esencia espiritual no está ligada al instinto y al mundo circundante, sino que se manifiesta libre de éste, y abierta al mundo, teniendo ante sí una perspectiva ilimitada. “Una esencia tal tiene “mundo”; puede elevar a objetos los centros de resistencia y reacción de su mundo circundante, que le son dados comprender el modo de ser de estos objetos sin la limitación que, mediante el sistema vital del instinto y las funciones y órganos sensoriales adyacentes a él, experimenta este mundo del objeto o la manera en que él es dado”. (13)

Conforme a esta función, que le es peculiar, “espíritu es objetividad, capacidad de determinación mediante el modo de ser de las cosas mismas”. (14)

Todo acto, toda reacción que ejecuta el animal, aun los que se acompañan de inteligencia, se originan en un estado fisiológico de su sistema nervioso, estado al que están subordinados tanto los impulsos instintivos como las percepciones sensibles. Todo cuanto el animal puede comprender y notar de su mundo circundante aparece estrictamente contenido dentro de los límites de la estructura de su ámbito.

Mientras el hombre es esa X que en limitada medida se mueve y obra en una perspectiva “abierta al mundo”, el animal está condenado a vivir internado y extático en su mundo circundante, cuyo estructura inevitablemente la lleva consigo en todos sus movimientos.

El animal no tiene objetos, no le es dable realizar ese peculiar distanciamiento y substantivación en virtud de los cuales un mundo circundante se erige en mundo.

El objeto, es pues, la más formal categoría de la actividad lógica del espíritu. El acto espiritual, tal como lo ejecuta el hombre, significa en éste consciencia de sí mismo, o autoconsciencia. El animal, en cambio, posee, a diferencia de la planta, consciencia,

(13 y 14) Op. cit., pág. 193.

pero no autoconsciencia; no es dueño ni consciente, de sí mismo. Autoconsciencia, capacidad de objetivación se resuelven en una inescindible estructura que es dada exclusivamente al hombre. Aquí reside otro de los caracteres esenciales de éste. “El hombre puede no sólo ampliar el *mundo circundante* en la dimensión del ser del “mundo” y provocar objetivamente resistencias, sino que incluso puede por sí mismo de nuevo asir objetivamente su propio estado fisiológico y psíquico y toda vivencia psíquica particular”.<sup>(15)</sup>

La idea del espíritu como un principio específico al hombre, la afirmación en éste de una esencia espiritual que lo separa de la animalidad, tiene su origen en la cultura griega.

Fueron, en efecto, los griegos quienes forjaron la idea del *homo sapiens*, idea que implica la primera exaltación de la consciencia humana, por sobre toda otra especie de naturaleza. Esta conquista había de tener decisivas consecuencias en la historia y evolución del concepto que el hombre se forma de sí mismo.

De acuerdo a esta noción del *homo sapiens* — a la que Platón y Aristóteles dieron rigurosa formulación y pleno contenido filosófico— la especulación griega atribuye a la naturaleza humana un *agente específico* esencialmente distinto de los agentes que actúan en la vida animal y vegetal: la razón.

Es la razón, el *logos*, lo que faculta al hombre para el conocimiento del *ser en sí mismo*. En virtud de este principio actuante en él, el hombre puede adquirir consciencia de sí mismo, del mundo y de la divinidad; conducirse respecto a sus semejantes conforme a normas que regulan y orientan su conducta; y finalmente reaccionar sobre la naturaleza modelando, con la materia que ésta le ofrece, obras que por la eficacia del mismo principio cobran pleno valor y significado.

En la cultura griega alcanza por primera vez la consciencia humana semejante altitud, sobreponiéndose por la fuerza creadora y modeladora del *logos* a la naturaleza.

En otras culturas no ha alumbrado este pensamiento. Las del oriente no lo concibieron y menos se dió en el ámbito del hombre primitivo, cuya vida estaba informada por un profundo sentimiento

(15) Op. cit., pág. 196.

de afinidad con el mundo animal y vegetal. Es, pues, un aporte exclusivo de Grecia, una creación original del espíritu, germen que ha fecundado y condicionado — en sus directivas cardinales— la evolución del espíritu occidental y la correspondiente idea del hombre, propia de este ámbito cultural.

Merced a este concepto del *logos*, que se concreta y alcanza su máxima expresión en la fórmula del *homo sapiens*, el hombre gana, por encima de los demás seres, una posición privilegiada que sólo él ha de poseer — encumbramiento que lo pone en relación con la divinidad misma. Y este privilegio excepcional sólo es posible porque la razón, el *logos* agente específico, que sólo al hombre conviene y no se da intrínsecamente en la naturaleza, es él mismo de carácter divino.

Este agente puede conocer el mundo desde que ontológicamente es idéntico con el principio originario y plasmador de las cosas. Mediante su eficacia, su acción racionalizadora, el caos se organiza en cosmos. Asimismo, conforme a su esencia, como *logos*, como razón humana este agente es constante a través de la historia y en las clases, y posee con prescindencia del instinto y de la sensibilidad, poder intrínseco, es decir, puede por sí mismo desarrollar la actividad que le es inherente: realizar las ideas.

Tras este encumbramiento de la conciencia humana, que opera la cultura griega con su invención del *logos*, de la razón como principio específico al hombre, el cristianismo con su doctrina del origen divino del hombre, y del Dios que se hace hombre significa un impulso decisivo en el sentido de esta elevación. Realiza una nueva exaltación de la conciencia, elevando en forma excepcional y única, y hasta una altitud no sospechada por la cultura clásica, el concepto y el juicio que el hombre forma de sí mismo. Así, por obra del cristianismo, el hombre - esencia que por su origen participa de lo divino quiere una posición central en el conjunto cósmico.

A partir de este punto su autoconsciencia comienza a desarrollarse, ganando en este proceso, que se prosigue sin solución de continuidad, grados cada vez más elevados. El juicio que el hombre forma de sí mismo a través de este desenvolvimiento, y la exaltación y sobrestimación de la conciencia humana que es su necesaria consecuencia, postulan a base de esta elevación el origen meta-

físico de la idea del hombre. En efecto, el concepto histórico del hombre, afirmado implícitamente por las nociones antropológicas del pensamiento occidental, presupone la idea de Dios y la doctrina del hombre como imagen de Dios.

En lo que concierne a esta procedencia de la idea del hombre, la afirmación contraria, involucrada en la teoría de que la idea de Dios es “antropomorfismo”, es, como Scheler lo ha demostrado con abundantes y excelentes razones, insostenible. No se puede hablar de antropomorfismo si no se tiene previamente en el espíritu la idea de Dios. Sólo tiene sentido hablar de antropomorfismo si el hombre no es “la medida de todas las cosas”, sino un único objeto de posibles medidas, y en él, al lado de su naturaleza, incluso aparecen activas las leyes de una supernaturaleza.

Según Scheler, los que dicen que la idea de Dios es antropomorfismo de hecho han afirmado secretamente un Dios, y en realidad un Dios precristiano. Por ello “la única idea del hombre, con pleno sentido, es absolutamente un The-morphismus; la idea de una x, la imagen finita y viviente de Dios, una semejanza suya, una de sus innúmeras proyecciones sobre el gran muro del ser. (16)

A través de la especulación moderna continúa, con variaciones y retrocesos que en el fondo no contradicen ni invalidan la dirección fundamental, el proceso de elevación de la consciencia humana. La historia del desarrollo e incremento de la autoconsciencia es la historia de las teorías de la estructura y esencia del hombre.

A la antropología filosófica corresponde, como una de sus tareas principales, precisar el sentido de estas intermitentes exaltaciones de la consciencia humana y decirnos si en realidad responde a una mayor claridad y profundidad en el concepto que el hombre adquiere de la posición que objetivamente ocupa en el conjunto de la naturaleza.

Todo lo que existe, en relación a su propio ser y a lo que en sí mismo posee, se nos manifiesta en cuatro estadios esenciales — expresión del ser ontológico.

a) Los productos anorgánicos no poseen, en general, un ser propio, por lo tanto ningún centro al que ópticamente puedan ser

(16) Max Scheler, Zur Idee des Menschen, pág. 297, in “Von Umsturz der Werte, I Bd. Neue Zeit, Leipzig, 1919.

referidos. Lo que comprendemos por su unidad está en función de nuestros pensamientos. Los conceptos de molécula, de átomo, de electrón dependen exclusivamente de nuestra facultad de dividir real o idealmente los cuerpos. La unidad de los cuerpos anorgánicos sólo existe, pues, relativamente a cierta regularidad de su acción sobre los otros cuerpos. En cambio, un ser viviente es un centro óptico y por sí mismo crea su individualidad y unidad espacio-temporal.

b) Al impulso sensitivo de la planta corresponde un centro en el que el ser viviente está situado y libremente crece sin conciencia de sus distintos estados. No se da en la planta ningún vestigio de instinto ni de sensación. En cambio ella posee conciencia interna y psiquidad.

c) En el animal existe sensación y conciencia; asimismo un centro consciente de los estados de su organismo. Por lo tanto el animal cobra existencia, es dado a sí mismo dos veces.

d) En el hombre, la persona constituye un centro que es elevado por sobre la oposición de vida orgánica y mundo circundante. De aquí que el hombre en su autoconciencia y capacidad de objetivar sus contenidos psíquicos sobre existencia, sea dado a sí mismo por tercera vez.

En esta especie de ordenación que va de lo orgánico al hombre dijérase que todo acontece como si existiese un escalonamiento de estadios en los que un ser originario se recogiese cada vez más en sí mismo para percibirse en más altos grados y en nuevas dimensiones hasta poseerse y comprenderse a sí mismo completamente en el hombre. (\*)

(\*) Uno de los últimos esfuerzos de significación tendientes a estructurar una hermenéutica de la existencia humana, a base de una ciencia de las formas esenciales de lo viviente y su horizonte natural, es el de Helmuth Plessner, en su reciente obra *Die Stufen des Organischen und der Mensch Einleitung in die philosophischen Anthropologie*. Berlín, 1928. Plessner al postular la constitución de una hermenéutica como antropología filosófica, asigna al problema dos direcciones: una en sentido horizontal, en la que ha de determinarse la relación del hombre, en su obrar y padecer, con el mundo; y otra vertical, la que resulta de su natural posición en el mundo como organismo en la serie de los organismos. En ambas direcciones se puede ensayar de comprender al hombre como sujeto-objeto de la cultura y como sujeto-objeto de la naturaleza, sin disgregarlo en artificiosas abstracciones. Según este presupuesto, el hombre existe no como cuerpo, en el sentido de la ciencia natural, no como alma y conciencia, en tanto objeto de la psicología no como sujeto abstracto para el que valen las leyes

mentales, —la que encontró su centro en la religión—. Pensando según la idea de tal posible relación con lo absoluto, el hombre, precisamente mediante la actividad que determina sus monopolios específicos, es o puede llegar a ser la esencia trascendente a sí mismo y, en general, a toda vida. “*Hombre*”, en este sentido completamente nuevo, es la intención y el gesto de la “trascendencia” misma, es la esencia que ora y busca a Dios. No “ora al hombre” —él es la oración de la vida por sobre y allende sí misma; “no busca él a Dios”— él es la X viviente que “Dios busca”. (17)

Excluidas por una estricta consideración filosófica las interpretaciones aportadas por el monoteísmo occidental, para Scheler la relación del ser esencial del hombre con el fundamento del mundo consiste en que este fundamento se concibe y realiza inmediatamente en el hombre mismo. Esto es posible por una activa instauración del centro de nuestro ser para la petición ideal de la divinidad y del ensayo de ejecutarla, y así coproducir, como la ascendente compenetración de *ímpetu y espíritu* al Dios en devenir del fundamento originario, del mundo.

Tal proceso de autorealización, o sea, de auto-divinización se cumple en el hombre mismo, en su propio yo, en el corazón humano. Este es el único lugar de divinización que nos es accesible, mas en realidad es una parte del proceso trascendente mismo.

El hombre es el punto de encuentro de los dos atributos, —ímpetu y espíritu— del ser supremo, del fundamento originario en devenir. En él el *logos* que ha formado el mundo llega a ser acto ejecutable.

“Ni el hombre puede llegar a su destino sin saberse miembro de aquellos dos atributos del ser supremo, y participando de este ser mismo, ni el *Ens a se* alcanzar el suyo sin la cooperación del hombre. Espíritu e ímpetu, estos dos atributos del ser, prescindiendo de su recíproca compenetración en devenir, tampoco están, —como finalidad— en sí acabados: crecen en sí mismos justamente en sus manifestaciones en la historia del espíritu humano y en la evolución de la vida del mundo”. (18)

(17) Zur Idee des Menschen, pág. 295.

(18) Die Sonderstellung des Menschen, pág. 252.

## III

Plaza al hombre y a su movimiento esencialmente infinito. No quede fijado en un “ejemplo”, en una forma, sea de la historia natural o de la historia universal.

Scheler, “El porvenir del hombre”.

La postulación de una antropología filosófica es base y punto de partida necesarios para todas las posibles concepciones del hombre. Sólo mediante la previa estructuración de aquélla, como ciencia fundamental, pueden éstas adquirir validez y desarrollar sus contenidos ideales en vista de una finalidad clara y objetiva.

Planeada la antropología filosófica, tal como en sus direcciones básicas queda, en escorzo, expuesta, —y cuya definitiva sistematización la muerte del gran filósofo deja inconclusa— Scheler nos ha anticipado en sus lineamientos esenciales su propia concepción del hombre.

Teniendo en vista una integración de todas las direcciones y formas del saber, conducente a una nueva cultura, bosqueja, como *desideratum* de un factible proceso de humanización, el ideal del “hombre plenario”. El sumo ideal del hombre es el “todo hombre”.

Scheler muestra la imposibilidad tanto de una progresiva evolución biológica del hombre que remate (como lo concibe Nietzsche) en el tipo del *superhombre*, como también de un descenso del hombre —igualmente en sentido biológico— hasta el nivel de la animalidad, o de un lento, mas no por ello menos catastrófico aniquilamiento bajo el peso y complejidad de los mecanismos por él creados, que vueltos ingobernables escaparían a su contralor —como lo supone, mejor, omina la apocalíptica teoría sustentada por Luis Klages y Teodoro Lessing.

Eludiendo ambos infundados extremos, Scheler afirma la perfectibilidad del objeto “hombre” merced a un ideal de libre autoformación, de reelaboración y depuración de la parte plástica de la naturaleza humana, en la medida en que hasta ella puede llegar eficazmente la acción del espíritu y de la voluntad.

Atenta a estas posibilidades, la antropología filosófica ha de cuidarse de concebir una idea demasiado unilateral y estrecha del

hombre, derivándola exclusivamente de una determinada forma natural o histórica.

Desde la noción del *homo sapiens*, que aportó la cultura clásica, hasta la del *homo libido* de Freud pasando por el *homo faber* de los positivistas responden a concepciones demasiado estrechas del hombre. Según Scheler, todas estas fórmulas, que en su unilateralidad se erigen a base de un desconocimiento de la peculiar esencia del hombre, traducen ideas de *cosas*. “El hombre, empero, es una dirección del universo mismo; más aún, de su fundamento”. (19)

El hombre ha demostrado a través de su evolución histórica poseer una gran plasticidad; ser dueño de un contenido ideal inagotable susceptible de innúmeras posibilidades de manifestación y desarrollo. Por la acción concertada de espíritu y voluntad, ahondando y plasmando la rica y dócil materia humana; se ha de realizar esa labor de autoformación, inspirada en el ideal hombre, en su esencia absoluta.

Este proceso de humanización, así condicionado, es ya una manifestación concreta de ese ideal absoluto que en el hombre empírico, relativo cobra devenir e incremento histórico.

“El todo hombre, en sentido absoluto, que contiene en sí todas las posibilidades del hombre —la posibilidad de todas las historias del hombre en sentido empírico— nos es tan próximo y tan remoto como Dios, quien —por cuanto concebimos el espíritu y la vida como dos de sus atributos— no es sino la *essentia* del hombre, sólo que en forma infinita”. (20)

Scheler, contemplando el porvenir del hombre, ensaya demostrarnos cómo éste puede realizar ese todo hombre relativo que en cada época histórica le es accesible. Piensa que esta finalidad ha de lograrse por medio de una *igualación* de las diferencias en que el tipo humano se ha parcelado en las distintas esferas y direcciones de su actividad.

“Igualación de las discrepancias raciales; igualación de las mentalidades y de las formas de concebir el yo, el mundo y Dios en los grandes ámbitos culturales; igualación de lo que hay de específico en el principio masculino y en el femenino dentro de la

(19) “El porvenir del hombre”, pág. 137, in *Revista de Occidente*, No. 50, agosto 1927.

(20) *Ibid.*, pág. 137.

especie humana; igualación de las lógicas de clase y de las diferencias de estado y de derecho entre las clases superiores e inferiores; en el sentido de la valoración de sus actitudes espirituales; igualación de las modalidades nacionales y las aportaciones espirituales y civilizadoras de los pueblos al acervo de la cultura y de la civilización humanas; igualación, en fin, de las ideas unilaterales acerca del hombre''. (21)

Esta igualación no es un esfuerzo que se pueda aceptar o eludir, sino que —según Scheler— se impone al hombre contemporáneo con la fuerza de un imperativo, de un sino.

La parte fundamental de esta tarea —vía central de la tendencia hacia la igualación— es, sin duda, la que concierne a la síntesis de las diversas ideas parciales acerca del hombre.

Igualación, ante todo, del hombre *apolíneo* y del hombre *dionisiaco*, considerados como tipos. Esta primera síntesis se traduce por un proceso de *re - sublimación*, que surge como justificada reacción contra la sublimación ascética y espiritualista dominante durante un lapso secular. Su consecuencia, hoy harto visible en su unilateralidad, es la baja valorización del espíritu y sus manifestaciones, acompañada de una explicable rebelión de los instintos.

Es no obstante, un paso hacia un nuevo equilibrio, "hacia el hombre de la *máxima tensión* entre espíritu e instinto, idea y sensibilidad, y, al mismo tiempo, hacia el hombre de la fusión más ordenada y armónica de ambos términos en *una* forma de existencia y acción''.

Una segunda síntesis a realizarse, en las ideas del hombre, consistirá en la igualación entre el tipo occidental del "héroe" y el tipo oriental del "sabio", del hombre que frente al dolor sabe practicar el arte de la *paciencia*, de la "no resistencia''. Por carecer de este arte, e incapaz por lo tanto de toda resistencia interior contra los males de la vida, el hombre de la cultura occidental se ha desperdigado en mera actividad externa.

La concepción occidental del hombre, resultante de la conjunción de las ideas judeo - cristianas —idea de larga historia y casi incontestada vigencia en el ámbito de nuestra cultura— sitúa al hombre, como ya lo notamos, en radical oposición a la natura-

(21) Ibid, pág. 138.

leza, otorgándole un poder en virtud del cual él deviene “rey de la creación”; pero tal entronizamiento sólo ha podido realizarse porque se ha aislado, deglosado al ser humano del sistema total de la vida y del medio cósmico. Mas el hombre, para concebirse e integrarse en la en la plenitud de su esencia, ha de colmar el abismo abierto por semejante injustificada escisión. Para ello tiene que sentir de nuevo la profunda solidaridad ideal de todos los seres en la vida total; la participación de todos los espíritus en el eterno “Espíritu”; en fin, adquirir nuevamente conciencia de su solidaridad con el devenir del mundo, y de la solidaridad del proceso del mundo con el destino de su fundamento. “Dios, en su esencia fundamental, no es “señor” del mundo, como el hombre no es “rey y señor” de la creación, sino que ambos son ante todo, los *compañeros* del destino del mundo y de la naturaleza — dolientes y triunfantes como el mundo y la naturaleza”. (22)

Unicamente esta síntesis de las enunciadas ideas del hombre puede allanar el camino a una nueva cultura, la que consistirá en la integración de las distintas formas del saber. Es decir, en la unidad del *saber útil*, orientado al dominio de la naturaleza externa, y del *saber culto*, enderezado a fomentar el devenir y pleno desarrollo de la persona que sabe, bajo la subordinación del *saber metafísico de salvación*, mediante el cual el núcleo de la persona toma participación en el ser y el fundamento más alto de las cosas.

Ninguna de estas especies del saber puede substituir o representar a las otras. Allí donde esto acontece, y una de las especies del saber rechaza a las otras dos o a una de las otras dos, pretendiendo validez y dominio exclusivos, es en detrimento de la unidad y armonía de la total existencia cultural del hombre.

“Los grandes círculos culturales, en el transcurso de su historia hasta el presente, han desarrollado cada uno de modo unilateral las tres especies de saber —la India el saber de salvación y la técnica Psico-vital del poder del hombre sobre sí mismo; China y Grecia, el saber culto; el Occidente, desde comienzos del siglo XII, el saber práctico de las ciencias positivas especiales, mas ha llegado ya la hora mundial de que se abra camino una igualación y al mismo tiempo una integración de estas tres direcciones parciales del

---

(22) Ibid, pág. 152.

espíritu. Bajo el signo de esta igualación y de esta integración —no bajo el signo de un rechazo partidista de una especie de saber en favor de las otras, ni tampoco bajo el de un excluyente cultivo de las peculiaridades históricas de cada círculo cultural— se erigirá la historia futura de la cultura humana.” (23)

Otra síntesis fundamental a operarse, y la que, puede decirse, constituye el meollo de la concepción scheleriana del hombre, es la que se refiere a las formas de concebir el yo, el mundo y la divinidad en los grandes círculos culturales.

La idea del hombre y la idea de Dios, y la de la relación del hombre con el fundamento del mundo, tal como se las concibe, no corresponden ya al grado histórico del ser y a la actual estructura social de la humanidad. “Ellas exigen, pues, una esencial reconsideración.

La idea del hombre y la idea de Dios sólo recíprocamente condicionadas pueden desenvolverse y lograr plena efectividad histórica.

El hombre, si es que ha de llegar a su destino, tiene necesariamente que participar del *Ens a se*, y éste a su vez, para alcanzar su meta ha menester de la cooperación del hombre. En este inciden *Impetu y espíritu*, los dos atributos del ser humano, del devenir del fundamento del mundo.

El ser que existe “por sí mismo”, y del cual todo lo demás depende, en tanto se le otorga el atributo del espíritu no puede, como ser espiritual poseer poder originario alguno. Es, en cambio, un segundo atributo del ser supremo, la “natura naturans”, el omnipotente ímpetu, cargado de innúmeras imágenes, el que tiene que responder de la realidad y del modo de ser accidental de esta realidad.

“Si al atributo espiritual del supremo fundamento de todo ser finito lo llamamos divinidad, de ningún modo le corresponde a ésta, a la que designamos por espíritu y Dios en este fundamento, fuerza creadora positiva. Ante esta consecuencia, la idea de una “creación” del mundo de la nada” se destruye. Si en el ser existente por sí mismo yace esta tensión originaria de espíritu e ímpetu, entonces la relación de este ser con el mundo debe ser otra.

(23) Scheler, Erkenntnis und Arbeit, pág. 257, in Die Wissensformen und die Gesellschaft, D. N. Z., Leipzig 1926.

La expresamos si decimos: El fundamento de las cosas cuando quiso realizar su divinidad, la plenitud de ideas y de valor en ellas elaborada, tuvo que desinhibir al ímpetu creador del mundo para realizarse a sí mismo en el término temporal del proceso del mundo; debió adquirir el proceso del mundo para en este proceso y por medio de este proceso realizar su propia esencia". (24)

El ser por sí mismo existente sólo será digno de llamarse existencia divina si en el ímpetu de la historia del mundo realiza en el hombre y por medio del hombre a la divinidad. Sólo cuando el mundo mismo haya llegado a encarnar perfectamente el eterno Espíritu y el ímpetu, podrá este proceso, en sí intemporal pero temporalmente representado para la vivencia finita, aproximarse a su finalidad, que no es otra que la realización de la divinidad misma.

El objetivo y fin de todo ser y acontecer finitos, no el punto de partida como erróneamente supone el teísmo, es la recíproca compenetración del espíritu originariamente impotente y del ímpetu por naturaleza demoníaco — compenetración que se opera por la ideación y esperitualización del ímpetu, y, al mismo tiempo, por la vivificación del espíritu son sólo dos aspectos de un unitario proceso metafísico, contemplado ya desde el "espíritu", ya desde el "ímpetu". Para Scheler, el Dios omnipotente e infinitamente sabio y bueno del teísmo no es un comienzo en el proceso del mundo, sino una meta final del proceso divino.

El proceso de autorealización de la divinidad tiene lugar en el hombre mismo. Es, pues, un proceso en devenir e incremento eternos, por cuanto los dos atributos del ser supremo — ímpetu y espíritu—, aparte de su recíproca compenetración en devenir, no están en sí acabados, sino que también devienen y crecen continuamente en la evolución del espíritu humano.

Así, en consecuencia, tenemos un Dios Eternamente incabado, en un eterno hacerse a sí mismo, que constantemente se afana —en el yo, en el corazón humano— hacia su suprema meta.

En presencia de esta concepción, que eleva al ser humano, contemplado en la integralidad de sus potencias vitales y esencia espiritual, a semejante altura metafísica; en presencia de este vertiginoso encumbramiento que como constante acieate del esfuerzo

(24) Die Sonderstellung des Menschen, pág. 225.

lleva a cuestras el lastre terreno del ser que, a su vez, se autodivinizan — podrá decirse que no es posible al hombre sobrellevar un Dios inacabado, haciéndose perpetuamente, en una palabra, que no le es posible responder, en asidua vigilia, a la petición de la inmensa tarea de cooperar en la realización de la divinidad. Pero el maestro se adelanta a respondernos que la metafísica no es una sociedad de seguros para los hombres débiles y necesitados de apoyo. “Ella presupone ya en el hombre un vigoroso y activo sentido. Por eso es bien comprensible que el hombre tan sólo en el curso de su desenvolvimiento y de su creciente conocimiento de sí mismo pudo llegar a aquella consciencia de su coparticipación en la lucha y de su cooperación en la consecuencia del fin de la divinidad.”

Los días futuros plasmarán, en sus rasgos definitivos, la nueva imagen del hombre, cuyo perfil —afilada proa hacia la síntesis cultural de nuestro tiempo— hoy es ya visible.

El ideal del hombre integral, del hombre del equilibrio armónico entre espíritu e instinto —tipo ideal relativo, accesible a cada época histórica— ha de alcanzarse por una síntesis metafísica comprensiva de ambos términos.

La base y raíz de la imagen del hombre su gestación es, pues, una metafísica, es decir, la restauración de una metafísica, el rescate de su sentido profundo, periclitado en las estériles cristalizaciones del dogmatismo religioso y en el practicismo *terre a terre* de las ciencias positivas. El advenimiento y reelaboración de una metafísica —postulado de la cultura actual— condicionará intrínsecamente la idea del hombre, otorgándole lugar y rango en el mundo objetivo de los valores.

Sólo por la vía integradora de un amplio pensamiento metafísico se llegará a la fecunda referencia del espíritu a la vida, y de la vida al espíritu —insertados, a su vez, ambos términos opuestos en la idea del fundamento de las cosas, en vista a su integración en el transcurso del devenir histórico de este fundamento.

No están muy distantes, en el tiempo, los primeros signos de la mutación esencial que iba a operarse en las valorizaciones acerca de lo humano. A partir de Nietzsche —altura que limita y aísla opuestas vertientes— y bajo el incentivo de sus agudos pensamientos, de su crítica explosiva, comienza a plasmarse una imagen del hom-

bre —muy distinta de la que el siglo XIX había sospechado. Con la acuñación de un concepto del hombre tan radicalmente dispar del hasta entonces vigente, adviene, podemos decir, una nueva etapa en la historia humana de occidente.

En sus primeras tentativas de expresión es una imagen contradictoria, algo vaga, pero inequívoca en lo que pretende, en lo que *exige*, y respecto a la finalidad que se propone.

La exigencia de Nietzsche se concreta en una purificación de nuestra imagen del hombre; en la distinción de los auténticos valores de los que el hombre ha falseado; en suma, en el restablecimiento de la dignidad del hombre considerado como un ser unido a la naturaleza. Sólo mediante el desenmascaramiento, la sistemática denuncia de todas las valoraciones accidentales —conceptos con los cuales valoramos y que han sido falseados por los intereses de determinadas religiones, comunidades, épocas— nos será dable llegar a lo medular del hombre, del ser de instintos, uno con la naturaleza.

Envueltos en el ropaje lírico de Zarathustra surgen, incisivos y alertas, los valores vitales, en cuyo nombre había de operarse la reivindicación de lo biológico e instintivo en el hombre —de lo que con cuidadosa hipocresía habían velado, ocultado las “virtudes” sociales y burguesas. Es la más sugestiva incitación a ensayar una nueva vendimia de la vida. Es Dionysos redivivo que, en un gesto orgiástico, desgarrar el velo de ilusivos convencionalismos sociales, de falsas morales y reintegra al hombre a la vibración instintiva — vibración de la cual, una nueva época histórica iba a *vivir*.

Este estremecimiento —en que se expresa patente y victoriosa la afirmación del hombre dionisiaco— cobra duración y se prolonga hasta nuestros días, alcanzando en estos su máxima intensidad. Es la explicable reacción contra siglos de unilateral asctismo racionalista.

Ya tenemos al hombre integrado en la naturaleza, o mejor, a la naturaleza restituída al hombre; del cual la había expulsado una excesiva sublimación espiritualista; en una palabra, ya el hombre, encendido en el fuego de una nueva primavera, en el retoñar del “sentido de la tierra”, gravita, también excesivamente, como era de esperar en un movimiento de reacción hacia las oscuras y demoníacas potencias vitales.

Ahora, atento a su definición esencial, (Scheler), y en posesión ya de uno de los términos de su ecuación —*vida*—, el hombre ha de ascender, por la vía de la igualación, hasta el otro término —*espíritu*— a fin de abarcar ambos en una armónica síntesis metafísica. A base de esta síntesis la nueva imagen del hombre tiende a concebirse en contacto inmediato, existencial y esencial, con el fundamento del ser. En este sentido, resalta claramente el papel fundamental que una metafísica está llamada a jugar en el destino del hombre. Si vemos en éste un ser solidario de la naturaleza y de la *vita* total, y, al mismo tiempo, cooperador en la obra de la divinidad y partícipe de su proceso trascendente mismo, necesariamente la metafísica ha de ser la atmósfera en la cual el hombre se mueva y respire. Penetrándolo por entero y elevándolo constantemente por encima de sus experiencias aleatorias, adquiere para él carácter liberador frente al demonismo del destino —el puro ímpetu— y se convierte en guía segura de su trayectoria.

En síntesis, en la concepción scheleriana el hombre es dirección y meta. De aquí que podamos definirla como un *humanismo*; pero acentuando en este término un sentido nuevo que lo diferencia fundamentalmente del humanismo de tipo subjetivo que, desde Renacimiento, ha sido afirmado, en forma más o menos unánime, por la filosofía occidental, y en el cual el hombre, proyectado hacia sí mismo, queda aprisionado e inmerso —sin clara posibilidad de trascender— en la contingencia del propio ser.

En este nuevo humanismo, de raíz y rango metafísico, el hombre —“intención y gesto de la *trascendencia misma*”— está en función de la objetividad del valor, es referido constantemente al valor supremo, al cual él ha de contribuir a realizar, y en el que él mismo, a su vez, ha de realizarse.

Que la nueva imagen del hombre es un fenómeno peculiar y característico de nuestra época, lo evidencia el hecho de que ella también se dibuja, con rasgos generales coincidentes, en otros filósofos representativos. Así, por ejemplo, en Simmel y Ortega y Gasset. Sólo que Simmel acentúa, en la misma, lo *vital* y la movilidad de las estructuras históricas (creación de nuevas formas); y Ortega asimismo la *vida* y el repertorio de preferencias —respecto a los valores— que informa a cada época histórica (“tema” del tiempo). En cambio, en Scheler (sin desconocer la mutación a que

están sujetas las valoraciones históricas) el acento recae más resueltamente en el espíritu y en la objetividad del valor.

La concepción scheleriana del hombre se resuelve, pues, en un *humanismo trascendente*, en el que el proceso de humanización, se vierte, hasta su completa inserción —en el proceso de divinización, y recíprocamente.

Habemos revelado esta esencial solidaridad del destino humano y del divino —conjunción de ambos en intrínseca y mútua referencia—, y merced a la cual el hombre, en la fervorosa búsqueda de sí mismo, es lanzado hacia una trayectoria esencialmente infinita, en pos del logro —tarea y meta de un proceso eterno— de la más grande de las posibilidades que cabe concebir; y haberla fundamentado con maravillosa coherencia y profundidad filosófica, elevándola hasta la altura de una concepción metafísica e históricamente congruente, todo ello define y aquilata la grandeza de Scheler, en el tiempo.

CARLOS ASTRADA.

---

BIBLIOGRAFIA

- Max Scheler — *Philosophische Anthropologie* — (Notas tomadas en el curso desarrollado, en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Colonia, durante el semestre de invierno 1927/28).
- *Die Sonderstellung des Menschen*, in *Mensch und Erde* (ed. *Schule der Weisheit*. Reichl, Darmstadt, 1927).
- *Zur Idee des Menschen*, in *Vom Umsturz der Werte*. *Ibd.* Der Neue Zeit, Leipzig, 1919.
- *Erkenntnis und Arbeit*, in *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. D. N. Z. Leipzig, 1926.
- *Die Formen des Wissens und die Bildung*, Cohen, Bonn, 1925.
- *La idea del hombre y la historia*, in “Revista de Occidente”, N° XLI, noviembre, 1926.

- *El porvenir del hombre*. Ibid, N° L, Agosto, 1927.
- J. Ortega y Gasset — *Vitalidad, Alma, Espíritu*, in *El Espectador*. V. Madrid, 1927.
- Martin Heidegger — *Sein und Zeit*, Niemeger, Halle, 1927.
- Helmuth Plessner — *Die Stufen des Organischen und der Mensch -- Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Gruyter u Co. Berlín u. Leipzig, 1928.
- K. Koffka — *Die Grundlagen der Psychischen Entwicklung*, 2ª Anfl. Osterwiek, 1925.
- Hans Prinzhorn — *Leib - Seele - Einheit. Ein. Kernproblem der neuen Psychologie*, Postdam, 1928.
-