

NOTA del Editor

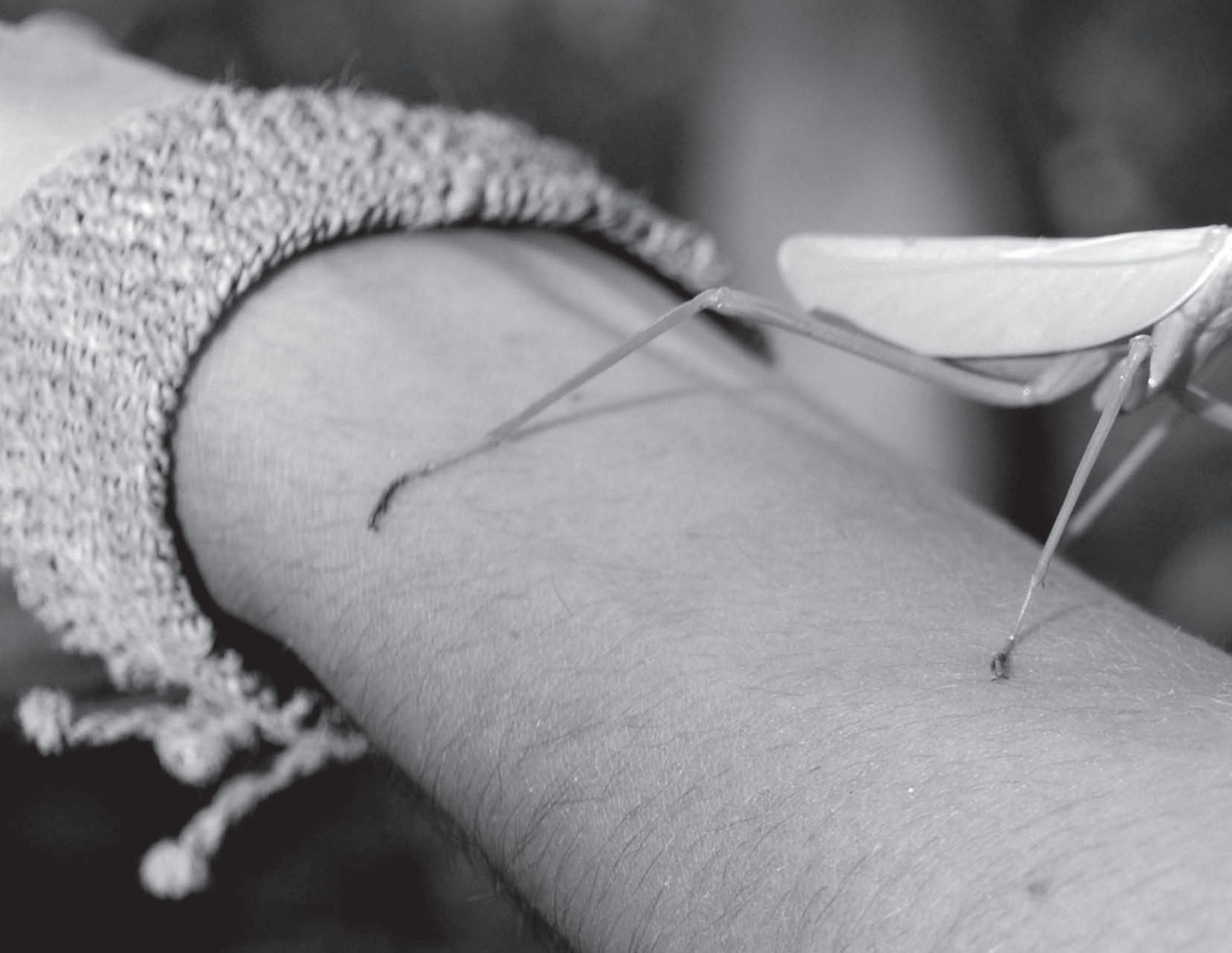
En 1987, Cecilia Ortiz, profesora del departamento de Educación Física, tuvo la iniciativa de convocar a un seminario en el que profesores de distintas disciplinas pensarán el cuerpo desde su perspectiva particular. La idea era fundamentar una escuela propia de Educación Física a partir de distintas conceptualizaciones del cuerpo. Ella lo resume en una pregunta: Si no es el organismo, ¿entonces qué es? Fueron convocadas las ciencias, las humanidades, los estudios sociales y todos los que tuvieran algo que decir sobre el cuerpo. Las presentaciones de los autores fueron grabadas y transcritas según los métodos de la época: escuchar con paciencia y mecanografiar lo escuchado. Como los programas de procesamiento de palabras no eran todavía una herramienta convencional, el primer producto surgido de esa experiencia fue una serie de textos mecanografiados en papel, que corrían el peligro inminente de deteriorarse y desaparecer con el paso inexorable del tiempo, o el contacto con el fuego, que es casi lo mismo. Pero Cecilia intervino otra vez y logró que la mayor parte de los textos recuperados fueran transcritos a un medio electrónico.

El resultado es un documento histórico importante. Nos habla de la existencia de una comunidad académica que respondía al llamado de una disciplina en apariencia lejana - la Educación Física - para pensar al menos pensado de los objetos que la academia trata en su ejercicio cotidiano: el cuerpo. Por supuesto, el cuerpo fisiológico había sido tratado con rigor, y durante muchos años, por la química, la física, la biología y las ciencias de la salud. Lo nuevo era que el seminario intentaba alcanzar otras dimensiones del cuerpo y de sus usos, sin dejar de incluir al cuerpo fisiológico. Lo obtenido nos hace pensar en que hace apenas veinte años era posible realizar un seminario en el que académicos con oficios, formaciones y lenguajes muy distintos se acercaran para pensar en un objeto que no era el objeto central de sus reflexiones y labores. Sin caer en la crítica habitual de la especialización contemporánea, no deja uno de sentir cierta nostalgia por esos tiempos, no tan lejanos, pero ya lejanos de hecho, en los que los académicos pensaban más allá de las fronteras seguras de sus disciplinas y no temían estar perdiendo el tiempo.

Para este número de Posiciones seleccionamos dos de los muchos textos recuperados por Cecilia y sus colaboradores. No seguimos un criterio de calidad o de reconocimiento del autor como marca comercial. El criterio usado fue la cercanía al texto escrito, no siempre fácil de lograr en conferencias o charlas que fluctúan entre el curso libre del pensamiento en voz alta, la clase académica o la síntesis densa de campos dispares.

ARCANA

EL CUERPO



William Betancourt

I-EN RESPUESTA A MAX SCHERLER

Quizás nada hay en mundo con lo que mantengamos una relación tan íntima, tan estrecha y tan continua como con nuestro propio cuerpo. Este, nuestro cuerpo, resulta para nosotros algo de lo cual prácticamente en ningún momento intentamos diferenciarnos. Antes por el contrario procuramos dirigir toda referencia a nosotros mismos, y a nuestro ser de hombres, a la íntima certeza de nuestro cuerpo. Si al preguntar a un hombre acerca de quién o de qué es, aceptamos que nos responderá con su nombre o con alguna definición demasiado general seguramente, acosado por nuestro indagar, terminaría señalado hacia su cuerpo, mostrándonos su rostro, sus manos, los límites visibles de su ser.

El cuerpo resulta ser así el modo en que el hombre vive el mundo, la manera como es el hombre en el mundo. De aquí también el que, por ser lo más natural, aquello con lo que siempre cuenta y en lo que vive los estados más decisivos de su ser, el hombre nunca, o casi nunca, pregunte por su cuerpo. Pues también desde la perspectiva de su saber nada conoce mejor el hombre que su propio cuerpo, y en nada confía tanto como en él; hasta el punto en que la mayor parte de las veces, si no todas, no consigue, este ser permanente y capaz de abstraer, distinguir entre su ser y su cuerpo, entre su pensamiento y su corporeidad.

El cuerpo no es para el hombre algo así como un instrumento, un medio o un vehículo más o menos apto para el ejercicio de su vida. Tampoco algo asimilable a la pura corporeidad y atribuible a lo real como un modo de ser de los entes; con los cuales el hombre, además, tiene algo en común. De aquí que todos los intentos hechos, desde antiguo, por reducir el cuerpo humano a lo meramente sensible, a la extensión o al movimiento, hayan resultado en alguna medida insatisfactorios, cuando no decididamente inadecuados, por decir lo menos.

Desde las anteriores anotaciones nos incluimos a afirmar que todo intento de diferencia entre el hombre y su cuerpo, entre hombre y su cuerpo humano, está condenado, de antemano, al fracaso mientras no aclare suficientemente el sentido que le pertenece al preguntar que desarrolla. Más bien podemos decir, así sea con toda la prudencia y con todas las reservas del caso, que 'el hombre es su cuerpo'. Hay que advertir sí que, al menos para nosotros, la afirmación no resulta reversible, que no es posible decir "el cuerpo es el hombre".

Que el hombre sea su cuerpo es una afirmación sólo posible si con ella se pretende responder a la pregunta por el sentido del cuerpo para el hombre; en algún caso si se toma como resultado de un análisis del cuerpo, sea éste de la índole que se quiere. Pero preguntar por el sentido del cuerpo para el hombre no es ni lo más simple, ni lo más inmediato y común.

En cuanto sólo nos es posible vivir como poseyendo un cuerpo, en cuanto nuestro ser está naturalmente y desde siempre ligado al cuerpo y a la vida, la pregunta por el sentido de nuestro cuerpo parece a todas luces innecesaria y hasta falta de sentido; pues, generalmente nos inclinamos a preguntar por aquello que no conocemos o que nos interesa especialmente. Y ya lo decíamos nada nos es más conocido que nuestro cuerpo, con nada estamos tan familiarizados y con nada establecemos una relación tan armónica y perfecta como con nuestro cuerpo. Tampoco hay en el mundo nada que nos interese más que nuestro cuerpo. Pero, esto no obstante, por nada preguntamos menos desde nuestro interés; pues, el que más bien preguntamos en este sentido "con" nuestro cuerpo, parece eximirnos de toda pregunta cuyo tema seamos nosotros mismos, es decir, nuestro cuerpo.



Evidentemente acerca de nuestro cuerpo hacemos y podemos hacer una inmensa multiplicidad de preguntas, casi todas relativas a su funcionamiento, a su aspecto, su estado de salud, su desarrollo o su mejor estar; pero todas éstas presuponen una previa apropiación identidad con nuestro cuerpo, por la que raramente preguntamos y por la que, sin lugar a dudas, no tenemos que preguntar.

Preguntar, pues, por el sentido de nuestro cuerpo no es otra cosa que intentar determinar en lo posible la relación existente entre nosotros mismos y esta “parte”, por así decirlo, nuestra que llamamos cuerpo. Desde aquí dividiremos nuestro interrogar en dos aspectos, o si se quiere niveles, que nos permitan, esperamos, ganar alguna claridad respecto de la cuestión que nos ocupa:

I. Vida y Cuerpo

II. Hombre y Cuerpo. El sentido del cuerpo.

Intentaremos partir en nuestro análisis de las reflexiones de Max Scheler, y dirigirlas en lo posible, hacia nuestro propio tema. Por ello quizás antes de abordar los puntos señalados creemos conveniente presentar algunos criterios que sirvieron para nuestra orientación en estas reflexiones acerca del cuerpo.

Ante todo es necesario determinar un lugar, por así decirlo, desde el que nuestra palabra como filósofos, fuera posible: Este lugar nos lo ofreció nuestro ya prolongado interés por el hombre.

Y ya lo decíamos nada nos es más conocido que nuestro cuerpo, con nada estamos tan familiarizados y con nada establecemos una relación tan armónica y perfecta como con nuestro cuerpo.

En segunda instancia debíamos incluir es nuestro pensar la pregunta por el cuerpo, lo que era más difícil y complejo; pues la solicitud de hacerlo, no sólo nos planteaba un problema real, sino que nos llenaba de estupor. ¿El cuerpo como tal es tema de la filosofía? Más aún, ¿lo es el cuerpo humano? Al intento de responder a esta solicitud obedecen ahora estas notas.

En tercer término había que decidir desde qué perspectiva filosófica y desde qué época abordaríamos el tema. Consideramos que el pensamiento de Max Scheler nos brindaba una perspectiva adecuada a nuestro interés y tenía la ventaja de pertenecer a nuestra propia época histórica. Por ello lo elegimos.

“El Puesto del Hombre en el Cosmos” es el título de la obra en que Max Scheler presenta los lineamientos generales de su antropología. Tanto el título de esta obra, como las reflexiones contenidas en ella, nos sirven de pauta en estas notas en la medida en que les proporcionan una base y un tema para el diálogo. Queremos, pues, por ello aclarar que no intentamos presentar el pensamiento antropológico de Scheler y menos aún el panorama general de su filosofía, sino más bien encajar nuestra propia palabra a propósito de su decir y con ello, abrir un diálogo con él acerca de nuestro tema.

Un libro cuyo título es “El Puesto del Hombre en el Cosmos” promete para nosotros muchas posibilidades; no obstante nuestro primer intento de recepción del mismo pueda ser el de inscribirlo en el ámbito de la producción literaria que denominamos ciencia-ficción, a lo que la concepción del cosmos que hoy manejamos nos inclina de inmediato. Que no se trata de algo así, ni de describir las posibilidades técnicas de conquista del universo por parte del hombre nos lo aclara el ámbito del quehacer humano del que procede la obra: la filosofía. Y a ésta, quizás menos que a ninguna otra disciplina, le corresponden la conquista y las decisiones técnicas de conquistar y manipulación del mundo.

El tema propuesto por Scheler en su libro es más bien algo que desde nuestra suficiencia y nuestro saber, signado por la informática y el empleo del computador, resulta anacrónico, pasado de moda y hasta inútil. Se trata de una muy antigua inquietud humana que llevó, sobre todo a los filósofos, a preguntarse acerca de cuál era la posición del hombre en el todo de lo real; el puesto que este ente, tan especialmente dotado ocupaba en el mundo en virtud de su naturaleza, su dignidad y su destino. Muchas y de muy distinta índole han sido las respues-

tas dadas hoy acerca de esta cuestión. Todas ellas tienen en común, sin embargo el afirmar que el hombre le corresponde por su ser; tanto en consideración a su origen, a su dignidad y naturaleza o a su destino; el puesto más alto en medio de lo real; en lo que además consiste su superioridad frente a los demás entes.

Que el hombre ocupa el más alto lugar en lo existente y que es superior respecto de todo otro ente en el mundo, es algo que nadie discute hoy, algo que simplemente no resulta necesario demostrar. Además, que no le es disputado al hombre por nadie y por nada. Y es ciertamente en esta misma medida en que nuestra especial superioridad y nuestro privilegio como hombres están fuera de discusión, en que limitándonos a existir como tales seres superiores nos olvidamos con demasiada frecuencia, si es que algún día llegamos a caer en cuenta de ello, de nuestro carácter de tales, de nuestro lugar y de nuestra responsabilidad.

La pregunta por la posición del hombre en medio de lo real ha dejado de ser una verdadera pregunta para nosotros en cuanto nos hemos limitado; desde el modo en que somos determinados por la técnica y por los modos contemporáneos de dominio y manipulación



del mundo; a ocupar el puesto de seres superiores y privilegiados, aunque esto puede significar la mayor parte de las veces, el puesto de “animales superiores y privilegiados”.

Max Scheler asiste a la época del más decisivo despliegue de nuestra ciencia y, en un sentido fundamental, del desarrollo técnico del mundo. Por ellos quizás, pero también, y ante todo, por su entronque con la gran tradición filosófica de Occidente y por su estrecha relación con la ciencia de su tiempo - que en lo esencial sigue siendo la nuestra - se ve en la necesidad perentoria de preguntar por el hombre en medio del mundo y que él, adelantando uno de sus más propios rasgos, denomina ‘cosmos’. La pregunta por el puesto del hombre en el cosmos - que sirve también de hilo conductor a nuestras reflexiones - evidencia, antes que una certidumbre y una ganancia, una profunda preocupación y la clara conciencia de que a este respecto quizás lo propio de la época sea más bien una pérdida.

Si bien en la antigüedad se luchó por la conquista teórica de la posición que el hombre sentía le correspondía, y si la época cristiana del pensar se esforzó por garantizar suficientemente la superioridad del hombre frente a todo otro ente; y la modernidad quiso fundamentar esta posición privilegiada en el hombre mismo, concebido como ‘subjectum’, que se centró para toda decisión acerca de lo que es real o no, y al modo como lo es; la pregunta de Scheler, como la de casi todos los filósofos desde mediados del siglo pasado, parte más bien de la conciencia de un profundo desconcierto, y expresa más una perplejidad esencial que algún tipo de certidumbre. Preguntar por la posición del hombre en el mundo es reconocer que ya no podemos estar seguros del lugar que pretendemos ocupar, que los hitos que hicieron posible la existencia humana durante tantos siglos se han hecho difusos y problemáticos y que ya los fundamentos mismos de la existencia humana sobre la tierra a duras penas si nos pueden sostener.

Más difícil aún ha de resultar para nosotros la formulación de esta sencilla pregunta cuando cotidianamente nos es posible comprobar que la posición del hombre en el mundo en la época de la conquista planetaria, ha sido negada; que ya no nos es posible, sin más, sentirnos superiores, y que los privilegios que nuestra propia cultura dice asignar al hombre en virtud de su ser se ha convertido en la mayor parte del globo en penuria, en hambre, en oprobio y en angustia. Y todo esto ha sido posible entre nosotros, entre quienes habitamos en esta época atómica, gracias al hombre. Nosotros mismos, los hombres, nos hemos encargado de hacer poco menos que impensable algo así como un puesto del hombre en el cosmos, y mucho menos un puesto que le sea concedido por su ser, su dignidad, su destino. Y más que muchas razones para comprobarlo, basta con que nos decidamos a mirar a nuestro alrededor, basta con que nos atrevamos a mirarnos a nosotros mismos.

Es, pues, desde esta perspectiva, que pretende adjudicar más allá de todo cuanto a ello se opone tácticamente, al hombre una posición en el mundo y al hacerlo ve en esto algo urgente e inaplazable, que nos proponemos hablar del hombre a partir del sentido de su cuerpo, de su relación con la vida y con su más propio destino.

Llegados aquí estamos ya en condiciones de formular una pregunta que pueda servirnos de hilo conductor para el desarrollo de lo que hemos dado en llamar el primer aspecto - o nivel - de nuestro problema. ¿Qué lugar corresponde a nuestro cuerpo en el ámbito general de la vida?

II-VIDA Y CUERPO

Si preguntamos a un hombre corriente acerca del puesto que algo ocupa, un edificio o una ciudad, por ejemplo, en el ámbito del mundo que le es conocido y con relación a su propia, posición, seguramente nos responderá mencionando alguna dirección a partir del lugar en que se encuentra. Esta dirección sería aprehensible para nosotros inmediatamente en la medida en que nos fuera posible inscribirla en el marco en que tiene lugar para nosotros todo saber acerca del sitio que ocupamos en el espacio y en el que todo dirigirse a se lleva a cabo. A este marco general, en que en alguna forma llega a determinar para nosotros el espacio, lo denominamos el horizonte y nos apropiamos de él mediante la constitución de hitos referenciales fijos y permanentes que denominamos 'puntos cardinales'. Respecto de estos puntos básicos resulta posible toda orientación y todo dirigirse hacia.

Si bien en el transcurrir espontáneo y natural de la cotidianidad todo orientarse se lleva a cabo mediante la mención de direcciones relativas a la propia posición; el sur, el norte, etc.; hablar de puesto del hombre en el cosmos no resulta, sin embargo, posible recurriendo inmediatamente a estos parámetros. Esto no obstante, hay que reconocer que el intento de determinar la posición del hombre en lo real es en última instancia también un problema de orientación.

¿Orientarse con respecto a qué? ¿Cuál ha de ser el marco de referencia que en últimas instancias posibilita la orientación, y respecto del cual podamos hablar de algo así como de una posición propiamente dicha?

El hombre es un ser real. Acerca de esto no necesitamos, al menos por ahora, de ningún tipo de reflexión. Nuestra facticidad lo confirma inmediatamente y no tenemos ningún motivo para ponerlo en duda. Somos seres reales. Nuestra propia realidad está además, o quizás ante todo, confirmada por la vida que poseemos. El más radical fundamento de nuestra realidad de hombres nos es dado por la vida. La vida misma es para nosotros un factum, y de tal índole, que si careciéramos de ella nada sabríamos de nosotros mismos, o nada seríamos nosotros mismos. Sólo como seres vivos podemos pensarnos, nuestro ser de hombres es en múltiples aspectos relativos a la vida. Pero también sabemos sin necesidad de abandonar nuestra cotidianidad que no somos la única expresión de la vida; que la vida es en sí misma algo que desborda la circunscripción de lo humano.

Orientarse en el mundo intentando determinar nuestra propia posición comienza pues como orientación en el ámbito general de la vida. Nuestro carácter de seres vivientes es a todas luces algo anterior y más originario que nuestro ser de hombres. La vida es el modo de lo real al que pertenecemos por nuestra propia naturaleza y de la que somos, sin embargo, solo una manifestación parcial y relativa.

De aquí también el que nuestra orientación tenga que comenzar por la determinación de nuestro propio lugar en el ámbito general de la vida, aunque no pueda circunscribirse sólo a ello.

Si ahora intentamos caracterizar de manera general y muy amplia los diversos modos de la realidad a los que inmediatamente tenemos acceso, podemos distinguir:

a) Lo físico, cuyo carácter podría esbozarse diciendo que ejerce algún tipo de resistencia en el tiempo y en el espacio; o negativamente que es inorgánico; esto es, que carece de un centro íntimo y propio a partir del cual pueda desarrollarse.

b) La vida, cuya característica más general consiste en que los seres que la poseen se desarrollan a partir de sí mismos, por sí y para sí, como organismos más o menos complejos, y a la que pertenecen tanto las plantas como los animales.

c) El hombre, que además de las funciones y posibilidades de la vida, posee algo más; algo que a la postre le distingue de todo ser vivo en general.

Estos tres grados de lo real se dejan ordenar también mediante la mención de diferencias que en alguna forma podemos pensar se agregan cada vez, y a partir de las cuales nos es posible, así solo sea metódicamente, proponer una jerarquización de los mismos. Así el cuadro jerárquico en el que incluimos todo lo real efectivo sería:

1. El Ser Físico: Comprende todo lo inorgánico, las cosas en general, incluidas las moléculas, los átomos, los electrones y toda clase de partículas sub-atómicas.

2. El Ser Psicofísico: Comprende todo ser vivo en general. A él pertenece todo organismo: plantas, animales y hombres.

3. El Ser Humano: En él se manifiesta por encima de todo psiquismo, un grado más alto de lo real que podemos denominar LOGOS, razón, espíritu.

La vida misma es para nosotros un factum, y de tal índole, que si careciéramos de ella nada sabríamos de nosotros mismos, o nada seríamos nosotros mismos.

Si nos detenemos un momento a observar el cuadro propuesto veremos que aquello respecto de lo cual se decide toda diferencia esencial en los grados de lo real es el psiquismo; pues lo físico carece de él y lo humano cae más allá de él, aunque lo presupone. Desde aquí podemos caracterizar la vida como el ámbito de lo real cuya manifestación fundamental es el psiquismo. Este se caracteriza en primera instancia porque los seres que lo poseen no se limitan a ser objeto para un observado exterior -como lo inorgánico- sino que poseen “un ser para sí, un ser ÍNTIMO, en el cual SE HACEN íntimos consigo mismos”¹.

De aquí también el que Scheler pueda afirmar que “Por lo que se refiere al límite de lo psíquico, coincide con el límite de la vida en general”².

El ser humano se inscribe pues en el ámbito general de la vida en cuanto es naturalmente un ser psicofísico. Esta inscripción no es sin embargo simple y comprensible de suyo. El ser psicofísico es más bien algo complejo, y que solo tiene realidad en los diversos grados y formas de la vida en que efectivamente se da. Por ello, señalar el puesto del hombre en el nivel de lo vivo implica reconocer, así solo sea muy brevemente, los distintos grados de la vida; a fin de establecer cuál es el propio del hombre y cuáles sus posibles relaciones con los demás. Nuestra pretensión no quiere decir, sin embargo, que para nosotros el cuerpo sea el elemento mediante el cual el hombre se vincula con la vida. Esto seguramente es cierto, pero en nuestro criterio, la noción de cuerpo en el hombre dice algo más que mero organismo.

Al referirnos a un ser vivo en general hablamos propiamente de un ser psicofísico. Un ser psicofísico es aquel en que se han reunido, conformando una unidad indisoluble y permanente, lo físico y el psiquismo; lo que posee el carácter de meramente corpóreo y el alma.

Pero con esta afirmación arribamos a lo que, en nuestro criterio, ha sido uno de los mayores y más largos equívocos en el intento de esclarecer lo propio de la vida y, sobre todo, en la concepción tradicional del cuerpo, propia de nuestra cultura. Ya desde Platón, y aún antes que en él, en la concepción órfica del hombre, éste se ha intentado pensar como un compuesto de cuerpo y alma, y también por motivos históricos, que no es del caso aclarar aquí, se ha pasado a privilegiar el alma frente al cuerpo con demasiada rapidez, haciéndola responsable de todas las funciones y posibilidades propias de la vida; hasta el punto en que cuando se intentó concebir la totalidad de lo real como un ser siempre vivo, sobre todo con miras a explicar el movimiento y el cambio en el ente, se llegó a pensar en un alma del mundo.

También la concepción cristiana del hombre, por profundos motivos arraigados en la fe, concibió ya desde el principio este ser especial como conformado por esta unidad dual de alma y el cuerpo, y acentuó aún más el carácter substancial del alma; a la que concede no sólo la responsabilidad por las funciones corporales sino, y ante todo, la tarea de la dirección del cuerpo mediante el empleo de las posibilidades y facultades especiales que le han sido especialmente otorgados por Dios con el carácter de dones, a fin de que pueda conseguir la realización de su más propio y alto destino; de la salvación para la cual fue creada desde siempre.

Tampoco la concepción moderna del hombre que puede pensarlo como sujeto, y que llega a determinar el cogito como su esencia en Descartes, consigue a lo largo de su desarrollo histórico, liberarse de esta comprensión. También para Descartes, y para quienes en una u otra forma desenvuelven su pensar en el ámbito de la llamada metafísica de la subjetividad, el hombre sigue siendo básicamente un compuesto y una unidad, especialísima ciertamente pero no siempre posible de explicar. De dos sustancias cuyas naturalezas resultan, en último término, separadas e irreductibles entre sí: *res cogitans*, *res extensa*.

Hay que reconocer que si bien la metafísica de la subjetividad consigue conceder al hombre, en cuanto razón y espíritu, una nueva autonomía y la soberanía sobre lo real, reduce el cuerpo a mero mecanismo, a mera extensión y movimiento, cuyo funcionamiento hay que explicar mecánicamente y cuyas relaciones con el alma resultan cada vez más difíciles de concebir.

Pero más que adelantar aquí una reflexión acerca de los fundamentos, las implicaciones y las consecuencias de tal concepción, nos interesa ahora señalar que siendo la que aún hoy sigue primando entre nosotros, por las más diversas causas, en ella se funda en primer lugar el poco, o casi ningún conocimiento que poseemos acerca de nuestro cuerpo y, lo que es más grave, el poco valor que a éste le asignamos en general.

Las anteriores reflexiones nos permiten comprender, así sea de una manera muy amplia, por qué para los cristianos, y sobre todo para los modernos – y aún para nosotros mismos – constituye una dificultad casi insalvable la asignación del alma al animal, y más aún, a la planta. En esta dificultad se funda para nosotros; si no totalmente sí en buena medida, el prolongado olvido de nuestro cuerpo cuando intentamos explicar lo propio del hombre; pues, en la concepción tradicional del cuerpo humano permanece en la determinación aristotélica del cuerpo físico y estamos presos, por sí decirlo, del temor a afrontar la finitud que a éste le corresponde. Quizás debamos ocuparnos todavía muy largamente del pensar de Aristóteles. Quizás tengamos que intentar pensar de su mano la relación existente entre la realidad, que él define como cuerpo, y que concibe desde su movilidad respecto del lugar, y el animal que posee logos, razón y lenguaje, con el que pretende determinar al hombre; a fin de aclarar el equívoco en que durante tantos siglos ha permanecido nuestra cultura.



Antes que de un concepto de cuerpo y alma, nosotros intentamos hablar de un ser psicofísico para referirnos a todo ser vivo en general. El que lo hagamos no significa que agreguemos, como una nueva nota, algo a lo meramente físico. Más bien se trata de intentar caracterizar un ente entre otros; no de explicarlo mediante algún tipo de agregado. Tampoco se trata de mostrar de dónde procede tal ente, de ocuparnos aquí con su origen. Es así que nos limitamos a su consideración partiendo de un *factum*, de un modo real y vigente en que es el ente: La vida.

Con alguna frecuencia oímos hablar del mundo y de la vida y entendemos de inmediato de qué se trata, a qué se refiere la expresión. La inteligibilidad que a esta expresión le corresponde se funda en que de antemano sabemos ya qué es un mundo y qué es la vida.

La vida misma nos es asequible como conformando una totalidad de seres organizados, según grados, y ordenados en relaciones más o menos complejas; esta organización unitaria de lo vivo posee para nosotros el carácter de un mundo regido por leyes comunes y fundado en su propia estructura interna. Llamamos la vida a lo que determina dicha estructura y se expresa en la infinita variedad de los seres animados. La forma más elemental y simple de esta estructura, el grado ínfimo de su manifestación, lo constituye la planta. Siguiendo a Scheler denominamos “impulso afectivo” al modo en que ella se expresa la vida. Este se manifiesta en la planta en dos formas básicas: -el “dirigirse hacia” y el “derivarse de”, que evidencian a su vez en el vegetal dos estados únicos: “un placer y un padecer sin objeto”³.

El “impulso afectivo” manifiesta la dirección esencial de la vida, como un dirigirse desde un centro, el vegetal, hacia fuera, como un salir y surgir desde sí, carente de todo anuncio retroactivo de los estados orgánicos a un centro, tal como sucede ya en el animal. Este ser vegetal, puro surgir y brotar desde sí, nos recuerda con fuerza la más antigua concepción de la que son entre los griegos, que bien pudo servir de fundamento a la asignación de la vida a todo lo existente y que según la tradición haría hecho afirmar a Tales de Mileto que “todo está lleno de dioses”. No podemos detenernos a una caracterización mayor de este estudio de la vida y tampoco resulta necesario para nuestro propósito. Nos limitamos a señalar que el “impulso afectivo” resulta ser en el ámbito general de la vida estadio de la expresión, el grado de la vida en que ésta parece concentrarse e irrumpir, en presentarse a sí misma como un modo del ente que a todas luces resulta diferente a todo lo físico, independientemente de que éste le sea anterior o no. El ente meramente físico – inorgánico – se caracteriza a grandes rasgos por su falta de unidad interna, por su carencia de toda forma de interioridad, por no ser otra cosa que cuerpo. Frente a lo inorgánico, que por fuerza tenemos que dejar de lado, el vegetal no se limita a ser sólo cuerpo, sino que resulta algo complejo, en cuanto en él se ha modificado y elevado a un grado más alto de lo real el cuerpo mismo. Pero es esta modificación del cuerpo, acaecida en el vegetal gracias a la presencia del “impulso afectivo” lo que ahora nos interesa destacar.

El vegetal no es simplemente un cuerpo al que le ha sido agregado algo especial – el alma vegetativa, por ejemplo, para recordar a Platón; tampoco se trata de un cuerpo que sirva de mero o instrumento para la existencia y afectividad del “impulso afectivo” o de la vida general. El vegetal es ante todo un ser vivo; esto es, un ente que sólo resulta real y, además pensable, desde la vida y como vivo. Todo esto nos permite que entre el vegetal, como el ser vivo que es, y su cuerpo no resulta, en general, posible establecer diferencia ni ruptura alguna. El vegetal es un cuerpo, y nada más. La vida en el vegetal, más radicalmente que es ningún otro ser vivo, es idéntica en todas y cada una de sus partes; no hay por eso en la planta una parte más importante que otra, una de la que la vida misma de la planta dependa más que de otra.

El vegetal es ante todo un ser vivo; esto es, un ente que sólo resulta real y, además pensable, desde la vida y como vivo. Todo esto nos permite que entre el vegetal, como el ser vivo que es, y su cuerpo no resulta, en general, posible establecer diferencia ni ruptura alguna.

Por eso también la planta se expresa idénticamente en todas y cada una de sus partes y lo que afecta una sola, afecta el ser total del vegetal.

Lo que con Scheler llamamos “impulso afectivo” constituye la fase de la expresión y el surgimiento de la vida, el más radical y decisivo modo de ser real la vida misma y, al mismo tiempo, el grado ínfimo de todo psiquismo. El grado del ser vivo en que la vida, por así decirlo, está a flor de piel. Por ello nos equivocamos al pensar que el impulso afectivo es el modo privativo de la vida del vegetal. Por el contrario, este nivel de la vida está presente, quizás como su misma fuente, en todo ser vivo, en el animal y en el hombre. Nosotros nos referimos a él cuando hablando del hombre mencionamos la vida vegetativa – que es siempre la más fuerte – o las funciones vegetativas de la vida humana. La diferencia fundamental entre cuerpo y cuerpo vivo es, pues, para nosotros, en lo esencial, una diferencia de sentido, que solemos expresar cuando, al referirnos a lo vivo, hablamos de ser psicofísico. Pero, insistimos en ello, en la base de la vida no existe diferencia entre cuerpo y ser vivo, el ser vivo es su cuerpo.

Si nos hemos detenido en la consideración de este primer estadio de la vida ello no ha sido sólo porque es frente a nuestro propósito el que más nos interesa, porque en él la relación entre el ser vivo y su cuerpo es más inmediata, más simple, más radical, y porque también este nivel de la vida está presente en el hombre; porque sirve de fundamento a toda otra forma de manifestación de lo real que es éste ente, tan especialmente dotado, podamos señalar.

La segunda forma de manifestarse la vida, siguiendo una escala ascendente, la encontramos en el animal. Este no se limita a ser mera expresión y manifestación de la vida fundada en el impulso afectivo; éste al contrario de la planta es capaz de retransferir hacia sí mismo todo anuncio de sus estados orgánicos, no se halla encerrado en sí mismo sino que, de alguna manera, está abierto a lo real circundante.

Frente a la planta el animal es mucho más complejo, no sólo relativamente a su constitución morfológica, anatomía y fisiología, sino como ser vivo, en general. Respecto al mundo no contamos con la simplicidad que nos permitió, en alguna forma, abordar de un solo vistazo, por así decirlo, el mundo vegetal. No todos los animales son iguales, esto es, susceptible de ser caracterizados uniformemente y de una sola vez. Por el contrario en el mundo animal no sólo encontramos diferencias específicas, como en el vegetal, sino diferentes grados de manifestación de la vida; grados que como sucede en toda consideración de lo real y de la vida misma, resulta, sin embargo, susceptibles de una ordenación jerárquica, 'partes' de una estructura única total, que nos sigue permitiendo hablar de un mundo.

No podemos entrar aquí a ocuparnos de cada uno de los niveles en que la vida se expresa en el animal, pues a pesar de que el hacerlo no sólo resultaría de gran importancia, sino que nos permitiría una mejor comprensión del punto al que queremos llegar, también resultaría excesivo y más allá de los límites que nos hemos puesto. Es así que nos conformaremos con mencionarlos en su forma más exterior y general.

El segundo nivel de manifestación de la vida en el ser psicofísico es el instinto y constituye lo más propio de la estructura de la vida animal, siendo sus características principales el poseer sentido y ritmo y el estar siempre al servicio de la especie "ya sea la propia, ya una especie extraña u otra con la cual la especie propia se encuentra en importante relación vital" ⁴. Así mismo el ser innato y hereditario, en cuanto facultad específica.

Por último al instinto le pertenece posibilitar en el animal "una conducta independiente del número de los ensayos que hace para afrontar una situación" ⁵. De aquí que la relación entre los instintos y la estructura del medio circundante determine a priori todo lo que el animal puede representarse y sentir. ⁶

De la conducta instintiva brotan en el animal dos formas básicas de conducta: la "habitual" y la "inteligente". La conducta habitual constituye la expresión del tercer nivel de lo psíquico que podemos distinguir, el tercer grado de la vida: La memoria asociativa. "Debemos atribuirla únicamente a los seres vivos cuya conducta se modifica lenta y continuamente en forma útil a la vida, o sea, en forma dotada de sentido, y sobre la base de una conducta anterior de la misma índole, de suerte que la medida en que su conducta nos aparece con sentido en un momento determinado está en rigurosa dependencia respecto del número de ensayos o de movimientos llamados de prueba" ⁷.

Es en el ámbito de esta forma de conducta –habitual– y de la vigencia de la memoria asociativa, en el que resulta válido el llamado principio del éxito y el error. Así mismo “la base de toda memoria es el reflejo que Pavlov ha llamado reflejo condicionado”⁸.

El cuerpo u último grado de la vida lo constituye la inteligencia práctica y hace posible el que podamos hablar respecto del animal de una conducta inteligente. La inteligencia práctica como modo superior de expresión de la vida está todavía condicionada orgánicamente y enlazada estrechamente con la facultad y la acción del elegir y con la facultad de preferir. Sobra agregar aquí que esta facultad es privativa de los llamados animales superiores.

Con el fin de no extendernos indebidamente nos limitamos una vez más a recoger la determinación de la inteligencia práctica que nos presenta Max Scheler:

“Un ser vivo se conduce inteligentemente cuando pone en práctica una conducta caracterizada por las notas siguientes:

Tener sentido, ya porque la conducta resulte “cuerda”, ya porque la conducta, fallando el fin, tienda empero manifiestamente al fin y resulte por tanto “necia”; no derivarse de ensayos previos o repetirse en cada nuevo ensayo; responder a situaciones NUEVAS, que no son típicas ni para la especie ni para el individuo; y acontecer de SÚBITO y sobre todo independiente del número de ensayos hechos con anterioridad para resolver un problema planteado por algún impulso”⁹.

La anterior determinación de lo propio de la inteligencia práctica que asignamos ya a los animales superiores resulta válida sin contradicción alguna respecto del hombre en cuanto ser vivo; esto es, en cuanto le consideremos como ser psicofísico. Pero el hombre es un ente que no se limita así por su naturaleza, ni por su carácter y sus posibilidades, a ser una expresión de la vida, por más lograda y perfecta que ésta pueda presentarse. Pues, por más lejos que vayamos en la descripción de las formas y posibilidades de la vida, por más refinadas, complejas y perfectas que éstas puedan ser, nunca daremos con el hombre, nunca iremos más allá del ser psicofísico; que tam-

bién es, es cuanto sigue siendo animal, esto es, en cuanto su propia esencia requiere para darse de una estructura previa, la de la vida, y precisamente en su expresión más lograda. Desde aquí podemos afirmar que el hombre es un ente de tal naturaleza que en su ser y por su ser le corresponde un “lugar”, por así decirlo “más allá de la vida”. Con esta afirmación nos distanciamos ciertamente de la concepción evolucionista que a partir de Darwin, Lamarck y Köhler sostiene la llamada teoría del HOMO FABER, según la cual el hombre sería el punto más alto y logrado, el modo más perfecto y complejo, de lo real, desarrollado como vida; como nos hemos distanciado ya igualmente de la teoría clásica del hombre que lo concibe como compuesto de alma y cuerpo.

...por más lejos que vayamos en la descripción de las formas y posibilidades de la vida, por más refinadas, complejas y perfectas que éstas puedan ser, nunca daremos con el hombre, nunca iremos más allá del ser psicofísico...

Quisiéramos aquí, y en orden a la brevedad enunciar aquello que nos permite afirmar que el hombre no es meramente un ser psicofísico, tomándolo de Max Scheler:

“EL NUEVO PRINCIPIO que hace del hombre un hombre, es AJENO a todo lo que podemos llamar VIDA, en el más amplio sentido, ya en el psíquico interno o en el vital externo. Lo que lo hace del hombre es UN PRINCIPIO QUE SE OPONE A TODA VIDA EN GENRAL; 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 de que también la “vida” es una manifestación parcial. Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron

la “razón”. Nosotros preferimos emplear, para designar esta, una palabra más comprensiva, una palabra que comprende el concepto de la razón, pero que, frente al pensar ideas, comprende también una determinada especie de intuición de los fenómenos primarios o esenciales, y además una determinada clase de actos emocionales y volutivos que aún hemos de caracterizar: por ejemplo la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, etc. Esa palabra es ESPÍRITU. Y denominaremos PERSONA al CENTRO ACTIVO en que el espíritu se manifiesta dentro de las esferas del ser finito, a rigurosa DIFERENCIA de todos los centros funcionales “de vida”, que, considerados por dentro, se llaman también centros “anímicos”¹⁰.

Es así que nos vemos forzados a limitar toda referencia a la naturaleza y a la índole del espíritu, entendido como determinación esencial del ser hombre, a lo mínimo posible; que confiamos bastaría para nuestro propósito.

Desarrollar con algún detenimiento este concepto de “espíritu” en el que Scheler intenta pensar lo propiamente humano en el hombre con el fin de sacar a la luz lo que esencialmente le pertenece, sus posibilidades, desarrollo y relaciones con el resto de lo real, cae por fuera del propósito que nos ha guiado en estas notas. Es así que nos vemos forzados a limitar toda referencia a la naturaleza y a la índole del espíritu, entendido como determinación esencial del ser hombre, a lo mínimo posible; que confiamos bastaría para nuestro propósito.

Siguiendo una vez más a Scheler diremos que antes que intentar presentar una definición del espíritu que pretende apropiarse de lo que éste es, es decir, que nos permita determinar inequívocamente su esencia, nos es preciso

intentar aprehender su realidad desde la exposición de las que constituyen sus notas básicas, sus más radicales e irreductibles funciones. Estas son fundamentalmente tres: libertad, objetividad y conciencia de sí mismo. Vemos así sólo sea a grandes rasgos qué es lo propio de cada una.

LIBERTAD. Esta se presenta en el hombre como independencia y autonomía – “frente a los lazos y a la presión de lo ORGÁNICO, de la “vida”, de todo lo que pertenece a la vida y por ende también de la inteligencia impulsiva propia de ésta.”¹¹ De aquí que el hombre sea desde su propia esencia y por su propia naturaleza un ser libre, esto es, libre frente al mundo o como prefiere decir Scheler un ser que está “abierto” al mundo.

OBJETIVIDAD. En cuando ser libre frente al mundo, y quizás también o sobre todo por ello, el hombre, como el ser espiritual que es, “Puede elevar a la dignidad de “objetos” los centros de “resistencia” y reacción de su mundo ambiente, que también a él le son dados primitivamente y en que el animal se pierde extático. Puede aprehender en principio la manera de ser misma de estos “objetos”, sin la limitación que este mundo de objetos o su presencia experimenta por obra del sistema de los impulsos vitales y de los órganos y funciones sensibles en que se funda”¹². Gracias a esta posibilidad esencial que Scheler asigna al espíritu; y en virtud de la que el hombre llega, más allá de su ser consciente, a constituirse en “centro” para todo cuando le rodea; podemos afirmar que el hombre es un ser “con mundo”; lo que no solo quiere decir que hay un mundo para el hombre, sino y ante todo, que sólo el hombre tiene mundo, que sólo hay mundo para un ser de cuya estructura esencia el mundo mismo y su posibilidad forma parte. De aquí también que en la misma medida en que sólo hay mundo para el hombre sólo el hombre posee mundo, sea el hombre el único ente cuya esencia consista en “ser en el mundo”. (Dejemos aquí de lado toda discusión acerca de si la estructura que Scheler denomina “objetividad” y el “ser en el mundo” a que nos hemos referido, resultan idénticas, o si una es anterior a la otra o su causa.)

CONSCIENCIA DE SÍ. El hombre en cuanto ser espiritual se constituye, y además expresa y claramente en fin para sí mismo, en el centro del cual parten todos los actos y al cual regresan como a su meta necesaria y más propia. En este carácter de centro de y para todos sus actos consiste en último término lo que Scheler denomina “conciencia de sí”, como carácter determinante del ser espiritual. Pero, como en los casos anteriores, dejemos que sean las palabras de Scheler las que nos ilustren a este respecto: “El animal NO SE POSEE A SÍ MISMO, no es dueño de SÍ; y por ENDE tampoco tiene conciencia de sí. 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, Con este formarse consciente de sí, con esta NUEVA reflexión y concentración de su existencia, que hace posible el espíritu, queda dada a la vez la SEGUNDA nota esencial del hombre: el hombre no sólo puede elevar el “medio” a la dimensión de “mundo” y hacer de las “resistencias” “objetos”, sino que puede también – y esto es lo más admirable – convertir en OBJETIVA su PROPIA CONSTITUCIÓN FISIOLÓGICA Y PSÍQUICA y cada una de sus vivencias psíquicas. Solo por esto puede también modelar LIBREMENTE su vida”¹³.

Del anterior esbozo en el que hemos querido señalar las notas básicas de lo que Scheler llama espíritu surgen para nosotros los elementos necesarios para una adecuada comprensión de la determinación del espíritu que el autor nos presenta:

“Espíritu es, por tanto, OBJETIVIDAD; ES LA POSIBILIDAD DE SER DETERMINADO POR LA MANERA DE SER DE LOS OBJETOS MISMOS. Y diremos que es “sujeto” o portador del espíritu aquel ser, cuyo trato con la realidad exterior se ha INVERTIDO en sentido dinámicamente OPUESTO al del animal”¹⁴.

Nos encontramos ahora en capacidad de recoger sintéticamente el camino recorrido hasta ahora a fin de señalar, así sea mínimamente la posición que ocupa el hombre en el todo de lo real, que gracias a la capacidad humana de constitución del mundo, podemos pensar propiamente como cosmos; esto es, ante todo como totalidad ordenada y omnicomprensiva de lo real.

Desde la consideración de lo real a partir de su ser íntimo y esencial nos es posible diferenciar cuatro niveles o grados en los que todo lo existente puede incluirse:

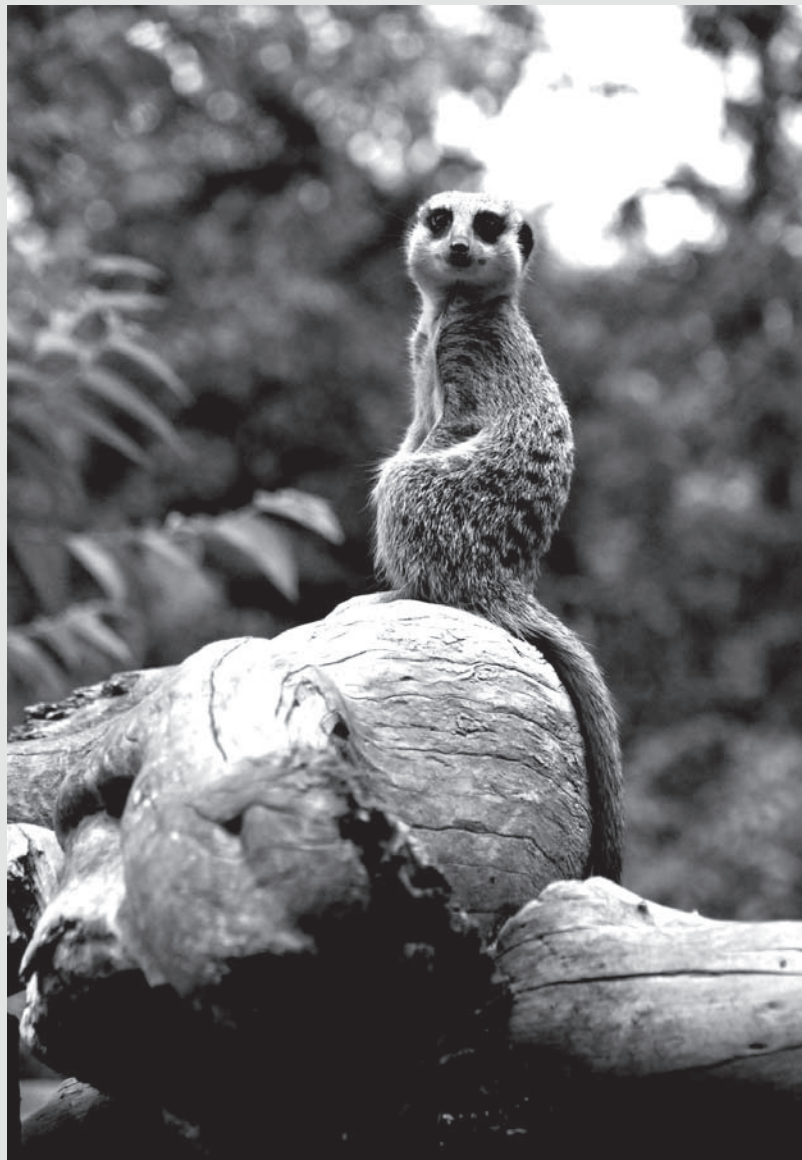


a) **LO INORGÁNICO.** Las cosas puramente físicas en el más estricto sentido, carentes de todo ser íntimo y propio, de todo centro ontológico, de toda unidad interna propiamente dicha. En las que toda unidad corpórea sólo lo es relativamente a una determinada ley de su acción sobre otros cuerpos, y acaece sólo como algo externamente asignado por nosotros; y que propiamente solo con centros de puntos, fuerzas que actúan recíprocamente unas sobre otras.

b) **PLANTAS.** En ellas el impulso afectivo presupone “un centro y un medio en que el ser vivo, relativamente libre en su desarrollo, está sumido, aunque sin anuncio retroactivo de sus diversos estados”. En la planta encontramos ya un “ser íntimo”, es, como todo ser vivo, un centro óntico y forma por sí misma su unidad e individualidad tempo-espacial, condicionada biológicamente, La planta es un algo que se limita a sí mismo.

c) **ANIMAL.** En el animal, además de la fase vegetativa de la vida en la que el ente funda su unidad y, por así decirlo, su pertenencia a sí misma, encontramos la sensación y la conciencia, “por tanto, un punto central al que son anunciados sus estados orgánicos; el animal está, pues, dado por SEGUNDA vez a sí mismo”¹⁵.

d) **HOMBRE.** Este cuarto nivel de lo existente se caracteriza ante todo porque en él se evidencia una ruptura frente a los parámetros en que toda vida se desarrolla, esto es, una ruptura de la relación organismo-medio de la que la vida misma depende en todos los casos. Esta quiebra de la relación fundamental de toda vida no es, sin embargo, una negación de la vida, ni nada parecido; es más bien una superación de la relación misma, acaecida gracias a la conciencia de sí y a la facultad de objetivación propia del hombre, mediante la cual, éste se sitúa más allá, por así decirlo, de la misma vida; por encima de la vida, en la misma medida en que puede concebir la vida que posee como suya. En este acto radical propio del hombre, éste consigue referirse a sí mismo por tercera vez el hacerlo y coloca su ser un nuevo fundamento, en un fundamento de tal índole que no sólo llega a saber de sí, sino que gana su libertad. Simultáneamente y en este mismo acto de la conciencia de sí el hombre abre desde sí y para sí, un mundo. El título de la obra de Scheler que nos ha servido de hilo conductor en estas reflexiones es, pues, algo más que el mero anuncio de la exposición de un sitio especial que a este ente le corresponda en medio de lo real. Dice más bien algo acerca de la esencia misma del hombre, en la medida en que anuncia que a este ente le corresponde el mundo como lugar para toda orientación y para todo conducirse propiamente como hombre; en la medida en que anuncia al mundo como lugar para el hombre.



III-CUERPO Y HOMBRE, EL SENTIDO DEL CUERPO

Hemos afirmado con Scheler que el hombre es espíritu y que justamente en la medida en que lo es se diferencia clara y radicalmente de toda otra forma de lo real existente. Además, que gracias a las llamadas funciones esenciales del espíritu, el hombre adquiere su verdadera e inalienable posición en medio de lo existente; esto es, abre mundo, se hace a un mundo; es en virtud de su ser y por su ser un ser con mundo, un ser en el mundo. A su vez lo existente, elevado al carácter de mundo desde lo propio del espíritu, llega a ser por primera vez y en adelante “lo que hace frente” al hombre, -objectum- objeto: El carácter de objeto propio de todo ente se funda, antes que en el ser mismo de las cosas, en el “estar frente a”, mediante el cual ingresan, por así decirlo, como ingredientes, como “partes” del mundo. En esta especial determinación del ente consiste y descansa el que antes que como seres inorgánicos -cosas meramente físicas- o vivos- animales o plantas- valga lo existente para mí como un algo que en cada caso tomo por existente y real, como algo dado y afectivo. Solo porque el ente me es dado como tal, con anterioridad a toda determinación que pueda pertenecerle, como lo que está al frente, digo que es algo, que hay ente, y en general que hay algo así como mundo.

La anterior mención del mundo como estructura en que es real, debe resultar suficiente para nosotros por ahora, ya que tenemos que orientar nuestras reflexiones, antes que hacia su dilucidación, hacia el modo en que acaece la presencia del ente en cuanto lo que está en frente.

La consideración de los diversos niveles de afectividad de la vida – planta y animal – mostró así sólo fuera a grandes rasgos, que para el ser vivo, planta o animal, antes que cosas, existen resistencias y efectividades, cuya realidad es siempre relativa a las necesidades e impulsos del animal y, por tanto, importantes para la vida del organismo. Resistencias y efectividades que antes que ser algo en sí mismas para el animal -- que mediante la sensibilidad está ya en condiciones de retrotransferir a sí mismo el sentido de sus impulsos y de satisfacer inmediatamente su impulsividad. En otras palabras, efectividades que el animal no consigue diferenciar de su propia constitución orgánica; que, por así decirlo, hacen parte de su propio ser. Es precisamente por esto que no todo lo que hace parte del mundo resulta interesante para el animal; que sólo toma en cuenta como existente y real aquello que tiene sentido para él en cuanto ligado naturalmente a su propia constitución psicofísica, y presente ya de antemano en su constitución instintiva. De aquí también el que respecto del animal sólo nos sea posible hablar de medio ambiente, y nunca del mundo.



Lo anterior nos permite aventurar una afirmación; que aunque pueda sonar excesiva, no creemos que carezca completamente de sentido: el animal, y con mayor razón la planta, no posee propiamente cuerpo; esto es, un cuerpo que consiga aprehender como suyo. La posibilidad de poseer un cuerpo surge por primera vez con la irrupción de la conciencia de sí, que hemos caracterizado como lo propio y exclusivo del hombre.

El hombre se apropia de su cuerpo en un acto básico de conciencia, en el que simultáneamente llega a saber de sí mismo. Dicha apropiación acaece como "objetivación" de sí mismo, y consiste en "poner-se-uno-frente-a-sí". Todo poner-se uno mismo frente a sí es, a su vez, una ruptura con toda forma de conducirse el ser vivo en cuanto tal. Esta reflexión sobre sí mismo, fundada en el ser espiritual del hombre, es el modo más originario y, a la vez, la condición de posibilidad de todo representar en general.

El acto originario en que acaece toda conciencia de sí para el hombre, y en el que este ente llega a ser el que es, tiene lugar, en primer término, como apropiación del cuerpo, como autoasignación del cuerpo; en él se constituye el cuerpo, en cada caso, como mío y desde esta autoasignación originaria, como mi propio ser, como idéntico conmigo mismo. Es este sentido podíamos decir antes que el hombre es su cuerpo.

Con lo anterior no pretendemos decir que el cuerpo sea el ser del hombre, o que la estructura corporal explique en última instancia lo que al hombre pertenece en y por su ser. Cuando más, nos proponemos señalar que la pregunta por el ser del hombre no puede dejar de lado la consideración del cuerpo como una de las estructuras más profundas y radicales de la existencia; que ésta es determinada, cada vez, por la manera como nos conducimos respecto a nuestro propio-cuerpo.

Concebimos el ser vivo como ser psicofísico. Con este término designamos un ente a cuya estructura esencial pertenecen, en igual medida y con el mismo peso, la corporeidad; entendida como compuesto de resistencias y afectividades de orden físico-material, y que constituye el correlato necesario para toda percepción y el modo más elemental y primario de toda presencia, de todo hacer frente en que el ente llega a ser real –fenómeno- y, ligado a este indisolublemente, hasta el punto en que no resulta posible separarlo de hecho, el psiquismo, que transforma radicalmente lo meramente corpóreo en organismo, en ser vivo, y que denominamos, en general para señalarlo como principio responsable de la vida, alma. Esta, el alma, antes que constituir una substancia en sí misma, separada, paralela e irreductible al cuerpo, designa y soporta un sentido específico, un modo de lo real que, desde la especificidad que le es propia, no resulta idéntico con lo meramente físico –corpóreo-inorgánico.

Alma es el sentido propio de un cuerpo cuya actividad fundamental es la vida. De aquí que la ya tan antigua distinción entre alma y cuerpo caiga; y carezca de fundamento hablar de cuerpo y alma como de dos realidades diferentes, como de dos entidades substanciales que en su conciliación y coincidencia vendrían a conformar un ser vivo; así como que también caiga la pregunta por las relaciones mutuas y la interacción recíproca entre ellas. Un ser vivo es, pues, un ser animado y, en cuanto tal, un cuerpo vivo, un cuerpo animado.

Más honda que la contraposición cuerpo-alma; radicalizada de modo especial desde Descartes, y que en última instancia resultaría válida no sólo respecto del hombre, sino para todo ser vivo en general, es la contraposición que hemos señalado entre vida y espíritu, entre ser vivo y hombre. Contraposición ésta que sí resulta privativa en relación con el hombre, que sólo tiene lugar en la naturaleza humana; pues, mientras el hombre consigue hacer un objeto de todo cuanto es real, dada la función objetivante de su espíritu, lo único que no consigue constituir en objeto es su propio espíritu.

Ya que el espíritu mismo “nunca se torna objeto, pero lo objetiva todo”¹⁶. No es del caso adelantar aquí una exposición y un análisis de esta contraposición y de las consecuencias que tiene para una concepción del hombre.

Bástenos, pues, simplemente señalar la dirección en que la enfrenta Scheler: “El espíritu y la vida están MUTUAMENTE COORDINADOS; y es un error fundamental colocarlos en hostilidad primordial o en estado de lucha. Scheler mismo refuerza su punto de vista en la palabra de Holderlin, que aquí reproducimos: “Quien ha pensado lo más hondo, ama lo más vivo”.

Y lo más hondo no es otra cosa que el hombre, así como también lo más vivo. Pues, en el hombre y sólo en él, la vida se eleva al rango de la conciencia de sí. El hombre no es, simplemente, un ser vivo con características especiales, sino el ser vivo en el que la vida sabe de sí, se recupera a sí misma y en sí misma se concentra. Esta capacidad de auto-conciencia, de recuperación de la vida en sí misma, en la que lo vivo adviene al más alto rango en medio de lo existente, es lo propio del espíritu que por ello mismo, se sitúa, por así decirlo, en un grado más alto que la vida misma.

Pero, lo hemos recordado en las palabras de Scheler, el espíritu, que eleva la vida y la posee propiamente como suya, no es susceptible de ser objetivado, no consigue – o no le corresponde – objetivarse a sí mismo. Por ello toda objetivación, mediante la cual el espíritu, sabe de lo real, constituye en real lo efectivo, comienza como objetivación del cuerpo, como autoapropiación de sí mismo en la posesión del cuerpo.

En el apropiarse el cuerpo el hombre no sólo sabe de sí mismo, sino que llega a ser lo que es y además real como existencia; esto es, como objetivación de sí mismo, como cumplimiento de su más radical posibilidad. En el cuerpo encuentra el hombre el modo de la más alta conciencia de su propia realidad; en él se cumple antes que en toda otra posibilidad, el sentido de su existencia. Y es precisamente por ello que todo aceptar, quizás también que todo amor,

comienza para nosotros por la aceptación de nuestro propio cuerpo, y que cada quien se inclina continuamente a cuidar de su cuerpo, como de sí mismo, que nadie puede avergonzarse de su cuerpo sin avergonzarse de sí mismo. Pero así como el hombre llega a saber de sí en la medida en que sabe de su cuerpo, y a relacionarse consigo relacionándose con su cuerpo, también el hombre se realiza y desarrolla en y desde su cuerpo. En cuanto cuerpo y espíritu no son para nosotros realidades distintas e independientes, principios irreductibles y separados, nuestro cuerpo resulta ser el sentido de nuestro espíritu; en la misma medida y en idéntico grado, en que nuestro espíritu es el sentido de nuestro cuerpo. Desde aquí podemos también entender el papel de nuestro cuerpo, considerando morfológica, fisiológica y psíquicamente, en la constitución de nuestro ser de hombres; esto es, de cara a nuestro propio desarrollo espiritual y a la configuración de la cultura. Por ello podemos entender fenómenos humanos tales como la instrumentalización de la mano, el lenguaje y la constitución del mundo a partir de la adopción de la posición erecta y de la configuración del cuerpo que de ella se deriva. Y en este fenómeno aparentemente corporal hay que ubicar también en el origen de esa posibilidad esencial del espíritu humano en que éste mismo se realiza como función, que llamamos libertad.

(1) SCHELER, Max.
El Puesto del Hombre en el Cosmos, 30

(2) Op. cit., 29

(3) SCHELER, Max. op. cit., 30

(4) SCHELER, Max. op. cit., 41

(5) Idem.

(6) Cf., 41

(7) SCHELER, Max. op. cit., 46

(8) Idem, 47

(9) SCHELER, Max. op. cit., 55

(10) SCHELER, Max., op. cit. 62-63

(11) SCHELER, Max. op. cit., 64

(12) SCHELER, Max. op. cit., 64

(13) SCHELER, Max., op. cit., 68

(14) Idem, 65

(15) SCHELER, Max., op. cit., 70

(16) SCHELER, Max. op. cit., 119.

Jesús Martín Barbero

La Imagen del Cuerpo en los Medios y el Cuerpo Mediado

He organizado mi charla en dos partes: En primer lugar, hablaré de la imagen del cuerpo en los Medios, tomando elementos de reflexión referidos al cuerpo en el cine y el cuerpo en la televisión. En una segunda parte hablaré sobre “el cuerpo” en el cine y el cuerpo en la televisión, es decir, hablaré sobre el “cuerpo mediado”, y pasaremos del análisis de las imágenes a una reflexión un poco más de fondo, quizás de tipo filosófico o sociológico, sobre los modelos del cuerpo que proponen los medios masivos, especialmente el discurso publicitario.

Antes de entrar al análisis de las imágenes del cuerpo, es importante que pensemos un poco en la manera como miramos los medios de comunicación. Las imágenes del cuerpo que producen los medios masivos no son imágenes objetivas, en el sentido de que los diferentes grupos sociales no miran los medios de la misma manera: los mismos medios nos plantean a nosotros una serie de preguntas y, previa a la compensación de las imágenes de los medios, nosotros tenemos diferentes tipos de miradas, que “cargan” positiva o negativamente, en términos de alienación, eso que vemos. Los medios, hoy en día recogen la convergencia de dos enormes pesimismos : de una parte, el pesimismo de las izquierdas políticas que ven en los medios masivos agentes, instrumentos de penetración e invasión cultural, de destrucción de nuestras identidades culturales, al tiempo que modos de penetración de ideologías que desactivan, desmovilizan y alienan, en el sentido de “reajustarnos” a la reproducción de nuestro sistema social -- curiosamente, las derechas en este momento también tiene una concepción profundamente pesimista de los medios masivos que no sólo serían agentes ideológicos, sino agentes morales de degradación cultural, de degradación moral cada vez más fuerte : los medios masivos no sólo serían agentes ideológicos, sino agentes morales de degradación de los valores de nuestra sociedad, de pérdida de esos valores e inculcación de valores nocivos de nuestras relaciones sociales, de nuestras concepciones del mundo, de lo que se ha idealizado como “moral nacional”.