

EL PROBLEMA DEL SER ESPIRITUAL

Nicolai Hartmann

Aunque injustamente relegado en los últimos decenios, Nicolai Hartmann (1882-1950) sigue siendo uno de los pensadores más profundos e importantes del siglo XX. En contraste con el tono profético y algo esotérico de Heidegger, se caracteriza el de Hartmann por su claridad y su sobriedad conceptual, y acaso ello le quitó lectores ávidos de espesuras nebulosas. Ambos pensadores comparten, sin embargo, la renovación del interés ontológico que había sido impugnado por el neokantismo. Hartmann es autor de una extensa *Ontología*, en cinco tomos, vertida al español hace mucho tiempo por José Gaos, el mismo traductor de *Ser y tiempo* de Heidegger.

En la presente obra, *El problema del ser espiritual*, que se traduce por primera vez al español, se plantea Hartmann la cuestión de la historia, para desembocar en la de aquello que tiene historia, y que desde Hegel se designa como "espíritu objetivo". Éste constituye el tema central del libro, elaborado en buena parte como una controversia con Hegel, que, no obstante, se ha convertido en un instrumento imprescindible para entender correctamente la compleja teoría hegeliana. En tal sentido, esta publicación representa asimismo un homenaje a Hegel en el bicentenario de su *Fenomenología del espíritu*.

leviatán



Nicolai
Hartmann

EL PROBLEMA
DEL SER ESPIRITUAL

leviatán

EL PROBLEMA DEL SER ESPIRITUAL

INVESTIGACIONES PARA LA FUNDAMENTACIÓN
DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA Y DE LAS
CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Nicolai Hartmann



Prólogo de
RICARDO MALIANDI

Traducción de
MATEO DALMASSO y
MIGUEL ÁNGEL MAILLUQUET

leviatán



190 Hartmann, Nicolai

CDD El problema del ser espiritual : investigaciones para una fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu / Nicolai Hartmann ; con prólogo de : Ricardo Maliandi - 1a ed. - Buenos Aires : Leviatán, 2007. 640 p. ; 20x14 cm.

Traducido por: Mateo Dalmaso y Miguel A. Mailluquet

ISBN 978-987-514-123-0

I. Filosofía Moderna. I. Maliandi, Ricardo, prolog.
II. Dalmaso, Mateo, trad.
III. Mailluquet, Miguel, trad. IV. Título

Diseño de tapa e interior: Hernán Morfese

ISBN: 978-987-514-123-0

Libro de edición argentina

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723.
copyright © by Editorial Leviatán.

Salta 259. CP 1074 Buenos Aires. Argentina.

Impreso en Argentina - Printed in Argentine

mail: editorial@e-leviatan.com.ar

<http://www.e-leviatan.com.ar>

Nicolai Hartmann

EL PROBLEMA DEL SER ESPIRITUAL

INVESTIGACIONES PARA UNA FUNDAMENTACIÓN
DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA
Y DE LAS CIENCIAS DEL ESPÍRITU

Traducción
Mateo Dalmaso y Miguel Ángel Mailluquet

Coordinación y supervisión
Ricardo Maliandi

EDITORIAL LEVIATÁN
BUENOS AIRES

ÍNDICE

CONSIDERACIONES PRELIMINARES PARA LA PRESENTE TRADUCCIÓN

PRÓLOGO

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

INTRODUCCIÓN HISTÓRICO-FILOSÓFICA

1. Las tres tareas de la filosofía de la historia	49
2. Metafísica de la historia	52
3. La filosofía de la historia de Hegel	55
4. Filosofía materialista de la historia	58
5. La situación errónea básica de la filosofía de la historia	60
6. Aspecto metafísico general del estado del problema	62
7. Clarificación ontológica de la situación	64
8. Multiplicidad categorial y legalidad de la dependencia	65
9. Aplicación al problema de la filosofía de la historia	68
10. Consecuencias para una posible comprensión del proceso de la historia	69
11. Repercusión de las consecuencias sobre los problemas de la metafísica de la historia	71
12. La lógica de la historia y su conceptualización	74
13. El problema del valor en la investigación histórica	76
14. Cuestiones principales en el problema de la metodología	78
15. El límite del historicismo ante el problema filosófico de la historia	81
16. Sobre el estar presente de lo pasado en la historia	84
17. Momentos seleccionados en la conservación de lo pasado	87

18. Diferenciación de ámbitos de la vida histórica	89
19. El ser espiritual en la historia	92

PRIMERA PARTE EL ESPÍRITU PERSONAL

Primera sección: Delimitación del problema

Capítulo 1. Definiciones equivocadas.	95
a. Sobre el partir sin definición	95
b. Lo insuficiente en el concepto de "vida"	97
c. Espíritu y conciencia	98
d. Relación con el ser psíquico subconsciente	100
Capítulo 2. Concepciones filosóficamente unilaterales	102
a. Las teorías de la autoconciencia	102
b. La equiparación con la razón	104
c. El concepto antropológico del espíritu	106
d. La vida del espíritu como ejecución de actos	107
Capítulo 3. Consecuencias provisionarias	109
a. Espíritu que flota en el aire y espíritu que se apoya en algo	109
b. La autonomía del espíritu portado	112
c. Superación de la alternativa metafísica	114
d. El radicalismo antitético de la idea vulgar del universo y su superación en el pensamiento ontológico	115

Segunda sección: Determinaciones ontológicas esenciales

Capítulo 4. Posición del espíritu en la estructura estratificada del universo	119
a. La relación óptica de sobreedificación	119
b. El reino del espíritu como un mundo propio sobre la vida psíquica	122
c. Las tres formas fundamentales del ser espiritual	124

Capítulo 5. Unidad concreta del ser espiritual	128
a. Cuestión fundamental respecto de la relación de las tres formas ontológicas	128
b. El estar portado en común de las formas del ser espiritual por la misma estructura estratificada	129
c. Consecuencias para el curso de la investigación	131

Capítulo 6. Determinaciones fundamentales del espíritu viviente	133
a. Vida espiritual y realidad	133
b. Realidad e individualidad	138
c. Individualidad y existencia	140
d. Existencia y temporalidad	141
e. La unidad óptica del tiempo en todos los estratos de lo real	143

Capítulo 7. Particularidades categoriales	145
a. Temporalidad y procesualidad	145
b. Procesualidad e identidad	146
c. Identidad y finitud	149
d. La relación del espíritu con la espacialidad	150
e. Espacio intuido y tiempo intuido	152
f. Inespacialidad e inmaterialidad	154
g. El espíritu y su real "estar dentro" del mundo real	156
h. Dependencia y señorío del espíritu en el mundo	157

Tercera sección: El individuo espiritual

Capítulo 8. Estructuración y desestructuración espontáneas	161
a. Estar dado para sí mismo y la concepción de sí mismo	161
b. Configuración de sí mismo y realización de sí mismo	162
c. Explotación abusiva de la vida y auto-aniquilación	165
d. Un peligroso ideal de cultura. Perspectivas históricas	167

Capítulo 9. Conciencia espiritual y conciencia carente de espíritu ..	168
a. El desprendimiento de la tensión	168
b. Excentricidad interna y orientación hacia el mundo	170

- c. El cambio de orientación como separación de límites en la concepción del mundo 172
- d. Estar limitado y libertad. 174

Capítulo 10. La objetividad	176
a. La objetividad del mundo. La obyección	176
b. Conocimiento y objeto del conocimiento	178
c. El espíritu cognoscente y el ser "para él" del mundo	180
d. Sujeto y "yo" en la relación de conocimiento	182
e. Ser para sí del espíritu y ser para él del mundo	184

Cuarta sección: La personalidad

Capítulo 11. Fenómeno y problema de la persona	187
a. El polo interno de la subjetividad	187
b. Sujeto y persona	189
c. Persona y "yo"	190
d. Estar dado, incognoscibilidad e imposibilidad de desconocerse	191

Capítulo 12. Personalidad como categoría realmente efectiva ...	194
a. Identidad y totalidad en el cambio de la persona	194
b. Persona y situación	197
c. El estar arrastrado en la corriente del acontecer	199
d. Actos emocionales trascendentes	200
e. La articulación de los actos y la unidad de la persona	203
f. Expansividad y círculo vital de la persona	205

Capítulo 13. Personalidad y conciencia de sí mismo	208
a. Reflexividad y conocimiento de sí mismo	208
b. Conciencia moral y experiencia de sí mismo	210
c. Distanciamiento interno e identificación	212

Capítulo 14. La persona como ente moral	214
a. Libertad interior de movimiento y pre-visión	214
b. Predeterminación y actividad teleológica	217

c. Poder del espíritu sobre lo carente de espíritu. La "astucia de la razón"	219
d. Actividad y conciencia del valor	221
e. El reino de los valores y los fines humanos	224
f. Posición peculiar en el mundo del ente que percibe valores ...	226
g. El <i>ethos</i> y la libertad de la decisión	228

Capítulo 15. Para la metafísica de la persona	231
a. Los atributos de la divinidad y su limitación	231
b. El ente amenazado desde adentro	232
c. Posición valorativa abierta con respecto al mundo y valoración de la vida.	234
d. Propiedad espiritual. Contingencia óptica del otorgar sentido ..	237
e. Reclamo del espíritu al espíritu. El <i>ethos</i> de la participación ...	241

SEGUNDA PARTE EL ESPÍRITU OBJETIVO

Primera sección: El fenómeno fundamental y las teorías

Capítulo 16. Lo supraindividual en el espíritu personal	245
a. Mirada retrospectiva y consecuencias	245
b. La separabilidad de los contenidos espirituales	247
c. Forma lógica y acuñación alógica. Comunicación y capacidad de transmisión	249
d. Intersubjetividad de la experiencia y de la imagen del mundo ..	252
e. Unidad de la razón y dependencia del pensar	255

Capítulo 17. Sobre la clarificación del concepto	256
a. El tema de las ciencias del espíritu	256
b. Espíritu de la época y espíritu del pueblo	259
c. Comunidad, colectividad y espíritu común	261
d. Espíritu común viviente y tipo abstracto	264
e. Espíritu objetivo y objetivado	266

Capítulo 18. Toma de posición frente a las tesis de Hegel	267
a. El descubrimiento de Hegel y el error del descubridor.	267
b. Individuo, espíritu, libertad, finalidad	269
c. Proceso y resultado, principio y realización	271
d. Desarrollo, individuo histórico, conservación y pérdida	272

Segunda sección: Espíritu objetivo e individuo

Capítulo 19. Espíritu como donación de forma de la comunidad	275
a. Base vital del espíritu común	275
b. Comunidad natural de la especie y comunidad espiritualmente sobreformada	277
c. Forma de vida colectiva y comunidad institucionalizada	279
d. Comunidad institucionalizada y espíritu común	281

Capítulo 20. Vida y espíritu del lenguaje	282
a. Los ámbitos propios del espíritu objetivo	282
b. El asumir, el crecimiento interior y el aprendizaje.	283
c. La ley de la tradición	285
d. El contenido espiritual del lenguaje	287
e. Papel motivador del individuo en la vida del lenguaje	289

Capítulo 21. Conocimiento y ciencia	291
a. El "estado de la ciencia" y el aprendiz	291
b. Formación científica y devenir del hombre.	293
c. El movimiento del saber y el papel del individuo en él	294

Capítulo 22. Moral vigente y moralidad del individuo	296
a. Característica del asumir en el ámbito del <i>ethos</i>	296
b. El camino de la experiencia ética	297
c. El espíritu objetivo como maestro del <i>ethos</i>	299
d. Corresponsabilidad y fuerza motivadora de la persona en la vida de la moral	301

Capítulo 23. La esfera del arte y del estilo de vida	303
a. Gusto artístico y sentir del estilo	303
b. Estilo de vida y "buen gusto"	305
c. La "vida" del estilo	307
d. La forma del crecimiento en el gusto de la época	309
e. Sugestión y educación artística.	310

Capítulo 24. Otros ámbitos de la vida espiritual	312
a. La religión y el mito.	312
b. La vida de la fe como modelo de vida del espíritu objetivo	314
c. El espíritu revolucionario de la técnica	315
d. El espíritu objetivo en la vida de la comunidad institucionalizada.	317
e. La dinámica de la tendencia política y el crecimiento del individuo	319

Capítulo 25. El papel de la educación pública en el espíritu objetivo	320
a. El camino del desarrollo humano del individuo	320
b. El espíritu objetivo como maestro de toda enseñanza	321
c. El margen de la personalidad	323
d. Desarrollo general y particular del individuo	325

Tercera sección: Vida, poder y realidad del espíritu objetivo

Capítulo 26. El espíritu en gran escala y su unidad	327
a. Unidad desarrollada y totalidad	327
b. Unidad objetiva en la diversidad subjetiva	329
c. La unidad de la ciencia y su manera de ser	331
d. La unidad de lenguaje, gusto, arte y moral	334
e. Unidad espiritual de la vida de la comunidad.	335

Capítulo 27. Motivar y ser motivado	336
a. Crear, actuar y ser impulsado	336
b. El movimiento espiritual en el cambio de las generaciones	338

c. El motivador inconsciente y su contrafactor en el espíritu de la época	339
d. El artista y su público	340
e. Espontaneidad personal y situación total espiritual	341

Capítulo 28. El espíritu objetivo como poder en la vida del individuo	342
a. Resistencia del espíritu de la época e impotencia del individuo	342
b. Crimen y pena. Derecho y poder	344
c. Poder prestado. Estatuto y validez interior	345
d. Tendencia común y voluntad del individuo	346
e. La paradoja en el derecho de la revolución	348
f. Los fenómenos del poder en otros ámbitos del espíritu	349

Capítulo 29. Individualidad histórica del espíritu objetivo	350
a. Unicidad de todo lo históricamente real	350
b. Cómo y por qué se desconoce la individualidad	352
c. Individualidades y comunidad de los pueblos	354

Capítulo 30. Autonomía y vida propia	356
a. Estratificación e independencia en la vida del espíritu	356
b. Vida de la especie y vida del espíritu. Subsistencia y superexistencia	357
c. Tradición y superexistencia	359
d. La dinámica de la vida individual histórico espiritual	360
e. La autonomía del movimiento histórico de sí mismo	362
f. Variación de la autonomía según los ámbitos del espíritu	363

Capítulo 31. El proceso histórico y las ideas	365
a. Totalidades y procesos de la totalidad	365
b. La vida del espíritu como proceso configurador de forma	366
c. Ideas motrices y conciencia de la dirección del espíritu	368
d. Doble autonomía en la vida del espíritu	370

Cuarta sección: La carencia de conciencia adecuada

Capítulo 32. Espíritu y conciencia en general	373
a. Lo irritativo en el fenómeno del espíritu común	373
b. Aclaración ontológico-categorial de la situación	375
c. Perspectivas metafísicas	376
d. Las teorías idealistas de la conciencia	378
e. El personalismo y sus debilidades	379

Capítulo 33. La conciencia del individuo como conciencia del espíritu objetivo	381
a. La inadecuación de la conciencia humana	381
b. Ser y conciencia de la ciencia	383
c. Conciencia del derecho y conciencia de la moral	384
d. La conciencia del lenguaje, del arte y del estilo de vida	385

Capítulo 34. Las determinaciones de Hegel y sus consecuencias	387
a. El espíritu que es únicamente en sí	387
b. El espíritu objetivo como espíritu incompleto	388
c. Forma de ser superior e inferior del espíritu	389

Capítulo 35. Función directriz y conciencia representante	391
a. La exigencia de la iniciativa consciente en la comunidad institucionalizada	391
b. El puesto del individuo representativo	392
c. El sentido del <i>modus deficiens</i>	394
d. La inadecuación de la conciencia representante	395
e. El hombre elevado por el espíritu objetivo	397
f. El arraigo de la contingencia histórica en la esencia del espíritu	499

Capítulo 36. El límite del poder en el espíritu objetivo	401
a. Utopía, teocracia, estado doctrinario	401
b. El ideólogo y el político realista. El individuo histórico	402
c. La relación complementaria como sustitución de la síntesis	404
d. Genialidad artística y política	406

Quinta sección: Lo auténtico y lo inauténtico en el espíritu objetivo

Capítulo 37. La amenaza de la equivocación intrínseca	409
a. El prejuicio de Hegel en favor del espíritu común	409
b. El reverso de la figura	411
c. Sugestión de las masas y espíritu objetivo	412
d. El individuo como conciencia moral del espíritu objetivo	414

Capítulo 38. Mayoría y opinión pública	415
a. La iniciativa del individuo y la decisión de la multitud	415
b. El promedio de la capacidad individual de juzgar	417
c. Crecimiento orgánico en la corresponsabilidad	418
d. Las metas del estadista y su moral	420
e. La antinomia de la opinión pública	422
f. Ningún criterio – ninguna solución	424

Capítulo 39. Lo inauténtico en la vida pura del espíritu	426
a. La capacidad artística de juzgar y la opinión hecha	426
b. La necesidad pública de lo sensacional y la autonomía artística	428
c. Extravíos de la producción artística	429
d. Estilo de vida injertado	430
e. Moral convencional. Tolerancia y <i>ethos</i> aparente	432
f. El autoengaño devenido habitual y la moral de la “buena reputación”	434
g. Tendencias espiritualmente inconducentes	435
h. La concepción de Heidegger del “uno”, de las “habladurías”, etc.	437

Capítulo 40. La pregunta por el criterio de lo auténtico	439
a. Lo auténtico en la conciencia de lo inauténtico	439
b. Carácter viviente y capacidad de transformación de lo auténtico	441
c. El alejamiento del espíritu objetivo y el refugio en el espíritu personal	442
d. Sentido propio y sentido común. El otro extremo	445

Sexta sección: El espíritu de la ciencia

Capítulo 41. El reino de la pura autenticidad	447
a. El progreso que se acumula	447
b. Por qué no hay ningún saber inauténtico	449
c. Oscurecimiento de la situación por la teoría racionalista del conocimiento	451
d. El saber y la esfera emocional	453
e. Independencia interior de la actitud teórica	454
f. Las formas del puro entregarse y la ciencia	456

Capítulo 42. La idea platónica de la ciencia	458
a. Vinculación en el conocer la <i>ομολογια</i> socrática	458
b. El concepto platónico de problema y el cultivo de lo negativo	460
c. Fuerza de convencimiento y contacto con la cosa	461
d. La supratemporalidad del contenido del problema	462

Capítulo 43. La ley interna de la ciencia	464
a. La dirección inequívoca a la verdad	464
b. El avance permanente de la intelección hacia la cosa común	466
c. Exclusividad del saber y exclusión radical de lo inauténtico	467
d. La exclusión de la mayoría y de la opinión pública	469
e. La idea de la misión histórica en el espíritu de la ciencia	470
f. La tendencia a la expansión y la educación para el sentido práctico	472
g. “El Búho de Minerva” de Hegel	474

TERCERA PARTE EL ESPIRITU OBJETIVADO

Primera sección: Fenómenos y formas de la objetivación

Capítulo 44. Obra creada y bien espiritual	477
a. Objetivación como fijación, exposición y separación	477
b. Separación y perduración de la objetivación	479

c. Irrealidad como estar sustraído. Espíritu creador y espíritu creado.	480
d. Objetivación dependiente y objetivación independizada	481
e. Fugacidad y fijación. forma de ser independiente.	484
f. El límite de la independización	485
Capítulo 45. Conservación e incrustación de la objetivación	486
a. La obra humana y su persistencia.	486
b. Los tipos de incrustación y su mutua correspondencia	488
c. Fuerza motivadora de la objetivación en las artes	489
Capítulo 46. Biestratificación y carácter de la materia	491
a. Manera de ser enigmática de la objetivación.	491
b. La aporía en el modo de la "conservación"	493
c. La "configuración sensiblemente real" en cuanto estrato del ser portador de espíritu.	495
d. La relación entre primer plano y trasfondo.	496
e. Palabra y escritura. Audición y comprensión	497
Capítulo 47. Interconexión de los estratos en la obra de arte	499
a. El objeto estético y sus valores	499
b. La escultura. Forma inmóvil y movimiento observado	500
c. La pintura. Espacio y luz que aparecen.	502
d. La música. Sonido y sucesión de sonidos, oído acústico y musical	504
e. La poesía. La palabra conformada y la forma poetizada	506
f. Arte dramático. Realidad de la escena e irrealidad de la acción.	507
g. Ubicación de la arquitectura como objetivación.	509
Capítulo 48. Consecuencias para la estética	510
a. Multiplicidad de los estratos y del aparecer.	510
b. Modificación de la secuencia de estratos en las artes.	512
c. Dualidad de la manera de ser en la multiplicidad estructural de los estratos.	514
d. Particularidad característica de los valores estéticos. La esencia de lo "bello"	515

Capítulo 49. Consecuencias para la manera de ser del espíritu objetivado	518
a. Paralelismo de todas las objetivaciones dentro y fuera del arte.	518
b. El estar fuera del cambio a través de la configuración real.	518
c. Sentido óntico de la biestratificación	519
d. El tercer factor. Triplicidad de la relación	521
e. El enigma del "ser en eso" y la apariencia del inmediato "estar apoyado"	523
f. La antinomia de la separación y del estar entregado	525

Segunda sección: Ser histórico del espíritu objetivado

Capítulo 50. La "demanda" en la objetivación	527
a. Conservación y discontinuidad temporal.	527
b. Selección de las épocas. Falsa asimilación al ser ideal	528
c. La exigencia de la objetivación al espíritu viviente	530
d. La demanda y la interpelación	532
Capítulo 51. Historicidad y supratemporalidad	533
a. La objetivación y el espíritu adecuado a ella	533
b. Adecuación y conciencia histórica	535
c. Adecuación y <i>continuum</i> del espíritu viviente.	537
d. La temporalidad del ser histórico y la intemporalidad del contenido.	538
e. Intemporalidad e idealidad que aparecen	540
f. Temporalidad del aparecer y aparecer de la intemporalidad	543
Capítulo 52. Patrimonio artístico e intelectual del espíritu	544
a. Lo supratemporal en la escritura del pensamiento	544
b. Objetividad fenoménica del patrimonio espiritual	546
c. La diferencia de la demanda y del comprender.	547
d. Comprender reflexivo e irreflexivo	549
e. El estar provocado del espíritu viviente a la controversia.	551
Capítulo 53. Aspecto filosófico-histórico	554
a. La autonomía portada del espíritu objetivado.	554

b. Intersección histórica de los tipos de incrustación	555
c. El factor inmóvil y el móvil. Renacimiento del pasado	556
d. Vuelta al espíritu viviente. Fuerza motivadora y aflojamiento de la objetivación	558

Capítulo 54. El efecto retrospectivo en las artes	559
a. Relación de vuelta y efecto retrospectivo	559
b. Repercusión de las figuras artísticas en el espíritu viviente y efecto retrospectivo de éste en aquellas	560
c. Cambio histórico de las figuras dramáticas	561
d. Cambio general del contenido de la obra de arte en el cambio del contemplar	563
e. Supratemporalidad y cambio histórico del contenido	564
f. Univocidad y equivocidad en la obra de arte	566
g. La complementación y su margen en la visión artística	568

Capítulo 55. El declinar de los conceptos	569
a. Conexión intelectual y conceptos arrancados	569
b. Abstracción progresiva y "declinar" histórico	571
c. Restablecimiento de lo declinado. Falta de independencia del concepto	572
d. La declinación de teorías y sistemas	573
e. Ascenso de los conceptos en el espíritu viviente	575
f. Relación general de ascenso y declinación	577

Capítulo 56. Posición particular de la obra de arte en la historia	578
a. Declinar inocente y fatal	578
b. El "avance" histórico de las creaciones artísticas	580
c. Masa transitoria de la producción y permanencia de lo monumental	582
d. Fuerza expositiva del arte y debilidad de la abstracción	583
e. Valor artístico y fuerza motivadora	585

Tercera sección: El espíritu viviente y el espíritu objetivado

Capítulo 57. Fuerza motivadora y fuerza inhibidora	587
a. El espíritu viviente como portador afectado	587
b. La re-incidencia de la objetivación en el espíritu viviente	589
c. El saber de sí del espíritu en sus objetivaciones	590

Capítulo 58. La objetivación como encadenamiento del espíritu	592
a. Carga del espíritu viviente con sus objetivaciones	592
b. El conflicto entre el espíritu viviente y el objetivado	593
c. Libertad y sujeción autoproducida del espíritu viviente	594
d. <i>Ethos</i> viviente y "moral" objetivada	556
e. Establecimiento temprano del conflicto. Oposición y ruptura	657
f. La desaparición del encadenamiento en las artes	658

Capítulo 59. Lucha del espíritu viviente con el espíritu objetivado	600
a. Vinculación del espíritu futuro y su contratendencia revolucionaria	600
b. El principio conservador y el principio revolucionario del espíritu	602
c. Saber oscuro del espíritu viviente acerca de lo obstaculizador y de lo liberador	603
d. Perpetuación como arma de dos filos. La insensatez frente a la insensatez	603
e. El desechar y la "declinación". Relación con la fuerza creadora viviente	605
f. La progresiva ruina histórica de todo lo creado	607

Capítulo 60. Desencadenamiento y autoliberación	608
a. Prueba de fuerza del espíritu viviente. Disolución natural del encadenamiento	608
b. Efecto liberador de las grandes obras	609
c. El apego a la forma y la autoliberación del espíritu viviente	611
d. Comunicación, donación de forma y creación artística como autoliberación	612

- e. Imágenes del mundo y sistemas. Racionalismo y simplificación 614
- f. Las figuras míticas. Liberación y vinculación 615

Capítulo 61. Incrustar en el presente y proyectar en el futuro . . . 616

- a. Relación del espíritu viviente con su historia 616
- b. Diferenciación de la relación 618
- c. Efecto consciente e inconsciente en el futuro 621
- d. El volverse al futuro. La fama en la historia 622
- e. Importancia de la obra y misión histórica mundial. 623
- f. El riesgo histórico y su justificación 625

Capítulo 62. La conciencia histórica del espíritu viviente. 627

- a. Lo viviente, lo que se lleva consigo, lo acabado. 627
- b. La importancia de lo acabado para la conciencia histórica pura. . 628
- c. Saber histórico como autoconciencia del espíritu viviente . . . 630
- d. Transposición del pasado en la forma espiritual del presente. . . 632

CONSIDERACIONES PRELIMINARES PARA LA PRESENTE TRADUCCIÓN

El pensamiento de Nicolai Hartmann es uno de los más amplios y más profundos elaborados en el filosóficamente abigarrado siglo XX. La actual edición castellana de su obra *El problema del ser espiritual* pretende contribuir a llenar un vacío que se advierte desde hace aproximadamente medio siglo. Pese a ser, junto a Heidegger, y en el marco de la superación del movimiento neokantiano, uno de los renovadores de la ontología (a la que dedicó cinco gruesos tomos); pese a haber renovado también la ética, con un volumen de casi 900 páginas en las que puso de relieve (como nunca antes de él) el carácter conflictivo, antinómico, de los fenómenos morales; pese a sus muy originales aportes en el campo de la gnoseología, la estética, la antropología filosófica y la historia de la filosofía (tanto la antigua como la moderna), la obra de Hartmann ha ido siendo olvidada, al punto de que las más jóvenes generaciones de filósofos suelen desconocerla. Tuve una evidencia contundente de eso en una conferencia que pronuncié en el año 2000 en la Universidad Libre de Berlín. Aunque el tema estaba referido a la ética de Apel, utilicé en varios pasajes citas de Simmel y de Hartmann para destacar la importancia de la perspectiva de lo individual en ética. Los filósofos más jóvenes, y sobre todo los estudiantes, parecían estar oyendo estos nombres por primera vez. Lo notable es no sólo que Simmel y Hartmann eran mundialmente reconocidos, hace 50 o 60 años, como dos

de los filósofos alemanes más importantes, sino también el hecho de que ambos habían sido profesores precisamente en Berlín.

Dejemos por ahora el caso de Simmel —quien, de todos modos, comienza, según parece, a ser rehabilitado y *re-descubierto* en los últimos años— y tratemos de explicarnos las causas del altamente injusto relegamiento de Hartmann. Una de ellas está, sin duda, en la fascinante atracción provocada multitudinariamente por Heidegger. Hubo desde el comienzo un fuerte contraste entre el tono profético, o al menos un tanto esotérico, acaso con resonancias místicas, del filósofo que venía a replantear “la pregunta que interroga por el sentido del ser”, y el tono sobrio, claro, racional, de quien hacía minuciosas descripciones de los estratos ontológicos basándose en un sistemático “análisis categorial”. Los dos pensadores tenían, por cierto, una importante base común: ambos, como ya dije, abandonaban la postura neokantiana de sus maestros —que habían sido, a su vez, cuasi positivistas, enemigos declarados de la metafísica— y retornaban decididamente a la ontología. También coincidían, en relación con esto, en ofrecer una nueva imagen del pensamiento de Kant, reconduciendo la atención al concepto de “cosa en sí”, despreciado por el neokantismo. Ambos asimilaban criterios metodológicos de la fenomenología de Husserl, aunque apartándose a su vez, cada uno a su modo, de la ortodoxia fenomenológica. Ambos abrevaban en el pensamiento griego y en el idealismo alemán, mientras desoían las nuevas propuestas de la filosofía anglosajona y las del positivismo lógico.

Pero estas coincidencias no encubren las evidentes discrepancias. Mientras el filosofar de Heidegger flota en una peculiar atmósfera místico-poética, afín a la de las corrientes irracionalistas, el de Hartmann se inscribe en la tradición racionalista, y se muestra en tal sentido más cercano a las ciencias. Hay que advertir, sin embargo, que Hartmann, dotado, además, de una inmensa erudición científica ausente en Heidegger, no por ello comulga con las habituales estrecheces del científicismo. La distinción kantiana de límites de la razón y el consecuente reconocimiento de la existencia de ámbitos irracionales constituyen una de las insoslayables bases de toda su filosofía. Pero el desacuerdo con Heidegger se manifiesta en numerosas críticas, por ejemplo, a la prioridad por el “sentido del ser” (a la que contraponen la del “ser del sentido”), o a la idea de la existencia humana como “ser hacia la muerte”, etc., etc.. Sin embar-

go, Heidegger siguió siendo el gran polo de atracción, hasta el punto de que discípulos y colaboradores directos del propio Hartmann, como Hans-Georg Gadamer, hicieron el tránsito al autor de *Sein und Zeit*. Se veía en él —no sin razón— una nueva manera de pensar, una ruptura de los moldes tradicionales de la filosofía, que, al menos de momento, resultaba más interesante que la mera riqueza de ideas.

Otra posible causa del manto de silencio y de olvido cernido sobre el pensar hartmanniano deriva quizá del hecho de que ese pensar no asumió (al menos, no explícitamente) el llamado “giro lingüístico”, es decir, la actitud consistente en tener en cuenta la perspectiva de la cuestión del lenguaje a la hora de plantear todos los demás problemas de la filosofía. Esto fue no sólo propio de la filosofía analítica del lenguaje, sino también, por ejemplo, de una parte del estructuralismo, y, más recientemente, de algunos pensadores de la llamada posmodernidad, como Jacques Derrida, o del neopragmatismo, como Richard Rorty, o de la pragmática, como Apel y Habermas. Pero en el “giro lingüístico” estaba también, a su modo, la hermenéutica, renovada precisamente por Heidegger y asumida y desarrollada por Gadamer y por Ricoeur, y que pasó de ser un método a designar una importante corriente filosófica. Nadie cuenta a Hartmann entre los representantes de la hermenéutica, y él mismo ni siquiera usa esa palabra. Pero ¿fue él realmente ajeno a la hermenéutica?

Si dejamos a un lado las cuestiones terminológicas, no resulta aventurado afirmar que justamente este libro, *El problema del ser espiritual*, es un libro de hermenéutica. Hartmann lo presenta como una serie de investigaciones sobre la fundamentación de la filosofía de la historia y de las “ciencias del espíritu” (que hoy preferimos llamar *ciencias sociales*). Su tema es el de aquellas cosas que, como decía Dilthey, no se pueden “explicar” pero sí “comprender”: la historia, la religión, la actividad científica, el arte. Quizá particularmente la obra de arte. Hartmann es también autor de una *Estética*, en la que estaba trabajando y que tenía muy adelantada cuando lo sorprendió la muerte en 1950. Esa obra fue editada en 1953 como obra póstuma tras una revisión y ordenación llevadas a cabo por su viuda y uno de sus más brillantes colegas en Marburgo, Heinz Heimsoeth.

El problema del ser espiritual, que hoy se presenta por primera vez a los lectores de lengua española, es una obra que Hartmann había redactado con la colaboración de tres discípulos, lo cual se refleja en ciertas

variantes estilísticas del texto y añade dificultades a la traducción. Pero no cabe duda alguna de que las ideas expuestas pertenecen a Hartmann en su totalidad, ya que guardan absoluta coherencia con las contenidas en otras obras y en especial con su extensa *Ontología*, publicada poco después. En esa obra emprende Hartmann la prodigiosa tarea de un "análisis categorial" del mundo real, que concibe como dividido en cuatro estratos: inorgánico, orgánico, psíquico y espiritual. Pero el examen específico de las categorías particulares de cada uno de ellos se limita a los dos primeros estratos —es decir, a lo que se conoce como "Naturaleza"—, porque, según confiesa, los dos estratos superiores son demasiado complejos para ser analizados por una sola persona. No hay, por tanto, una ontología hartmanniana del espíritu (en el sentido de un exhaustivo análisis de todas sus categorías —concebidas por Hartmann como principios de determinación de los entes—), pero el problema central del espíritu —su papel en el mundo, sus formas, sus relaciones con los valores y el sentido, sus incumbencias en las ciencias, las relaciones sociales, el arte, etc.— queda claramente expuesto en la presente obra.

La cuestión del "ser espiritual" es planteada a partir de la historia: la pregunta por la estructura del proceso histórico desemboca en la pregunta por la estructura de aquello *que tiene* historia, y eso es precisamente lo que desde Hegel se conoce como "espíritu objetivo". Este concepto constituye el tema central del libro y es manejado por Hartmann en forma de controversia con Hegel. Sostiene, por de pronto, que, aunque el "ser espiritual", en cuanto estrato supremo del mundo real es una unidad indivisible, se manifiesta, sin embargo, en tres formas distintas: el espíritu "personal" (o subjetivo), el espíritu "objetivo" (o histórico) y el espíritu "objetivado". Ello determina también la estructura del libro, dividido en tres partes, dedicadas respectivamente a cada una de esas formas.

El espíritu personal es el único que tiene conciencia. Pero como también los animales superiores la tienen (ya que ella representa el estrato psíquico del mundo real), es necesario comparar la conciencia humana con la animal, tarea que Hartmann lleva a cabo mostrando que esta última se vincula exclusivamente a la vida instintiva (deseos y temores), mientras que la conciencia espiritual se caracteriza, básicamente, por su capacidad de "desprendimiento" de las tensiones ligadas a los instintos. Basándose de modo expreso en ideas de Helmuth Plessner, muestra Hartmann cómo

la conciencia espiritual, es decir, humana, no está remitida inexorablemente a un "entorno" (o "mundo circundante": *Umwelt*), como ocurre en la conciencia animal (o "carente de espíritu"), sino que reconoce un "mundo" (*Welt*). No está frente a meras "cosas", sino frente a "objetos". Está liberada de la natural tiranía del "entorno", y en tal sentido se caracteriza, como dice Plessner, por su "excentricidad". La conciencia del animal es "centro" de su entorno; tiene frente a él una "posición frontal", mientras que la del espíritu se autorreconoce como incluida en el mundo dado, con el que se vincula, por tanto, desde una "posición frontal". Esa diferencia sirve de base a un análisis a través del cual pone Hartmann de relieve una serie de características del espíritu personal. Entre éstas, son decisivas las que le otorgan justamente la condición de "persona". Así, es capaz de proponerse fines y tratar de realizarlos (la persona introduce la teleología en el mundo que, sin ella, es meramente "causal"). Tiene, además, espontaneidad para autoconstituirse, y, a la vez, modos específicos de vinculación con otras personas; posee identidad (que supone fidelidad hacia sí misma a través de todos los cambios); está siempre "en situación" (lo cual la obliga a la decisión libre); se vincula con el mundo real por medio de "actos trascendentes emocionales"; es "expansiva" (es decir, se *auto-trasciende*, imbricándose en parcelas específicas del mundo real, sin que por ello se pierda, sino, por el contrario, se realiza a sí misma), tiene *auto-conciencia* (que no es vacía reflexión sobre sí misma, sino reconocimiento de los contenidos ganados a través del tiempo), etc.

El "espíritu objetivo", al que, como ya se aclaró, dedica Hartmann la segunda parte de la obra, es, según se vio también, el verdadero portador de la historia. Comparte con el espíritu personal la temporalidad, y en tal sentido, el carácter "real". Ambos constituyen el "espíritu viviente". Pero el objetivo se distingue del subjetivo por ser *supraindividual* y por carecer de conciencia, y no ser persona. Se presenta, por ejemplo, como espíritu de una época, o de un pueblo. Así, es posible hablar de "espíritu del helenismo", o "del Renacimiento" o "de la Ilustración", etc. No encarna en ninguna persona en particular, sino siempre en un conjunto de contenidos objetivos del que participan muchas personas a la vez. Está en el lenguaje, la moral, el arte, etc., configurando ahí estilos específicos y dando carácter dinámico a la cultura. No es abstracto, sino siempre muy concreto, como se advierte, entre otras muchas experiencias, en la

de la sorpresa que recibe frente a lo exótico quien llega por primera vez a un país extraño. El espíritu objetivo fue “descubierto” por Hegel, y, desde luego, así lo admite Hartmann, pero añade que a Hegel le ocurrió lo que a Colón: no advirtió que lo descubierto era un “nuevo continente”. Además, distorsionó el espíritu objetivo al presentarlo a través de su metafísica especulativa y su constructivismo dialéctico. La intención de Hartmann es precisamente *corregir* el concepto hegeliano de “espíritu objetivo”, desprenderlo del idealismo “constructivo” (es decir, de lo adorado a él en virtud de la “fidelidad al sistema”) y describirlo en sus datos reales, de un modo crítico (con “fidelidad al problema”).

Resulta particularmente interesante, a este respecto, comparar las 12 tesis hegelianas que Hartmann expone en la Introducción, párrafo 3, con las objeciones que contrapone a cada una de ellas en el capítulo 18, párrafos *b*, *c* y *d*. Trataré de resumir aquí unas y otras, enfrentándolas en el cuadro siguiente:

Tesis de Hegel	Objeciones de Hartmann
1. El Espíritu Objetivo (E. O.) es portador de la Historia Universal, una sustancia espiritual con vida propia, frente a la cual los individuos son meros “accidentes”. No existen sin él, y todo apartarse de él es “ceguera” y muerte.	1. El E. O. no es algo “detrás” de los individuos, sino <i>en</i> ellos. La relación entre aquél y éstos no es de “sustancia-accidente”. Es cierto que éstos dependen de él, pero a su vez él depende de ellos. Se trata de una dependencia mutua.
2. El E. O. es Todo. Es también la Verdad de lo que carece de espíritu (lo material, lo orgánico). “Despierta” en los hombres (llega en ellos a la conciencia), pero no se reconoce en ellos totalmente, ya que permanece como sustrato común tras la multiplicidad de individuos.	2. El E. O. <i>no</i> es todo, ni puede aparecer en el mundo con independencia de la conciencia. No es por tanto sustrato común. Es <i>onticamente secundario</i> , ya que constituye lo más condicionado del mundo real (por ser lo más alto). Tanto el espíritu objetivo como el subjetivo se apoyan en el ser no-espiritual.

3. El E. O. es no sólo portador, sino también <i>conductor</i> del proceso del mundo. La Razón gobierna el mundo. El proceso histórico es el venir a sí de la Razón.	3. El E. O. puede ser portador, pero no conductor de la historia. La única razón es la individual de las personas, y éstas no pueden trazar el plan del proceso histórico, ni mucho menos “gobernar” el mundo.
4. La esencia de la Razón es la libertad. El fin último de la historia es la auto-realización de la libertad. A ese fin se encamina el proceso, con independencia de lo que haga el hombre individual.	4. Es cierto que la libertad pertenece a la esencia de la razón, pero no que la razón consista sólo en eso. Además, la libertad no es el fin último de la historia. Es cuestionable que la historia tenga un fin último. Los fines son propuestos por individuos, y de ello depende la dirección del proceso histórico.
5. La Historia del mundo es el “progreso en la conciencia de la libertad”. Tal es su ley fundamental inmanente. El espíritu es lo “en sí libre”, pero la libertad sólo es real si el que la tiene es consciente de ella. Los pueblos son libres en la medida en que “saben de su libertad”.	5. Es posible que en la historia haya efectivamente una progresiva conciencia de la libertad, pero no es ésa su “ley fundamental inmanente”. El progreso —si lo hay— es múltiple y pluridimensional. En cambio, es cierto que la libertad humana sólo es real cuando se tiene conciencia de ella.
6. Pero no todo el peso está en el estadio final (Diferencia con Fichte). Lo esencial es el proceso mismo. Cada estadio de la Historia es una forma del espíritu que no se repite. En el “ <i>Aufheben</i> ” se conserva la herencia del espíritu, lo Verdadero de cada pueblo. La Verdad absoluta es el “Total”.	6. Si todo estuviera “ <i>aufgehoben</i> ” en el resultado, todo lo alcanzado se mantendría y serviría de pilar para el progreso ulterior. Pero hay veces en que el progreso y la dirección a una meta se hacen dudosos. La herencia espiritual de pueblo a pueblo presenta soluciones de continuidad, y siempre hay algo valioso que se pierde. Cada estadio del proceso es una forma característica del E. O., históricamente única y que no se repite jamás.

7. Hay un "Espíritu del Mundo" (<i>Weltgeist</i>) a través de la multiplicidad de formas históricas. Pero como se debe desarrollar en éstas, se reparte en una multiplicidad de "espíritus del pueblo" (<i>Volksgeister</i>), cada uno de los cuales tiene un principio propio, cuya realización es su tarea en el mundo. El proceso histórico se cumple a través de esos principios.	7. No hay un " <i>Weltgeist</i> " unitario que marche a través de las diversas formas históricas. No todos los pueblos aportan un "principio" a la Historia universal. A lo sumo se puede decir que cada pueblo juega, en la situación mundial dada, un determinado papel, y lo cumple mejor o peor según sus condiciones, su fuerza y su habilidad.
8. La auto-realización de cada principio se impone <i>ya antes</i> de la conciencia de él. El principio ya obra cuando es oscuramente sentido, pero su cumplimiento pleno es la auto-realización del pueblo correspondiente.	8. Hay en la vida de cada pueblo impulsos oscuros que preceden a la conciencia clara, pero esto no tiene nada que ver con la auto-realización de un principio ni son un destino inmanente. Pertenecen a la manera de ser espiritual de un pueblo, pero es históricamente contingente y responde a influencias heterogéneas, no advertidas por el espíritu viviente.
9. A esto corresponde la periodicidad de cada espíritu del pueblo en juventud-madurez-vejez. La creatividad se va perdiendo, porque aumenta el goce de los frutos. Esto lleva a la disolución: un pueblo que ha realizado lo que era su misión, ya no tiene nada que hacer en el mundo.	9. Es indiscutible que hay esos tres períodos en la vida de cada pueblo, pero también hay en cada uno un desarrollo de tipo vital, que consiste en el agotamiento de la fuerza vital propia del pueblo. El espíritu se alimenta de esa fuerza y con el tiempo la consume por completo.
10. Los medios para la auto-realización del espíritu son las pasiones privadas de los individuos. La razón se sirve de ellas con "astucia" (<i>List der Vernunft</i>). Persiguiendo en apariencia fines personales, cada uno ayuda a realizar el principio común. La Razón es, así, una Providencia. El hombre la vive sin saberlo. Pero su "moralidad"	10. El Mundo no está dirigido a fines de la Razón. Esta no emplea ninguna "astucia" en la historia. Pero en ese pensamiento de Hegel se esconde una ley importante (aunque mucho más sencilla) del E.O.: sólo esa forma común puede comportarse históricamente, en un sentido paralelo al comportamiento del individuo: las "pasio-

consiste en hacerlo sabiéndolo. Su libertad está insertada en la predeterminación.	nes" de éste mueven la cosa común sin habérselo propuesto, incluso sin saber que lo hacen. Pero esto aparece sólo en el <i>efecto</i> , no en una propuesta previa, ni como un plan de la Razón. Es lo mismo que pasa en la esfera vital, donde el instinto sexual mueve al individuo. Ni el espíritu ni la especie biológica son "providenciales".
11. Ni el individuo ni la multitud saben qué es lo "querido" en su querer. Todo lo grande de la historia ocurre cuando se hace corriente. Por eso es importante hacer saber a la multitud lo que ella quiere. Tal es la misión del "gran" individuo: decir al pueblo lo que éste en realidad "quiere".	11. Es cierto que existe un querer oscuro, y que el aclararlo es propio del "gran" individuo. Pero no es cierto que al individuo histórico no le quepa otro papel que éste. El espíritu personal no sólo es relevante como mensajero del E. O., sino que tiene también otras tareas, y además su personalidad puede por sí sola, a veces, atraer a la multitud.
12. Toda corrección violenta del mundo es ilusoria, y lo mismo todo proyecto del individuo y toda ideología, etc. Sólo puede acontecer siempre la marcha necesaria del E. O. Para cada época hay algo determinado que es la Verdad.. Todo pesimismo es también erróneo: el Bien está siempre presente. Sólo el que no toma parte en él no puede verlo. Pero él es siempre superado por la historia misma, tribunal del mundo.	12. La historia no es un tribunal. O, por lo menos, no es un tribunal que administre justicia. No es cierto que siempre lo mejor se conserve y se imponga. Como en todas partes, rige aquí la ley ontológica de la fuerza: lo inferior es lo más fuerte. El querer mejorar el mundo puede parecer ridículo, pero no toda configuración ideal es diletante, no todo es "utopía".

Basándose en esas objeciones críticas puede Hartmann descartar una serie de aspectos que no corresponden, según él, al espíritu objetivo. Por de pronto, éste no es, como se vio, una sustancia que se encuentre "por detrás" de una comunidad de hombres, y tampoco es una mera suma de

individuos, sino que es la "vida" del espíritu en su totalidad, tal como ella se configura, se desarrolla, culmina y decae, siempre en un grupo de hombres que se vinculan entre sí por su contemporaneidad y comunidad de vida. Existe como unidad y totalidad de un fenómeno que se da (o "aparece") en ciertas relaciones espirituales. Sólo puede vivir en una comunidad de individuos, pero ésta no se identifica con él. El espíritu se acuña a sí mismo en determinadas formas y constantemente tiene cambios. Otorga una configuración que alcanza al *modus vivendi* de un pueblo, o una tribu, o también un grupo de pueblos. Tiene que ver con un tipo de relaciones de propiedad, de comercio, pero también con el derecho, con los deberes, destrezas y libertades del individuo, de la familia, de las instituciones colectivas. Se distingue de los individuos humanos, pero tiene siempre su propia individualidad y su autonomía, a la vez que nace, se desarrolla y muere en el tiempo. Ambos elementos, su individualidad y su temporalidad, determinan su carácter "real". Se "transmite" de unos individuos a otros, pero no por "herencia", sino por el recurso histórico de la tradición. Su característica carencia de conciencia (que lo distingue del espíritu personal) no significa que se trate de una entidad "inconsciente" o "supraconsciente": aunque no tiene las representaciones conscientes propias del espíritu personal, éstas contribuyen a constituirlo. Sin embargo, ninguna conciencia individual puede abarcarlo (así, por ejemplo, ningún individuo humano puede abarcar todos los conocimientos científicos de su tiempo). Tampoco se deja caracterizar suficientemente por una forma de organización comunitaria. Por cierto, la vida estatal representa para él un fundamento esencial, pero precisamente sólo un fundamento, es decir, algo que se encuentra *por debajo* de él. Ni el Estado se agota en ser espíritu objetivo, ni éste se agota en aquél.

Entender la naturaleza del espíritu objetivo supone observarlo en sus ámbitos propios (aunque esa observación nunca puede ser total). Los ámbitos son muy diversos, se subdividen, y no tienen entre ellos límites precisos. Son, por ejemplo, los del lenguaje (el idioma), la producción y la técnica, las costumbres, el derecho vigente, las valoraciones dominantes, la educación, las actitudes y los gustos preponderantes, la dirección general del arte y de la comprensión artística, la situación del conocimiento y de la ciencia, la concepción del mundo (ya sea como mito, religión o filosofía). Tales ámbitos se distinguen no sólo descriptivamente,

sino también valorativamente: según la época o el grupo humano de que se trate, uno de ellos domina sobre los otros. Pero lo importante es lo que permanece común en lo heterogéneo.

Otro aspecto decisivo, y que se suma a las críticas a la concepción de Hegel, es el hecho de que no sólo el espíritu personal o subjetivo puede equivocarse, como pretendía ese filósofo, sino que también el espíritu objetivo tiene falibilidad. Hartmann trata ese decisivo tema en los capítulos 37 a 40 de esta obra, bajo el rubro de "Lo auténtico y lo inauténtico en el espíritu objetivo". Así como carece de conciencia (*Bewusstsein*), el espíritu objetivo tampoco tiene conciencia moral (*Gewissen*). Por eso las personas individuales, que son "conscientes" en los dos sentidos, tienen que tomar ocasionalmente decisiones *contra* el espíritu objetivo, dirigidas a corregir defectos (es decir, lo "inauténtico"), como las supersticiones, las formas de la hipocresía moral, el arte "cursi", etc. Desde luego, es también de por sí un problema el de los "criterios" de la "autenticidad". Hartmann sostiene que hay una peculiar conciencia histórica de lo inauténtico, que se afianza con el tiempo, pero que, de todos modos, como toda conciencia, es también individual y por tanto está sometida a cierta inadecuación. El único ámbito en el que puede alcanzarse una relativa adecuación es el de la ciencia: el "saber" no puede ser inauténtico — pese a la existencia del error —, ya que la inautenticidad lo destruye precisamente como saber. Un saber inauténtico consistiría en ver el error y no obstante atenerse a él, lo cual es contradictorio. Pero el proceso de la ciencia es lento. Así lo vio ya Hegel, quien lo expresó con su imagen del "búho de Minerva", que sólo emprende el vuelo cuando ya irrumpe el crepúsculo. Por eso aún no sabemos, comenta Hartmann, si, en definitiva, darán frutos los intentos de aplicar teorías científicas a la realidad social y política.

Finalmente, el "espíritu objetivado" (expresión acuñada por Hartmann) es todo lo que resulta de las "objetivaciones", es decir, la incesante producción que el espíritu realiza. Los productos del espíritu viviente (subjetivo y objetivo) se "fijan" *fuera* de dicho espíritu, y esto significa, a la vez, fuera del *tiempo*. El espíritu objetivado se caracteriza por su *intemporalidad*, y en consonancia con esto, y a diferencia del espíritu viviente, es *irreal*. No tiene "ser en sí". Mientras el espíritu viviente — que se encuentra, como todo lo real, en cambio permanente — es lo que es, con independencia de que el conocimiento lo "obyece", el objetivado

sólo es objeto, es decir, depende de su ser comprendido por un espíritu personal, dotado de conciencia.

Todo espíritu viviente—personal o común—se “objetiva” en todos sus ámbitos. Así, por ejemplo, la sensibilidad para el derecho, propia de una época, se objetiva en la ley promulgada (derecho positivo) como algo “fijo”. El saber existente en una época, se objetiva en un sistema de ciencia, fijado a su vez en palabra y escritura. El espíritu objetivado no le sustrae la vida al viviente, que sigue cambiando. Al cambiar la sensibilidad para el derecho, cambia el derecho vigente; al cambiar (progresar) el conocimiento, cambia el saber positivo. Pero lo que alguna vez fue “fijado” queda en la forma permanente de la palabra, y esto le permite ser reconocido generaciones después, como derecho o saber de “entonces”.

Lo creado sobrevive al creador: tal es la ley en la historia del ser espiritual. El espíritu viviente perece, muere, mientras que el objetivado no, porque, en sentido estricto, tampoco “vive”. En virtud de su irrealidad, se sustrae al destino del espíritu creador, se eleva a una esfera que no es afectada por el paso de la historia. Desde luego, esa esfera no es ya, sin más, la de la supratemporalidad, porque también el producto puede ser aniquilado: un documento escrito puede deteriorarse y desaparecer, una obra de arte puede destruirse, etc. El producto creado, sin embargo, se independiza de la temporalidad de su creador, y tiene, en todo caso, un destino particular, que ningún espíritu viviente puede compartir. Lo que ocurre es que la objetivación o fijación se hace siempre sobre un “primer plano” real. Esto se advierte, sobre todo, en las obras de arte, que son los representantes más puros del espíritu objetivado. Una obra de arte subsiste como cosa fija, y, aunque desaparezca durante largas épocas, siempre puede resurgir y convertirse de nuevo en un bien espiritual. Lo característico del espíritu objetivado es precisamente *traer el pasado al presente*, lo cual puede acontecer de dos maneras distintas, que a veces pueden coincidir en el proceso histórico, pero son independientes entre sí. Una consiste en cierta intercalación con el espíritu viviente, como pasa, por ejemplo, en una lengua, que continúa desarrollándose como algo viviente mientras se la entiende y se la habla. A través de los cambios inevitables que se van produciendo en el vocabulario, la estructura, etc., no se rompe la continuidad, porque se conserva una gran parte de sus elementos. Sin embargo, un idioma proveniente de otra época se le presen-

ta al espíritu viviente como una lengua extraña, que debe ser aprendida si se la quiere comprender. Pero en la escritura de esa otra época se encuentra algo que se ha conservado sin cambios. Tal conservación es distinta de la que tiene lugar en la continuidad del espíritu viviente.

Otro ejemplo de las dos formas en que el espíritu se conserva se encuentra en la ciencia. Un determinado estadio del conocimiento queda fijado en resultados de investigaciones y hallazgos, o en una imagen del mundo. Pero, mientras tanto, la investigación ha hecho progresos, las anteriores concepciones se han superado y fueron reemplazadas por otras. Sin embargo, el viejo sistema sigue siendo comprensible; no es la ciencia viviente, pero se inserta en ésta de dos maneras: 1) por los elementos que subsisten, aun reformados (lo cual es propio del espíritu viviente) y 2) por todo lo que se ha vuelto extraño, y se experimenta ahora como perteneciente al pasado.

En la filosofía esa doble forma de conservación reviste una importancia especial, ya que el pensamiento del espíritu viviente actual tiene que configurarse en una especie de diálogo con el pensamiento del pasado, a través de lo conservado por escrito. Cuando esa escritura, que es su forma de objetivación, se ha perdido (como ocurre con muchos manuscritos de la antigüedad), el diálogo se hace imposible, o bien resulta fragmentario, como lo es el *corpus* efectivamente conservado.

Y más importante es aún en religión, la cual se objetiva en el “Libro Sagrado”, o se formula en el dogma y sigue viviendo de él. Pero también aquí se producen cambios (como en todo espíritu viviente), y es así como, en ciertos períodos, aparecen reorientaciones hacia la objetivación originaria (o, al menos, tenida por originaria). La fuente más antigua es en tales casos la que da la pauta, limitando de ese modo las interpretaciones ulteriores. Esto constituye la clásica lucha entre la tradición viviente y el contenido fijo de los documentos (la Escritura). Si la autoridad de los documentos se pierde, también se disuelve la vida religiosa.

La doble forma de pervivencia se da también en las artes. El arte de una época no se agota en la serie de obras que produce, sino que consiste primordialmente en la configuración artística del espíritu viviente, su sensibilidad, su gusto, su forma de ser, de oír, de entender. Pero justamente todo eso es lo que se objetiva en las obras creadas y se conserva a través de los cambios históricos. Lo objetivado permite captar y comprender el espíritu

viviente de otra época. La obra, por así decir, *exige* que se la contemple de una manera determinada, y aun cuando existan márgenes de interpretación, éstos son siempre limitados. El modo “exigido” de contemplación es la condición para apreciar la obra en su justa dimensión y “participar” en ella y en el espíritu viviente que la produjo. La posibilidad de participar en el espíritu viviente de otra época es una prerrogativa del arte. El contemplador llega a “ver” la obra como la vio su creador. Por eso hay obras que existen durante un tiempo de manera “adormecida”, hasta que surge un contemplador con perspicacia estética, capaz de comprenderlas en su verdadera intención, las “redescubre” y, con ello, las “despierta”. El gran Renacimiento del arte griego fue sólo uno de muchos ejemplos de ese despertar.

Aunque todos los productos de la cultura y de la técnica son también “espíritu objetivado”, los del arte resultan los más paradigmáticos, y a ellos dedicó Hartmann, como dije, su póstuma *Estética*. En ellos se aprecia con mayor claridad el carácter *estratiforme* propio del espíritu objetivado, ante todo en la yuxtaposición entre un “primer plano” (*Vordergrund*) real y un trasfondo (*Hintergrund*) irreal. Éste *aparece* en aquél, pero su especial característica es la de ser a su vez *estratiforme*: a diferencia de los productos técnicos, el objeto estético tiene “profundidad”. Por ejemplo, en un buen retrato, tenemos ante todo el primer plano real, constituido por la tela y el pigmento adherido a ella. Allí “aparece”, se transparenta, el trasfondo: la persona pintada en lo que tiene de “cosa” (es decir, por ejemplo, su tridimensionalidad, en contraste con la bidimensionalidad del primer plano). Pero la mirada del contemplador puede seguir avanzando, descubriendo nuevos planos: la vida que está presente en ese rostro, los caracteres psíquicos —que no se pueden pintar, pero que, sin embargo, allí “aparecen”— e incluso pueden presentarse rasgos del destino humano en general, como acontece en los retratos de Rembrandt, etc. Es difícil saber de antemano hasta dónde llega la estratificación, pero siempre la hay, y ella determina precisamente el valor de la obra. Hartmann muestra, a través de finos análisis efectuados ya en esta obra, pero ampliados en la *Estética*, cómo esa estratificación se da asimismo en todas las demás artes, aun con variantes específicas características para cada una de ellas.

Lo decisivo es el hecho de que el espíritu objetivado *proviene* del espíritu viviente y, a su vez, necesita de éste para manifestarse. Los productos

culturales necesitan ser *comprendidos*, sin la presencia de un espíritu se reducen a su “primer plano” real. En este sentido, se verifica lo que apunté al comienzo de estas páginas: la “hermenéutica” ha sido elaborada por Hartmann en forma de teoría del espíritu.

* * *

También quisiera insistir, en estas páginas preliminares, en la intención rehabilitadora del pensamiento de Hartmann que nos ha movido, a los traductores y a mí, como también a los editores, que entendieron esta inquietud, cuando todos nos embarcamos en la preparación de la publicación española de *El problema del ser espiritual*.

Que una tal rehabilitación no es superflua ni arbitraria puede mostrarse señalando la abundancia de impactos e influencias que ese pensamiento ejerció de hecho en muchas expresiones sobresalientes de lo que podríamos denominar el “espíritu” del siglo XX. Mateo Dalmasso, uno de los traductores, y, además, incansable investigador del pensamiento hartmanniano, me ha proporcionado en tal sentido una serie de datos que paso a transcribir.

Xavier Zubiri, uno de los mayores filósofos españoles de ese siglo, fue alumno de Hartmann en Berlín en 1931, y muestra su influencia, por ejemplo, en su crítica a la noción aristotélica de sustancia sobre la base de los nuevos conceptos introducidos por la física atómica, o en la crítica que hace a Heidegger en el problema de la relación entre sentido y realidad, o entre el sentido y el ser.

Jean-Paul Sartre también fue alumno de Hartmann en la misma época, y es fácil encontrar coincidencias en determinadas ideas ontológicas, por ejemplo, en torno de la relación entre posibilidad y realidad, y sobre todo en la famosa expresión “el hombre está condenado a la libertad”, que reproduce casi textualmente algo que Hartmann afirma en diversos lugares, y precisamente también en *El problema del ser espiritual*.

Ludwig von Bertalanffy, fundador de la “Biología teórica” y más tarde de la importante “Teoría general de sistemas”, confiesa que esta última puede ser entendida como una “matematización de la teoría de las categorías de Nicolai Hartmann”.

Viktor Frankl, el famoso creador de la “logoterapia”, ve en la ontolo-

gía estratificada de Hartmann una nueva forma de psiquiatría consistente en reconocer estratos de enfermedades psíquicas, vinculadas con estratos psicológicos, y a las que corresponderían específicos tipos de terapia. La "logoterapia" sería, según esto, la forma de tratamiento de enfermedades propias del estrato espiritual.

También el psiquiatra Kurt Schneider, de decisiva importancia en el estudio del diagnóstico de la esquizofrenia, reconoció en ese ámbito la influencia de Hartmann.

Wolfgang Harich, filósofo y ecólogo marxista, fue alumno de Hartmann durante varios años y escribió dos libros sobre su filosofía. Hay que destacar que, por influjo de Harich, comenzó Gyorgy Lukacs a estudiar las obras de Hartmann, a quien califica como "el filósofo burgués más importante y más serio después de Hegel". Según Lukacs, esa importancia reside, por un lado, en el tratamiento de la dialéctica real y, por otro, en la interpretación del fundamento "realista" en la obra de arte, que, conjuntamente con el estudio de los "estratos" de la obra, constituye uno de los mayores aportes a la estética contemporánea.

Konrad Lorenz, principal representante de la etología y ganador de un Premio Nobel, ha reconocido explícita y enfáticamente los aportes de Hartmann para el esclarecimiento de las diferencias entre la manera de ser de la naturaleza y la de lo psíquico-espiritual.

Gotthard Günther, uno de los mayores renovadores de la lógica contemporánea, fue alumno de Hartmann entre 1932 y 1933 y elaboró su tesis de habilitación bajo la dirección conjunta de Hartmann y Spranger.

Importante es recordar nuevamente que Hans Georg Gadamer fue discípulo y ayudante de Hartmann antes de enrolarse en la línea de su otro famoso maestro, Martin Heidegger.

En el ámbito de la Historia de la Filosofía son muchos los especialistas que reconocen su deuda con Hartmann, quien, por ejemplo, fue uno de los primeros en destacar la importancia de la escuela megárica en el problema de la posibilidad. A partir de los trabajos de Hartmann sobre el tema, las investigaciones sobre la teoría modal aristotélica (por ejemplo, de Oskar Becker, de Gerhard Seel o de Joseph Stallmach) han transitado un nuevo terreno. También Ingemar Dühring ha basado sus estudios aristotélicos en la distinción hartmanniana de "pensadores sistemáticos" y "pensadores problemáticos".

La lista podría seguir y nunca sería exhaustiva. Pero no es tanto la efectiva extensión de influencias lo que llama la atención como el hecho de que un pensador con tanta riqueza de ideas haya prácticamente desaparecido del escenario filosófico contemporáneo. En las décadas del 50 y del 60 todavía se traducían con frecuencia sus obras principales. Hay que mencionar a conocidos traductores, y ante todo a José Gaos, que vertió al español todos los tomos de la *Ontología* y algún libro más, como la breve pero muy didáctica *Introducción a la Filosofía*. Tengo entendido que al morir, Gaos había ya comenzado a traducir la extensa *Ética*, que, lamentablemente, y pese a ser uno de los tratados más completos sobre esa disciplina, sigue hoy inaccesible a los lectores de lengua española. También en México, discípulos de Gaos, como Fernando Salmerón, Bernabé Navarro o Cecilia Frost, fueron asimismo excelentes traductores de obras de Hartmann. En la Argentina, un traductor memorable fue Emilio Estiú, a quien debemos la excelente versión española de *La nueva ontología*. Entre Estiú y Hernán Zucchi —ambos destacados filósofos argentinos, y entrañables amigos a quienes recuerdo con afecto y admiración— tradujeron los dos tomos de *La filosofía del idealismo alemán*, un texto que todavía debería ser insoslayable en cualquier estudio o investigación de ese importante período de la historia del pensamiento. También hay que mencionar a J. Rovira Armengol, quien tradujo *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, editada en español en dos tomos.

Estiú y Zucchi deben contarse no sólo entre quienes ampliaron las posibilidades de leer a Hartmann en español, sino también entre quienes recibieron su influencia. Ésta, en efecto, fue amplia en América Latina. En nuestro país se hizo también evidente y explícita, por ejemplo, en Francisco Romero —quien alguna vez definió a Hartmann como "un sentido común de alto vuelo"—, aunque asimismo en Coriolano Alberini, en Juan Luis Guerrero, en Nimio de Anquín, y posiblemente en muchos más. En México, donde se publicaron en español la *Ontología*, la *Autoexposición sistemática*, la *Introducción a la Filosofía*, la *Estética* y algunos trabajos breves, hubo con seguridad mucha resonancia del pensamiento hartmanniano. Acaso la mayor fue la del filósofo del derecho Eduardo García Maynez, pero no fue poca la de otros pensadores, como Samuel Ramos.

La publicación del presente libro se hizo posible, ante todo, gracias al intenso y continuado esfuerzo de dos nuevos admiradores de la filosofía de Hartmann, Mateo Dalmaso y Miguel Ángel Mailluquet. Mía fue la iniciativa, la coordinación y la revisión, pero de ellos, sin sombra de duda, es todo el mérito de esta inmensa empresa. Las dificultades idiomáticas que se debió resolver fueron infinitas, porque aquí, a diferencia de lo que ocurre en otras obras de Hartmann, hay un exceso de vocabulario, determinado posiblemente por la ya mencionada intervención de tres colaboradores de Hartmann en la redacción. Mateo Dalmaso tradujo la Introducción y la primera parte, y elaboró una gran cantidad de notas aclaratorias, la mayoría para la parte por él traducida, pero también algunas para otros lugares del texto. Miguel Ángel Mailluquet asumió la traducción de la segunda y la tercera parte, lo que representa un total cercano a las 400 páginas. Pocas veces pudimos reunirnos los tres, dado que Dalmaso vive en Mendoza y Mailluquet en Mar del Plata, pero esas pocas oportunidades fueron suficientes para aunar criterios y resolver cuestiones que en determinados casos nos obligaron a apartarnos de las pautas ortodoxas sobre la terminología técnica. Ello queda, sin embargo, aclarado en las notas de Dalmaso. En la revisión final conté, además, para algunos capítulos, con el invalorable auxilio de los colegas y amigos Andrés Crelier, Alberto Damiani, Daniel Leserre y Roberto Walton, a quienes expreso aquí mi mayor gratitud y reconocimiento.

Se ha trabajado con la mayor responsabilidad y con la intención de que el texto español mantenga la máxima fidelidad al original alemán, a la vez que se adapte a un castellano correcto y comprensible. Pero en tareas tan arduas como ésta, la perfección es casi una utopía. No obstante, en mi carácter de coordinador y revisor quiero dejar expresa constancia de que cualquier defecto que hasta aquí haya pasado inadvertido me incumbe con exclusividad.

Ricardo Maliandi

Mar del Plata, octubre de 2006

EL PROBLEMA DEL SER ESPIRITUAL

Investigaciones para la fundamentación
de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu

PRÓLOGO

Determinar el objeto de las ciencias del espíritu¹ tal como se especifica en literatura, arte, lenguaje, saber, religión, moral, derecho, etc., es tema de estas ciencias mismas. Además, en tanto forma en esta multiplicidad una unidad y reúne fenómenos que están en común oposición al mundo de lo material y al objeto, apenas menos múltiple, de las ciencias de la naturaleza, su determinación se halla muy por encima de la competencia y del método de estas últimas y constituye, por tanto, un tema de investigación filosófica.

¹ La expresión "ciencias del espíritu" (*Geisteswissenschaften*), ha sido tomada de la división entre "ciencias del espíritu" y "ciencias de la naturaleza" que puso en circulación Wilhelm Dilthey (1833-1911). Debido al desuso generalizado de la palabra 'espíritu' (*Geist*) en la filosofía y en la sociología después de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945), se habría podido optar por traducir *Geisteswissenschaften* por la denominación más actual de "ciencias humanas" o de las "ciencias sociales". No obstante, hemos decidido mantener el nombre originario de "ciencias del espíritu", por tratarse de una obra dedicada justamente a la cuestión del espíritu, que tuvo su punto culminante en el sistema de Hegel, y este libro puede considerarse, en definitiva, como un comentario crítico a dicho sistema. (N. del T.).

Las ramas específicas del saber pueden mostrar cómo se forma un determinado curso histórico de desarrollo literario o artístico, pero no qué manera de ser tiene el desarrollo mismo ni qué relación guarda con el ser más tosco del mundo material, donde está ópticamente inserto. Basta dirigir la atención a este punto para reconocer que aquí surge el problema general del ser espiritual como tal. El presente libro se ocupa de ese problema.

No se entienda mal la empresa. La esencia del ser espiritual es, en todas sus formas fenoménicas, muy enigmática. Su problema es en el fondo una cuestión metafísica. Por tanto, no pertenece a aquellos problemas que uno podría delimitar, tratar y resolver con un procedimiento panorámico. Además, su historia está cargada con los más pesados errores. Casi todos los intentos de captar el ser espiritual han caído en la unilateralidad, el prejuicio tradicional o la construcción especulativa; se mueven predominantemente en los extremos de la concepción del mundo y se inclinan a entender el espíritu o como fundamento de todas las cosas o como mero accesorio de las cosas. Es evidente que así —como existencia de una multiplicidad dada— no se puede juzgar adecuadamente los fenómenos del ser espiritual.

Hoy esta situación ya no es ningún secreto. No obstante, vuelve a resultar ocultada constantemente por nuevas teorías, donde retornan los viejos prejuicios. Es como si la experiencia histórica, que el espíritu hace en el gran enigma de su propio ser, no fuese absolutamente nada para él.

Frente a esto, la tarea de estas investigaciones es exponer y mostrar con los hechos lo siguiente: que hay un camino modesto para avanzar, el cual aprovecha precisamente esta experiencia histórica y se atiene, por lo demás, sólo a los fenómenos de la vida misma del espíritu sin perderse en extensas argumentaciones. Éste es un camino que comienza siempre en lo asible y mostrable e incluso, de ser necesario, en lo aparentemente externo; pero, a pesar de ello, descubre la esencia del ser espiritual mejor que las teorías constructivas.

Se trata de un camino que ha sido transitado en cierto sentido por predecesores. Aquí el mérito principal corresponde a Wilhelm Dilthey, cuyo modo de trabajo consistía en avanzar a la vez histórico-espiritualmente y filosóficamente. En diferente dirección, otros han sabido continuar luego el trabajo de su vida. Si se atiende a los ámbitos parciales del

problema, se encuentra por todas partes contribuciones valiosas. Pero la plenitud de los fenómenos no está agotada ni tampoco, hasta donde puedo ver, está abordada en alguna parte, en principio, como un todo. Incluso me parece que ni siquiera la peligrosa herencia de Hegel ha sido valorada en el sentido de sus más fructíferas intenciones. Aquí los orientados críticamente siempre han sentido con demasiada fuerza el peligro, mientras que los dispuestos especulativamente han sucumbido a él.

Debo expresar aquí que precisamente la larga discusión interna, siempre vuelta a comenzar, con la filosofía del espíritu de Hegel ha sido lo que me ha abierto los accesos al problema cuyo desarrollo presento aquí. Que en Hegel hay, tras la metafísica del espíritu, una parte valiosa de auténtica fenomenología del espíritu ganada de la historia —con lo cual no aludo a la obra que lleva este título— es un juicio de cuya importancia sólo lentamente me he hecho consciente, en la medida de mi personal desprendimiento de la dialéctica y la metafísica hegelianas. De esto resultó que para el problema del ser espiritual se necesitó todavía de una separación entre lo vivo y lo muerto en Hegel distinta de la que pudo hacer Croce² en su época. Desde aquí hasta la sinopsis de la inmensa riqueza del problema había naturalmente todavía un largo camino. Por mí mismo, en el pensar, difícilmente hubiera yo podido recorrerlo. La ayuda vino de una serie de jóvenes que se reunieron en los años 1929/30 en mi círculo de discusión de Colonia y que siguieron conmigo a lo largo de dos semes-

² Referencia al filósofo italiano Benedetto Croce (1866-1952). En el año 1906 Croce publica *Lo que está vivo y lo que está muerto en la filosofía de Hegel* (*Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*) y en el año 1913 *Ensayo sobre Hegel* (*Saggio sullo Hegel*). En estas dos últimas obras se expone que lo está vivo del pensamiento de Hegel es tanto su filosofía del espíritu en su despliegue histórico como el aspecto gnoseológico de su método dialéctico, si bien con severas críticas por parte de Croce. Lo que está muerto de su filosofía sería su pretensión de sistema abarcador de todo, lo cual se funda en la pretensión ontológica del método dialéctico. Hartmann, por su parte, hará una distinción análoga a la de Croce, la cual atraviesa su visión sobre todos los filósofos de la historia del pensar occidental: lo "histórico" y lo "suprahistórico" de una filosofía. Sin embargo, en el caso particular de Hegel, lo "suprahistórico" de Hartmann coincide parcialmente con lo "vivo" de Croce y correlativamente su opuesto. (*N. del T.*)

tres continuos los problemas de la filosofía de la historia. En los protocolos de estas discusiones se halla trazado de antemano mucho de lo que ha dado las líneas fundamentales a este libro tanto según el contenido como según la dirección. En esas discusiones resulta esencial el hecho de que se borra lo "tuyo" y lo "mío" en el patrimonio intelectual; la contribución del individuo desaparece en el tema común. Pero el todo se puede valorar sólo unitariamente, si bien el autor no debe designarlo como solamente suyo.

En este sentido no puedo llamar mío al presente libro. Por eso menciono aquí los nombres de quienes según mi sentir tienen, junto a mí, la parte principal de él: *Heinrich Springmeyer*, *Robert Heiß* y *Bodo von Waltershausen*. Son nombres que hoy ya no debieran ser totalmente desconocidos para los especialistas.

Para mí no se trata de resarcir la colaboración de estos ayudantes con un mero agradecimiento. Antes bien, la situación es ésta: lo que presento en este libro en muchas partes es tanto mío como suyo. Y lo que de ello reclamase más tarde alguno de ellos como suyo, debe quedarle concedido de antemano como tal.

Berlín, agosto de 1932

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Se llega tarde a esta segunda edición. Hace diez años hubiese sido oportuna, ya que entonces el libro se había agotado. Pero un libro sobre el espíritu y su vida histórica, sobre el poder y la realidad, era indeseado para aquellos que decidían qué debían y qué no debían leer los lectores alemanes. Así fue como se demoró la reedición, a pesar de todos los esfuerzos de la editorial, y la obra estuvo ausente del mercado librero.

Si hoy llega otra vez al mundo, lo hace en un mundo cambiado, y su destino puede ser otro. Pero si el espíritu del que él da testimonio coincide con el espíritu al que él habla, es decir, que éste se reconoce en aquél, es algo que aún tendrá que mostrarse.

Gottinga, enero de 1949

INTRODUCCIÓN

1. Las tres tareas de la filosofía de la historia

El problema del ser espiritual no es simplemente el de la filosofía de la historia. Ni es la historia meramente historia del espíritu, ni es el espíritu meramente historicidad. No obstante, todo espíritu tiene su historicidad, y con historia, en sentido estricto, está siempre aludida sin duda la historia del hombre. El hombre es un ser espiritual, el único de esta clase que conocemos. Si bien no es "solamente" un ser espiritual, no obstante, también y esencialmente es un ser espiritual. Y en cuanto tal es un ser histórico. La existencia carente de espíritu no tiene historia.

Esta conexión empuja el problema del ser espiritual de antemano a la cercanía más próxima del círculo de problemas de la filosofía de la historia. Aquí antes de toda investigación se necesita una delimitación y una captación positiva de la conexión entre los problemas. Ambas cosas podrán lograrse de la manera más fácil si se parte de un trabajo preliminar. Y no puede haber duda de que éste en nuestra época no se halla en el problema del ser espiritual, sino en el de la filosofía de la historia. Este es el motivo por el cual esta introducción debe hacerse en el marco de la filosofía de la historia.

De este modo, la introducción describe un rodeo. Pero el rodeo es, en la situación dada de un problema, siempre el camino más corto. Por tanto, en relación con ésta, constituye el camino directo.

Pero la situación dada del problema mismo es controvertida. Y esto es muy característico de los intentos de filosofía de la historia de nuestros días. ¿Qué tiene que buscar una filosofía de la historia junto a la investigación histórica positiva? Esta es la pregunta por la pregunta que la filosofía tiene que plantear. Y ya en ésta no hay ninguna unanimidad. Se está de acuerdo sólo en que hay problemas de la historia que no son los de la historiografía. Pero hay disputa acerca de cuáles son y en qué pregunta fundamental convergen.

Donde hay disputa en la ciencia, se da una relación vital con el problema y se abren perspectivas. Sobre todo, la filosofía siempre ha aprendido en la mayoría de los casos de sus contiendas. Precisamente la múltiple controversia entre las opiniones es instructiva en el problema filosófico de la historia. La controversia demuestra que hay más de un grupo de problemas que habría que dominar. Por eso tiene sentido tomar seriamente y valorar la múltiple controversia. Pues precisamente la multiplicidad de las preguntas como la de los tipos de procedimiento debería indicar que aquí no todo desemboca en una única pregunta fundamental, o bien que la pregunta fundamental, que acaso está en realidad detrás, todavía no ha llegado a la madurez de expresión.

Aquí se puede distinguir tres grupos de problemas, todos los cuales están representados en el pensamiento actual, pero se destacan unos de otros muy determinadamente por el contenido, la dirección de intereses y los respectivos representantes.

1º) Por las fuentes conocemos partes del proceso histórico. ¿Cómo transcurre él en cuanto un todo? ¿Adónde va su tendencia cuando se lo sigue más allá del presente hacia el futuro? ¿Hay en él metas hacia las cuales conduce? ¿O al menos leyes que lo dominen?

2º) Nuestro conocimiento de lo históricamente lejano es no sólo defectuoso, sino también inadecuado, está lleno de prejuicios y errores habituales. ¿Cómo tiene que trabajar un conocimiento histórico si es que pretende validez científica?

3º) Nuestro propio vivir y conocer están insertos en la historia. Conocemos eso de manera ingenua sólo en su inmediatez, tomamos sus formas como absolutas, nos consideramos a nosotros mismos como jueces objetivos. Pero ¿cómo estamos nosotros mismos condicionados históricamente, incluida nuestra comprensión histórica? ¿Cómo está

estructurada ónticamente nuestra propia historicidad? ¿Y cómo superamos el propio condicionamiento histórico, en cuanto buscamos y comprendemos?

De estos tres grupos de problemas, el primero es el de la metafísica de la historia, el segundo es el de la metodología del pensar histórico y el tercero es el del historicismo y su superación. El primer grupo tiene en común todavía con la investigación histórica positiva, el objeto, el curso de la historia universal, sólo que pregunta por él de otro modo. Ese primer grupo es ingenuo según su dirección; las teorías que propone son todas dogmáticas. El peligro al cual está expuesto es el de todo pensamiento especulativo: la trasgresión constructiva de los límites de un saber posible. En el segundo grupo de problemas comienza la crítica filosófica del pensar histórico, de una manera suficientemente radical como para tocar no sólo a la especulación histórica, sino también al mismo tiempo a la investigación positiva del historiador. Por último, el tercer grupo, el historicismo, hace retroceder la pregunta de la crítica nuevamente a la del proceso histórico, buscando captar los aspectos contra los cuales se dirige la crítica, nuevamente como productos del desarrollo histórico cuyo curso debería ser concebido a partir de ellos.

Así podría parecer que los tres grupos de problemas se elevan unos sobre otros en una línea inequívocamente ascendente. Incluso se estaría inclinado a ver en el tercer grupo una especie de síntesis de los dos primeros, si no fuera porque precisamente en él la referencia retrospectiva al proceso histórico socava lo inequívoco de la cuestión. Si el saber sobre este proceso está él mismo condicionado históricamente, el saber crítico acerca de este condicionamiento está aún más condicionado por un saber sobre el proceso histórico. Aquí hay evidentemente un círculo. La crítica se enmaraña en su propia red. El grupo de problemas historicista, por muy consecuente e ineludiblemente que esté presente como tarea, es en sus presupuestos de carácter dialéctico. Y en tanto no se pueda desenmarañar la dialéctica, todo partir de él es engañoso.

Éste es el motivo por el cual hay que considerar, por lo pronto, los dos primeros grupos de problemas como independientes y no tocados por el problema historicista, en tanto que ellos han provocado la situación problemática actual en la filosofía de la historia.

2. La metafísica de la historia

La multiplicidad de las interpretaciones especulativas de la historia no se limita a la de la filosofía de la historia propiamente dicha. Ya el pensar mítico comienza con ellas. Bien conocida es la concepción antiquísima según la cual al principio hay una "edad de oro", un estado paradisíaco de perfección, frente al cual todo desarrollo ulterior es sólo un deterioro continuo y, por tanto, el proceso histórico resulta ser una única gran decadencia. Más tardía es la perspectiva inversa, la que espera perfección y felicidad en un futuro lejano y ve de manera optimista en el proceso de la historia universal la ascensión hacia el futuro. Encontramos sus huellas en la cúspide de la Grecia clásica no sólo en la utopía platónica, que evidentemente cree todavía en un futuro cercano, sino también en la teoría del contrato surgida en un suelo muy sobrio y realista, tal como Epicuro nos la ha conservado. Agustín ha delineado para el pensar de los pueblos cristianos el pensamiento del ascenso, en una forma clásica, como la penetración y el despliegue del reino de Dios en la tierra. Con esto creó la idea fundamental de la imagen teleológica de la historia, el prototipo de las teorías de la historia del idealismo alemán.

En contraposición a la idea de Herder de un proceso universal de despliegue, el cual todavía lleva en sí claramente la forma de un proceso superior de la naturaleza, en Kant se abre camino, con una concepción cautamente crítica, el pensamiento del fin moral. Aunque las fuerzas que impulsan a la realización no son morales —se hallan en el "antagonismo" de las disposiciones e intereses humanos—, no obstante, están constituidas de tal manera que impulsan al hombre a la "sociedad civil", a la "libertad bajo leyes externas". La teleología del fin no ha sido elevada todavía a tesis metafísica. Se oculta todavía tras la no obligatoriedad de un "como si", ciertamente de un "como si" no entendido como mera ficción³.

³ Alusión implícita a la filosofía de Hans Vaihinger (1852-1933), desarrollada en su obra *La filosofía del como si* (*Die Philosophie des Als Ob*, 1911). Este autor se proclama auténtico continuador y sistematizador de Kant, Schopenhauer (1788-1860) y Nietzsche (1844-1900). Él interpreta el "como si" kantiano como una mera ficción, es decir, algo que teóricamente es contradictorio en sí mismo

Luego, los sistemas especulativos del idealismo dejaron caer muy pronto todas las reservas críticas, tanto en los fundamentos como en el problema de la historia. Schelling precedió en este punto a todos ya con el "Sistema del idealismo trascendental" (1800). Sobre el fin aquí ya no hay más disputa; sólo está en cuestión cómo hay que pensar garantizada su realización en la historia. En la acción del hombre no puede encontrarse garantía de ella, no porque la acción del hombre esté limitada, tampoco porque él carezca de libertad, sino precisamente porque tiene libertad. Justamente la libertad es lo contrario de toda garantía para una dirección unitaria del proceso; ella es, esencialmente, libertad tanto para el mal como para el bien; por tanto, no puede garantizar, según su esencia, la tendencia al bien. En esto Schelling ve la prueba de que debe haber un imperar de Dios en la historia. Sólo una necesidad que abarque toda libertad y, equilibrándola, la introduzca en su mayor dirección, puede garantizar la realización. Y así aparece aquí el hombre como actor en la escena de la historia universal y Dios como autor del gran drama.

Éste es sólo un prelude. Una vez que los límites de una consideración precavida se han traspasado, ya no hay ningún obstáculo. El escrito de Fichte sobre los "Rasgos fundamentales de la época presente" (1806), que quiso ser un tribunal penal de la Ilustración, e indudablemente lo fue para los intelectuales, da una periodización de la historia según dos puntos de vista, el de la razón y el de la libertad, que deben constituir las dos juntas el fin. Al comienzo domina la razón sin resistencia, pero sin conciencia de sí misma ni libertad, un estado de inocencia que claramente tiene su prototipo en el mito del paraíso. A él sigue la época de la

(Kant), pero que vitalmente es necesario (Nietzsche) para soportar la condición esencial del mundo, el sufrimiento (Schopenhauer). Vaihinger en dicha obra examina sistemáticamente las meras ficciones "de la humanidad" en sus ámbitos científico, político, económico, jurídico y religioso. A diferencia de Kant, sostiene que el fundamento del "como si" no es moral, sino vital. Merece recordarse aquí que Vaihinger fue en Alemania el fundador tanto de la Sociedad Kant (*Kant-Gesellschaft*, 1904) como de la revista especializada de mayor prestigio internacional sobre el pensamiento de Kant, *Kant-Studien*, 1896. (N. del T.).

libertad y pecaminosidad incipientes. La libertad toma aquí la dirección del rechazo contra los mandatos de la razón porque los tiene por una autoridad externa, sin saber que son los suyos. Este desarrollo desemboca en la lucha abierta contra la razón, la libertad sin cadenas festeja la eliminación de todos los valores superiores. Fichte entiende a esta época como la de la Ilustración y la describe como una época de completa pecaminosidad. Pero la libertad no puede existir como puramente disolvente, esto es, no puede existir sin la razón. Por tanto, la libertad, que ha despertado, debe por fin comprender que los valores contra los cuales arremetía son los propios. Así descubre su unidad con la razón y debe volver a ésta, realizando su propia esencia. Por tanto, Fichte ve aparecer en el curso ulterior de la historia universal una época de la justificación y santificación incipientes, en cuyo umbral divisa su propia actividad filosófica. Consecuentemente, como quinta y última época existe entonces la síntesis perfecta de lo que al comienzo en el fondo era una sola cosa, la síntesis de libertad y razón, la época de oro del futuro, la justificación y santificación consumadas.

Dos cosas llaman la atención en esta construcción de la historia: la unificación de descenso y ascenso, y el curso desigual de los dos momentos del fin, la razón y la libertad. El estado feliz está al comienzo y al final, la infelicidad se halla en el medio. Pero sólo es una depresión con respecto a la razón. Precisamente es la pecaminosidad. Pero la pecaminosidad es una fase de la libertad que se fortalece. La libertad comienza en la concepción histórica de Fichte con la nada: al comienzo hay razón atada sin libertad, en el medio hay libertad desencadenada sin razón, sólo en el fin se encuentran ambas y se elevan recíprocamente a la consumación. Por tanto, el curso de la libertad en la historia es un ascenso inequívoco, mientras que el de la razón comienza con el descenso para luego volver a ascender desde la depresión. Libertad y razón describen, por así decirlo, distintas curvas al mismo tiempo. Se entrecruzan y desencuentran hasta que finalmente se encuentran.

Para la metafísica de la historia esto no carece de importancia. Allí se halla el comienzo de la visión de que el devenir de la humanidad, aun cuando se lo interprete de manera idealista y teleológica, no puede ser comprendido desde la unidad de un solo principio.

3. La filosofía de la historia de Hegel

La filosofía hegeliana ha terminado con esta contienda intelectual, dejando muy por detrás de sí las unilateralidades de sus predecesores y sobrepasando en grandiosidad todo lo que la filosofía ha producido en el problema de la historia. Dado que para las siguientes investigaciones esta concepción de la historia constituye en más de un sentido –incluso precisamente respecto del problema del ser espiritual– un objeto de permanente discusión, aquí no se puede evitar un panorama de sus tesis. Las siguientes tesis constituyen naturalmente sólo una selección de su riqueza de pensamiento y no pretenden ser todas. Están elegidas con respecto a lo ulterior.

1º) En Hegel la metafísica de la razón, propia del idealismo, pasa a ser una metafísica del espíritu. Portador del proceso histórico es el “espíritu objetivo”, un ser de orden superior al hombre individual, una sustancia espiritual universal con un modo de ser propio y una vida propia. Los espíritus individuales están en relación con él como accidentes. No ellos, sino él en ellos es lo que sólo importa. Los individuos son sólo acuñaciones incompletas de su esencia. Nunca existen fuera de él, están totalmente portados por él. Ofuscados, los individuos pueden “separarse” de él, pero el “espíritu separado” está condenado a muerte.

2º) Tras esto está la tesis fundamental universal: el espíritu es todo. Según Hegel, también es la verdad de lo carente de espíritu, de lo material, de lo viviente, sólo que precisamente no en su figura peculiar. Despierta en el hombre, llega a la conciencia, pero no se reconoce completamente en ella de ninguna manera. Permanece como sustancia común espiritual desconocida tras la multitud de los individuos. Y éstos viven a partir de él y en él.

3º) La sustancia universal del espíritu es no sólo portadora, sino también conductora del proceso universal. El gobierno del universo es la razón. El plan del curso histórico es la marcha de la razón hacia sí misma.

4º) La esencia de la razón es la libertad, el fin de la historia es el ser de la libertad, su propia realización. El proceso está orientado, por sí mismo, a este fin sin que importe lo que el hombre individual persiga en la historia. También está ínsita en su acción, de manera inconsciente para el hombre, la tendencia del espíritu hacia sí mismo.

5º) Por tanto, la historia universal es el "progreso en la conciencia de la libertad". Ésta es su ley fundamental interna. El espíritu es "en sí lo libre", pero la libertad es "real" sólo si quien la tiene sabe acerca de ella. En caso contrario no es libre. Desde la antigüedad los pueblos han sido libres en la medida en que "han sabido acerca de su libertad".

6º) Sin embargo, la cosa no es de tal manera que todo el peso se encuentre en el estadio final, y en eso consiste la diferencia fundamental entre las concepciones de la historia de Fichte y Hegel: el proceso mismo es lo esencial de la historia, cada estadio es una figura peculiar del espíritu, la cual no retorna. El proceso está conservado sólo en el resultado, la herencia espiritual histórica es la conservación de la verdad en ellos. Visto en su totalidad, proceso y resultado deben coincidir en el contenido. Pues "la verdad es el todo".

7º) En el proceso así entendido un único espíritu universal marcha a través de la multitud de las figuras históricas. Dado que él debe desplegarse en ellas, se divide en la multitud de los "espíritus de los pueblos". Y así hace aparecer diversos "principios" o ideas fundamentales de un espíritu histórico. Los espíritus de los pueblos individuales tienen cada uno su propio principio, cuya realización es su tarea en el mundo. El proceso histórico es la secuencia de los espíritus de los pueblos y por eso, en cuanto historia de las ideas, es la transformación de los principios del espíritu.

8º) La propia realización de semejante principio comienza en la vida histórica de un pueblo mucho *antes* que la conciencia del principio. El principio actúa como una tarea interna ineluctable, oscuramente sentida, en el círculo dado de pueblos de la época. Pero la realización del principio es la propia realización del pueblo.

9º) A esto corresponde la periodicidad en el desarrollo de un espíritu del pueblo en juventud, madurez y vejez. Según Hegel, la época feliz de un pueblo es la de su juventud, la época de la dura lucha por constituirse. Aquí el individuo todavía está totalmente oculto en el espíritu común, inconsciente a medias; aún no ha salido del espíritu común a todos hacia la independencia, se siente completamente miembro del todo. Aquí el pueblo actúa inconsciente por su principio. Cuanto más se acerca a la madurez y a la vejez, tanto más la acción se transforma en un goce de los frutos. Pero la fuerza se paraliza en el goce; el individuo aparece, se siente independiente y así se separa del todo. Este es el comienzo de la disolu-

ción. Un pueblo que ha realizado lo que era su tarea no tiene ya nada que buscar en el mundo. Muere. Los que gozan en realidad de sus frutos son los pueblos siguientes que traen un nuevo principio al mundo.

10º) Los medios de la propia realización del espíritu son las pasiones privadas de los individuos. La razón se sirve de ellas, en ellas engaña al hombre desde el interior; hace que el hombre persiguiendo sus fines personales a la vez haga y ayude a realizar otra cosa, la realización del principio común a todos. Ésta es la "astucia de la razón" en la historia. Según Hegel, de esta forma gobierna la razón como providencia en la historia; y con esto se conecta la posición peculiar de la libertad en Hegel. El hombre sirve al principio sin saberlo. Pero su moralidad es hacer por el principio precisamente esto, sabiéndolo y determinándose libremente a sí mismo. Así su libertad está incorporada a la predestinación.

11º) En general ni el individuo ni la masa saben qué es propiamente lo "querido" en su querer y desear. Pero todo lo grande en la historia sucede allí donde lo querido se lleva a la conciencia y se persigue con una libre iniciativa de la persona. Por eso es importante que se diga a la masa qué quiere propiamente y en realidad. Esta es la tarea y la acción del individuo históricamente grande. Los grandes hombres de la historia no son los que aparecen con ideas propias ante la masa y la arrastran a lo que ella no "quiere", sino los que saben decirle qué "quiere en realidad". El solo querer no alcanza, como tampoco la libertad sin conciencia: también hay que saber qué se quiere. El individuo crece en grandeza histórica elevándose a la conciencia del espíritu común a todos. Así se da para éste su ser para sí.

12º) Por eso es ilusoria toda mejora violenta del mundo, toda apelación a "cómo debería ser", toda revolución no orgánica, toda sabihondéz del individuo o de un grupo, toda ideología proyectada. Desde un punto de vista realmente histórico, sólo se da el curso constante e interiormente necesario del espíritu objetivo. Anticiparse al curso es ceguera. Para cada época lo verdadero es algo determinado y para cada una es algo distinto: lo que en el curso del espíritu objetivo está en gestación, o bien lo que corresponde al avance histórico del caso. Asimismo, todo pesimismo está equivocado: lo bueno no está ligado al fin, lo bueno siempre está realizándose. Sólo quien no participa del bien no puede verlo. Por eso quiere algo supuestamente "mejor". Pero él ya está sobrepasado por la histo-

ria misma. Ella misma practica la crítica, haciendo que caiga lo que no es capaz de transformación. Ella misma es el juicio final.

4. Filosofía materialista de la historia

Someter las tesis hegelianas a una crítica es superfluo. Han sido criticadas a menudo, y, por cierto, siempre con el mismo efecto. Es fácil mostrar dónde y cómo traspasan especulativamente los límites de lo sostenible; pero así poco se ha ganado, pues se carece de los puntos de vista competentes para decir cómo hay entonces que comprender la riqueza de los fenómenos históricos captados en ellas. No hay ninguna disputa sobre el hecho de que están fundamentadas metafísicamente y de que con cada crítica sólo se tocan las consecuencias de esta fundamentación. En la forma en que están, ningún hombre de hoy en día aceptará las tesis. Pero, no obstante, fácilmente se percibe que con sólo desecharlas no se les hace justicia. Con esto ocurre como siempre en la filosofía: el sentido de lo fácil de refutar no se halla en lo refutable.

Queda todavía, pues, para una investigación posterior la tarea de elaborar una toma de posición no sólo crítica, sino también valorativa. Hasta qué punto esta tarea es eminentemente afirmativa, pero sigue hasta ahora insatisfecha, no se puede todavía en absoluto mostrar de antemano⁴. Por de pronto basta, antes de toda valoración, con atenerse a la idea de la historia, a la construcción como tal. Y para ello es instructivo contraponer a la metafísica de la historia hegeliana la "materialista".

Esta última ha sido creada por Marx en consciente contraposición a Hegel. En el fondo no es ninguna teoría de la historia, sino una teoría de la sociedad, pero penetra tan fuertemente en la dimensión histórica, que termina dando una imagen histórica también constructiva. Sin embargo, la contraposición tiene lugar en tanto que la concepción materialista no parte de la esfera del espíritu, sino de la esfera de la necesidad y de la economía.

Según Marx, en la historia deciden las relaciones económicas y especialmente las relaciones de producción. Deciden no sólo sobre el mercado,

⁴ Cf. Parte 2, capítulo 18.

la bolsa, la política comercial, no sólo sobre la manutención de la vida y el bienestar exterior, sino aún más sobre las corrientes espirituales y su transformación. Toda actividad humana y todo desarrollo de relaciones humanas se basan en la constante necesidad vital. El hombre debe conservar con esfuerzo su vida. Debe procurarse lo que necesita, debe "producir".

A su vez, la producción depende de los medios y las fuerzas con que el hombre trabaja. El tipo de herramienta, el de la fuerza natural empleada, el de la propia fuerza de trabajo que introduce, son lo decisivo. La forma de producción está, pues, determinada por los medios de producción. Cualquiera puede poseer una herramienta simple, pero sólo el capitalista puede poseer máquinas. La aparición de la máquina como medio de producción obliga, pues, a quien trabaja con ella a una relación de servidumbre que transforma radicalmente su vida. La forma de producción se ha convertido en una forma distinta y con ella se ha transformado la forma de vida.

Por su parte, la forma de producción hace aparecer ulteriormente una determinada forma social. Permite que surjan clases enteras, les da la característica, la dirección de intereses y la relación social con otras clases, agudiza las oposiciones y hace surgir la "lucha de clases". Así, la forma social que se configura de esta manera, penetra en la vida social, política y espiritual. Pues cada tipo de relaciones sociales se realiza en tendencias espirituales, ideas, valoraciones. Pero esto significa que la forma social es ulteriormente determinante de la "ideología".

Ahora bien, como consecuencia de esta dependencia triplemente escalonada, se encuentra luego que el concepto de ideología se amplía enormemente y termina por abarcar toda la riqueza del mundo espiritual con todos sus dominios particulares: la moral, el saber, la cultura, el arte, la concepción del mundo y la religión. Así, sobre la diversidad histórica de las relaciones de propiedad y trabajo se eleva en completa dependencia de ella una superestructura también múltiplemente variada de opiniones, maneras de pensar, valoraciones, prejuicios e ilusiones. Cada tipo de clase, cada forma social de vida, aparece así necesariamente seguida por el epifenómeno del espíritu particular que le corresponde (Marx dice "de la conciencia", pero alude al tipo completo y la dirección de la vida espiritual). Por tanto, el espíritu no determina el ser histórico, sino que el ser devenido histórico —y en última instancia el ser económico— deter-

mina el espíritu. Y el espíritu no conduce la historia, sino que se ve conducido en ella muy toscamente por los poderes económicos.

Naturalmente el espíritu debe también repercutir sobre estos poderes. Pero la ideología es precisamente también un factor económico, uno secundario, por cierto, pero una vez que surge, no carece de considerable fuerza de choque. En Marx esto aparece de manera muy gráfica en su teoría de la lucha de clases; pues ésta se conduce en nombre de una ideología específica. Engels y los posteriores perfeccionadores de la teoría han ido en esto aún más lejos: hasta un tipo de acción recíproca entre ideología y economía, o bien hasta una mutua adaptación de una a la otra. Pero así no se elimina la relación fundamental, tal como Marx la ha señalado, a saber: que toda vida espiritual ha surgido primero de las fuerzas económicas y todo nuevo surgimiento proviene de la misma fuente.

Tampoco estas tesis se criticarán aquí. De todos modos, en nuestra época se discuten más que cualquier otra doctrina. Sin duda, todavía no se ha dicho la última palabra sobre ellas. Incluso el aspecto crítico en ellas parecería residir no tanto en el círculo de problemas filosóficos de la historia sino más bien en el círculo de problemas sociológicos y político-sociales. Pero en éstos se trata de una cercanía al presente y una actualidad demasiado grandes. Para nosotros lo fundamental se encuentra en otro plano. Y así las tesis se mueven en otra perspectiva.

5. La situación errónea básica de la filosofía de la historia

Si se contraponen la filosofía de la historia de Hegel y la de Marx, llama la atención, ante todo, sólo el aspecto de la oposición entre ambas. Es una oposición casi contradictoria, en la cual una teoría parece negar punto por punto lo que la otra afirma. Ahora bien, como era de esperar, en tanto que en ambas hay un núcleo de verdad, se debe concluir que los errores de ambas partes se hallan en la unilateralidad de los puntos de partida; y en tanto que éstos por ambos lados consisten en ciertos fenómenos que siempre se pueden mostrar, hay que concluir además que ambas teorías tienen ante los ojos sólo un fragmento del fenómeno total de la historia.

Pero uno aquí no se libera sin más ni más. Donde una oposición se aproxima a la relación contradictoria, debe haber en la base —según ense-

ña la lógica— un *genus* común. Un género tal en las teorías contradictorias puede encontrarse sólo en la comunidad de un presupuesto no expresado. Y si el último se muestra erróneo, con ello se destaca el error fundamental de ambas como un error común.

En este punto se puede comenzar de nuevo. Se plantea la pregunta: ¿dónde reside el principio común en el cual las teorías se contradicen mutuamente? No se deberá buscarlo en las tesis, sino, como se ha dicho, detrás de ellas, como lo no expresado. Por tanto, hay que examinar ambas perspectivas en sus estructuras lógicas. En la forma de la estructura se revela el presupuesto metafísico.

Lo que allí se muestra es algo completamente simple, demasiado simple. Ambas teorías presuponen una dependencia inequívoca entre los factores del proceso histórico. No se trata de una dependencia temporal en el proceso —esta última podría ser incluso una dependencia homogénea entre lo homogéneo—, sino de la dependencia situada en otra dimensión, en sí intemporal, de los grupos heterogéneos y fenómenos en el ser histórico; por tanto, en última instancia, se trata de la relación de dependencia entre ser espiritual y no espiritual. Pues no hay ninguna disputa respecto de que en el contenido total de una fase histórica siempre se dan juntos y en una estrechísima relación. Sólo se pregunta si la fase de desarrollo espiritual determina lo “material” (lo económico-social), o si esto último determina lo espiritual.

Por tanto, aquí se halla lo común de ambas teorías. Y sólo a partir de esto común se puede captar con mayor precisión la oposición. Ambas teorías buscan entender la totalidad del ser histórico a partir de un único grupo de fenómenos. Si dentro del todo se designa el ser espiritual como el estrato superior y el ser económico como el estrato inferior, se puede decir fácilmente: Hegel busca aprehender el todo “desde arriba”, Marx “desde abajo”. Pero ambos buscan comprenderlo exclusivamente desde un sólo término, sólo que desde el opuesto. Hegel no deja espacio para que pudieran intervenir independientemente junto al espíritu también cosas económicas en el desarrollo histórico; Marx, por su parte, no prevé ningún espacio de tendencias originalmente espirituales junto a las repercusiones de las formas de producción. Por tanto, ambos coinciden en que hacen que valga sólo una independencia unilateral, irreversible, pero excluyen de antemano el entrelazamiento recíproco de determinaciones

independientes de diferentes estratos. Ambos conciben el ser histórico de una manera puramente monista, admiten una única fuente de fuerzas determinantes, como si estuviese decidido que diversas fuerzas de muchas clases, totalmente autónomas, no pudiesen existir simultáneamente y equilibrarse.

Por tanto, ambos cometen el mismo error, sólo que con orientación contraria. Esto también puede expresarse así: ambos hacen como si hubiese que partir de la alternativa de que el ser histórico sólo puede estar determinado "desde arriba" o "desde abajo". Ambos pasan por alto que estas dos cosas no constituyen una alternativa, que la disyunción es incompleta, que puede haber todavía otras formas muy distintas de estar determinado. No sólo puede actuar una determinación heterogénea junto con otra —acaso volverse hostiles, limitarse mutuamente o incluso intensificarse—, sino que también puede haber otros estratos del ser histórico, además de los situados en los extremos, y estos otros pueden contribuir al todo tanto como aquella determinación peculiar e independiente. Por ejemplo, la forma social que, como tal, no es ni una configuración económica ni una espiritual, podría tener además, por su parte, su propia ley junto a todos los factores externos, que determinándola desde arriba o desde abajo inciden en ella, la cual, en cuanto determinante independiente, podría influir a su vez en el todo.

Lo que las teorías extremas tienen en común en su unilateralidad constituye propiamente la situación del problema de la filosofía de la historia, una situación hoy ya vieja, pero no superada en absoluto. En ella aparece la típica manera errónea de entender el problema mismo: éste ha sido atacado por los dos lados, pero no ha sido captado por ninguno de los dos filósofos en su totalidad y plenitud.

6. Aspecto metafísico general de la situación del problema

Lo que semejante planteamiento erróneo implica se ve de la mejor manera en el hecho de que él retorna en numerosos problemas. Esto es conocidísimo, sin duda, en la metafísica de lo orgánico. Hasta hoy, luchan en esta metafísica dos tesis contrapuestas: mecanicismo y vitalismo. Aquél explica "desde abajo"; éste, "desde arriba". El principio de causalidad es

y sigue siendo una categoría del estrato ontológico inferior, la naturaleza inorgánica; por el contrario, la teleología —y todo vitalismo opera con ella, abierta o implícitamente— es y sigue siendo una categoría del estrato ontológico superior, la conciencia. Que el organismo pudiera tener un propio principio de determinación, el cual se contrapondría de manera independiente a aquellos dos principios, es una tercera posibilidad, que es palpablemente comprensible, pero no aparece frente a los prejuicios dominantes y arraigados desde antiguo, aunque no faltan indicios de ella, incluso desde el lado empírico.

De manera no muy distinta ocurre en el problema antropológico, que hoy vuelve a ocupar cabezas renombradas. El hombre es un ente estratificado de manera múltiple, es al menos un ente espiritual y físico a la vez. La tarea sería precisamente comprenderlo desde esta estratificación. En lugar de esto vemos que siempre vuelven a aparecer teorías que pretenden comprenderlo o sólo desde el espíritu (por ejemplo, desde la moral y la libertad) o sólo desde lo natural. Entre las últimas también hay que contar las que proceden con los medios de una psicología orientada en las ciencias de la naturaleza.

En general, cabe decir que predomina en la metafísica la tendencia a concebir las configuraciones complejas de una manera unilateral-monística desde arriba o desde abajo, por tanto, con categorías que no son las suyas propias y, en el mejor de los casos, pueden constituir sólo momentos parciales en ellas, pero no pueden alumbrar el modo propio del todo. Aquí incide el prejuicio aportado desde antiguo de que la explicación a partir de "un solo principio" es la mejor, de que la simplicidad es el sello de la verdad. Se teme todo tipo de multitud de principios; se huye ante el pluralismo ya en su forma más simple, el dualismo, más allá del cual la mayoría de las veces no se reflexiona en absoluto. Aquí ocurre que en la metafísica tenemos dos tipos fundamentales de explicación del universo, que se contraponen agudizados de manera casi abrupta y a menudo de manera directamente contradictoria. Hay una explicación del universo desde arriba y una desde abajo. Aquella se atiene a la razón, el espíritu, las ideas y Dios; ésta, a la materia, las leyes de la naturaleza y la causalidad. Aquella espiritualiza la materia y la naturaleza; ésta rebaja el espíritu a anexo de la materia.

La larga serie de "ismos" filosóficos muestra claramente esta dualidad del tipo. El error en el punto de partida se manifiesta en la escisión y la

incompatibilidad entre los modos de pensar. El dualismo, del cual ambos campos buscan huir, no puede ser evitado. Retorna en la dualidad de los campos mismos. La situación total de la metafísica es precisamente una situación característica del error. Pero en el fondo el error es el mismo en ambos lados.

7. Clarificación ontológica de la situación

Descubrir un error fundamental no es lo mismo que corregirlo. La mayoría de las veces en la filosofía el auténtico desconcierto comienza sólo después del descubrimiento. En el caso presente no cabe decir esto. El fenómeno entero del universo, por muy impenetrable que sea en detalle, muestra el carácter de la estratificación de manera indiscutible y reconocible ya para la mirada superficial. Si se logra justificar este carácter, al menos con el planteamiento del problema, queda superada la situación errónea.

Para comprender la estratificación múltiple basta con atenerse a lo generalmente conocido. Nadie duda de que la vida orgánica se diferencia esencialmente de lo físico-material. Pero no existe independientemente de ello, lo contiene, descansa en ello, incluso las leyes de lo físico calan hondo en el organismo. Esto no impide, sin embargo, que éste tenga además su propia legalidad más allá de las leyes de lo físico, la cual no aparece en dichas leyes. Entonces tal legalidad propia se forma sobre la legalidad inferior universalmente física.

Algo semejante ocurre con la relación del ser psíquico respecto de la vida orgánica. Lo psíquico, como muestran los fenómenos de la conciencia, no es en absoluto semejante a lo orgánico, evidentemente forma sobre él un estrato ontológico propio. Pero donde quiera que lo encontramos, existe en dependencia de aquél, es decir, como un ser portado. Al menos en el universo real no conocemos ninguna vida psíquica que no esté portada por el organismo. Ahora bien, si se quisiera concluir de esto que la vida psíquica no tiene determinaciones ni leyes peculiares que no se reducen a las de lo orgánico, se desconocería, a su vez, el fenómeno y se caería en la "explicación desde abajo". La psicología ha planteado más allá de toda duda que aquí impera una legalidad propia específi-

camente psíquica; todavía la conocemos poco (pues la psicología es una ciencia joven), pero todo lo que captamos de ella muestra claramente su especificidad, independencia e inderivabilidad. Por tanto, el ser psíquico es un ser portado, pero en su especificidad, a pesar de toda dependencia, es autónomo.

Finalmente, desde la superación del psicologismo, es un hecho bien conocido que el reino del ser espiritual no aparece en el del ser psíquico y de su legalidad. Ni la legalidad lógica ni lo peculiar del conocimiento y el saber se han podido agotar psicológicamente. Así, mucho menos la esfera del querer y del actuar, de la valoración, del derecho, de la moral, de la religión y del arte. Todos estos campos, conforme al solo contenido fenoménico, se elevan mucho más allá del reino de los fenómenos psíquicos. Constituyen como vida espiritual un estrato ontológico de una especie propia y superior, con cuya riqueza y multiplicidad los estratos inferiores no pueden medirse en absoluto. Pero también aquí impera la misma relación respecto del ser inferior. El espíritu no flota en el aire, lo conocemos sólo como vida espiritual portada por el ser psíquico, del mismo modo que éste está portado por lo orgánico y más lejos por lo material. Por tanto, también en este caso, y por cierto con mayor razón, se trata de la autonomía del estrato superior frente al inferior, precisamente en la dependencia de él.

8. Multiplicidad categorial y legalidad de la dependencia

Ahora uno ve dónde se desemboca con tal estructura estratificada. Son tres los puntos en los cuales se puede resumir los estratos ontológicos.

1º) Cada estrato tiene sus propios principios, leyes o categorías. Nunca se puede comprender el ser específico de un estrato a partir de las categorías de otro y, por cierto, ni a partir de las del estrato superior—pues ellas no corresponden—, ni a partir de las del inferior, pues no alcanzan. El reino de las categorías no está organizado de manera monística; una explicación del universo entero a partir de un solo principio o de un grupo de principios es imposible. Donde quiera y como quiera que ella se intente, lleva a la violación de una especificidad categorial. Antes bien, el reino de las categorías es también él mismo un reino estratificado. Su

multiplicidad categorial es de la misma dimensión que la de los estratos ontológicos.

2º) En la estructura estratificada del universo siempre está el estrato superior portado por el inferior. En este sentido, el estrato superior no tiene un ser independiente, sino un "ser que descansa en otro". Se puede entender este descansar como una dependencia universal del estrato superior con respecto del inferior: sin naturaleza material no hay vida, sin vida no hay conciencia y sin conciencia no hay mundo espiritual. La dirección de esta dependencia no puede invertirse; no se puede decir: sin vida no hay materia, sin conciencia no hay vida, etc., los hechos hablan en contra. A esto corresponde la dirección de la dependencia en el reino de las categorías: las categorías inferiores retornan en las superiores como elementos; por tanto, las superiores están en dependencia de las inferiores, no pueden quebrantar su articulación, sino que sólo se forman o edifican sobre ellas. Las categorías inferiores son más fuertes. Esta "ley de la fuerza" es la ley fundamental de la dependencia categorial.

3º) Pero la dependencia del estrato ontológico superior no es en absoluto impedimento para su autonomía. El estrato inferior es para éste su suelo portador, su *conditio sine qua non*. La configuración particular y la especificidad del estrato superior tienen un espacio de juego ilimitado sobre el inferior. Lo orgánico está portado por lo material, pero su riqueza de formas y la maravilla de la vida no derivan de lo material, sino que sobrevienen como algo nuevo. También lo psíquico es algo nuevo sobre lo orgánico y lo espiritual sobre lo psíquico. Esta novedad, que vuelve a comenzar con cada estrato, no es sino la independencia o "libertad" de las categorías superiores sobre las inferiores. Es una libertad que limita la dependencia a su medida correspondiente y así coexiste con ella en la unidad de una relación estratificada categorial continua. Puede expresarse su ley uniéndola con la anterior así: las categorías inferiores son más "fuertes", pero, no obstante, las categorías superiores son "libres"⁵ sobre ellas.

⁵ Las dos leyes, desde luego, requieren una fundamentación más detallada. Aquí no hay espacio para ella. Una exposición precisa se encuentra en el artículo "Leyes categoriales", *Philosophischer Anzeiger* 1º, Heft 2, Bonn, 1926. Allí también se encuentra lo necesario para el punto relativo al punto primero más arriba expuesto, con respecto a la multiplicidad categorial.

La ley de la fuerza y la de la libertad forman juntas una relación indisoluble, totalmente unitaria; en el fondo constituyen una única legalidad categorial de dependencia, legalidad que domina el reino de los estratos del universo desde abajo hasta sus alturas. Esta legalidad significa nada menos que la síntesis de dependencia y autonomía. Todas las teorías filosóficas tienen en cuenta la dependencia, pero no tienen en cuenta una independencia en la dependencia. Y por cierto no lo hacen porque cuentan sólo con una dependencia total. Pero precisamente no hay en el reino gradual de los estratos ontológicos una total dependencia. Si hubiera una dependencia desde arriba, sería necesario que no fuera parcial; pues las categorías superiores son incomparablemente más ricas; si su riqueza determinante traspasara a lo ontológicamente inferior, no sólo lo determinarían de manera suficiente, sino que también lo sobredeterminarían y entonces éste sería de hecho totalmente dependiente de aquéllas. Pero ellas no traspasan, son categorías "más débiles", lo ontológicamente inferior está de modo completo determinado por sí mismo. No hay dependencia "desde arriba", sólo una "desde abajo". Esta última no puede ser total, porque la riqueza de contenidos del estrato más alto es superior y de ninguna manera se ve cubierta por las categorías inferiores, aun cuando éstas permanezcan totalmente en vigor. Así queda reservado siempre para el estrato ontológico superior un margen de configuración categorial autónoma. Las categorías inferiores son más fuertes, pero también más pobres y elementales.

Es fácil ver ahora cómo ambas leyes ponen una barrera a toda derivación unilateral, a todas las explicaciones monistas del universo tanto "desde arriba" como "desde abajo", y así a toda construcción metafísica de "ismos". A la explicación desde arriba se le opone la ley de la fuerza, admitiendo sólo dependencia de lo superior respecto de lo inferior. Y a la explicación desde abajo le desbarata el juego la ley de la libertad cuando se pone al descubierto la incapacidad de las categorías inferiores para producir una riqueza superior de configuración. Por cierto, haciendo violencia se puede afirmar cualquier tipo de dependencia. Sin embargo, en los fenómenos se muestra sólo una dependencia muy limitada. En la filosofía sólo se puede mantener lo que los fenómenos confirman.

9. Aplicación al problema de la filosofía de la historia

Lo que vale para el mundo, valdrá también para la historia que en él se despliega. Esto se aplica para la historia aún en un sentido más estricto que, por ejemplo, para la vida orgánica o algún otro estrato individual del ente. Pues la historia equipara al mundo en que está estructurada en múltiples estratos. Ella es un proceso en el cual inciden factores de todos los niveles ontológicos que lo determinan, es un proceso que, si cabe entenderlo, puede ser entendido en todo caso sólo como una resultante total de fuerzas heterogéneas que continuamente colisionan.

La historia es un proceso tanto económico como espiritual, una vida tanto orgánica como cultural. En la historia cuentan las condiciones geográficas y climáticas no menos que las ideas, valoraciones, errores e intereses de la visión del mundo; los medios técnicos, no menos que la sugestión de psicología de masas; la coincidencia "casual" no menos que el esfuerzo planificado y la iniciativa de energías espontáneas.

Este modo de ver es simple y de ninguna manera nuevo. Ha acompañado silenciosamente el trabajo sobrio del historiador siempre que éste se acercó al sentido de su tarea. Ha estado mucho menos presente para las teorías de la filosofía de la historia. Así ocurre que gana significado revolucionario frente a las últimas.

Esto se aprecia claramente recordando las dos teorías de la historia representativas del s. XIX, cuya contraposición se desarrolló más arriba. Lo metafísico de la historia de Hegel no sólo explica unilateralmente los procesos históricos desde el espíritu, sino que más bien presupone que estos procesos, en el fondo, no son otra cosa que espirituales. Al menos aquí los estratos inferiores del acontecer histórico no desaparecen totalmente junto al estrato de la vida espiritual; y en tanto que ellos han sido considerados, se revalorizaron sólo en virtud de los factores espirituales que estaban en ellos.

Lo mismo vale para la metafísica "materialista" de la historia. No sólo se esfuerza en captar todo acontecer histórico a partir de las relaciones económicas, sino que más bien presupone tácitamente que en el fondo todos los acontecimientos son de la esfera económica. Las formas sociales e ideologías están totalmente incluidas en esta esfera del acontecer, y en ella aparecen sólo como acuñaciones, anexos, epifenómenos. Es cier-

ro que no se debe reprochar tal tosquedad unilateral a Marx y a sus más conspicuos seguidores. Pero toda precaución de los más sabios aquí sirve de poco, en tanto que se halla en la tendencia de la teoría agudizar la unilateralidad con respecto al contenido, y la tendencia, una vez que se ha vuelto autónoma, se derrama sin obstáculo en la comprensión a medias de un amplio sector de adeptos.

Lo mínimo que se puede decir es que en ambos casos se desplaza unilateralmente el centro de gravedad a un estrato del ser histórico que desvaloriza los otros estratos y, por así decirlo, les quita sus derechos. La dependencia total construida trae consigo el hecho de que se pone todo el peso en lo supuestamente independiente. Hegel no sólo infringe la ley de la fuerza y Marx no sólo la de la libertad, sino que también ambos reducen la riqueza del ser histórico.

La situación equivocada de las teorías contradictorias descansa sobre un prejuicio común tanto en este caso como en la imagen del universo; y aquí como allí es un prejuicio monista. Sólo eliminando el prejuicio se libera el camino para un proceder que haga justicia al fenómeno total.

10. Consecuencias para una posible comprensión del proceso de la historia

Y como ocurre con la imagen del mundo, así también ocurre con la imagen de la historia: cómo corregir el error es algo que se puede señalar básicamente muy bien, aunque la tarea que surge de ello no puede cumplirse sin más. Por ahora se trata sólo de extraer las consecuencias del carácter estratificado del ser histórico. Ellas pueden agruparse en los siguientes puntos:

1º) La multiplicidad de estratos del ser histórico muestra la misma relación que la multiplicidad de estratos del mundo donde se desarrolla. Como se ha señalado, son incluso los mismos estratos los que lo constituyen. Por tanto, la legalidad categorial de dependencia tendrá que ser en ellos la misma, aunque pueda mostrar especificaciones. Las fuerzas inferiores también tienen que ser aquí las "portadoras", pero las superiores, aunque portadas, deben ser a la vez autónomas frente a aquéllas. De donde se sigue que los factores específicos de cada estrato no pueden deri-

varse en su especificidad y sólo pueden ganarse en el círculo fenoménico correspondiente.

2º) Según esto, la estructura, o forma completa del proceso histórico, tiene que ser extremadamente compleja. En principio aquí puede intervenir todo lo que el mundo incluye en multiplicidad ontológica. Y en tanto que ello efectivamente interviene, todos estos momentos son factores esenciales e independientes en la estructura.

3º) La tarea que surge de esto es inabarcable y, en todo caso, no realizable dentro de los límites de la capacidad humana. Por tanto, el problema fundamental de la filosofía de la historia comparte el carácter y destino de la mayoría de los problemas filosóficos fundamentales: no es totalmente soluble, sino que contiene un resto irracional y es, por este motivo, un problema auténticamente metafísico.

4º) Pero desde esta perspectiva, el planteamiento de la cuestión se dirige al mismo tiempo en otra dirección. La metafísica de la historia del idealismo buscó ofrecer una construcción total del proceso; incorporó el presente en ella y predijo el futuro (Fichte). Para ello se necesitó saber acerca de un fin, interpretar el acontecer como realización y cumplimiento de sentido determinados teleológicamente. Al avanzar el trabajo de la ciencia histórica, todo esto se mostró insostenible. Según esta experiencia, la filosofía de la historia no puede volver a pensar tan fácilmente en delinear el curso del proceso. Así, la filosofía de la historia se retira de la cuestión temporal del desarrollo y llega a una cuestión preliminar que mira en otra dimensión. Esta dimensión está sesgada con respecto a la temporalidad, y las relaciones que dominan son categoriales. Y en tanto relaciones que ligán los distintos estratos ontológicos de multiplicidad histórica, se trata en ellas de las formas particulares del entrelazamiento recíproco de categorías heterogéneas. La investigación que aquí se vuelve necesaria es ontológica.

5º) Finalmente, con esto se conecta una cuestión ulterior que juega en la misma dimensión y puede valer con el mismo derecho como cuestión preliminar: la cuestión del portador de la historia, o dicho con mayor precisión, la pregunta por la estructura de la configuración que "tiene historia". Ahora bien, puede ser que semejante configuración sea simplemente el hombre o algo que está sobre él: la comunidad, el pueblo, la humanidad, el espíritu y sus formas. Esta pregunta tiene la ventaja de que puede ser tra-

tada en lo principal fenomenológicamente. Todas las configuraciones mencionadas son accesibles al análisis; incluso algunas de ellas (como la comunidad, el pueblo) ya han sido reiteradamente sometidas al análisis.

Las dos últimas cuestiones mencionadas podrían ser las preguntas primordialmente actuales en el problema filosófico de la historia; no en general y siempre, pero sí en la situación dada. La primera de ellas (tratada en el punto 4) es la cuestión que mira mucho más lejos, que es más complicada en su contenido y que capta más alto, metafísicamente hablando. Para ella la segunda cuestión (tratada en el punto 5) es sólo un prelude. Pero la segunda es una pregunta inmediatamente asible. Su objeto admite cualesquiera delimitaciones provisionales y cada investigación parcial, que se realiza aquí, proporciona un fragmento del fundamento necesario para el tratamiento de la pregunta categorial-ontológica.

Aquí se halla también el punto en que comienzan las investigaciones del presente libro. De la plenitud del ser histórico extraen sólo el ser espiritual. Así, se inician en el mismo punto en que el ser histórico se distingue fundamentalmente del ser carente de historia, pero con esta distinción no pretenden agotarlo. Sobre la importancia de los factores no espirituales en el proceso histórico no puede ni debe ser decidido nada en estas investigaciones. De este modo, se mantienen por principio de este lado de las preguntas de la metafísica de la historia propiamente dicha; no para seleccionar una de ellas, sino para hacer posible que se decida, antes que nada, cuál de ellas es accesible a un tratamiento y dónde podría empezar tal tratamiento. Por tanto, éstas no son investigaciones de filosofía de la historia propiamente dichas, por más que tengan que ver constantemente con la historicidad del ser espiritual, sino sólo investigaciones preliminares para una fundamentación posible de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu.

11. Repercusión de las consecuencias sobre los problemas de la metafísica de la historia

Ya antes de toda investigación, se puede precisar muy bien hasta qué punto repercute retroceder de manera simple a la pregunta preliminar según la dirección con respecto a los problemas metafísicos de la histo-

ría. En efecto, estos problemas se distinguen en la nueva dirección muy gráficamente en aquellos para los cuales se encuentra acceso y en aquellos para los cuales no se encuentra. Para aclaración quede esto mostrado con algunos ejemplos.

Entre las preguntas para las que no resulta ningún acceso se encuentran las siguientes: ¿es la historia un acontecer ciego como el proceso natural o está dirigida hacia una meta? ¿Hay en ella una tendencia precisa que podría determinarla? ¿Domina en ella la necesidad o el "azar"? ¿Es con su voluntad el hombre determinante en ella? ¿Tiene él libertad en el sentido de determinar la historia? ¿O hay otra razón determinante en la historia que determina por sobre él (como los idealistas han enseñado)? ¿Está la historia determinada por los valores? ¿Es ella una realización de algo cuya esencia está puesta en ella, cuya existencia se encuentra más allá de ella; o es un acontecer carente de sentido? ¿O al menos conduce ella hacia delante en el sentido de un proceso ascendente?

Buscar respuesta a tales preguntas significaría ir mucho más allá de los fenómenos. Tales cuestiones son preguntas metafísicas de la historia en el sentido más estricto. Éstas son las que con el cambio propuesto de dirección resultan retrotraídas a las preguntas fenomenológicas y, por así decirlo, pasan a un segundo plano. Esto no quiere decir que no podría haber otros accesos a ellas; y si alguna vez se descubren tales accesos, se mostrarán, naturalmente, posibilidades de solución para ellas. Pero hasta ese momento podría haber en todo caso un camino amplio, un camino que no puede transitarse sin un tratamiento cuidadoso de las preguntas previas mencionadas. Una metafísica de la historia que, en la situación actual del problema, quisiera acortar o saltar completamente el camino, esto es, una metafísica de la historia que quisiera comenzar directamente con las preguntas por la determinación, la teleología o la razón en la historia, estaría condenada de antemano al fracaso. Naturalmente, siempre se pueden delinear tales imágenes de la historia —tanto en sentido afirmativo como negativo—, pero ellas no permiten la discusión; son especulación vacía, castillos de naipes.

Otra cosa sucede con un segundo grupo de preguntas, cercanas a aquéllas y no menos fundamentales, pero mucho menos pretenciosas. ¿La historia es sólo la de los individuos, o más bien la de las totalidades superiores, la historia de la colectividad? ¿Es ella, además, también his-

toria de algo universal de carácter concreto, lo cual es algo más que una mera colección de individuos? ¿Son las formas de la vida económica, política y espiritual, formas que cambian históricamente, de carácter colectivo o son algo distinto, que la comunidad viva se da, antes que nada? ¿Hay repeticiones, homogeneidades, legalidades, del curso histórico o todo es en la historia algo absolutamente único y ocurre una sola vez? Por lo demás, ¿todo en la historia es un proceso temporal o también hay algo supratemporal en ella? ¿Y es la temporalidad de su acontecer la misma que la del acontecer natural? ¿Es la diversidad del acontecer histórico frente a otro acontecer una diversidad de la temporalidad o sólo una diversidad del acontecer en idéntico tiempo? Finalmente, ¿está la historia condicionada por la conciencia histórica, y de qué modo? Y puesto que la conciencia histórica misma juega en la historia, ¿está la conciencia histórica misma sólo históricamente condicionada o, por su parte, determina como factor el curso histórico? ¿O están ambos en acción recíproca? ¿Y qué forma asume ésta?

Tampoco estas preguntas se pueden responder sin más, y tampoco el análisis estructural del tipo citado conduce en absoluto directamente a su solución. Pero aquí se puede trabajar con el análisis estructural metódicamente en dirección a una solución. Pues estas preguntas no sobrepasan los límites de la experiencia histórica, se mantienen cerca, a pesar del carácter fundamental que tienen, de los fenómenos históricos. Sólo que no se puede comenzar con ellas, sino que se requiere del largo camino de una investigación preliminar, la cual, por sí misma, reclama ya más que el trabajo de una vida.

Por tanto, ya sólo simplemente en el análisis fenomenológico del ser espiritual, análisis que, por cierto, es sólo una parte del trabajo preliminar, debería surgir una riqueza de indicaciones de cómo hay que abordar estos problemas. Incluso, con frecuencia, se creará captar en el análisis fenomenológico la solución, y sólo una posición suficientemente crítica puede salvaguardar de una aceptación precipitada. Lo que, por ejemplo, se puede trabajar libre de toda crítica son las totalidades de tipo espiritual en todos los campos históricos que, ciertamente, están portados por la colectividad de los individuos, pero no son idénticas a ésta, sino que son de una estructura y manera de ser históricamente distintas. Además, se puede elaborar su relación tanto con el individuo como también con

la colectividad; y así uno da con un fragmento apreciable de su propia legalidad. Pero hasta dónde ésta se puede interpretar como una legalidad del proceso histórico, es una cuestión totalmente distinta, que de ninguna manera puede responderse en igual medida. Pues precisamente estas totalidades espirituales se muestran siempre, por su parte, como históricamente dadas una sola vez, donde las analogías frecuentemente son más bien lo externo. Mucho más determinadas son las indicaciones que resultan con respecto a la temporalidad. Las indicaciones enseñan inequívocamente que lo específico de lo que ha cambiado históricamente no hay que buscarlo en el tiempo como tal, sino en la estructura del movimiento en el tiempo; también enseñan de forma inequívoca que los elementos supuestos y defendidos de la supratemporalidad en la historia se reducen, en una mirada más atenta, a un mínimo, que ni siquiera pertenece a la realidad propiamente histórica. Finalmente, la ganancia podría resultar muy rica para la posición de la conciencia histórica en la historia. Y en este punto el resultado de la investigación también es inmediatamente actual, en tanto que éste atañe al problema que agobia nuestra época, el del historicismo y su superación.

Esta perspectiva es sólo una orientación preliminar. Tendrá que confirmarse sólo en el curso de la investigación. No obstante, abarca sólo un aspecto dentro de la situación total del problema de la historia, de lejos, el más importante, pero no la totalidad. El otro aspecto es el problema del método.

12. La lógica de la historia y su conceptualización

Si uno pasa del ser histórico al conocimiento de la historia, sale de la luz del sol de la realidad para entrar en la sombra de la reflexión. Lo específico de todas las preguntas de la crítica consiste en que vuelve sus pasos de los objetos del conocimiento a este conocimiento mismo. Así lo hizo la crítica kantiana, pero sólo con el conocimiento de la naturaleza. La aparición de las ciencias del espíritu y el volverse actual su dificultad metódica interna trajo consigo consecuentemente la crítica de la razón histórica. Y luego del fracaso de las grandes construcciones de la metafísica de la historia fue inevitable que se esperara de ella lo máximo. Si es

cierto que la crítica kantiana había fecundado la filosofía teórica en forma muy efectiva, entonces pareció que su extensión al conocimiento histórico lo colocaría a éste sobre una nueva base.

En la cumbre del neokantismo, el problema llegó a su madurez de expresión. Windelband se adelantó en 1894 con la distinción entre ciencias "nomotéticas" e "idiográficas". Las últimas son las disciplinas históricas. Se distinguen radicalmente de las ciencias naturales por el hecho de que no desembocan en lo universal, en las leyes de lo real, sino en el caso individual como tal, es decir, en lo que ocurre una sola vez y es único en su género. Lo que el historiador elabora siempre es lo individual, se trate de personas, decisiones, hechos o bien de pueblos, sucesos, guerras y procesos de todo tipo.

Aquí se inserta un problema cuya elaboración más precisa debemos a Rickert. Toda ciencia se mueve en conceptos. Pero los conceptos por su naturaleza son sólo abreviaturas frente a la realidad extensiva e intensivamente infinita. En las ciencias nomotéticas están en su elemento, pues las leyes mismas son universales, en los que se ha prescindido de la riqueza de los casos concretos. La conceptualización de las ciencias naturales es ejemplar en su tipo, pero no es trasladable a la historia como objeto de conocimiento. Aquí la conceptualización encuentra su límite. El objeto individual, cuando ha de ser entendido estrictamente como tal, no admite ningún tipo de universalización. Incluso podría agregarse que, aun cuando en la historia misma dominaran legalidades no menos que en la naturaleza, el caso individual seguiría siendo inaprensible en conceptos de leyes. Por cierto, el objeto es también algo individual en la naturaleza, sólo que la ciencia de la naturaleza es indiferente frente a él: a ésta le importa la ley. Pero la ciencia histórica se interesa por lo individual como tal.

Lo que realmente sería necesario son conceptos individuales. Pero precisamente esto es imposible. Los conceptos por su naturaleza son universales. Todos los conceptos transitan el camino de la analogía. Siempre es un concebir "a través de" algo que uno ya debe tener previamente. Donde hay "conceptos puros del entendimiento", "analogías de la experiencia", la conceptualización transita por un camino normal. Donde cada objeto es en sí mismo único y precisamente donde este carácter único debe ser captado, fracasa la conceptualización.

Aquí se halla una dificultad fundamental de la ciencia idiográfica. Ciertamente, uno puede enfrentarla con la consideración de que los conceptos de algo individual no tienen que ser conceptos individuales. Uno puede también dar lugar con Simmel al pensamiento de la "ley individual" en la historia y buscar, así, una especie de continuidad para la ciencia nomotética. Pero las dos cosas fracasan por completo cuando se las quiere emplear metodológicamente para la ciencia de la historia. Los métodos no se pueden delinear de antemano constructivamente como las reglas del cálculo en las ciencias exactas. El único camino que hasta aquí se ha mostrado transitable ha sido el recorrido por Dilthey. Él une la idea de una ciencia de la historia puramente descriptiva con la idea del "comprender" en contraposición al "conceptualizar", un método que hace valer el concepto sólo como instrumento de comprensión, por así decirlo, como un mal necesario de la ciencia, y así traslada todo el peso de la conceptualización a una comprensión intuitiva, la cual se acerca, en más de un sentido, a la contemplación artística.

Pero con esto la dificultad sólo prácticamente está superada y, además, sólo para quien esté en posesión de una excepcional capacidad intuitiva histórica. Un método asequible que se pudiera aprender y aplicar no se ha logrado en ese ámbito. Sólo la personal maestría de Dilthey era capaz de semejante procedimiento.

13. El problema del valor en la investigación histórica

Una segunda dificultad del conocimiento aparece en los puntos de vista del valor que el historiador emplea como fundamentos consciente o inconscientemente. Del inmenso material de hechos que se hallan frente a él, debe elegir para llegar a una sinopsis. Pero la selección presupone puntos de vista. ¿Qué tiene importancia y qué no? Es algo bien sabido que aquí incide la toma de posición múltiple que el historiador trae consigo de las tendencias de su época. Según Troeltsch, el "objeto histórico" surge como algo en general perfilable en virtud de que la investigación se pone fines "desde afuera". Por tanto, no es necesario en absoluto pensar en las exposiciones de la historia propiamente tendenciosas. La parcialidad de intereses por determinados lados de las totalidades del acontecer

histórico y de los acontecimientos históricos concretos ya ha decidido siempre sobre lo importante, en lo cual se constituye una dirección del avance cognoscitivo.

Es fácil ver *a priori* que frente a aquello sólo muy imperfectamente aparece un ideal de sobriedad histórica. Hoy en día es frecuente una vieja y a menudo pretendida exigencia de "exponer el hecho tal como ha ocurrido". No se debe dudar de su seriedad; pero sí de su posibilidad de realización. Pues esta exigencia no puede suprimir el hecho de la orientación propia de intereses y de selección ya existentes. Contra esto tampoco protege una idea de la comprensión intuitiva ni la de un proceder meramente descriptivo.

Probablemente se pueden distinguir con suficiente precisión dos perspectivas valorativas: el punto de vista subjetivo o aportado y el punto de vista objetivo, tomado del peso de los sucesos históricos. Si se presenta a Alejandro, César, Napoleón como héroes de su época o bien como aventureros que han sido elevados por una ola de la historia, dependerá siempre en cada época de la preferencia, el gusto y la valoración de la grandeza humana⁶. Pero si se hace valer la importancia de la campaña de Alejandro para el despliegue y la esencia del mundo helenístico, no es una cuestión de gusto, sino simplemente de una mirada para las conexiones históricas. Cuanto más extremos sean los ejemplos que se elijan, tanto más evidente se hace la contraposición entre los dos tipos de valoración.

¿Pero hasta dónde hay que trazar los límites entre ambos tipos? El material fáctico de la ciencia histórica no se mueve en casos tan cómodamente agudizados. Allí se desvanece toda delimitación; la cuestión de si tras las valoraciones introducidas hay cualidades de valor realmente existentes de la historia misma, es improbable que se pueda decidir inequívocamente en la práctica. Para esto no tenemos ningún criterio que no traiga él mismo ya un carácter valorativo y no esté sometido, en realidad, a la misma cuestión.

Esta aporía de la valoración irradia en las cuestiones particulares más diversas. A las más conocidas pertenecen las cuestiones de la periodiza-

⁶ Recuérdese aquí "el ayudante de cámara psicológico" de Hegel, para el cual no hay héroes, no porque los grandes hombres de la historia no fuesen héroes, sino porque él es el ayudante de cámara.

ción y la estructuración de las épocas históricas. ¿En este caso hay que partir de pueblos individuales y de sus períodos de vida? ¿O de la historia del espíritu y de las ideas (por ejemplo, la historia de la religión, como se ha hecho muy frecuentemente en la historiografía cristiana)? ¿O del destino político y bélico? ¿O de los desplazamientos internos de la economía mundial? Si hay inflexiones que toquen al mismo tiempo todo esto es una cuestión a la que uno aquí no puede arriesgarse, pues sin una interpretación violenta, poca es la perspectiva de una respuesta positiva. Lo que aquí interesa es la consecuencia de qué estrato de hechos históricos se tiene como el más importante. Por tanto, la decisión siempre estará en la valoración.

14. Cuestiones principales en el problema de la metodología

No es ninguna casualidad que este desenvolvimiento de la cuestión del método en sus dos direcciones fundamentales deje insatisfecho; tampoco es casualidad que esta cuestión no pueda responderse como es debido, aunque no falten propuestas ingeniosas. Para una crítica de la razón histórica falta muchísimo. Antes que nada, falta lo que la crítica kantiana destacó sobre el carácter de una mera investigación metodológica: la analítica positiva, la exhibición de los fundamentos del conocimiento. Esa crítica proporcionó, en la medida en que desarrolló en general el problema del conocimiento, una estructuración de los fundamentos. Esto es lo que aún falta en el problema de la razón histórica. Ni siquiera se lo ha planteado con seriedad según la dirección de su preguntar.

Pero, ¿por qué es infructuosa una discusión meramente metodológica? Porque presenta un problema secundario, porque quiere comenzar donde la investigación vital termina. No hay conocimiento anticipado del método antes del conocimiento de la cosa, cuyo método este conocimiento convierte en objeto.

Este modo de ver puede parecer actualmente paradójico para muchos. No hay que asombrarse, ya que la época del metodologismo en la filosofía y en la ciencia positiva se halla todavía muy cerca de nosotros. Fue hacia fines del s. XIX, cuando la corriente positivista dejó al trabajo filosófico apenas algo más que la recolección selectiva de datos propor-

cionados por las ciencias particulares en su progreso. ¿Y qué más podía hacer esa recolección que convertir en tema los medios y procedimientos a los cuales las ciencias debían sus progresos? La recolección sería, en esta medida, un estadio primitivo, pero todavía no sería un extravío de la filosofía. El error comienza cuando la filosofía se imagina a sí misma como la que alumbraba de antemano el trabajo del conocimiento científico, como la que le muestra a la ciencia, por así decir, los caminos y le suministra los métodos. El error no ha desaparecido.

Básicamente aquí hay que decir que el método está siempre condicionado, por un lado, por el objeto y, por otro lado, por la estructura del acto complejo que llamamos conocimiento. No podemos modificar arbitrariamente ambos factores, sino que debemos aceptarlos como son. El conocimiento de un determinado objeto nunca procede de manera arbitraria. Empieza por los planos de acceso del objeto que se ofrece, esto es, comienza en aquello que está dado, sin importar hasta qué punto estos planos de acceso están determinados por lo específico del acto de conocimiento o por lo propio del objeto. Necesariamente el conocimiento puede penetrar más profundamente sólo a partir de los planos de acceso. Pero con esto le está delineado de antemano el camino y el modo de proceder. El conocimiento no puede modificar a ninguno de los dos. Evidentemente puede errar los dos, pero entonces no es precisamente conocimiento.

De aquí se sigue que no hay, en sentido estricto, ninguna generalización ni transposición del método de un grupo de objetos a otro. Cada tipo de objetos exige su propio método. La opinión popular de la universalidad de los métodos del conocimiento es errónea y ha causado daño. Sólo en lo más superficial hay una tipología general del procedimiento. Ésta se halla en los conceptos muy explicados de la inducción, la deducción, el análisis y algunos más. Pero precisamente éstos nunca aparecen aislados en el auténtico avance de la investigación, no lo constituyen; sólo la manera específica de su aplicación, sus puntos de partida, su entrelazamiento en un contexto mucho mayor constituyen el método. Ellos no son métodos, sino solo abstracciones de elementos metodológicos sumamente variables.

Cada ciencia trabaja ininterrumpidamente en su método, pero no reflexionando sobre él, ni convirtiéndolo en objeto de la investigación. Antes bien, toda ciencia trabaja en su método en tanto que se entrega a

su objeto. Su progreso es un continuo comenzar, probar, fracasar, volver a empezar, hasta que se consigue un progreso. Lucha con su objeto para dominarlo y este luchar es, simultáneamente, la obtención del método. Éste surge inadvertidamente en el trabajo con la cosa. Incluso, es idéntico al avance de su trabajo. Por tanto, cada ciencia crea para sí su método mucho antes de la reflexión sobre él. No sabe sobre él mientras lo crea y no es necesario que sepa acerca de él cuando lo está creando.

De este hecho se sigue que todo saber acerca del método es secundario, es cuestión de una reflexión posterior. La conciencia del método no precede; sólo puede ser posterior. Un método no se puede prescribir como una norma. Se lo puede poseer sin conocerlo —y esto es lo habitual siempre que se efectúa un trabajo fructífero de investigación— y también se puede conocer el método sin tenerlo: es el trabajo típico de los epígonos, la metodología. Ciertamente tener y conocer no necesitan excluirse, pero en los casos habituales no coinciden. Y donde realmente se dan juntos, el tener ha precedido, el conocer ha seguido.

Los auténticos maestros de un método, y sobre todo los pioneros que lo crean, raramente saben lo más peculiar de su estructura. Así como lo encontraban entregándose a la cosa, así también trabajaban con él. Sólo raramente uno encuentra que ellos pueden decir algo sobre el método. Y quien pretende aprender imitándoles el secreto de su saber, no se atiene a lo que ellos dicen sobre él, sino a lo que efectivamente hacen. Es suficiente que ellos tengan el saber. Que puedan o no decir cómo lo hacen, no juega ningún rol. En esto se equiparan a los artistas. Su arte no puede ser aprendido.

Como ejemplos de esta situación pueden valer la mayoría de los grandes historiadores que nos han abierto un fragmento del pasado de manera originaria. En el límite del trabajo histórico y filosófico es Dilthey un representante de un saber metódico único en su tipo, pero ni él mismo ni sus alumnos fueron capaces de expresarlo metodológicamente. Es un saber que se ha mostrado como imposible de aprender y sólo muy imperfectamente imitable. Hegel podría ofrecer en el ámbito filosófico-sistemático un fenómeno revelador de un gran estilo. La muy discutida dialéctica, que constituye la forma interna de su pensar, nos sale al paso, con su fuerza alumbradora de contenidos, preponderantemente en sus obras. Pero su saber acerca de la esencia de la dialéctica fue y se mantuvo limi-

tada. Él la percibía como un modo superior de la “experiencia”⁷; pero las escasas indicaciones que se dirigen a ella no nos revelan el secreto de esta experiencia. Debemos buscarlo en su investigación de objetos, esto es, en la totalidad del trabajo realizado a lo largo de su vida. Esta búsqueda es el trabajo de los epígonos.

Según esto, debería ser evidente por qué en general la metodología es trabajo de epígonos y no es apropiada para señalar caminos. Cuando los auténticos grandes problemas se han dormido, entonces el interés se vuelve hacia los “métodos” de los grandes, de cuyo trabajo se alimenta. Esta recolección puede ser fructífera —a su modo— pero no cuando desconoce su posición y cree alumbrar de antemano un nuevo conocimiento de los objetos. Lo primero en todo progreso del conocimiento es el método que trabaja vitalmente, lo último es el saber del método. Aquél abre caminos, éste ordena los trechos recorridos.

De esta manera se encuentra la razón de por qué ha fracasado la metodología de la historia.

15. El límite del historicismo ante el problema filosófico de la historia

Más arriba se indicó cómo el historicismo, convirtiendo en tema la historicidad de la conciencia histórica, provoca un retroceso de la cuestión del método al problema fundamental del proceso histórico. No necesitamos ocuparnos aquí de la aporía en la que el historicismo cae. No es lo negativo, sino su resultado positivo perdurable lo que determina el tercer grupo de problemas de la filosofía de la historia. ¿Cómo miramos hacia dentro de la historia? ¿Cómo estamos nosotros mismos condicionados históricamente? ¿Y cómo está condicionada nuestra conciencia histórica por esto? Estas preguntas apuntan a la dependencia de la ciencia histórica con respecto a la situación histórica efectiva del hombre que la cultiva.

⁷ Referencia a la obra *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807) de Georg W. F. Hegel (1770-1831). En la introducción de la misma se explica que la experiencia es justamente “el movimiento dialéctico que la conciencia realiza en sí misma, tanto en su saber como en su objeto”. (*N. del T.*)

Ellas son filosóficamente centrales, entre otros motivos, porque se encuentra en su orientación una posibilidad de solución de la cuestión del valor en el problema del método, aunque sólo sea una solución relativa.

Pero a la vez estas preguntas nos llevan más lejos. Hay dos tipos de conciencia histórica. A la conciencia científica le precede otra, una conciencia ingenua, que puede ser primitiva o desarrollada, pero que existe en primer lugar independientemente de aquélla. Cada hombre vive por sí mismo un fragmento de la historia, puede relatarlo, lo transmite a la generación siguiente. Junto a lo que cada uno ha vivido por sí mismo, cuenta también lo recorrido de una tradición más inmediata. Ambas cosas se completan no sólo con la transmisión que ha quedado fijada —en la familia, la comarca o el país—, sino también con lo que pervive en construcciones, monumentos, aniversarios, fiestas, instituciones y que remite al pasado. A esto pertenece aún más. Todo esto constituye la base dada de una conciencia totalmente precientífica de la historia. Pero la ciencia de la historia conoce muy exactamente esta base y la utiliza como fuente, ciertamente con cautela, aunque abundantemente.

El condicionamiento histórico es todavía más asible en la conciencia precientífica de la historia que en la científica. Aquélla se distingue de ésta sobre todo precisamente porque de manera directa ve su condicionamiento y no reniega de él ni lo considera superado, como hace la conciencia científica. Su "contingencia" y despreocupación, que constituyen una disposición histórica acientífica, son, por tal motivo, su fortaleza. Está todavía enteramente atrapada por todo lo que del pasado se incrusta en su presente; frente a esto no tiene distancia alguna. En cambio, la conciencia científica de la historia comienza por tomar distancia de todo esto; sólo que no alcanza a liberarse de su estar atrapada. Y evidentemente esta situación es constante y necesaria en todo progreso. En este sentido, la situación problemática creada por el historicismo para la ciencia histórica no puede ser eliminada y todas las tendencias de superación chocan por este lado contra un firme muro.

Precisamente esta situación problemática, por otra parte, aparece como una situación limitada. Tal situación se aferra al hecho de que la conciencia histórica está atrapada en su situación actual, en lugar de entender esta actualidad en su carácter de algo devenido, esto es, procedente del pasado, por el cual está determinada. La comprensión de este

devenir guarda en sí todavía la condición del estar atrapado; pero gana una relación distinta con él, al volver este hecho objeto de su consideración. Que se abre un camino que puede transitarse sin una pretensión exaltada de lograr resultados absolutos, resulta claro por el retroceso definitivo desde el problema del método al problema del objeto estudiado por la ciencia de la historia, retroceso que se efectúa por medio de esta comprensión. Pues aquí se cae de nuevo en la fructífera *profundidad* de la experiencia⁸, profundidad que está abierta a la conciencia histórica.

Aquí la conciencia precientífica de la historia ofrece el acceso más inmediato. Está completamente portada por lo que del pasado se incrusta en el presente. Por tanto, hay que preguntar qué hay tras este "incrustarse"⁹ y cómo está constituido. Pues su mero hecho es suficientemente

⁸ Alusión a la frase con que se opone Kant a los que confunden su idealismo trascendental con el idealismo "dogmático" de George Berkeley: "Mi lugar es la fructífera profundidad de la experiencia". (Cf. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783) (N. del T.).

⁹ El verbo de carácter intransitivo utilizado por el autor es *Hineinragen*. Es un compuesto armado con el verbo intransitivo *ragen*, "sobresalir", "destacarse", "irrupir", "elevarse" y el adverbio espacial *hinein*, "hacia adentro", "para adentro". A continuación el mismo Hartmann lo define como el "estar presente de lo pasado en el presente" (*Gegenwärtigsein des Vergangenen in der Gegenwart*), esto es, como un modo de conservación. Mientras en el mero curso causal, la causa desaparece en el efecto, en los sucesos históricos, por el contrario, como también en la esfera del ser personal y del arte en general, hay una especie de conservación de la configuración aun formando parte de otra cosa. A nuestro entender el verbo español "incrustarse" transmite exactamente al lector español lo que el autor también propone al lector alemán. Se dice totalmente lo contrario de lo que propone Hartmann si se traduce sistemáticamente *Hineinragen* por "irrupción", como se ha propuesto alguna vez, pues para esto el filósofo utiliza y contrapone expresamente a *Hineinragen* en la obra que presentamos, y también en otras, otros verbos formados con el mismo verbo *ragen*, pero con adverbios espaciales que tienen el sentido inverso de *hinein* ("hacia adentro"): *herein* ("hacia dentro, delante de") y *hervor* ("hacia delante de"), y a partir de ellos *Hereinragen* y *Hervorragen*. En la irrupción se trata siempre de algo que irrumpe, se destaca o sobresale para "alguien" que contempla, etc., mientras esto no ocurre en la incrustación (N. del T.).

notable: aunque pueda sonar contradictorio, en él se halla un estar presente de lo pasado. Aquí estamos evidentemente ante un factor fundamental de la estructura del ser histórico, algo que a la vez determina el devenir histórico y la conciencia histórica.

16. Sobre el estar presente de lo pasado en la historia

La historia no es una mera sucesión de acontecimientos. Es una conexión en el acontecer y, por cierto, una conexión de un tipo muy específico. A las formas fundamentales de esta conexión pertenece la de que en la historia lo pasado no ha pasado y desaparecido absolutamente, ni está totalmente muerto, sino que, de alguna manera, sigue estando vivo en lo presente. Con esto, evidentemente, ni la irrepetibilidad ni la irreversibilidad son afectadas en absoluto. Lo presente de lo pasado no es repetición, y tampoco, ni siquiera, analogía. Más bien hay que llamarlo una especie de conservación, un permanecer presente a pesar del alejamiento de lo ya sido. Esto es lo que de la manera más aproximada puede designarse como el "incrustarse" de lo pasado en el presente.

¿Cómo se incrusta, pues, lo pasado en el presente? ¿Qué tipos del incrustarse hay?

Se podría creer que el nexo causal ya es un tipo de incrustarse. En el nexo causal lo pasado determina lo presente, se hace perceptible en él. Y puesto que en la historia hay ciertamente nexo causal, debería poder buscarse aquí también un primer modo del incrustarse. Sin embargo, esto no es así de ninguna manera. En la relación causal la causa se disuelve en el efecto, o dicho con mayor precisión, "se pasa a él". En este pasarse se consume, desaparece totalmente ella misma; por tanto, no se conserva en el efecto, ni aparece en él. Si no se conoce ya el tipo específico del proceso —sea por experiencia o por conocimiento de leyes— de ningún modo puede verse desde el efecto la especificidad de la causa. Ha desaparecido en el efecto; por tanto, no subsiste en él, no se incrusta en él. Si el proceso histórico no fuera otra cosa que relación causal, no habría ningún incrustarse de lo pasado en el presente.

Precisamente en contraposición a la relación causal se puede captar con mayor claridad los tipos principales de incrustarse propiamente

dicho. De ellos hay dos, los cuales no pueden delimitarse recíprocamente de manera totalmente precisa, pero pueden asirse al estar en cierta oposición recíproca.

El primer tipo principal puede llamarse el incrustarse "silencioso". Se extiende a todo lo que de lo pretérito todavía está vivo en nosotros, nos afecta, nos domina, pero no lo sentimos como algo pretérito. Así ocurre con la gran masa de lo que pervive por tradición, en tanto que está percibido como presente, por ejemplo, así ocurre con las costumbres, los modales, los usos, cuyo sentido originario ha sido olvidado y al cual tampoco le corresponderían los modos de ver del presente; las costumbres, los modales, los usos, etc., sin embargo, persisten y se perciben como actuales porque cada uno los mantiene en pie como los suyos propios. También esto vale para las formas de hablar y de pensar, los modos de ver (por ejemplo, para las cosas religiosas y los modos de ver el mundo), para las tendencias morales, jurídicas y políticas, para las ideas y valoraciones, para los prejuicios y supersticiones. En la vida práctica nadie piensa de dónde provienen todas estas cosas. No se es consciente de ellas como algo pasado, no están en absoluto dadas objetivamente; pero tampoco han desaparecido en su efecto. Todavía subsisten en los vivos como lo que fueron, no inalteradas, pero reconocibles para el que sabe reconocerlas. Aquí lo pasado todavía es presente, sólo que inadvertida y silenciosamente.

Frente a éste se opone como un segundo tipo el incrustarse "audible". Y éste está contrapuesto a aquél en todo. Aquí el que vive sabe que lo pasado ha pasado, sea que lo tiene objetivamente ante sus ojos, sea que "meramente" lo siente como pasado. Por tanto, él sabe también acerca del incrustarse, y éste su saber pertenece a la vez a la forma de este incrustarse. Algo aquí le habla, por así decir, como una especie de voz desde el pasado que ocasionalmente es oída por él de esa manera. Eso es lo que quiere decir el símil de la "audibilidad": lo presente del pasado en la conciencia del pasado que tiene el presente. Todo lo vivido por uno mismo que el recuerdo fija, se incrusta, en este sentido, audiblemente en el presente; no menos que todo lo que uno recibe relatado, lo que pervive en la transmisión familiar y local, todo lo que pervive en la leyenda y la anécdota, como también lo que recuerdan los monumentos, construcciones, ruinas y esculturas. Naturalmente, semejante carácter de pasado puede ser aún viviente en los que viven sin que éstos necesiten saber expresa-

mente acerca de ello. Entonces, el incrustarse silencioso se cubre con el audible, y uno y otro pueden complementarse mutuamente; el propio pasado histórico de un pueblo se conserva la mayoría de las veces en las dos formas, aunque en distintos sectores que sólo parcialmente se cubren. Pero las dos formas existen independientemente y aparecen separadas. Esto es muy palpable en el incrustarse audible cuando uno viaja por el interior de países más antiguos, culturas más grandes, y las huellas del pasado penetran en su lejanía, extrañeza y peculiaridad. Aquellas cosas, de las que existen sus huellas, han desaparecido de la vida histórica; sólo pueden incrustarse todavía mediante un hacer presente objetivo.

Una modalidad específica del incrustarse audible es la que está proporcionada por la escritura. Esta modalidad constituye un problema parcial específico del ser espiritual y habrá de ser tratado como tal detalladamente más abajo. Aquí la audibilidad y objetividad se incrementan de una manera extraordinaria en virtud del poder peculiar de la escritura: el poder de hacer aparecer lo no presente. No es casualidad que la investigación histórica se atenga ante todo a esta fuente.

Sólo entonces y en cuarto lugar comienza la ciencia histórica. Ésta no es de ninguna manera idéntica con sus fuentes, aun cuando éstas ya estén en una decantación posterior en el registro y en la exposición de las mismas. La ciencia histórica comienza antes que nada con su apreciación y análisis. Por tanto, constantemente es dependiente respecto de las formas fundamentales del incrustarse. Es característico de esta dependencia el hecho de que la ciencia histórica exista determinada por estas dos formas. El momento selectivo y determinado valorativamente que da la dirección del problema en la investigación histórica se encuentra anclado exclusivamente en lo que del pasado se incrusta silenciosamente en el presente; por el contrario, la materia que se le ofrece a la ciencia histórica está dada en mayor medida por el incrustarse audible-objetivo. Dado que la dificultad metódica y la aporía historicista de la conciencia histórica se encuentran enteramente dependientes del primer tipo de dependencia, es fácil ver que la clarificación ulterior de la situación hay que buscarla en el problema del incrustarse silencioso.

A esta situación del problema corresponden las investigaciones que se emprenden en la 2ª parte de este libro. El ser espiritual como fenómeno comunitario suprapersonal es el nivel donde juega el incrustarse silencioso.

17. Momentos seleccionados en la conservación de lo pasado

No todo lo pasado se incrusta en el presente. Toda conservación de lo que se ha vuelto histórico está sujeto a una selección. Pero ni la opinión ni la valoración deciden sobre lo que del pasado todavía puede o no incrustarse, sino el contenido y la peculiaridad de lo que se ha vuelto por sí mismo histórico; así, se trata tanto de lo pasado y de su incrustarse como de lo presente, único lugar en el que aquél puede incrustarse.

Por tanto, aquí no impera ninguna arbitrariedad, tampoco ninguna selección consciente; sólo impera la transformación histórica de lo existente. Lo que se impone en ella o contra ella, eso es lo que se conserva en la nueva configuración de las relaciones y permanece presente en ellas.

De aquí resulta que hay dos momentos en los que se separan el conservar y el extinguirse. En el incrustarse silencioso se pueden distinguir fácilmente uno del otro. Uno de los momentos es el del estar en vigor o el todavía-estar vivo (de una costumbre, un modo de ver), por tanto, la fuerza de la "cosa" a la cual se atiene el espíritu viviente con una cierta continuidad, e incluso allí donde él cambia visiblemente. Así es evidente en el derecho: éste tiene vigencia en cuanto que es expresión de un sentimiento jurídico real; se mantiene por un tiempo y cuando se siente como viejo llega luego la tendencia a desplazarlo.

Pero el segundo de los momentos se halla en una especificación del espíritu presente, por así decirlo, en la fuerza del espíritu viviente de transformar lo viejo, o bien se halla en que tiene todavía en sí la fuerza de acomodar lo viejo a una nueva forma de vida conforme a un fin. Esto se ve muy visible en la forma del estado, la constitución, las instituciones públicas. En tanto que un pueblo se desarrolla con vigor, está permanentemente transformándose. Prácticamente es casi imposible imponer una nueva forma de estado sin más ni más, por mucho que esto suela ocurrir en épocas de revolución. El camino real y totalmente nuevo es un intento arriesgado de manera continua, es inestable, no es sostenible en su improvisación, sólo puede afianzarse después de un costoso experimentar; y también sólo se afianza volviendo a tomar lo ya antes probado. El camino natural es la transformación orgánica desde adentro. Pero a eso pertenece la fuerza transformadora de lo nuevo que está en gestación.

En el incrustarse audible, es distinto por doquier cuando la cosa

misma no perdura más, es decir, cuando la tradición inmediata ha sido quebrada. Aquí deciden los momentos subsiguientes. Se incrusta lo que se conserva en un medio de mayor duración, donde se "objetiva" y por medio de eso se fija. Las huellas de un tiempo pasado pueden adherirse a la piedra o a lo escrito, mediante los cuales llegan a la posteridad. En segundo lugar, para eso se requiere una disposición por parte del presente; la época debe estar abierta a las huellas que se le ofrecen, debe tener un órgano para ellas. Tienen que venir al encuentro el gusto y el interés. Una obra escrita o de arte está obstruida y enterrada en una época que no la entiende, no reconoce lo que ella "dice", incluso si la obra se halla patente ante todos los ojos. Todos los renacimientos están condicionados por un giro interior y espontáneo; los renacimientos son un reencontrar y un redescubrir.

Junto a esto aquí incide mucho todavía otra cosa. Hay así, por ejemplo, una valoración de lo antiguo como digno de veneración y como portador de autoridad, en tanto que cada presente necesita lo antiguo para justificar sus propias tendencias. Se remite directamente a lo transmitido desde antiguo como lo verificado y consagrado. Así fue cuando los fundadores del imperio alemán se remitieron al antiguo "sacro imperio romano-germánico"; así es también cuando el que busca religiosamente se remite a Agustín o a Lutero. Tampoco el filósofo desdeña tal sostén; "eso está ya en Kant" o "ya se encuentra en Aristóteles", tal apelación hace que uno preste atención.

Finalmente no se deberá olvidar que todo lo que se conserva fácilmente responde a una necesidad constante, a la situación permanente de un problema, a una tendencia general humana. Muchas concepciones religiosas muestran una increíble tenacidad histórica, aunque tengan un origen casual y ya no correspondan a la dirección cultural devenida; lo que en ellas permanece es un profundo anhelo humano que no cambia aún en una concepción modificada del universo. Algo semejante ocurre con los problemas fundamentales de la reflexión filosófica; ellos se conservan en la pluralidad y contraposición variadas de los sistemas, pues el universo y la vida proponen al hombre continuamente las mismas cuestiones enigmáticas. También los prejuicios y puras nimiedades se mantienen sobre las mismas bases. Así se mantiene la superstición en la época más ilustrada, sin ser admitida, siempre ridiculizada pero, por cierto,

inextirpable, en presagios que traen suerte y mala suerte. El hombre se halla constantemente en la misma desorientación respecto de lo que no está en su poder, a lo cual llama, por tanto, "azar". No es eliminable su ignorancia acerca del resultado respecto del futuro próximo.

18. Diferenciación de ámbitos de la vida histórica

En las dos formas fundamentales del incrustarse se da la misma diferencia de actitud total de una época. Hay épocas que son fieles a la tradición y otras que tienen aversión a la tradición, épocas que mantienen lo antiguo por sí mismo y otras que lo rechazan por sí mismo. Para aquéllas lo antiguo es por principio lo verificado y consagrado; para éstas el pasado es por principio lo residual y lo que oprime. En un caso el presupuesto tácito es: antes fue mejor, los antiguos eran más inteligentes, estaban más cerca de lo divino; en el otro caso: antes era peor, los antiguos no sabían todavía lo que nosotros sabemos, su influjo es pernicioso.

Se ve retornar en la contraposición de esta dirección y valoración los dos aspectos de ascenso y descenso de las filosofías de la historia, con la diferencia de que aquí son reconocibles como aspectos que no resultan de la reflexión filosófica. Son comportamientos fundamentales en la vida histórica de las épocas mismas, formas fundamentales de la época. Pero la filosofía de la historia, que enlaza sus teorías a ambas formas fundamentales, históricamente es secundaria, está portada por aquéllas, es su sedimentación conceptual. Esto se ve muy claramente cuando se contraponen los siglos de fines del Medioevo con la Ilustración: allí, la piedad inquebrantable por la tradición; aquí, la tendencia a liberarse totalmente. Y tal como es la actitud fundamental, así resultan las sedimentaciones filosóficas.

Pero en este punto se podrían distinguir aún más que las épocas históricas los distintos ámbitos de la vida histórica, sobre todo la vida espiritual. Con esto la oposición se traslada a la simultaneidad de la coexistencia de la vida histórica. Estos ámbitos, según su forma interna, son de una apertura sumamente diferente frente a sus propios pasados. Y con esto guarda relación el hecho de que también la conciencia histórica que los acompaña sea diferente en ellos. Hay por principio ámbitos vueltos hacia su historia y apartados de su historia. Y en cada caso según su domi-

nar o retroceder en un espíritu de la época determinado, éste se muestra vuelto hacia su historia o apartado de ella.

En un extremo de la gradación está, sin duda, el ámbito de la vida religiosa, especialmente cuando se trata de religiones reveladas y de fundadores. No sólo la religión está vuelta hacia lo pasado, sino que directamente vive de él, lo siente como algo constantemente presente; incluso lo siente inmediatamente como algo elevado más allá del tiempo. Un hecho originario, en tanto que hecho localizado temporalmente, está a la base de manera objetiva y audible; y de ninguna manera ese "estar a la base" se elimina por el modo religioso de representación, que lo entiende como algo intemporalmente presente. Al documento originario, al libro sagrado, le corresponde la autoridad absoluta. Una religión que pierde esta presencia de lo pasado, se pierde a sí misma, deja de ser lo que es, se vuelve reminiscencia.

En cambio, si se pone en el otro extremo de la gradación el campo de la inventiva y la dominación de la naturaleza, la técnica, entonces la contraposición es evidente. Por cierto, la técnica analiza la adquisición de antaño hasta donde ésta le sigue ayudando, pero no sabe acerca de ella como algo pasado. Siempre transita los caminos más cortos hacia cada uno de sus fines, vive completamente presa de ellos, vive de una manera presente apartada del pasado. Ella tiene historia, pero no tiene conciencia de su propia historia. Para ella lo antiguo es sólo algo residual; lo nuevo es lo verdadero.

Hay una larga serie de gradaciones entre los extremos. Sabido es cuán poderoso es lo antiguo en el ámbito del derecho haciendo valer su autoridad; cuán consideradamente lo antiguo vuelve a atraer; cuán duramente lo antiguo se contrapone a veces a nuevas creaciones jurídicas. Algo similar vale para las formas de la sociedad, la moral, las costumbres vigentes, incluso para el lenguaje. Sólo que aquí el incrustarse de lo pasado es, sobre todo, el del modo silencioso, mientras el derecho —ya sea por la búsqueda de casos precedentes— vive vuelto a su pasado y, por tanto, lo conoce objetivamente. Mucho más móvil e indiferente respecto de lo antiguo es la economía. Es verdad que su fidelidad a la tradición es extraordinariamente tenaz en muchas de sus ramas, pero no pende de lo antiguo por sí mismo, sólo está fijada por lo antiguo a un carril transitado. Pero en ella inciden poderes de un tipo muy drástico que la obligan a des-

viarse de tal carril. Uno de éstos es la técnica, otro se halla en el descubrimiento de las fuentes de material, otro, en sus propias crisis financieras y de producción. Todo esto conspira irresistiblemente contra la inercia de lo económicamente tradicional.

Las ciencias ocupan una posición propia, por ejemplo, la ciencia de la naturaleza es absolutamente indiferente a su pasado. Lo que no está verificado se excluye sin escrúpulos, pero lo que permanece se recoge cuidadosamente. Por tanto, hay en la ciencia una aparente fidelidad a la tradición; en realidad su "marcha segura"¹⁰ es lo que mantiene firme las conquistas. Después de la acumulación del bien histórico, la tradición aparece allí como completamente ahistórica.

Algo totalmente distinto sucede en la filosofía y, con ella, en la mayoría de las ciencias del espíritu. En este caso no hay ninguna marcha segura, sólo existe una penetración que tantea, siempre aquejada con fuentes de error que ella no puede ver. Por tanto, domina cierta indecisión frente al pasado. La filosofía no recoge lo que se conquista en el progreso, no rescata regularmente el bien histórico, no puede reconocerlo como tal en todas las épocas. Por tanto, debe continuamente discutir de manera crítica con lo que hay detrás de ella, debe siempre volver a decidir cómo hay que estimar el bien histórico. La filosofía vive vuelta hacia el pasado, pero no vive de él.

Mucho más difícil es poner en la gradación las artes. En ellas pueden ir juntas la reverencia más profunda frente a las obras de viejos maestros y la lucha más intensa por lo nuevo, incluso una contraposición consciente frente a obras antiguas. Donde las formas antiguas dominan, allí se incrustan silenciosamente en el presente; donde se han vuelto audibles como tales, allí ya se han vuelto "objetivas", se han vuelto objeto para una conciencia, conciencia por la cual uno puede separarse de las formas antiguas. Aunque lo antiguo luego pueda ser muy respetado y admirado, ya no se siente como lo propio. Lo nuevo que se inserta ha dejado a lo viejo claramente tras de sí. El nuevo tipo de arte irrefrenablemente insta

¹⁰ Alusión a la frase de Kant según la cual la lógica, la matemática y la física (desde Galileo) han entrado en "la marcha segura de la ciencia" (*der sichere Gang der Wissenschaft*), no siendo el caso de la metafísica. Cf. Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787) (N. del T.).

a lo viejo a ver, escuchar, sentir, lo que para lo nuevo es adecuado. Lo nuevo es tal en tanto que es lo que está en movimiento históricamente, tiene su propia ley de movimiento y vive sólo conforme a ella. A pesar de todo, se aparta de lo pasado. Como muestran sus obras, el nuevo tipo de arte se presenta a sí mismo como un presente eterno.

19. El ser espiritual en la historia

Estas reflexiones son sólo indicaciones y anuncio de direcciones de posibles investigaciones que, en cuanto posibles, no se realizarán aquí. No pretenden ni originalidad ni integridad en sentido alguno. Para las próximas investigaciones, tienen únicamente el valor de haber conducido por sí mismas desde la situación del problema de la historia al problema fundamental del ser espiritual. Así ellas conducen desde la cuestión del proceso histórico y su estructura a la de la estructura y manera de ser de lo que está en el proceso histórico, esto es, la cuestión de aquello que "tiene historia".

Por cierto, no sólo el ser espiritual tiene historia. Pero toda historia es también y esencialmente de un ser espiritual. Pueblos, estados, la humanidad no son espíritu en cuanto tales. Pero si no interviniera el componente del espíritu en ellos, no sería historia el acontecer que transita sobre y más allá de ellos. Sin embargo, el espíritu, por mucha o poca importancia que se le conceda, sin duda tiene historia. Esta proposición suena hoy como obvia. Pero no siempre fue obvia. Ella constituye el saber positivo fundamental del historicismo. Ella es lo suficientemente fundamental como para merecer no ser olvidada más allá de las exageraciones del historicismo.

Las reflexiones previas han mostrado cómo la historicidad de lo presente en cada caso pende del incrustarse de lo pasado, cómo el incrustarse muestra ciertas formas fundamentales y cómo éstas se transforman de modo múltiple de acuerdo con las estructuras propias de los diferentes ámbitos del espíritu. Pero las diferencias que aquí se destacan evidentemente no son epocales, sino diferencias que retornan en cada situación epocal. Por tanto, en razón de que retornan en cada situación epocal, tampoco son diferencias históricas, sino que son diferencias que, por su parte, bien podrían ser condicionantes de la estructura del proceso histórico.

De lo anterior puede inferirse en general que hay condiciones de la estructura del proceso histórico que no son por sí mismas condiciones históricas. Tales condiciones pueden volverse palpables sólo en una consideración que vea en otra dimensión, por así decirlo, transversal al tiempo. Pues ellas se hallan en estructuras esenciales, sean del ser espiritual como tal, de los ámbitos del espíritu o de otras relaciones entre sí. Estas condiciones pueden seguirse y, por cierto, antes de la cuestión de la filosofía de la historia propiamente dicha. Pero no puede anticiparse, así, la cuestión misma. "Historia", estrictamente hablando, tampoco son los procesos parciales tal como se desarrollan en los ámbitos particulares del espíritu, sino sólo su intersección, su entrelazamiento, su estratificación y su estar recíprocamente condicionados en *un* tiempo y en *un* transcurso total; dicho sucintamente, su unidad concreta. El análisis de las condiciones estructurales puede constituir sólo un trabajo preliminar para la filosofía de la historia.

Con esto, el camino está predelineado.

En primer lugar, hay que saber lo que en general es "espíritu" en sentido histórico: espíritu como aquello junto a lo cual y en lo cual aquellos procesos parciales ocurren. El espíritu histórico no es el espíritu personal individual. Es un fenómeno total de otro orden de magnitud, y en tal carácter puede nombrarse con derecho "espíritu objetivo". Lo que esto significa no hay que tomarlo de la metafísica —ni una idealista ni de cualquier otra— sino sólo del análisis del número de fenómenos pertinentes y abundantes que se ofrecen.

En segundo lugar, se debe clarificar —más allá de esto— qué importancia tienen las objetivaciones del espíritu, por así decirlo, encapsuladas en "obras" de un bien espiritual que se transporta y se conserva por encima de las transformaciones del espíritu histórico. El modo de ser y la legalidad de las objetivaciones del espíritu evidentemente son distintas de las del espíritu que perdura y que se transforma históricamente.

Y en tercer lugar, se debe crear para ambos puntos anteriores la condición preliminar: la comprensión del espíritu individual o personal. Se mostrará que esta tarea de ninguna manera es la más fácil. Pero la circunstancia de que las personas aparezcan la mayoría de las veces inmediatamente dadas, trae consigo que el curso de las investigaciones deba partir de este último punto.

PRIMERA PARTE

EL ESPÍRITU PERSONAL

Primera sección

Delimitación del problema

Capítulo 1. Definiciones equivocadas

a. Sobre el partir sin definición

Sería lícito pensar que antes de todo lo ulterior debería poder indicarse qué es el espíritu. Sólo para excluir malos entendidos se requeriría una definición, aunque fuese meramente nominal.

Esta exigencia no se puede satisfacer. Con esto ocurre lo mismo que con la mayoría de los conceptos fundamentales temáticos de la filosofía: materia, sustancia, vida, conciencia, o incluso ser, realidad, valor. Quien trata acerca de tales objetos inevitablemente experimenta que las definiciones nominales se vuelven sólo obstaculizadoras de la investigación; no sólo son metódicamente desconcertantes, sino que ni siquiera son medios útiles para entenderse. La verdad es que –para decirlo directamente– no podemos definir tales conceptos fundamentales. La definición ya presupone la investigación, que, antes que nada, debe ser llevada a cabo. Cada fragmento definitorio requiere ser elaborado. Una vez que se ha elaborado una gran serie de ellos, se muestra cuán equivocadas son todas las definiciones preliminares que se puede dar basándose en uno u otro de esos fragmentos.

Más puro, aunque al principio más insatisfactorio, es un procedimiento que renuncie a simular una circunscripción lógica donde no hay ninguna. Y no se puede producir ninguna circunscripción antes de que estén aclarados los fenómenos correspondientes. Sólo a partir de éstos se pueden ganar las definiciones positivas. Pero en nuestro caso la aclaración es casi idéntica a la investigación ante la cual estamos. Lo que hay que hacer en el problema del ser espiritual, dada la situación actual del problema, no es otra cosa que destacar lo esencial de una inabarcable riqueza de fenómenos. Por tanto, nos moveríamos en círculos si quisiéramos poner como fundamento una definición. Deberíamos comenzar con el final. O bien deberíamos adoptar uno de los numerosos conceptos de espíritu que nos ofrecen conocidos sistemas filosóficos. Es evidente que así se adoptarían a la vez presupuestos que habría que justificar antes que nada. Y esto es lo primero que es necesario evitar.

No se escandalice uno, pues, si la investigación comienza sin definir su objeto. Siempre es mejor partir del concepto vulgar flexible —pues se lo hace tácitamente cuando uno no se sitúa en oposición a él mediante una definición— que dar una definición insuficiente. En ciertos límites cada uno tiene una idea de la vida espiritual y cuando se la observa desde más cerca, se muestra más rica de lo que se supondría. Por diferente que resulte en los individuos, por mucho que esté transida de prejuicios, no obstante, se puede partir de ella. La tarea consiste en delimitarla y ampliarla. Y para ello hay que dejar hablar a los fenómenos.

Pero antes de que se pueda mostrar y describir lo dado, hay que sacar del camino ciertos obstáculos de otro tipo que no ha producido el pensar ingenuo, sino el filosófico. Pues nadie discutirá que nuestros pensamientos sobre los fenómenos espirituales se determinan variadamente por acuñaciones conceptuales que proceden de los sistemas de antiguas y nuevas escuelas. En la mayoría de los casos se sabe poco acerca de ellas, pues el propio pensar las ha asimilado. Y sin embargo, allí se encuentran los prejuicios más peligrosos.

Ante todo se da la necesidad de decidir qué *no* es el espíritu, o al menos, qué no lo caracteriza totalmente. Así se llega a un trabajo preliminar que aclara y delimita. Su meta es la delimitación del problema. Pero al perseguirlo abre perspectivas del correspondiente dominio de los fenómenos.

b. Lo insuficiente en el concepto de “vida”

Entre los intentos filosóficos de circunscribir la esencia del espíritu todavía hoy es el más corriente, quizás, el de la “filosofía de la vida”. Tiene la ventaja de que no limita lo espiritual a las personas individuales, sino que deja espacio para fenómenos de mayor envergadura histórica. Se caracterizó el espíritu como “vida”. Obviamente con ello no se pensó en la vida de los animales y las plantas; se aludió a un tipo propio y superior de vida. Si uno se atiene estrictamente a ello, no hay mucho que objetar a la palabra. Pero no se puede mantener. “Vida” tiene también su significado más amplio y éste siempre vuelve a colarse. No se lo nota; inadvertidamente los conceptos se desplazan a lo orgánico.

Lo que está detrás es la antigua contraposición entre espíritu y materia. Lo material es lo rígido, lo carente de vida; visto desde lo material, es natural que como contrapartida la vitalidad deba saltar a la vista. Esto es correcto. El caso es que la vitalidad no sólo distingue al espíritu, sino a todo lo que se halla “sobre” lo físico según el estrato ontológico. Ahora bien, si se dice que no se trata de la vida orgánica, sino de la vida “espiritual”, se da en lo correcto, pero sólo en el sentido de un *idem per idem*. Se ha caracterizado el espíritu por el espíritu. Este es el motivo por el cual toda la caracterización es engañosa.

También en otro respecto ella es inútil. La vida humana personal y la vida histórica son ambas, por cierto, vida espiritual, pero no sólo espiritual. Por tanto, forzosamente hay que retener la vitalidad en ambos grupos de fenómenos como aquello que liga en nosotros el ser vital y el espiritual. Y si se quiere dentro de esta ligazón destacar la vida espiritual de la vital, evidentemente ya se tiene que haber decidido desde otro lado lo que es diferente en ellas. Pero esto quiere decir que uno ya debe saber qué es el espíritu.

Si ahora se sustituye vida por “existencia” (*“Dasein”*)¹¹, para escapar a la flexibilidad de la palabra “vida”¹², la situación sólo se empeora más,

¹¹ Hartmann se refiere aquí a la “existencia” con la palabra alemana común y cotidiana que la designa, *Dasein*. Sin embargo, la palabra está entre comillas, “*Dasein*”, como alusión al uso que de ella hace Heidegger en *Ser y tiempo*. (N. del T.).

¹² Puede decirse que, en general, la “filosofía de la existencia” (*Existenzphilosophie*),

pues todo lo que es real tiene existencia: no sólo el hombre y el animal, sino también la piedra. Pero si se alude específicamente a la existencia espiritual humana, se vuelve superfluo precisamente el concepto de existencia, y resulta que uno se ha movido en círculos.

c. Espíritu y conciencia

Evidentemente se ha ido demasiado abajo en el reino gradual del ente. Ahora bien, si se va a un estrato más alto, se llega a la conciencia y con ella se penetra en el ámbito del objeto de la psicología. También es una opinión muy extendida la de que el espíritu es conciencia. No sólo está en su elemento en el psicologismo; desde siempre ha estado próxima también a las teorías idealistas. Pero fácilmente se puede mostrar que tampoco ella ha ido a un estrato lo suficientemente alto.

Es cierto que la conciencia de alguna manera pertenece al espíritu, aunque no todo ser espiritual es conciencia (como se mostrará). Pero ¿también pertenece acaso el espíritu, por su parte, a la conciencia? También hay conciencia muy carente de espíritu, una a la que no se le puede negar habilidad práctica y una cierta inteligencia, pero que permanece ligada al servicio de las necesidades vitales y no muestra ninguna clase de intención autónoma. Así la conocemos en los animales superiores. Cuán lejos alcanza en la descendencia evolutiva no es posible indicarlo; todavía hoy las opiniones sobre esto están divididas. Tal vez, al menos, se pueda decir que donde hay órganos de los sentidos, allí también habrá en principio conciencia, aunque una muy distinta a la nuestra. Los experimentos de la psicología animal parecen confirmarlo. Pero se trata de gradaciones cuya variedad múltiple de ninguna manera pasamos por alto.

y también el "existencialismo", constituye una continuación y radicalización de la llamada "filosofía de la vida". Es importante mencionar aquí que el mismo Heidegger en su época previa a *Ser y Tiempo* usaba 'vida' (*Leben*) en lugar de 'existencia' (*Dasein*) para referirse al hombre en su aspecto no antropológico empírico ni antropológico filosófico y existencialista; incluso en *Ser y Tiempo* se usan expresamente como sinónimos poniéndose entre paréntesis 'vida' (*Leben*) junto a existencia (*Dasein*). (N. del T.).

Aquí no está en discusión cómo la conciencia no espiritual pasa a la espiritual. Pero es indudable que con la última comienza algo especial, una novedad, que no se halla en la consecución de la secuencia gradual, sino que se añade a ella. Con esto ocurre lo mismo que con la relación del organismo con la naturaleza inorgánica. Aquí nadie duda de la conexión, pero no es posible explicar lo orgánico a partir del mecanismo, incluso de las formas superiores. Así, tampoco el espíritu puede entenderse a partir de la conciencia. El ser espiritual no es una cuestión psicológica. Esta proposición puede pasar por una conquista de los últimos decenios. En la tendencia del psicologismo se encontraba entender lo lógico, el conocimiento, el gran ámbito del *ethos*, de la creación artística, de la fe, etc., como un ser psíquico y explicarlo a partir de una legalidad psíquica. Esto se ha mostrado como un extravío. La superación del psicologismo es la liberación de la mirada filosófica para el reino del ser espiritual¹³.

Por tanto, no se puede caracterizar el espíritu por medio de la conciencia; así también se va demasiado abajo. De hecho se alude con ello también sólo a la conciencia espiritual humana, tal como se aludía con vida a la vida espiritual. Pero entonces uno se mueve en círculos. Antes bien, uno ya debe saber qué es el espíritu para caracterizar una conciencia espiritual, esto es, un espíritu consciente.

La caracterización es falsa también en otro sentido. No es verdadero que todo acto del espíritu sea consciente; en todo caso no corresponde a la creación y concepción artísticas, las cuales no saben, precisamente, lo que hacen. Algo semejante ocurre con todo captar, pensar e inferir intuitivos: los caminos de la reflexión, aun cuando procedan estrictamente según las leyes de la lógica, no caen aquí en la conciencia; sólo una reflexión filosófica posterior los descubre; y por cierto, como camino que el pensar siempre ha transitado. Lo mismo vale para las innumerables generalizaciones que siempre hemos realizado cuando llegamos a una determinada representación del objeto, a una con-

¹³ De ninguna manera es lícito aquí desconocer que desde entonces la psicología misma se ha cambiado en varios representantes de primer orden y se ha vuelto una ciencia del espíritu. Sólo que precisamente en tanto que tal, es más de lo que dice su nombre y quizá debería llamarse de otra manera.

cepción, a una opinión sobre las cosas, las personas y las relaciones. El camino de la experiencia vital se mantiene en la oscuridad; sólo los resultados entran en la luz de la conciencia. Y sin embargo, no se quejara negar el carácter de acto espiritual a las múltiples síntesis realizadas en el desarrollo de la experiencia.

d. Relación con el ser psíquico subconsciente

La última reflexión insinúa otra posibilidad: el ser espiritual podría estar arraigado en procesos psíquicos inconscientes y ser entendido a partir de ellos. En algunos sistemas filosóficos esta hipótesis ha ganado amplio terreno, incluso ha sido desarrollada hasta llegar a una metafísica general de lo "inconsciente"¹⁴. Sobre esta metafísica aquí no hay que desperdiciar ninguna palabra; tiene el mérito de haber expuesto convincentemente lo fatal de sus presupuestos en sus propias consecuencias. Así se ha eliminado a sí misma.

Pero un hecho indiscutible sigue siendo que el ser psíquico no se agota en la conciencia, que los actos psíquicos no se reducen a la conciencia del acto, y mucho menos a la "vivencia" de ellos, y que incluso el que hayan sido vivenciados en cuanto tal no pertenece a la esencia de los actos. La psicología experimental que equipara acto y vivencia del acto se ha revelado insostenible¹⁵. Ahora bien, si hay un ser psíquico que no se reduce a la conciencia y hay un ser espiritual que tampoco se reduce a la conciencia, entonces es engañoso referir el

¹⁴ Se alude aquí al pensamiento filosófico de Karl Eduard von Hartmann (1842-1906), expuesto principalmente en su obra *Filosofía de lo inconsciente* (*Philosophie des Unbewussten*, 1869). La misma fue decisiva para la psicología de fines del s. XIX y principios del s. XX. (N. del T.).

¹⁵ Referencia a la psicología experimental (*Erlebnispsychologie*) de Wilhelm Wundt (1832-1920) y a las derivaciones a partir de su teoría de la actualidad (*Aktualitätstheorie*) que toma expresamente como punto de partida la crítica que hacía David Hume (1711-1776) al concepto substancialista del yo, abriéndose así el camino a una concepción funcionalista del mismo. Esta teoría fue expuesta por Wundt en su *Compendio de Psicología* (*Grundriß der Psychologie*, 1896). (N. del T.).

último a partir de la primera y caracterizar el espíritu por medio del ser psíquico.

Pero así se recaería con mayor razón en el estrato ontológico inferior. La apariencia de homogeneidad de ambos ámbitos problemáticos sólo se puede mantener mientras no se examine más de cerca ninguno de ellos. Esta apariencia resulta favorecida por el hecho de que nuestro conocimiento del ser psíquico subconsciente es muy limitado. Lo inconsciente espiritual es mucho mejor conocido. Lo decisivo es que lo inconsciente espiritual es muy heterogéneo de lo inconsciente psíquico. Esto pudo verse en los ejemplos anteriores. La legalidad lógica es objetiva; atañe a la estructura de los contenidos del pensamiento, no a la de los actos, realizaciones o estados. Por tanto, si en el pensar entregado al objeto seguimos esa legalidad sin saber acerca de ella, de esto no se sigue que dicha estructura pertenezca al ser psíquico.

Lo inconsciente psíquico limita la conciencia en una dirección distinta de aquella en que limita el espíritu; o tal vez dicho más correctamente, lo inconsciente psíquico se incrusta en la conciencia determinándola en otra dirección. Lo inconsciente psíquico es su trasfondo, la profundidad sobre la cual se eleva la conciencia. Lo inconsciente psíquico constituye una esfera en la cual hay todavía mucho ligado vitalmente; en la secuencia gradual de lo viviente llega mucho más lejos que la conciencia; los fenómenos enigmáticos del instinto, cualquiera sea su naturaleza, no se pueden delimitar respecto de ello. Así se entiende la consecuencia extraída a menudo de que ya la vida vegetal contendría algo psíquico. Esto puede ser erróneo, pero tiene sentido.

En cambio, la existencia espiritual, sea o no consciente, se eleva sobre la conciencia, la capta, por así decirlo, desde arriba, la arrastra sobre ella misma. La existencia espiritual es la esfera ópticamente superior. La conciencia, por así decirlo, es sólo una delgada línea entre ella y lo psíquico inconsciente. Ambos intervienen determinándola en su nivel, pero en sentido opuesto. Y la conciencia sabe acerca de esta oposición, distingue los poderes superiores e inferiores con los cuales se vincula de manera muy concreta, aunque en el caso particular no siempre los comprenda penetrantemente.

Capítulo 2: Concepciones filosóficamente unilaterales

a. Las teorías de la autoconciencia

Si con la conciencia se ha ido demasiado abajo, es de esperar que se pueda satisfacer más el espíritu con la autoconciencia. Así se suscita una cuestión mucho más seria. Evidentemente aquí ya no se trata de si la esfera buscada ha sido alcanzada o errada. Dificilmente se podría adscribir autoconciencia a algo distinto del ser espiritual. La cuestión es solamente si el espíritu como tal realmente consiste en la autoconciencia.

El primero que elaboró un concepto delimitado de espíritu, Aristóteles, lo caracterizó como "el pensar de sí mismo". Este pensamiento no ha sido quebrado hasta Hegel¹⁶. Se halla en la teoría de la apercepción de Leibniz, en el "yo pienso" que acompaña (a toda representación) de Kant, en el concepto del yo de Fichte. Según Hegel, el espíritu es fundamentalmente su propio ser para sí y, aunque en el curso gradual de este ser para sí es algo incompleto, este ser para sí se halla en la esencia del espíritu y pugna por realizarse en él mismo. Esto tiene como presupuesto la tesis de que en la esencia del espíritu reside la consumación. El mismo motivo metafísico ya se vislumbra en Aristóteles, el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ debe ser "pensar del pensar", porque debe ser el pensar de lo más perfecto: sólo en esa medida es $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ puro. Pero si él mismo es lo más perfecto, debe pensarse

¹⁶ Hartmann ha mostrado en una obra anterior a ésta, *La filosofía del idealismo alemán II. Hegel* (*Die Philosophie des deutschen Idealismus. Hegel*, 1929), que la *Fenomenología del espíritu* quebró esta línea aristotélica de pensamiento al mostrarse en ella cómo toda la estructura de la autoconciencia surge luego del movimiento dialéctico o "experiencia" que la conciencia hace en el saber acerca de su objeto y de sí misma. La autoconciencia no puede empezar nunca consigo misma, sino que siempre ya es resultado del movimiento de la conciencia, por tanto, la autoconciencia siempre es conciencia esencialmente mediada. Según Hartmann, sin embargo, esta doctrina está inserta en esta obra como configuración parcial dentro del movimiento total del espíritu, cuya estructura de movimiento sigue dependiente del modo en que Aristóteles pensó el movimiento en su *Física* y su *Metafísica*. Aquí el quiebre de Hegel con Aristóteles es total referido a una configuración parcial del movimiento del espíritu, pero no lo es con respecto al movimiento mismo del espíritu. (*N. del T.*)

a sí mismo. Este alto *pathos* de la autoconciencia es, en un aspecto, totalmente adecuado al problema del espíritu: es la expresión de que el espíritu debe concebirse como lo "más alto" que conocemos. En tal medida, toda la reflexión está correctamente orientada y es muy superior a todas las teorías más nuevas que van demasiado "abajo". Pero otra cuestión es la de si es lícito entender lo "más alto" también como lo más perfecto.

Aquí tiene que comenzar la crítica. ¿Es verdad que el espíritu es algo perfecto? Esto puede valer para el espíritu divino y a éste se refería Aristóteles. Lo mismo vale para las definiciones de Hegel, todas las cuales tienen su fundamento en el pensamiento de lo absoluto. Pero el espíritu del que tratamos no es ni el espíritu divino ni el espíritu absoluto, sino sólo el que conocemos, el nuestro, el finito, el empírico; es el espíritu que vive y muere en el tiempo, que tiene historia y vicisitudes. Este espíritu empírico indudablemente no es perfecto. Mucho más perfecto es, a su modo, lo orgánico o incluso lo material, en su legalidad infalible. Cada estrato ontológico tiene su propio modo de perfección y en los estratos inferiores ésta parece estar muy cumplida, quizás precisamente porque esta perfección es perfección de un tipo inferior. El espíritu tal como lo conocemos es lo menos perfecto, aunque según su especie es lo más alto. En la realidad raramente es lo que es según su idea. Su vida es un constante luchar por su realización.

Según esta dirección, se trata de dominar varios prejuicios que inadvertidamente penetran en muchas definiciones filosóficas. Pero en lo tocante a la autoconciencia como tal, hay que considerar tres cosas:

1º) Hay también una autoconciencia muy imperfecta. Es verdad que sólo el ente espiritual es capaz de ella. Pero ella no le cae a él del cielo, requiere haber sido conquistada. Una conciencia del yo que simplemente acompaña es sólo un saber formal, no un saber acerca de sí mismo con un contenido concreto.

2º) El espíritu debe ser capaz de la autoconciencia, pero su reino no comienza con ella. De ningún modo es verdad que el espíritu siempre sabe lo que él es. Ante todo es incorrecta la tesis hegeliana de que el espíritu es en realidad lo que sabe de sí. En la mayoría de los casos sabe muy poco de lo que realmente es y es espíritu en su saber acerca de otra cosa. Nada es más escaso y más difícil que el conocimiento real de sí mismo. Por lo general el espíritu sabe de sí mismo sólo lo que en la vida él "experimenta" de

sí mismo. El hombre experimenta la verdad sobre sus convicciones cuando éstas se le vuelven concretas en sus actos. Pero lo que el lenguaje popular llama "autoconciencia"¹⁷ es más desconocimiento de sí que conocimiento de sí. Es la conciencia arrogante del presuntuoso "sí mismo".

3º) Tampoco es verdad que el espíritu sólo esté dirigido esencialmente a sí mismo, esto es, se tenga a sí mismo por objeto. Antes bien, tiene por objeto todo lo posible que él mismo no es. Está fundamentalmente dirigido a lo que le sale al encuentro; es mucho más conciencia del mundo que conciencia de sí mismo. Allí reside su apertura al mundo en el que se encuentra. De lo contrario, estaría encerrado en él mismo. No cambia en nada que su más alto y, quizás su más actual objeto, sea otro de su tipo. Sus horizontes se hallan, por muy lejos que lleguen sus radios, en lo que él mismo no es. Un espíritu que sólo fuese autoconciencia sería un espíritu limitado a sí mismo.

Es cierto que el estar dirigido a sí mismo del espíritu no necesariamente debe encontrarse en la tesis de que el espíritu es autoconciencia. Esto sólo se origina involuntariamente de ella. Y suficientemente a menudo han partido de esta concepción prejuicios idealistas. Por eso hay que mantener incondicionalmente la tesis contraria en su contenido positivo: el espíritu está, tal como lo conocemos, ante todo, dirigido a partir de sí mismo a otra cosa, a todo lo que cae en su ámbito. Y según el contenido, es lo que él abarca. Esto quiere decir: él no es lo que concibe de sí mismo, sino lo que toma del mundo. En tanto que él mismo pertenece al mundo, allí está incluida su posible autoconciencia. Su esencia es expansiva.

b. La equiparación con la razón

En las teorías más antiguas se encuentra casi continuamente la definición de que el espíritu es razón. Esta concepción tiene más la forma de la dis-

¹⁷ El término utilizado es "*Selbstbewusstsein*". En el alemán cotidiano significa "arrogancia", "presunción". En el ámbito filosófico es "conciencia de sí mismo" o "autoconciencia". El autor la utiliza aquí en ambas direcciones significativas y, por lo que sigue a continuación, queda claro que esta equivocidad, según el autor, está fundada. (N. del T.).

tinción defectuosa que la de la equiparación expresa. El *VOUÇ* aristotélico se traduce tanto por razón como por espíritu. Se puede prescindir del hecho de que predomine también aquí la orientación hacia la razón divina absoluta. Pues la definición abarca con toda naturalidad también el espíritu humano finito.

Tampoco se puede negar a esta concepción cierta justificación como a la teoría de la autoconciencia, sobre todo si por razón se entienden las funciones superiores del entender, concebir, del captar más que sensible o incluso del aprehender valorativo. Por lo demás, como quiera que se entienda "razón", siempre está aludida con ella la "aprehensión" de lo que no se da en una mera percepción sensible. Y en esta oposición se ha captado algo que efectivamente es característico del ser espiritual.

El defecto consiste sólo en que estos momentos mencionados son decididamente espirituales, pero de ninguna manera están designados inequívocamente por la "razón". Por el contrario, uno ya debe saber qué es la razón, y para esto no basta la oposición a la sensibilidad; hay que captar positivamente su concepto, de lo contrario, éste sigue siendo vacío. Y cómo se querría captarlo de manera positiva a no ser de modo preciso mediante aquellos momentos que valen como específicamente espirituales. Por tanto, se puede más bien definir la razón por el espíritu que el espíritu por la razón. El espíritu en sus funciones, actos, actividad, es, de lejos, lo más conocido.

Los motivos de la equiparación son totalmente distintos desde un punto de vista histórico. Con "razón" se alude al principio superior en el hombre, algo así como lo "divino"; o bien se alude a la rigurosidad y transparencia lógicas, la "racionalidad", el ideal del pensar conceptual.

Con el primero no hay que contar. No se puede valorar la razón sobrehumana a partir del hombre y como definición de un espíritu empírico. No se la conoce, y toda definición por medio de ella es una definición de algo conocido por algo desconocido, con lo cual sólo se puede contar hipotéticamente. Otra cosa ocurre con la "racionalidad". Ciertamente es que históricamente la razón como *ratio* la mayoría de las veces ha sido referida a la razón divina, pero se puede prescindir de ello. El defecto consiste más bien en que es una definición demasiado estrecha. La razón, entendida como lo racional, no abarca ni de lejos la plenitud del ser espiritual. Lo limita al concepto, a lo universal, a lo deductivo, al esquema

lógico. Su modelo, a pesar de toda su otra diversidad, ha sido siempre el pensar matemático.

La racionalidad en este sentido es característica del espíritu, algo puesto, entre otras cosas, más centralmente. Sólo un ente espiritual es capaz de ella. Pero ella es en él sólo un momento que no logra validez en general en todos los ámbitos, sino sólo en el dominio objetivo de determinado ámbito de objetos. La racionalidad tiene la ventaja de la simplicidad, el orden, la visión sumaria, pero no de manera incondicional la de la penetración intelectual. No alcanza para el conocimiento, mucho menos para el lado viviente, activo o valorativo del espíritu.

c. El concepto antropológico del espíritu

Si en el concepto de razón se halla la doble tendencia al deslizamiento—por una parte, hacia lo sobrehumano; por otra parte, hacia la estrechez de lo lógico—uno se ve involuntariamente remitido al “hombre” como el portador dado del espíritu. Si se toma el hombre, por una parte, en su finitud y, por otra parte, en su plenitud de vivencia, se ofrece la definición: el espíritu es lo específicamente humano en el hombre, en oposición a lo material, orgánico y psíquico en él. Así se llegaría a un concepto antropológico del espíritu.

Es cierto que esto tiene la ventaja de que así uno está de manera totalmente estricta en el espíritu empírico, esto es, en el único del que tenemos experiencia. En cambio, el pensamiento de que podría haber otro espíritu quiere decir poco. Es cierto que el cosmos es grande, entes del rango del hombre puede haber en planetas de otros soles, el hombre no tiene en el universo el monopolio del espíritu. No se debería impulsar el empirismo en el problema del ser espiritual tan lejos que se ignorase sin más tales perspectivas, sea que uno crea que alguna vez alcanzaremos certeza sobre ello o no. Pero la perspectiva no nos ayuda a ninguna ampliación de lo que sabemos del espíritu. Debemos atenernos precisamente al espíritu humano. Y en tanto que esta es una limitación, es una limitación necesaria.

Según esta dirección no hay ninguna dificultad en el concepto antropológico del espíritu, pero sí según otra. Si seriamente se requiere definir el espíritu por medio del hombre, antes habría que saber, según el con-

tenido, qué es el hombre. ¿Lo sabemos? Se dirá que en ciertos límites, sí. ¿Pero cuáles son los límites dentro de los cuales lo sabemos? Son los límites de nuestro saber acerca del espíritu. Pues ciertamente no aludimos al hombre como cuerpo o incluso ente psíquico. Cuando queremos definir lo específicamente humano apelamos de manera ineludible a características tales como conocimiento, conciencia dirigida a un fin, comprensión del sentido, libertad, *ethos*, actividad creadora, etc., por tanto, apelamos nada más que a fragmentos del ser espiritual. En realidad, definimos al hombre siempre a la inversa, por medio de su saber fragmentario acerca del espíritu. Esto es instructivo. Este orden en el definir evidentemente no se puede invertir.

Aquí no debe hacernos errar el hecho de que podamos sacar las características del espíritu sólo del hombre. Esto no tiene nada que ver con la definición. Es cierto que el hombre y su mundo son el campo de la experiencia que tenemos del ser espiritual, pero no de modo tal que logramos primero un concepto del hombre del cual luego podríamos extraer definiciones. No del concepto del hombre, sino del hombre mismo sacamos las características del espíritu; y en la medida en que aquí se forma un concepto del espíritu, también se vuelve captable de manera conceptual lo específicamente humano en el hombre.

d. La vida del espíritu como ejecución de actos

En lugar de atenerse a la racionalidad uno puede atenerse al aspecto de los actos de la vida espiritual. No cabe duda de que un aspecto tal existe. Querer y actuar, reaccionar personalmente, rechazar, tener una convicción, amar y odiar, etc., tienen un claro carácter de actos; no menos que conocer, pensar, reflexionar. Pero no son actos meramente psíquicos—tal como los actos oscuramente instintivos—sino actos espirituales. En qué consiste el carácter de lo espiritual en ellos, aquí todavía puede quedar sin explicación; se admitirá que se cuentan en un orden superior de actos, y esto es lo que interesa.

No todos estos actos son propiamente “activos”, como muestran los ejemplos. Por tanto, en ellos tampoco está descuidado el aspecto “teórico” o “pasivo” del espíritu. Pero ¿qué es lo característico en tales actos? Uno se ve tentado a definirlos aristotélicamente: hay algo energético en

ellos, algo que no se reduce ni al estado ni al carácter del proceso. Hay algo que comienza en ellos y al mismo tiempo se agota en ellos. Este momento de la "*enérgeia*" se puede caracterizar acertadamente como un "ejecutar". Scheler, que lo entiende en este sentido, extrae de ello la consecuencia de que los actos espirituales existen propiamente "sólo en la ejecución"; o bien tienen realidad sólo en tanto y en cuanto "son ejecutados". Pero de aquí resulta luego que en tanto que el espíritu consiste en la vida de los actos, también debe valer esta proposición: el espíritu consiste sólo en la ejecución. Y con ello tendríamos un fragmento de definición que ni ha sido tomado de ningún concepto dado previamente ni de ninguna teoría, ni ha sido trasladado desde otros ámbitos.

Pero también hay ciertas dificultades con él. La menor es la de que así uno vuelva a acercarse peligrosamente a conceptos psicológicos. De "ejecución" también se puede hablar en todos los actos psíquicos, tanto los conscientes como los no conscientes. En todo caso, no sólo en los actos espirituales. ¿Y cómo ha de trazarse el límite, si no se quiere presuponer precisamente lo que se quería hacer captable por medio de la delimitación, el espíritu?

Mucho más importante es la segunda dificultad. Por "ejecución" evidentemente hay que entender más que un acontecer meramente neutral o un proceso. Si la ejecución fuese sólo un acontecer, el ser espiritual la compartiría con los procesos naturales inferiores. Pero si por "ejecución" ha de entenderse algo más, en la ejecución esto desemboca en un "ejecutar" activo. Pero entonces, tras la ejecución está necesariamente el "ejecutor", lo cual también se adapta exactamente al ente espiritual como idéntico en la multiplicidad de sus intenciones. Pero ¿qué ocurre entonces con el ejecutor mismo? ¿No debe ser él con mayor razón espíritu? ¿Incluso no debe ser él lo propio del espíritu? Pero si antes se ha definido el espíritu por el hecho de que él "existe sólo en la ejecución", el ejecutor presupone a su vez una ejecución en la cual debería consistir; y puesto que también esta ejecución pide el ejecutor, el ejecutor de los actos presupone un segundo ejecutor que lo debería ejecutar. Lo cual resulta formalmente un *regressus in infinitum*.

La aporía puede captarse más concretamente como sigue: según Scheler, la "persona" es el ejecutor de los actos. ¿Acaso no es la persona espíritu? Evidentemente lo es. Por tanto, ella existe también "en la

ejecución". Pero entonces ella misma resulta ejecutada por un ejecutor. ¿Hay todavía alguna otra cosa detrás de ella o ella se ejecuta a sí misma?

Se ve que aquí no se puede avanzar. El "ejecutarse" es sumamente equívoco; finalmente podría entenderse muy mecánicamente. También la órbita de los planetas y el movimiento de los electrones "se ejecutan". El error tiene que estar en el comienzo, en el concepto de ejecución. Éste evidentemente no se puede trasladar de los actos al espíritu, pero también es falso que el espíritu consista en los actos en los cuales se agota. Evidentemente el espíritu no se reduce a ellos. Es imposible subsumir el ejecutor de los actos al esquema del acto. Habrá que entender la esencia de la persona como algo primario, no caracterizable por medio de la ejecución. Entonces esto se vuelve fructífero para el concepto del espíritu. Pues lo que la personalidad es se puede captar descriptivamente en fenómenos, sobre todo los éticos. Aquí se abre una tarea tras la cual tendremos que ir.

Lo acertado en el pensamiento de la ejecución no ha de ser olvidado. El ser espiritual es un movimiento de un tipo propio, un transformarse y desplegarse, una vitalidad distinta de lo orgánico. Por tanto, en cierto sentido es cierto que aquí todo es en la ejecución. Un espíritu quieto en el cual no se ejecute nada más, está muerto; un espíritu reposado sería lo carente de espíritu. Pero precisamente la cuestión es cómo hay que entender aquí el despliegue sin que lo desplegado se vuelva a hacer posteriormente principio del despliegue.

Capítulo 3: Consecuencias provisorias

a. Espíritu que flota en el aire y espíritu que se apoya en algo

Entre las más antiguas y venerables representaciones de la humanidad se cuenta, por así decirlo, la del espíritu autónomo independiente que "flota" sobre todo lo terrenal. Ideas míticas y religiosas del universo, conceptos de Dios y el alma, pensamientos sobre la muerte y el más allá, impulsan de manera concéntrica hacia este punto. También la especulación filosófica ha seguido por centurias este rasgo. Aquí arraiga la con-

cepción aristotélica de que el espíritu penetra $\theta\upsilon\rho\alpha\theta\epsilon\nu$ ¹⁸ hacia el alma, el espíritu es una criatura de otro mundo.

Por muy diferentes que sean en particular las imágenes del universo orientadas de esta manera, todas tienen algo en común: ellas adjudican al espíritu una existencia no sólo autónoma, sino también separada; su mundo es un mundo aislado, y por cierto un mundo superior comparado con el empírico. Si se incrementa en un grado este pensamiento, uno se encuentra en medio de una metafísica general del espíritu. Entonces el mundo del espíritu pasa por algo que es en sí mismo y el universo material nada más un reflejo, un reino gradual de formas fenoménicas imperfectas o incluso, directamente, un universo aparente.

Ésta es también la concepción que sustrae al espíritu de lo pasajero, lo saca del devenir y del proceso, pretende entenderlo como un espíritu eterno idéntico. Para esto se suele apelar a la supratemporalidad comprobable de los contenidos espirituales; por tanto, de lo que realmente no es él, sino de lo que son sus objetos: lo matemático, lo lógico, los valores y lo válido, lo universal, las esencias y las leyes. Pero la cuestión es precisamente la de si el espíritu consiste en estos contenidos, es decir, si él es identificable tan completamente con sus objetos. Ahora se ha suprimido totalmente en él el otro aspecto —el aspecto del acto y del existir en la ejecución— y, con esto, se ha abandonado la temporalidad y se ha remitido totalmente al contenido como si el espíritu no fuera más que objeto de una conciencia elevada a la idealidad. A través de la sublimación se ha olvidado la propia vida del espíritu, la cual no es una vida orgánica, pero, como ésta, es una vida en el tiempo. Y así se ha abandonado la rica plenitud de los fenómenos del espíritu personal e histórico. No sólo se ha abandonado el fructífero suelo de la experiencia, sino que también se ha privado al espíritu mismo de su buscar y luchar, su errar y lograr; dicho brevemente: de su estar ligado a la tierra y al suelo.

Tres cosas son las que pueden sostenerse contra esto, en ellas tanto desde el punto de vista del método como del contenido se distingue la investigación real del ensueño especulativo:

¹⁸ "Desde afuera". (*N. del T.*)

1º) Tenemos que ver exclusivamente con el espíritu en los límites del campo de nuestra experiencia, sólo con lo que conocemos y podemos demostrar, es decir, con el "espíritu empírico". Tenemos que atenernos al hombre y su vida espiritual, tal como ésta se ofrece en la multiplicidad de sus formas fenoménicas. Sólo así podemos satisfacer en el difícil ámbito de la filosofía del espíritu la exigencia kantiana de una restricción crítica. Pues esta exigencia traza a la especulación de antemano los límites de una "experiencia posible".

2º) Todo espíritu que encontramos en el campo de la experiencia está ligado al tiempo. Tanto espíritu histórico como espíritu personal son siempre y en todos los casos espíritu devenido y pasajero. Así, se equipara a lo viviente orgánico en el hecho de que le es propia la muerte, y en esto es vida, aunque otro tipo de vida. Sólo lo viviente tiene en sí la muerte. Lo carente de vida no la conoce, pasa continuamente a otra cosa¹⁹. Pero lo supratemporal e ideal no la conoce porque carece de realidad y del peso de lo terrenal y no conoce en absoluto ninguna caducidad. A lo irreal, en tanto que es un ente, es lícito adscribirle un estar separado y un "existir que flota en el aire". Pero el espíritu empírico es espíritu real.

3º) Hasta donde alcanza la experiencia, no hay un espíritu que flote en el aire, todo espíritu que conocemos es un espíritu "que se apoya en algo". Se conecta innegablemente, así, con la estratificación del universo real, de la cual se habló anteriormente. Y se conecta también con las leyes categoriales que allí se mostraron (cf. Introducción, p. 20 y sigs.). No conocemos ningún ser espiritual que no esté portado por el ser psíquico; y puesto que éste está portado por el ser orgánico, la estratificación de lo real continúa hasta lo material. Esta relación del estar portado es una dependencia óptica universal, de la cual no encontramos ninguna excepción en el universo tal como es.

¹⁹ Hablar de "cosas materiales muertas", que desde la época de los idealistas uno vuelve a encontrar una y otra vez, es radicalmente incorrecto y metafísicamente conducente a errores. Este modo de hablar sugiere, aunque no expresamente, la opinión de que en los casos hay una vida encapsulada. Y ésta es precisamente la opinión escondida en este modo de hablar. Pero no hay "cosas materiales muertas" porque no hay cosas materiales vivientes.

Esta dependencia no afecta la autonomía del estrato superior, por tanto, tampoco la del supremo, la del espíritu. Pero nos enseña de forma inequívoca que esta autonomía no debe entenderse como un estar separado. El condicionamiento desde abajo no se quiebra por la especificidad y legalidad propia del espíritu. En el universo real no hay ningún espíritu "que flote en el aire"; sólo se da el espíritu que se eleva sobre la estratificación de la existencia inferior y "que se apoya" en ella.

b. La autonomía del espíritu portado

Aquí es el lugar para aludir a otra equivocación que ha sido refutada a menudo, pero sin embargo se resiste a desaparecer. Consiste en la opinión de que, dado que su existir en el universo está condicionado y portado por lo ontológico inferior, el ser espiritual también debe ser considerado como una consecuencia de éste y debe, así, poder ser "explicado" a partir del mismo. Podría parecer que a esta opinión favorecería lo que se acaba de decir sobre el estar apoyado y existir dependiente. Esto debe ser rechazado, pues nada puede ser más falso que esta opinión.

En tal concepción se parte de que los momentos de lo psíquico se combinan variadamente y dan lugar, dada una complejidad suficientemente elevada, al espíritu. De manera semejante uno se representa lo espiritual compuesto de momentos de lo orgánico y luego lo orgánico compuesto de lo material. Entonces se produce la total disolución de lo ontológico superior en lo ontológico inferior. La forma extrema de este modo de pensar es el materialismo. Pero este modo de pensar no necesita descender hasta lo material; puede detenerse en lo orgánico. Este modo de pensar es la disolución del espíritu en funciones vitales (biologismo). Si se detiene en lo psíquico, es psicologismo. Pero el principio es el mismo. El espíritu se concibe como un compuesto; sea de procesos psíquicos, orgánicos o mecánicos.

Exponer el contrasentido del materialismo puede aquí omitirse. Él mismo se ha conducido suficientemente *ad absurdum*. Pero así el principio de la explicación desde abajo no está liquidado. Sin embargo, de este principio hay que decir que no sólo no alcanza su objetivo en la base orgánica y psíquica, sino que ni siquiera está en situación de ser correctamente consecuente. Los fenómenos espirituales deberían poder disol-

verse en elementos de un tipo no espiritual. Pero en estas teorías no se puede hablar en absoluto de un análisis real. Todo queda en la aseveración. Y la aseveración queda flotando en el aire como una hipótesis.

Con respecto a esto hay que decir fundamentalmente dos cosas:

1º) Los fenómenos espirituales son algo sumamente complejo. Pero no por eso forman un mero compuesto. Como quiera que se los analice, constantemente se encuentran componentes específicamente espirituales que de ninguna manera pueden reducirse a formas ontológicas de un tipo no espiritual o puedan entenderse únicamente a partir de ellas. Temor, esperanza, confianza, pensar, no pueden analizarse a partir de elementos psíquicos ni tampoco materiales. Con mayor razón tampoco pueden analizarse las unidades superiores de la vida espiritual: la persona, la comunidad, el espíritu histórico. Son unidades puras, totalidades *sui generis*, que no pueden entenderse a partir de ninguna otra cosa que no sean ellas mismas. En este punto ocurre con la existencia espiritual lo mismo que, unos grados más abajo, con la existencia orgánica, incluso lo mismo que con todas las distancias ópticas de estratos. Tampoco la vida orgánica se puede analizar en átomos, ni la vida psíquica en funciones orgánicas. La posibilidad de descomponer aquí nunca se extiende a lo propio de la existencia superior. La posibilidad de descomponer siempre se mantiene en la articulación de las condiciones ópticas previas sobre las cuales "se apoya" lo ontológico superior.

2º) En "el apoyarse" el espíritu debe tomar ciertas determinaciones de lo ontológico inferior. No puede eliminarlas porque el espíritu está portado por configuraciones inmersas en ellas (por ejemplo, temporalidad, finitud, destructibilidad, etc.). Las categorías inferiores se muestran en el espíritu como las "más fuertes". Pero con esto está también el significado de las mismas, está agotado para él. De aquí no se sigue que él sea solo un compuesto "de" ellas. Siempre tienen que estar presentes al mismo tiempo momentos de su propia esfera, y precisamente éstos constituyen lo peculiar en él. En ellos se halla lo incomparable, la novedad categorial de la existencia espiritual, su autonomía óptica. Si con esto se tiene ante los ojos la especificidad sobresaliente de lo espiritual sobre toda existencia carente de espíritu —por ejemplo, la intersubjetividad característica, la personalidad, la espontaneidad, la superioridad peculiar de la individualidad, la diversidad peculiar, la particularidad de la estructura

unitaria superior—, entonces es evidente que estos momentos propios fundamentales, y no los hilos estereotipados de una determinación física y vital que se incrustan en su trama, constituyen el tejido a partir del cual está formado el espíritu.

Este es el motivo por el cual es imposible “explicar” el espíritu “a partir de algo”. En este sentido se puede explicar sólo lo compuesto y heterónomo. Pero a pesar de su apoyarse y de su dependencia ontológica, el espíritu tiene el carácter de la legalidad propia más completa. No se puede en absoluto “explicarlo”. En él sólo queda mostrar sus rasgos esenciales describiéndolos. Pero para ello hay que atisbarlos yendo tras lo propiamente distintivo de sus fenómenos fundamentales.

c. Superación de la alternativa metafísica

Aquí todavía hay que extraer otra consecuencia de tipo fundamental. El ser espiritual, según se mostró, es un ser “portado” y a la vez un ser “autónomo”. Este doble carácter es la expresión ontológica de su posición en el reino estratificado de la realidad. Este doble carácter tendrá que confirmarse en una investigación más precisa; y se mostrará que él es instructivo para numerosas relaciones particulares, cuya plenitud desconcertante queda opaca sin él.

Pero precisamente este doble carácter tiene la apariencia de una contradicción que una y otra vez llama la atención, pues detrás de ella hay un prejuicio categorial no eliminado. Parece que el estar portado contradice la autonomía. Pues el primero es una forma de la dependencia, mientras la autonomía, según se piensa, significa independencia. Y entonces se infiere que el espíritu debe ser o dependiente o autónomo, pero no ambas cosas a la vez.

Con esto se ha equiparado tácitamente autonomía con el estar separado (el “flotar en el aire”) y dependencia con el estar compuesto de elementos. Éste es el error. Así uno, naturalmente, se ve obligado a un “esto o aquello”. Nada produce en la filosofía un efecto tan oscurecedor como la adopción tácita de alternativas no probadas a partir de las cuales se extrae luego, sin advertirlo, las conclusiones más amplias. Que una y la misma cosa no pueda ser a la vez dependiente e independiente, parece a primera vista la obviedad más llana. Pero en la vida, donde ante los ojos

se tienen los casos concretos, se aprende de modo inequívoco otra cosa. En nuestras decisiones, por ejemplo, siempre somos dependientes de la riqueza de circunstancias dadas, podemos movernos sólo dentro de los límites de esas circunstancias dadas, sólo en los límites de lo que ellas dejan abierto; pero a la vez, dentro de lo que ellas dejan abierto, somos totalmente independientes de ellas. Y esto es esencialmente peculiar de las situaciones humanas. Pues si no fuera así, entonces no habría nada que decidir, y todas las vías de nuestro comportamiento estarían delineadas de antemano hasta en lo más sutil.

En la realidad conocemos sólo el hecho de que dependencia e independencia van juntas. Formalmente en esto tampoco hay ninguna contradicción. Los casos concretos muestran siempre una multiplicidad interna, una estructura compleja; están siempre constituidos de tal manera que lo innegable del estar condicionada la libertad según un determinado aspecto o una dirección de la misma, deja un margen de juego según otro determinado aspecto u otra dirección de la misma. Y esta relación es la que en la superposición de estratos ontológicos retorna incrementada, como lo expresa la doble ley de la “fuerza” y la “libertad” (cf. Introducción, § 8). La configuración superior siempre es la dependiente y a la vez eminentemente autónoma en la dependencia. No hay una relación de alternativa entre autonomía y estar portado. Autonomía no es estar separado (ser absoluto) y el estar portado no es un estar compuesto de lo que es el portador.

El error consiste en que siempre se está inclinado a entender la configuración autónoma como una configuración que “está en el aire” sin “apoyarse” en nada, pero se está inclinado a entender lo dependiente como “descomponible” en los factores de que depende. De ambos modos se malentiende la esencia del espíritu. Precisamente para éste es característico el apoyarse propio de una estructura autónoma no descomponible.

d. El radicalismo antitético de la idea vulgar del universo y su superación en el pensamiento ontológico

Si no se tiene en cuenta esta situación, es imposible captar la posición peculiar del espíritu en el universo y con ello la esencia del ser espiritual. Puede ser que al que sabe le parezca esto una obviedad. Pero como nadie

nació sabiendo y todos toman sus prejuicios no del conocimiento del que sabe, sino de la masa de lo aceptado y transmitido sin reparo, no es superfluo empezar aquí aún desde más lejos.

El rodeo se refiere aquí a la escisión radical de las opiniones vulgares. Uno cree, como se mostró en la Introducción, que hay que explicar el universo o "desde arriba" o "desde abajo"; uno se decide o por la omnipotencia del espíritu o por la omnipotencia de la materia. Así se pone sin más como absoluto o un ente fundamental espiritual o uno material. Quien vuelve la espalda a la creencia en una divinidad, porque le parece que el universo no ha sido creado por Dios, cae ciegamente en el materialismo. Aquel a quien no satisface la llaneza del materialismo —ya sea por necesidades espirituales más profundas o por problemas de sentido reconocidos y claramente delimitados— no ve otro camino que el de huir, aunque sin una adecuada confianza, hacia el concepto tradicional de Dios. En ambos casos uno se ve encadenado a los extremos. No se ve la riqueza de posibilidades, y menos aún la elocuente riqueza de hechos que se hallan en el ámbito de la experiencia y abren perspectivas completamente distintas. Se está atrapado en el radicalismo de las oposiciones.

Así el "o esto o aquello", que se ha mostrado en el plano del pensar filosófico, ya lo encontramos en la conciencia vulgar de la idea del universo. Y, por supuesto, la relación consiste en que la fuente auténtica del prejuicio reside en la última. Por tanto, si uno pretende acercarse a un análisis desprejuiciado de los fenómenos espirituales, hay que retroceder muy lejos para la eliminación de los prejuicios, hay que hacer tabla rasa en uno mismo. No es fácil satisfacer esta exigencia, incluso a pesar de una voluntad sincera, pues los escondrijos de los prejuicios se hallan en una esfera a la que el pensar no pide consejo, la esfera del sentimiento.

El hecho es que precisamente en la filosofía cunde este radicalismo del sentimiento, a pesar de todo proceder orientado críticamente. Si se observa a lo largo de la serie de los grandes sistemas, esto debería llamar la atención sin más. Casi todos los que buscan justificar los fenómenos espirituales desembocan en un concepto de Dios de alguna manera supuesto, por muy diferente que éste resulte en lo demás. Y quienes renuncian a éste se inclinan casi sin excepción a un modo materialista de representación (con lo cual ciertamente hay que entender el último en

sentido amplio); ejemplos clásicos de esto son las teorías darwinistas del hombre en el siglo XIX.

Lo que aquí falta por todas partes, tanto como en el pensamiento vulgar de la idea del universo, es la liberación de la sugestión de los extremos y el respeto sobrio de los hechos. Precisamente el filósofo debería clarificar, antes que nada, que los fenómenos ni impulsan a los extremos ni tampoco los admiten. En el universo, tal como es, no se trata de una alternativa de "Dios o materia", sino de un reino gradual de estratos ontológicos articulado de manera múltiple, reino en el cual de estrato a estrato se da un entrelazamiento muy peculiar de dependencia e independencia. En este reino gradual no hay ninguna "omnipotencia" de un estrato ontológico, ni de uno superior ni de uno inferior. Pues las configuraciones superiores siempre son más débiles y nada pueden sobre la legalidad elemental de las inferiores; y las inferiores siempre son más pobres y simples y no alcanzan la riqueza ontológica de las superiores. En esta relación entre el estar apoyado en algo y el elevarse sobre algo no hay ninguna tiranía de un estrato sobre los otros y ninguna violación de uno por los otros. Las leyes de la materia imperan sólo en su ámbito; más allá de este ámbito son sólo un fundamento portador, pero no dominan lo portado. El espíritu impera en su esfera, pero no es omnipotente en el universo. Más allá de los límites de su esfera, tiene poder sobre aquello cuya legalidad se apropia y respeta captándola.

Segunda sección

Determinaciones ontológicas fundamentales

Capítulo 4. Posición del espíritu en la estructura estratificada del universo

a. La relación óptica de sobreedificación

Con lo dicho está delimitada la posición del espíritu en el universo, pero aún no lo está suficientemente. Sin embargo, en la comprensión de esta posición hay mucho para una orientación preliminar en el problema de lo espiritual, pues la posición ofrece el marco para toda determinación ulterior.

Si se parte del estar portado y la autonomía de lo portado, y se intenta comprender sobre esta base la relación del ser espiritual, por ejemplo, con lo orgánico, inmediatamente salta a la vista que esta relación no puede caracterizarse únicamente por eso. Pues el mismo estar portado y la misma autonomía retornan en la relación con el organismo respecto de lo físicamente material. ¿Ha de significar esto que el espíritu se relaciona con lo orgánico como lo orgánico con la materia?

Aquí la falta de concordancia se vuelve muy perceptible. Esta falta de concordancia no reside en que se ha pasado por alto en la comparación mencionada el estrato ontológico de lo psíquico; en virtud de esto la falta

se hace sólo más llamativa. Tal vez uno puede expresarlo así: en ambas relaciones hay un estar portado y una autonomía de lo ontológico superior, pero en ninguno de los casos puede darse el mismo estar portado y el mismo tipo de autonomía. Toda la relación óntica de estratificación está concebida todavía demasiado homogéneamente, como si fuera la misma, más allá de toda multiplicidad de estratos.

Pero ¿cómo se distingue esta relación y en qué reside la diferencia? Esto puede mostrarse del mejor modo en la relación de los contenidos. El organismo no se reduce, por cierto, a lo material y su legalidad, pero contiene en sí ambas cosas; es una configuración espacialmente corpórea, tiene gravedad e inercia como todo otro cuerpo físico y sus células constan de átomos. El organismo es más que todo esto, pero no borra lo material y su legalidad, no lo deja detrás de sí. Lo conserva en él, sólo que lo "sobreforma": a partir de él forma una estructura superior, como se forma algo a partir de elementos. Esta relación de sobreformación muestra claramente dónde se halla su autonomía y cómo ésta permanece ligada retrospectivamente a la peculiaridad de los elementos inferiores, en los cuales la autonomía acuña la estructura superior. Las leyes, las categorías de lo físico se mantienen en vigor, se incrustan, por así decirlo, en el organismo; no pueden ser suprimidas por la novedad de la sobreformación; pues ellas son sin duda las más fuertes. La autonomía del organismo está así muy limitada. Sólo puede formar, como quien dice, lo que es posible en los elementos dados, y éstos son tanto leyes como átomos.

Esto es lo que cambia más arriba en la estratificación. Si la relación de sobreformación siguiera ulteriormente siendo decisiva, también incluso el espíritu debería constar de átomos, tener gravedad, etc. Asimismo sus elementos deberían ser procesos vitales. Se ve que aquí comienza otra relación. Ésta ya es claramente visible en la posición del ser psíquico respecto del organismo. También aquí hay un estar portado y un apoyarse, pero de otro tipo. La vida psíquica "contiene" en sí el organismo: sus elementos no son órganos, ni siquiera en el sentido más externo; sus elementos tampoco son las leyes del organismo. Lo psíquico no es sólo más que esto, no es una sobreformación de lo orgánico, antes bien, es algo *toto genere* distinto. Ha dejado detrás de sí la peculiaridad del organismo y su formación, la ha borrado. Su relación con él se limita a un mero estar portado. Por tanto, la dependencia está muy lejos de haber

sido suprimida: en la vida psíquica se reflejan los estados orgánicos, la influyen, la condicionan de varias maneras, pero no son las suyas propias, tampoco son iguales a ellas. Por eso la autonomía de lo psíquico sobre lo orgánico es de un tipo y una magnitud distinta de la autonomía de lo orgánico sobre lo material. Se puede designar a esta relación, en contraposición a la sobreformación, como "sobreedificación". El símil quiere decir lo siguiente: aquí se eleva, en el apoyarse sobre lo inferior y por encima de éste, algo superior, en el cual no todas las categorías de lo inferior retornan. Es un reino de configuraciones que se ha emancipado completamente de las categorías fundamentales esenciales de los estratos portadores y en virtud de ello, por así decirlo, están "hechas de otro material".

El símil de "otro material" hay que tomarlo con precaución. Sólo ha de caracterizar la oposición a la sobreformación. En ésta precisamente las formas inferiores se vuelven "materiales" de las superiores (así, por ejemplo, lo inorgánico se vuelve "material" para lo orgánico). Donde la sobreformación está diluida por la "sobreedificación", allí las formas del estrato inferior no se vuelven elementos de la configuración superior, sino que ésta tiene sus propios elementos, que entonces no son comparables en absoluto con aquéllos. Esto también se puede expresar de manera más estricta: las categorías inferiores no penetran en el estrato superior, sino quedan rezagadas y el retorno de ellas se quiebra²⁰.

Que esto es así, puede mostrarse fácilmente en el ser psíquico. Aquí se interrumpe, ante todo, la categoría de espacialidad y todo lo que indisolublemente se conecta con ella, la realización material del espacio, la corporalidad como todo el aparato altamente diferenciado de su legalidad. Este es el motivo por el cual los métodos que trabajan a semejanza de la investigación de las leyes físicas no pueden mantenerse en la psicología. En la biología tenía sentido hablar de "mecánica de la evolución"²¹, aunque seguía siendo un procedimiento unilateral. En cambio en la psi-

²⁰ En mi trabajo sobre las "Leyes categoriales" (*Philos. Anzeiger*, 1926) he tratado la "ley del retorno" como algo universal. En esta forma no puedo mantenerla. Cómo hay que limitarla, sigue siendo objeto de una investigación que aquí no puede llevarse a cabo. Espero exponerla pronto con otra amplitud.

²¹ Con "mecánica de la evolución" (*Entwicklungsmechanik*) se alude a las ideas del zoólogo alemán Wilhelm Roux (1850-1924) (*N. del T.*).

cología no tiene sentido alguno hablar de una mecánica de la percepción o de la representación, pues la idea y el modo de trabajo han sido desde el principio erróneamente elegidos. Todo procedimiento cuantitativo aquí también es insuficiente. Esto se tuvo que experimentar contundentemente en la ley de Fechner²². Las categorías matemáticas y físicas precisamente no se adaptan en principio a lo psíquico. Y lo que vale para lo psíquico, vale en mayor medida para lo espiritual.

b. El reino del espíritu como un mundo propio sobre la vida psíquica

Lo último se puede mostrar consecuentemente sólo en el curso del análisis ante los cuales estamos. De antemano sólo se puede tomar la situación como tal. A grandes rasgos ésta ya debería ser transparente por lo dicho. Quien no tiene prejuicios materialistas o biólogos, no buscará en el ámbito del espíritu categorías de lo material o de lo orgánico. También resulta evidente *a priori* que determinaciones fundamentales ónticas, las cuales ya en la esfera psíquica se interrumpen, tampoco pueden incrustarse más allá de la esfera de lo espiritual.

Hasta aquí se puede decir sumariamente que, en el reino de los grados de lo real, entre el estrato de lo orgánico y de lo psíquico hay un corte que separa los estratos superiores de los inferiores más radicalmente de lo que éstos están entre sí. La expresión ontológica concisa debería ser así: las relaciones de superposición debajo del corte son

²² Gustav Theodor Fechner (1801-1887), físico y filósofo alemán, fue uno de los principales fundadores de la disciplina de la psicofísica con su obra *Elementos de psicofísica* (*Elemente der Psychophysik*, 1860), la ciencia que se ocupa de las relaciones cuantitativas entre las sensaciones y los estímulos que las producen. La ley de Fechner sostiene que "los estímulos crecen en progresión geométrica, mientras las sensaciones en progresión aritmética, por tanto, la relación entre estímulos y sensaciones está representada por una curva logarítmica.". Esta ley ha sido muy fructífera en investigaciones particulares de distinta índole; sin embargo, lo que cayó fue su supuesto filosófico, la teoría atomista de la percepción. La psicología de la configuración (*Gestaltpsychologie*) mostró justamente los límites de las teorías de Fechner y otras emparentadas. (N. del T.).

meras relaciones de sobreformación, pero arriba de éste son relaciones de sobreedificación en el sentido indicado de la palabra. En las primeras, retornan las categorías inferiores en el estrato superior pero transformadas; en las últimas hay una parte esencial de ellas que no retornan, sino que quedan rezagadas, y el estrato ontológico superior que se apoya en ellas, está dispensado de las mismas.

Esto último no alcanza para que tenga validez también entre el ser psíquico y el ser espiritual. Tampoco alcanza comprobar, como se mostró, que la vida espiritual no se reduce ni a la conciencia ni a la vida psíquica entendida más ampliamente. De la misma forma sigue siendo aquí insuficiente la comprobación de que no se trata simplemente de la "ejecución de actos". Todo esto distingue probablemente el espíritu de la vida psíquica, pero podría asimismo aludir a una relación de sobreformación.

Si el espíritu no fuera otra cosa que espíritu personal, tampoco se podría mostrar con precisión la alteridad de la relación. Pero el espíritu es más que eso. Lo característico de la vida espiritual es precisamente el hecho de que los individuos no existen de ninguna manera por sí mismos, tampoco tienen en absoluto una existencia real aislada fuera de la vida espiritual común. Una consideración que quisiera aislarlos se movería en abstracciones y se desviaría de la verdad. La mejor prueba de esto son las monografías históricas que intentan exponer una vida humana individual, por ejemplo, de un artista, un poeta, un político. El expositor se ve obligado a ir más allá de la persona individual. Sus caminos, su desarrollo, sus acciones, no se pueden entender sino insertándolos en la situación histórica de conjunto, con lo cual el peso auténtico cae siempre sobre la situación espiritual de conjunto.

Los individuos humanos no tienen su existencia espiritual simplemente desde sí mismos; están ya de antemano en un nivel espiritual en el que crecen y en cuyo reino de contenidos están enraizados. Esto no significa que los individuos no puedan ser algo por sí mismos. La individualidad está sólo limitada, no eliminada. Pero no es aislable ni cabe pensarla como algo arbitrariamente trasplantable. Sin embargo, lo que llamamos un nivel espiritual históricamente dado es algo completamente heterogéneo al ser psíquico; no comienza a partir de los sujetos, no existe en la suma de portadores de conciencia; y a la vez ninguna conciencia individual puede nombrarlo como lo suyo propio. Es un fenó-

meno espiritual de otra magnitud, es un fenómeno del espíritu histórico u objetivo.

De esto se tratará con mayor amplitud más adelante. Por el momento basta notar que las categorías específicas de lo psíquico, esto es, la subjetividad y la conciencia, no pueden trasladarse a este espíritu histórico. Ellas no llegan a él como tampoco llegan las categorías de lo orgánico a la vida psíquica. Pero en la medida en que la persona individual, en cuanto ente espiritual, está condicionada conjuntamente por el espíritu objetivo, también las características de su modo de ser están dispensadas de las categorías de lo psíquico.

La consecuencia es que de hecho el ser espiritual en bloque no está con respecto a lo psíquico en una relación de sobreformación, sino en una de sobreedificación. Y sólo así hay que entender la autonomía única en su tipo —incluso contra la estrechez de los procesos psíquicos— que le corresponde. Es esta autonomía la que realmente nos interesa. Ella es suficientemente conocida por la legalidad del *ethos*, del derecho, de la comunidad social, de la creación artística y científica; y hoy nadie la explicará fácilmente, a la manera del psicologismo, como un mero producto culminante de las funciones psíquicas.

Cada uno tiene por sí mismo su ser psíquico. Es un ser esotérico del individuo, algo intransferible, con lo cual bien se puede tener afinidad, pero no se alcanza a penetrar. Con él se puede, por cierto, sufrir y alegrarse, pero es y sigue siendo un segundo sufrir y alegrarse junto al original y también continúa siendo en toda intimidad algo cualitativamente diferente de aquél. Pero el pensamiento que cada uno tiene, si se capta, se puede pensar como el mismo; es, por cierto, un segundo acto de pensar, un acto de otra conciencia, pero es el mismo pensamiento. El pensamiento precisamente es por naturaleza objetivo. Es expansivo, une, donde el curso de la conciencia aísla. Lo mismo ocurre con las metas de la voluntad, las direcciones del deseo y la creación artística, las convicciones, los modos de creer, valorar y percibir el mundo. Todos ellos pertenecen a la esfera del espíritu. El espíritu une, la conciencia aísla.

c. Las tres formas fundamentales del ser espiritual

De lo último resulta claro sin más por qué en nuestro problema el peso

principal recae sobre el espíritu objetivo. Con él tendrá que ver la investigación principal (en la segunda parte). Y se mostrará que en él también se encuentra el campo más rico de datos. Para la posición óntica del ser espiritual esto es extremadamente revelador. Pues si se hallaran las determinaciones decisivas del ser espiritual en el espíritu personal, sería difícilmente apresable la diferencia entre toda la esfera espiritual y la esfera de la vida psíquica.

En lo que concierne a la triplicidad de las formas ontológicas del espíritu mismo, aquí hay que añadir a lo dicho al final de la Introducción, que también la triplicidad es una diferenciación óntica²³, aunque el estar separadas de las formas ontológicas sólo es metódico en la consideración que las vuelve objeto sucesivamente. La relación entre ellas puede clarificarse así: el espíritu personal y el espíritu objetivado se contraponen entre sí muy heterogéneamente, su ligazón no podría aclararse a partir de ellos mismos; pero ambos se conectan en el espíritu objetivo, a él están ambos ligados, aunque en un modo muy diferente.

²³ Lo "óntico" (*ontisch*), en Hartmann, alude a una propiedad ontológica necesaria de algo, pero esta necesidad es real, no esencial. Lo óntico remite siempre a algo ontológico que tiene un matiz modal de contingencia esencial, aunque posea necesidad real. Por tanto, sostiene Hartmann, el ser ideal, aunque más pobre desde la perspectiva de su composición o densidad (*Dichte*), tiene carácter puramente ontológico, mientras el ser real, más rico en densidad, tiene carácter ontológico óntico. El reverso de algo que posee carácter óntico es que siempre ya es algo ontológico, aunque no puramente ontológico. En el caso concreto del espíritu esto quiere decir que las formas ontológicas del espíritu podrían ser más o menos de las que son, pero son tres. Esta triplicidad no es una necesidad esencial para el espíritu, sino una necesidad real. No es algo que provenga de alguna necesidad ontológica pura (necesidad esencial), sino algo necesario desde el punto de vista de la realidad de cómo está constituido el hombre y su actividad. Por otro lado, lo óntico en esta triplicidad alude a que ella no es una diferencia metódica, arbitraria, ficticia, sino que es ontológica, es decir, es una configuración de la constitución real del espíritu tal como existe en el mundo. Finalmente hay que decir que si bien Hartmann ya ha utilizado en esta obra en varias ocasiones 'óntico', nos ha parecido correcto introducir ahora su significado en la medida en que aquí se aprecia con claridad la diferencia entre necesidad esencial (*Wesensnotwendigkeit*) y necesidad real (*Realnotwendigkeit*). (N. del T.).

Esta relación arraiga en dos pares de contrarios que se entrecruzan dimensionalmente. Por un lado, se contraponen el espíritu individual y el espíritu común, por otro lado, el espíritu viviente y el espíritu no viviente. El espíritu personal y el espíritu objetivo tienen en común la vitalidad, por muy distinta que pueda ser su modo de ser en ellos. Por el contrario, el espíritu objetivo y el espíritu objetivado tienen en común que son suprapersonales y supraindividuales. El espíritu individual sólo es espíritu personal; espíritu no viviente sólo es el espíritu objetivado. A aquél lo conocemos sólo en los individuos humanos, a éste en los productos de la creación espiritual, en las configuraciones formadas y en las "obras" que, como tales, naturalmente no tienen vida y transformación, sino que son un contenido espiritual "fijado".

Puesto que el contenido espiritual de las "obras" —mantenido en la escritura o en la forma artística— está elevado sobre la corriente de la vida histórica real, está elevado, por así decirlo, a la idealidad, y en su elevación se mantiene frente al cambio del espíritu viviente en la historia; se puede decir de él, entonces, que también está elevado por encima de la realidad; como también lo representado en la obra creada está precisamente sólo presentado y no realizado, y tampoco pretende ser real. Por tanto, se puede continuar diciendo: sólo el espíritu personal y el espíritu subjetivo son "espíritu real", el espíritu objetivado no lo es; y lo que es real en las obras conformadas no es su contenido espiritual, sino sólo la "materia" conformada en la cual el contenido espiritual está retenido (la escritura, la piedra con su forma espacial). Realidad tiene, por tanto, sólo el espíritu "viviente": el espíritu dispensado de la vida y que está fijado en una materia es absolutamente espíritu irreal.

A partir de esto se sigue luego que el espíritu individual existe sólo como espíritu viviente y real, mientras el objetivado sólo como espíritu supraindividual. Por el contrario, el espíritu objetivo viviente aúna en sí mismo la supraindividualidad con la vitalidad y la realidad. Su estar aunado con el espíritu personal constituye el mundo real de la vida espiritual; su estar aunado con el espíritu objetivado constituye el conjunto del espíritu histórico.

Todas estas determinaciones aquí han sido adelantadas sólo para tener una visión de conjunto y carecen todavía de fundamentación. Sólo

en el curso de la investigación pueden justificarse. Para una orientación preliminar quede dicho por de pronto todavía lo siguiente.

Evidentemente no hay tres tipos de espíritu uno junto al otro o incluso uno independiente del otro. Sólo se da el ser espiritual único, unitario, indiviso e indivisible. En esta unidad están siempre ya contenidos los tres tipos de formas ontológicas del espíritu, entretnejadas entre sí y totalmente inseparables. No se trata de partes de un todo o de miembros de una articulación, menos aún de elementos. Más bien se adapta la imagen de "aspectos diferentes" de una y la misma configuración. Pero también esto es una comparación insuficiente. Son tres categorías fundamentales del mismo ser espiritual y esto es lo que significa la expresión "formas ontológicas".

Sin embargo, que se deba investigar estas formas separadamente no es, de ninguna manera, un mero mal necesario del método. Pues precisamente la triplicidad de las formas categoriales fundamentales es una triplicidad dada, óptica, que se ofrece en grupos de fenómenos de tipo muy divergentes. Sucede aquí lo que en toda gran multiplicidad: en la unidad indisoluble del todo, aparecen por entero de suyo, sin embargo, configuraciones particulares de independencia relativa. En nuestro problema esta clase de independencia se muestra tanto en la diferencia de los modos de ser como también en la función específica de la totalidad de la vida espiritual.

Sólo el espíritu personal puede amar y odiar, sólo él tiene un *ethos*, es responsable, tiene que dar cuenta de sus actos, tiene culpas y merecimientos; sólo él tiene conciencia, previsión, voluntad y conciencia de sí mismo, entendido todo esto en el sentido primario y propio y no en el sentido metafórico.

Sólo el espíritu objetivo es el portador de la historia en sentido estricto y primario; sólo él es el que propiamente "tiene historia". Sólo él es espíritu supraindividual, común, pero a la vez espíritu real y viviente. Sus transformaciones y vicisitudes constituyen el cambio histórico y el destino histórico. Pero él comparte la temporalidad y la transitoriedad con todo lo viviente (incluso lo carente de espíritu) y también con el espíritu personal viviente; sólo que su vida se muestra a otro ritmo. Las mayores medidas temporales son precisamente las históricas.

Sólo el espíritu objetivado se incrusta en lo carente de tiempo y con ello en lo ideal y suprahistórico. Su relación con el tiempo y con la his-

toria es distinta. Sus vaivenes son los de lo ideal y en sí carente de tiempo en el proceso histórico temporal.

Capítulo 5. Unidad concreta del ser espiritual

a. Cuestión fundamental respecto de la relación de las tres formas ontológicas

Las tres formas ontológicas del espíritu están totalmente coordinadas. No es que una de ellas tuviera preeminencia mientras que las otras fueran meramente anexos de aquélla. Antes bien, cada una tiene un tipo específico de altura y superioridad sobre las otras; y esto es en cada una de ellas tan heterogéneo respecto de las demás que no se puede hablar en absoluto de conflicto entre ellas. Más bien surge de aquí una relación muy específica de complementación recíproca y de referencia mutua, relación que constituye una parte esencial de nuestra tarea.

Es de importancia fundamental mantener esto a la vista. Si el pensamiento filosófico ya tiende en general a las unilateralidades, esta tendencia es completamente la dominante en el problema del espíritu. Puede existir en nuestra época la concepción muy extendida de que todo en el reino del espíritu—incluso en el reino de lo histórico—descansa en el ser del individuo. Así, a uno no le queda más que reducir las grandes corrientes espirituales de la historia a una composición atomista procedente de tendencias individuales, con lo cual permanece completamente incomprendida la unidad temporal de la dirección de las corrientes. Esto se conecta con el predominio del modo sociológico de consideración en cuyo concepto y esencia se halla tratar todos los fenómenos históricos de magnitud supraindividual como fenómenos colectivos. Frente a esto, la tarea consiste en mostrar en los fenómenos, ante todo, el contenido irreductible y las estructuras propias del espíritu objetivo.

Pero si se escapa de Escila, se cae en Caribdis. En el otro lado, acecha, hasta ahora no eliminado, el peligro de la metafísica hegeliana del espíritu, no eliminado porque uno se vea inmediatamente seducido a aceptar una substancia espiritual universal, sino porque simplemente también aquí se ha puesto tácitamente a la base una alternativa que por nada

está justificada. No es arbitrario pensar que si el individuo no está a la base de todo, debe estarlo entonces el espíritu objetivo. Y así a éste se le carga todo, sin dar cuenta de los hechos, desvalorizando a la vez el individuo. Esto es humano, pero profundamente erróneo. No hay fenómenos espirituales que pudieran entenderse en cuanto tales sólo como fenómenos espirituales propios del espíritu objetivo, en igual sentido que no los hay factibles de ser entendidos sólo como propios del individuo. Y ciertamente porque no hay ningún espíritu objetivo que existiera por sí mismo junto a los individuos, exactamente como no hay un individuo que exista por sí mismo junto al espíritu objetivo. Tanto aquí como allí están trazados por los fenómenos los límites estrechos al vuelo especulativo del pensamiento. Todas las alternativas de este tipo y otras semejantes son erróneas desde el comienzo. Han sido tomas del aire, no de los hechos. Nosotros tenemos que ver sólo con el espíritu empírico. Y con éste se da solamente en bloque sólo la coexistencia y el entrelazamiento de individuo y espíritu objetivo. Y porque el término que designa lo último—que de manera lamentable difícilmente es sustituible—está cargado de una vez para siempre de representaciones exageradas, se trata de guardar por este lado la reserva más circunspecta.

Finalmente, también hay en la historia del espíritu ciertas tendencias de llevar al espíritu objetivado al primer plano. Por ejemplo, se identifica el arte de una época con las obras de arte que la época produce; o se hace valer el modo dominante de las obras escritas de una época como la dirección propiamente espiritual en ella. Esto se hace sólo en la práctica de la exposición sin extraer consecuencias fundamentales; al respecto no se hace ninguna teoría. Pero el error en el comienzo, no obstante, es el mismo. Se prefiere una forma fundamental del ser espiritual en lugar de tener a la vista el entrelazamiento de los modos contrapuestos de ser. Pero precisamente de las objetivaciones del espíritu se mostrará que su independencia es aparente.

b. El estar portado en común de las formas espirituales de ser por la misma estructura estratificada

Si ahora se substituye la coordinación del espíritu personal, objetivo y objetivado en la perspectiva ontológica de la estructura de estratos del

universo y su legalidad categorial, resulta que las tres formas de ser del espíritu no constituyen entre sí continuación alguna de la estratificación ni se sobreforman ni se sobreedifican, sino que en común, en cuanto unidad inseparable y concreta, pertenecen al único y mismo estrato óntico de ser, incluso lo constituyen propiamente en su entrelazamiento.

Por tanto, estas formas tienen, a pesar de toda su diversidad, la misma posición en el universo y esto significa que tienen la misma relación con el ser psíquico, orgánico y material. Precisamente esta relación se configura en detalle en cada caso de un modo distinto. Pero lo fundamental permanece idéntico. Hay en las tres formas del espíritu el mismo estar portado y la misma autonomía en la dependencia. Sólo el contenido de la autonomía es distinto. Y existe para las tres formas ontológicas la misma relación de sobreedificación; las tres son configuraciones inespaciales, las tres no tienen como elementos átomos ni células, las tres no son sobreformaciones de estados o procesos psíquicos. Pero las tres muestran en común el mismo "apoyarse" sobre la misma estructura estratificada, no existen como configuraciones flotantes; y si se les quita el fundamento ontológico que está a la base, se derrumban.

Basta con explicar esta posición idéntica en uno de los puntos mencionados. De la manera más cuestionable podría mostrarse en el estar portado. Por tanto, elijamos éste como ejemplo. Nadie dudará de que la persona individual siempre se nos presenta como ligada a un ente corpóreo-psíquico y, por así decirlo, apoyándose en él, aunque no identificamos su especificación espiritual con este ente corpóreo-psíquico. Se hace cuestionable la relación sólo en el espíritu objetivo. Si éste tuviera al ser personal sobreordenado como un estrato —con lo cual debería existir como la configuración superior en todo aspecto— se podría decir fácilmente que él está portado por el ente espiritual individual y, en virtud de su mediación, que descansa sobre la estructura estratificada óntica. Pero no es así. Se mostró que no está sobreordenado ni está a la base del ente espiritual individual; antes bien, están ambos coordinados en una relación recíproca. Por tanto, se trata en él de un estar portado propio de él y no mediado.

Algo semejante también es fácil de mostrar. Espíritu objetivo es siempre espíritu de un pueblo viviente o bien de un grupo de pueblos. Está portado por un cuerpo popular, vive y muere con él; todas las peculiari-

dades de la vitalidad de la especie, la pureza o mezcla de raza, de las condiciones vitales como las del tipo anímico racial, juegan aquí un papel tan determinante como en el individuo, sólo que en la equiparación de las particularidades individuales resulta un término medio de constancia relativa, término medio que sólo lentamente también degenera en la secuencia generacional. El individuo está en un aspecto vital ya encadenado indisolublemente a la "vida de la especie" y de la misma forma está portado por ella en cuanto que él es el portador de aquélla. Por tanto, el espíritu histórico en que crece el individuo está de antemano portado, no tanto por él, sino más bien por la vida del pueblo.

Aún una mayor peculiaridad muestra el estar portado del espíritu objetivado. Objetivaciones sólo son posibles en una "materia" donde el contenido espiritual se acuña. Pero la "materia" es siempre un tipo ontológico inferior, pues siempre es tal que se orienta a los sentidos. Las artes ofrecen ejemplos contundentes de esto. Por tanto, aquí el "apoyarse" es de una estructura muy distinta. Pero fundamentalmente es el mismo estar portado por los modos inferiores de ser. Aquí comienza, sin embargo, un problema peculiar, el verdadero enigma de la objetivación como tal, cuyo desarrollo exige una investigación peculiar. Sólo al final de nuestro análisis podremos acercarnos a él.

c. Consecuencias para el curso de la investigación

Con el estar portado ocurre algo similar a lo que ocurre con el estar condicionado "desde abajo" y con la novedad o la autonomía que se sobrepone. En las tres formas ontológicas del espíritu hay en cada caso absolutamente una autonomía propia de cada una y, por tanto, distinta, pero la posición de ellas con respecto al fundamento que porta es por todas partes del mismo orden y muestra la misma relación de sobreedificación. Por tanto, el nivel ontológico del espíritu es el mismo en las tres formas.

Tenemos entonces que vernos desde el comienzo con un problema de conjunto unitario en el cual ninguna diferenciación puede disolver la conexión. Metódicamente esto tiene alguna importancia en la medida en que se puede seguir confiadamente este fundamento tras los fenómenos individuales, no sólo en la triplicidad natural de las formas fundamentales y modos ontológicos, sino también más allá, en la rica diferenciación

de los mismos. Se puede trabajar despreocupadamente la constitución categorial en la especificación de los grupos fenoménicos. La conexión se destaca de suyo en el progreso. El entrelazamiento recíproco de las categorías cuida de esto. La totalidad indivisa del ser espiritual resulta por sí misma y, por cierto, tanto más cuanto que se logra captar los trazos esenciales en los grupos fenoménicos particulares.

Si se quisiera partir de lo común, el espíritu tendría que estar dado particularmente junto a las formas fenoménicas. Por cierto, no falta tal campo de lo dado, pues siempre en conjunto están dadas en la vida las tres formas ontológicas del espíritu. Pero este modo de estar dado es indiferenciado, no es susceptible de ser abarcado en una mirada; en él uno está superado por la riqueza fenoménica, se pierde en ella sin captar formas determinadas. Uno se ve involuntariamente remitido a fenómenos parciales tan pronto como ha comenzado a aproximarse a la articulación. Un individuo espiritual sin el espíritu común, en el cual existe, es una abstracción, y más lo es un espíritu común sin individuos. Un producto espiritual con contenido, incluso espiritual, existe en una cierta especificación, pero permanece fijamente retrotraído a un espíritu viviente sólo para el cual es lo que es. No sólo se sabe todo esto, sino que también se lo tiene a la vista, por así decirlo, se lo tiene firmemente de manera intuitiva. Pero este tener a la vista e intuición no constituyen ni una penetración ni una captación.

Lo característico es que en la orientación hacia la vida espiritual empírica aparece en primera instancia la diferencia en todo enlace de las formas ontológicas. A una mirada ingenua continuamente se le ofrecen, ante todo, personas como unidades espirituales dadas a las cuales esa mirada permanece adherida; de la misma manera, a la mirada histórica se le destacan también por sí mismos los estados, acontecimientos, transformaciones de mayor dimensión; a la ciencia del espíritu se enfrentan, no buscadas, las obras de la creación espiritual. La diferencia del objeto en conjunto está así dada conjuntamente con la diferencia de orientación que traemos. Sólo necesitamos dejar que la diversidad valga en su forma dada y avanzar en caminos emprendidos para dar cuenta al comienzo del problema de conjunto. Pues precisamente en la descripción diferenciada, lo común se vuelve asible por medio de ésta. Aquí precisamente se verifica, como también muy a menudo en otros ámbitos, que lo que apa-

rece como apenas captable en su totalidad, se vuelve asible en sus diferencias internas.

Esto es posible sólo si las tres formas ontológicas del espíritu se encuentran originalmente en un único nivel ontológico, si tienen la misma posición fundamental en el mismo universo común, y si muestran los mismos modos fundamentales en un estrato de ser. Por eso el momento fundamental óntico de todas las investigaciones siguientes es el de que hay semejante nivel ontológico unitario, donde estas tres formas espirituales se encuentran y están indisolublemente unidas. Un nivel ontológico que tiene, por tanto, suficientemente espacio de juego para abarcar sus oposiciones, por muy lejos que éstas se desarrollen. Este momento fundamental está garantizado por las consideraciones precedentes, aunque su aprehensión concreta sólo podrá darse simultáneamente con las determinaciones particulares en el análisis de los fenómenos.

Capítulo 6. Determinaciones fundamentales del espíritu viviente

a. Vida espiritual y realidad

Con la explicación sobre la relación óntica de estratos y la posición en ella del ser espiritual, ya hemos alcanzado un fragmento considerable más allá de los intentos tradicionales de definición —todos los cuales se han mostrado negativos— y hemos pasado a las determinaciones fundamentales positivas. Por ahora, son sólo determinaciones muy generales y, conforme a esto, no son determinaciones que digan mucho precisamente, pero no obstante, abren ya la mirada que indaga hacia casos más concretos.

Pero en un punto se requiere aquí de una clarificación ontológica. Atañe al concepto de realidad introducido. Se mostró cómo el espíritu personal y el espíritu objetivo constituyen juntos el “espíritu viviente” y con esta forma común ontológica les fue adscrito la manera de ser de la “realidad”. Esto debe extrañar mientras no se aclare qué hay que entender por realidad. Pues esto no está firme en la terminología filosófica que se ha vuelto usual. Pero con esta exigencia la explicación se ve impulsada al mismo tiempo más allá de las determinaciones fundamentales comu-

nes del espíritu, en tanto que no corresponde realidad al espíritu objetivado. Tenemos que tomar en cuenta ya el problema de lo “espiritualmente real”, con una determinación que distingue las formas de ser del espíritu, o lo que es lo mismo según su significado, con una determinación primera y fundamental del espíritu viviente.

Pero es imposible dar una definición de lo que es realidad. Equiparar la realidad con la efectividad²⁴ es incorrecto, equiparación que se encuen-

²⁴ He traducido el sustantivo *Realität* por “realidad” y su adjetivo por “real”. Por otro lado, el término *Wirklichkeit* suele traducirse por “efectividad” y su adjetivo correspondiente por “efectivo”. Si bien es cierto que el término *Wirklichkeit* está asociado etimológicamente con el verbo *wirken* (“efectuar”, “causar”, “producir”, entre sus significados más importantes) y el adjetivo *wirksam* (“ser operante”, “eficaz”, entre sus significados fundamentales), no me parece, sin embargo, del todo correcta la decisión de la mayoría de los traductores al habla hispana en traducir siempre y sistemáticamente *Wirklichkeit* por “realidad efectiva” o “realidad actual” (Mondolfo) y *Realität* por “realidad”, a menos que el uso filosófico específico del autor lo reclame así, p. ej., en el caso de Kant con la conocidísima definición de *Wirklichkeit*—en los postulados del pensar empírico de la *Crítica de la razón pura*— como “aquello que tiene conexión con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación), es realmente efectivo [*wirklich*]”. Menos errada me parece la decisión—dentro del ámbito fenomenológico actual—de traducir *Wirklichkeit* por “realidad” y *Realität* por “Realidad”, aunque la utilización del mismo término exige una denodada distinción en el lector español. Desde un punto de vista etimológico aquello—la traducción de *Wirklichkeit* por “realidad efectiva” o “actual”—quizás sea correcto, pero no siempre desde un punto de vista filosófico y del uso cotidiano del lenguaje, tanto en español como en alemán. No obstante, en el uso cotidiano alemán, *Wirklichkeit* es “realidad” y *Realität* es un término técnico que le indica al lector alemán que no debe leer y pensar con *Realität* lo que se entiende de manera indeterminada, pero comúnmente, con el término *Wirklichkeit*. De manera similar nos parece que esto tendería que reproducirse en el texto español—en el caso de Hartmann—con “lo realmente efectivo” o “realidad efectiva” (*Realität*), dejando “realidad” (*Wirklichkeit*) en su uso cotidiano hasta donde el autor mismo lo permita. La traducción de *Wirklichkeit* por “realidad efectiva”, “realidad actual”, etc., vuelve confuso este término dentro de la problemática tanto lógica como metafísica de las categorías modales, tanto en Hartmann como en la mayoría de los filósofos alemanes, pues en general estos últimos ponen en relación *Wirklichkeit* (realidad) —y no

tra a menudo. Antes bien, hay tanta posibilidad real, necesidad real como realidad efectiva, y por cierto ambas en contraposición a la mera posibilidad esencial y a la mera necesidad esencial. Tampoco puede entenderse la realidad como lo dado, pues lo dado no es ningún modo ontológico, sino sólo un modo de la objetividad, es decir, el ser objeto para un sujeto. Todavía un error más corriente que estos dos es un tercero: que la realidad sea materialidad. Al término realidad parece favorecerlo su sentido literal, pues el término ha sido tomado a partir de *res*²⁵. Pero ya la Edad Media ha roto esta etimología con su realismo conceptual. Así el término se ha generalizado y se ha mantenido en esta ampliación.

En este caso no debe buscarse lo imposible. No tenemos necesidad de un “concepto” estricto de lo real, sino sólo de una determinación que lo circunscriba de manera inequívoca. Para ello sólo se requiere rechazar la restricción del término a la materialidad. Pues de manera natural el espíritu viviente no puede ser real si la realidad significa solamente la manera de ser de las cosas materiales, o bien sólo de lo que tiene el carácter de materialidad. Si se lo limita así, debería calificarse de irreal todo aquello que no es físico, corpóreo, material, lo cual conduce a las mayores dificultades. En lo orgánico, por ejemplo, debería el cuerpo formado ser algo real, pero la

Realität— con *Möglichkeit* (posibilidad), *Notwendigkeit* (necesidad) y *Zufälligkeit* (contingencia). A pesar de todo esto, el dejar *Wirklichkeit* por “efectividad” y *Realität* por “realidad” se fundamenta en que J. Gaos ha destacado así esta diferencia en sus traducciones de las obras de Hartmann, lo cual acarrearía bastante confusión al poner esta obra en relación con las otras; por otro lado, en esta obra las cuestiones modales metafísicas y lógicas prácticamente son escasísimas; finalmente, no se traiciona en absoluto el pensamiento del autor con esta traducción, pues se distingue con claridad el grupo de problemas que encierra cada uno de los términos. (N. del T.)

²⁵ *Res* quiere decir, entre otras cosas, “bienes”, “fortuna”, etc., en sentido económico; “litigio”, “asunto judicial”, etc. en sentido jurídico; “orden” en sentido militar. En sentido más amplio, pero concreto, “acontecimientos”, “sucesos”, “cosas” (*res gestae*). Este sentido abarca en extensión a los anteriores mencionados. Este sentido concreto perdurará constantemente en todos los cambios semánticos históricos, excepto que filosóficamente se quiebre tal referencia constante a lo concreto. (N. del T.)

vitalidad debería ser irreal. En un hombre, "carne y hueso" serían reales, pero no lo serían su estado de ánimo, su acción, su trabajo, su tratar con otras personas; con mayor razón tampoco naturalmente serían reales sus vicisitudes, sus situaciones vitales, su amor y su odio. Los grandes acontecimientos históricos, los desarrollos, las crisis y el cambio de las épocas serían irreales, pero los cañones y las municiones serían reales.

Se ve que esto es un concepto de realidad llanamente materialista. Es desde el principio insostenible en sus propias consecuencias, pues excluye de lo real el estrato más importante de la vida auténticamente humana. Este concepto parte por el medio la conexión del universo y lo hace, por cierto, de un modo totalmente sesgado en relación con las articulaciones realmente existentes del ser. Naturalmente uno puede definir diccionarioalmente un concepto, como uno "quiere", pero entonces uno no puede captar el universo con dicho concepto.

Precisamente éste es el error: creer que lo material tiene una preeminencia en la manera de ser. De la misma manera sería erróneo admitir semejante preeminencia para lo psíquico o lo espiritual; el espíritu tiene la preeminencia del estrato ontológico más alto, pero no la preeminencia de una manera de ser superior (modalidad)²⁶. Es profundamente característico del universo real que "desde abajo hacia arriba" tenga una manera de ser real, manera unitaria y única que conecta con ésta la heterogeneidad de los estratos. Vicisitudes y situaciones, acciones y convic-

²⁶ Hartmann distingue técnicamente entre "momentos del ser" (*Seinsmomente*), "maneras de ser" (*Seinsweise*) y "modos de ser" (*Seinsmodi*). A la primera distinción pertenecen el "ser tal" (*Sosein*) y la "existencia" (*Dasein*); a la segunda "realidad" (*Realität*) e "idealidad" (*Idealität*); y a la tercera las ocho categorías modales de "efectividad" (*Wirklichkeit*), "posibilidad" (*Möglichkeit*), "composibilidad" (*Komposibilität*), "necesidad" (*Notwendigkeit*) y sus negaciones correspondientes. Los momentos y modos del ser son comunes a las dos maneras de ser. Así, en el caso de la modalidad, las categorías modales son comunes tanto a la realidad como a la idealidad, y la diferencia entre ambas maneras de ser, indica Hartmann, se fundamenta justamente en las distintas relaciones que tienen entre sí las categorías modales. Por tanto, las diferencias entre los estratos de la realidad no son una diferencia en la manera de ser de ellos, sino sólo una diferencia de complejidad en los contenidos propios de la misma manera de ser de lo real. (*N. del T.*)

ciones (realmente alimentadas), devenir y perecer históricos son tan reales como las cosas materiales y las relaciones entre las cosas, los procesos físicos y sus efectos. Aquéllos tienen exactamente la misma dureza y fragilidad ontológicas, la misma temporalidad, caducidad, individualidad e irrepetibilidad; constituyen también fuerzas, impulsos y obstáculos efectivamente reales en nuestra vida. Si uno quiere conducir un proceso natural o un fragmento de un proceso histórico, uno debe tener el poder efectivo "real" para ello; y sólo el contenido del poder es diferente, no el tener o el no tener efectivamente reales como tales. Sea que uno choque con la resistencia del acero o la de los estatutos vigentes, la resistencia de lo efectivamente real es la misma; sólo el resistir mismo es diferente. Y el hecho de que lo que ha ocurrido una vez no puede cambiarse —ni convertirlo en no ocurrido ni volverlo a traer al presente— es el mismo encadenamiento de lo efectivamente real en su tiempo determinado, sea un movimiento en el cosmos o un hacer humano, un destino de los pueblos, una injusticia ocurrida, un instante del logro y de lo sublime.

Si se consideran estas cosas en conjunto debe ser evidente que en el problema del ser espiritual no se puede avanzar un solo paso hacia adelante sin un adecuado concepto de realidad. Pero un concepto adecuado a los fenómenos es uno que abarque lo material y lo inmaterial. Sólo así se puede entender el entrelazamiento del espíritu personal y objetivo en un plano ontológico, aunque sólo el primero aparezca en individuos corpóreos y visibles; sólo así se puede también entender el estar portado y el apoyarse ónticos, la múltiple incidencia de los poderes físicos en la vida espiritual y la lucha del espíritu por dominar estos poderes. La incidencia y la dominación son algo real, no menos que el descansar y el luchar. El estrato del ser espiritual es el estrato más alto según el contenido y la formación categorial. Este estrato no tiene una manera de ser más débil que los inferiores. Como ley fundamental modal del universo real se puede formular lo siguiente: el carácter de realidad, como tal, permanece igual en el universo hacia arriba y no decae un momento, sino que permanece igual. Lo que realmente decae es el exceso de peso de lo material. Pero esto no tiene nada que ver con la realidad.

Sobre esta base puede entenderse la vida humana y la vida histórica en su peso pleno como procesos reales, sin dar lugar a malas interpretaciones naturalistas. Aquéllas presuponen una conexión ontológica efec-

rivamente real, conexión que abarca lo viviente y lo no viviente, lo psíquico y lo no psíquico, lo espiritual y lo no espiritual; dicho brevemente: presuponen la unidad y totalidad del universo real.

b. Realidad e individualidad

Con la realidad se conecta indisolublemente la individualidad. Pero no es lo mismo. También lo común a muchos individuos es común *realiter*, y en esto consiste la universalidad de los mismos. Pero lo universal es real sólo donde es común a cosas individuales reales. El espíritu viviente no es algo “meramente” universal, como se lo concibe, por ejemplo, *in abstracto* independientemente de los “casos” y sus “cantidades”. Por tanto, tampoco es una mera esencia, una *essentia*. Sin duda el individuo “tiene” sus rasgos esenciales, pero no “es” el conjunto de ellos. Antes bien, siempre el individuo es el caso especial “bajo” ellos, es singular y único, un individuo en el sentido estricto de la palabra. Tampoco en esto se distingue el individuo humano de las cosas materiales, los organismos, los acontecimientos. Sólo que su individualidad es incomparablemente más rica; por eso ésta tiene mayor importancia para él. La individualidad material es indiferente para el hombre, él se aleja de ella en la vida como en la ciencia, aunque esta individualidad es la misma unicidad y singularidad. La individualidad de las personas, así como la de las situaciones vitales de los sucesos y las transformaciones históricas, son importantes para el hombre porque su particularidad le atañe, y en virtud de ello, es la suya propia.

La individualidad, por tanto, no es sólo característica del espíritu personal, sino también del espíritu histórico. Precisamente él es otro en cada situación temporal histórica y, por tanto, no retorna como fue una vez: es único e irrepetible, sin perjuicio de los aspectos comunes y de las analogías que en él pudieran presentarse.

Con esto se ha quebrado la punta a todas las teorías que pretenden entender el espíritu objetivo como algo abstractamente universal o como mera “forma” –*eidos* puro²⁷– con lo cual los individuos sólo “participan”

²⁷ “Idea” (*eidos*) pura. En sentido platónico tradicional la idea o el principio significa aquello que está fuera del ámbito del proceso temporal que conlleva

en él. Visto desde las personas individuales, naturalmente el espíritu objetivo es lo común en todas ellas, pero no se agota en todas ellas. Históricamente visto, como fenómeno de conjunto que tiene su época histórica, el espíritu objetivo es absolutamente único. La individualidad es independiente del orden de magnitud de las configuraciones. Las unidades mayores son siempre lo común a los miembros. Esto no impide que ellos se contrapongan a otras configuraciones de igual orden con una unicidad completamente válida.

El espíritu histórico es cualitativamente algo distinto de caso en caso, no de otra manera que como ocurre con el hombre individual. Toda disolución en universalidades o legalidades es doblemente sospechosa: 1) porque introduce un esquematismo conceptual sobre lo que un pensar histórico debiera entender precisamente en su unicidad; y 2) porque el mismo esquematismo debería extenderse consecuentemente a las personas individuales. También aquí, en la vida, encontramos la esquematización, la clasificación simplificada de los hombres en “tipos” y analogías externas. Puede que esto sea necesario como *modus vivendi*. Pero nadie afirmará que así se ha hecho justicia a la personalidad. La auténtica individualidad es de difícil acceso, el hombre no la penetra en lo individual, por muy agudamente que estén captadas las señales. Lo que el hombre tiene en la vida como su conocimiento del hombre no es otra cosa que la rutina de la clasificación más acertada. Pero ésta procede precisamente según analogías y se desvía de lo realmente único.

Que con esto el hombre se las arregle en la vida, mientras no busque una cercanía humana, es lo que al hombre en su esquematismo lo mantiene fijado y no lo suelta. La rutina le ha ocultado la individualidad.

consigo la caducidad y la singularidad. La estabilidad relativa de las cosas, según esta concepción, está dada por la “participación” de las cosas en la “idea” o en el principio entendido intemporalmente. Debe recordarse aquí que esta doctrina platónica tradicional divulgada por Aristóteles no corresponde a la concepción de Platón acerca de las ideas o los principios en su diálogo *Parménides* y en los diálogos posteriores al mismo. Esto último ha sido demostrado por los especialistas internacionales del tema, tanto los que se dedican a Platón como a Aristóteles. Entre estos estudios se encuentra además una obra de Hartmann, la *Lógica del ser de Platón* (*Platos Logik des Seins*, 1909). (N. del T.).

c. Individualidad y existencia

De las dos determinaciones fundamentales de la realidad y la individualidad pende la manera de ser más estricta de la "existencia"²⁸. Ella constituye en el lenguaje conceptual ontológico la contraposición a la mera *essentia*. Existencia tiene sólo el individuo, "bajo" su esencia; así el individuo está delimitado frente a ésta, pero es de una determinación y una manera de ser más alta. La existencia no es idéntica a la realidad, por cuanto que lo común también es real en lo individual; sólo lo individual como tal es un existente.

Por tanto, el espíritu viviente tiene existencia. Con esto él tiene un estar limitado en un tiempo determinado, existe sólo en este tiempo, no fuera de éste. Esto es decisivo para su "vida", inclusive para la vida histórica. Con esto el espíritu viviente está privado de la palidez neutral de lo intemporal. Entra en la corriente del devenir—surge hacia la existencia—y vuelve a desaparecer en esa corriente.

Aquí las teorías se equivocan en dos direcciones. O bien adscriben existencia sólo a las cosas—lo cual no sólo corresponde al concepto materialista de realidad, sino también al concepto aristotélico de *συνολον*²⁹, al cual pertenece la materia como una parte esencial necesaria—, o bien hacen que valga como existente sólo el ser espiritual y niegan existencia a lo material, pero entonces hay que degradar lo físico a fenómeno y así se cae en la metafísica del idealismo. También está orientado erróneamente el concepto de existencia de Kierkegaard, según el cual, el universo, donde está el espíritu, no existe, sino sólo reside en éste, entendido como el único existente, y así el universo es el suyo propio.

Ambas cosas están erradas, incluso ambas contienen el mismo error fundamental: la alternativa ontológica presupuesta de materia o espíritu.

²⁸ El término utilizado es "Existenz" y aquí se encuentra una nueva alusión crítica a Heidegger. (N. del T.).

²⁹ "Concreto" o "compuesto de materia y forma" en la teoría hilemórfica de Aristóteles. Según Aristóteles, concretos, o compuestos de materia y forma (*συνολα*), son todos los entes entre el acto puro divino, la forma pura, y la materia última, la materia sin forma. (N. del T.).

Sólo que la decisión dentro de esta oposición toscamente simplificada resulta diferente. Pero precisamente la existencia es, entendida en sentido ontológicamente llano, común a lo material, a lo viviente, a lo psíquico y a lo espiritual. Si se elimina este carácter común, entonces se elimina inevitablemente también el de realidad e individualidad—y además el de la temporalidad—; las conexiones de estratificación se ocultan, la idea del universo se tergiversa.

Un hombre existe y una cosa material existe. Por cierto, existen muy diferentemente. Pero existen juntos en el único universo existente. Y la existencia misma es igual. Ella tiene espacio para la diferenciación ilimitada de lo existente. Sólo así es posible que al hombre se le presenten las cosas en su nivel ontológico.

d. Existencia y temporalidad

Un momento ulterior que enlaza al espíritu viviente con el ser carente de espíritu es la temporalidad. Esto se conecta nuevamente de manera indisoluble con la realidad, la individualidad y la existencia. Es un error creer que sólo lo espacio-temporal es lo real. Todo lo temporal es real, incluso lo carente de espacio; y todo lo real es temporal; lo que naturalmente no significa que realidad y temporalidad sean lo mismo. Ellas coinciden sólo según la extensión. Lo mismo vale para la temporalidad y la individualidad, la temporalidad y la existencia. Las esencias son carentes de tiempo. Pero las esencias no tienen ni individualidad ni existencia. El espíritu viviente no es una esencia. Así él es en el tiempo, tiene generación y corrupción, existe sólo en una determinada duración. De tal modo, tanto en cuanto personal como en cuanto histórico, el espíritu viviente tiene la finitud de todo lo real en sí. Hay en cada una de sus configuraciones no sólo transformación, sino también comienzo y fin, nacimiento y muerte.

Por simple que esto parezca y por muy obviamente que el pensar histórico cuente con este hecho, también aquí hay que salir al paso de ciertos prejuicios. Y por cierto según tres direcciones:

1) Hay teorías metafísicas que niegan temporalidad al espíritu. Tras ellas están implícitamente o la creencia en la inmortalidad del alma o el desconocimiento de la individualidad. Lo último es característico de las

teorías del idealismo lógico³⁰; lo primero es característico del modo de pensar escolástico con orientación averroísta. Esta dirección coincide con la antigua teoría de la trasmigración de las almas en la creencia de que el espíritu llega a la temporalidad sólo mediante el cuerpo (tal como últimamente Scheler ha sostenido), con lo cual el presupuesto es que el espíritu es en sí mismo carente de tiempo. Lo cual tal vez se podría mantener si a la vez no fuese entendido como viviente y existente, pero esto conduce inevitablemente a contradicciones. La dificultad intrínseca resulta cuando se da un paso más en el presupuesto metafísico y se concibe el espíritu como algo originariamente universal, conforme a una esencia e idea, esto es, como un platónico $\alpha\epsilon\tau\ \text{ov}$ ³¹. Esta opinión, antes muy extendida, tiene a su favor todavía el juicio de valor sentimental de que lo "eterno" es lo más alto y más perfecto. Aquí podría hallarse el suelo propiamente dicho en el que crecen todos los modos de representación semejantes. Pero con todo esto uno se ha alejado extremadamente de lo dado, tan lejos que, desde un punto de vista científico, ya no se puede contar con ella.

2) No menos equivocada resulta la idea por la que, a la inversa, se reserva al espíritu la temporalidad como propia de éste, como si lo material, lo orgánico, etc., no fueran también temporales. Entonces no se puede eludir la consecuencia de que las cosas reciben su temporalidad del espíritu, es decir, desde el sujeto, entendida la temporalidad como "su" mundo. El pensar idealista y subjetivista también ha extraído esta consecuencia suficientemente. Pero esta idea de mundo se venga en el espíritu cuando él debe experimentar en la vida el sentido propio de las cosas, y su estar ligadas al tiempo. El tiempo no es precisamente una categoría exclusivamente espiritual. El nacer y el perecer en el tiempo, la duración y el orden irreversible secuencial son precisamente comunes al espíritu y a las cosas, son idénticos en el acontecer natural y en el acontecer histórico. Sólo las formas particulares del nacer y el perecer, del mantenerse y seguir son diferentes.

³⁰ Alusión al "idealismo lógico" del neokantismo de Marburgo, cuyos fundadores y principales representantes fueron los propios maestros de Hartmann, Hermann Cohen (1842-1918) y Paul Natorp (1854-1924). (*N. del T.*)

³¹ "Ente eterno". (*N. del T.*)

3) El error se vuelve aún mayor cuando se deja a las cosas materiales "su" tiempo, pero se postula para el espíritu otro tiempo. En nuestros días esto se ha vuelto un modo de representación muy frecuente. El tiempo en que vive el hombre parece ser totalmente distinto de aquél en que giran los planetas. Éste parece ser un flujo homogéneo idéntico; aquél, un constante tomar de antemano lo venidero y un mantener lo pasado. De hecho se dan estas diferencias y algunas otras más. Pero no es una diferencia del tiempo como tal, sino una diferencia en el comportamiento del ente en el tiempo. Si se quiere designar al comportamiento en el tiempo la "temporalidad"³² de lo que es en el tiempo —lo cual, por cierto, es siempre un equivoco—, entonces se puede hablar de una "temporalidad" diferente. El espíritu existente efectivamente se comporta en el tiempo de una manera muy distinta a como lo hace la cosa material, el acontecer natural, el ente viviente. Pero a pesar de toda diferencia es un comportamiento en el mismo tiempo.

e. La unidad óptica del tiempo en todos los estratos de lo real

La prueba de esta unidad reside en el simple hecho de que los procesos de cada tipo de ser no sólo transcurren simultáneamente uno junto al otro, sino que también se entrelazan unos en otros y en las formas com-

³² El término utilizado es *Zeitlichkeit*, temporalidad. Alusión específica a la doctrina heideggeriana del tiempo en *Ser y Tiempo*. En ella el existente (*Dasein*) tiene su propia temporalidad (*Zeitlichkeit*) al igual que el ser la suya propia (*Temporalität*) y el mundo —propiedad ontológica existencial del existente— también la suya (*Weltzeit*). ¿Tienen temporalidad propia los entes inorgánicos y los demás seres vivos? No, pues como indica Heidegger en esta obra y en varias posteriores, son "intratemporales" (*Innerzeitig*), en la medida en que se encuentran dentro del campo de la temporalidad del existente y del mundo, que es en cada caso el del existente que somos cada uno de nosotros. Por tanto, el aludido "tiempo" de lo inorgánico y los demás seres vivos, señala expresamente Heidegger, es una temporalidad prestada o proyectada sobre ellos, pero no inherente a ellos. Por esta misma razón es que también son esencialmente "intramundanos" (*Innerweltlich*). Más adelante Hartmann vuelve sobre esta temática en otro contexto y menciona expresamente a Heidegger y explica nuevamente, según su posición, en qué consiste el error categorial de Heidegger. (*N. del T.*)

plejas del acontecer real —los acontecimientos de la vida personal e histórica— se conectan entre sí indisolublemente. El acontecer psíquico de los actos coexiste en idéntico flujo temporal total con el acontecer mecánico y químico, el acontecer espiritual con el acontecer orgánico. El tiempo no traza ningún límite entre los estratos ontológicos, sólo el espacio traza un límite, pero la temporalidad está tan poco ligada a la espacialidad como lo están la realidad y la individualidad. La temporalidad tiene margen para procesos reales de todo tipo. Los liga homogéneamente y allí constituye el plano óntico de su referencia recíproca. Sólo así es posible que nuestro conocimiento siga continuamente los acontecimientos y por cierto sin distinguir si éstos consisten en movimientos celestes o en un desarrollo social de situaciones en las cuales vivimos. Sólo así la iniciativa espiritual puede introducirse en los procesos naturales tal como ocurre en cada señorío sobre la naturaleza, en la técnica y en el trabajo productor. Y sólo así es comprensible que la oscilación del estado corporal influya en la vida espiritual, la atraviese, la eleve o la desvíe. La simultaneidad, el estar inserto en una *única* corriente temporal, es la condición fundamental de todo esto. Pues la simultaneidad de lo ónticamente heterogéneo sólo es posible si uno y el mismo tiempo tiene en sí juntos todos los tipos de procesos.

Una ilustración muy gráfica de esto es la determinación temporal histórica y por cierto, antes que nada, no la cronología ulterior del historiador, sino ya siempre la que corre en el curso de los acontecimientos mismos. Sus medidas son días, meses, años, centurias. Las unidades de medidas que aquí se hallan a la base no han sido tomadas del acontecer histórico, sino del acontecer cósmico-mecánico. Pues días y años son revoluciones cósmicas, sea que uno los entienda de modo ptolemaico, copernicano o de manera ingenuamente empírica. Frente al curso histórico sólo tienen la ventaja de la uniformidad. Y precisamente por eso se localiza temporalmente según este acontecer cósmico lo no uniforme. Lo que sería una cuestión imposible si no hubiese un curso temporal idéntico que abrazase todo acontecer, incluso el más heterogéneo.

Por tanto, para comprender el mundo espiritual es esencial el hecho de que hay sólo un “único” tiempo, y que éste es idéntico para todos los estratos de la realidad. El tiempo constituye una categoría fundamental común a todos ellos. Aquí el tiempo está en un mismo plano con la rea-

lidad efectiva, con lo individual, con la existencia. Se ha mostrado que cada una de estas notas ha sido unilateralizada en los sistemas metafísicos; se ha pretendido emplear una tras otra para distinguir el espíritu de la materia. Todos los intentos han fracasado. Es absurdo buscar la diferencia de lo que fundamentalmente es diferente allí donde no la hay, establecer artificialmente separaciones de límites donde no hay ninguna. De límites y diferencias hay suficiente como para que no sea necesario que uno se preocupe por ellos. Pero uno tiene que ganárselos a los fenómenos.

Capítulo 7. Particularidades categoriales

a. Temporalidad y procesualidad

Con el factor del tiempo se conecta además el de la procesualidad. Ésta no es idéntica con el tiempo, es más que el mero “ser en el tiempo”. También lo que permanece es en el tiempo, pero no es algo que transcurre en él: el proceso transcurre. La procesualidad es la temporalidad que retorna en la forma ontológica misma. El tiempo es flujo, un decurso irrefrenable; y todo lo que fluye se convierte asimismo “en” flujo, adopta la forma ontológica del curso irrefrenable. Por tanto, no sólo fluye, sino que “es” el mismo flujo.

Así ocurre con las cosas materiales. Éstas están no sólo atrapadas en el surgir y perecer, antes bien, son este surgir y perecer mismos. Lo que aparece como constancia de las cosas depende sólo del modo de estar dado. El objeto material se transforma mucho más lentamente que el sujeto; así al sujeto aquél le aparece como substancial. En realidad lo que llamamos una cosa material es sólo un estadio relativamente estable de un proceso. Lo mismo vale para los cuerpos celestes, para los sistemas cósmicos, para los átomos. Todos éstos no son algo junto al proceso o incluso “en” él, sino que son ellos mismos esencialmente procesos. Sólo que el hombre los ve de otra manera, los ve en contraposición al proceso, porque sus categorías de captación están adecuadas a la estrechez de la vida práctica.

Así la “vida” es proceso. Lo viviente, el organismo no es algo junto al proceso, sino que es el mismo proceso. No hay ninguna forma de vida

que no esté en proceso de constitución de la forma o en proceso de disolución de la forma. El lado morfológico y el fisiológico del total constituyen sólo una oposición de aspectos humanos. Algo semejante vale para lo psíquico; aquí, con mayor razón, todo es flujo.

Y así todo esto vale para el espíritu viviente. Él está no sólo en proceso, sino que "es", él mismo, proceso. Esto es lo verdadero en la afirmación de que el espíritu consiste sólo en la ejecución. Aquí tiene su raíz lo que se llama la movilidad y vitalidad del espíritu. Como se ve, es una raíz que tiene en común con todo lo real —no de otro modo que la temporalidad y la individualidad— y así esta raíz pertenece a aquellas determinaciones fundamentales. No hay que olvidar que es un tipo particular de movimiento y de vida. Pero la particularidad no sólo se encuentra en la esencia del movimiento, sino constantemente, al mismo tiempo, también en la esencia del contrapeso interior del movimiento, la conservación. Y en esta esencia se vuelve palpable su peculiaridad.

La vida espiritual, tanto la personal privada como la histórica, no es ni un mero moverse ni un proceso de constitución de la forma. La vida espiritual comparte el moverse con lo material y el proceso de constitución de la forma con lo orgánico. Más allá de esto el espíritu es todavía un cambio interno espontáneo, un constante buscar y encontrar una nueva configuración no ligada a una tipología de las formas, tipología que permanecería constantemente en los individuos, como la tipología orgánica, y se seguiría constituyendo sólo en un constante rejuvenecimiento o sólo se alteraría lentamente bajo la presión de condiciones modificadas. Pero el espíritu tiene libertad de configurarse a sí mismo en una medida totalmente distinta, y por cierto tanto en lo pequeño como en lo grande, tanto en lo personal individual como en el espíritu común de la época. Lo que en su reino crece hasta alcanzar su especificidad y tamaño propio siempre es únicamente en su modo y no retorna. El espíritu no es precisamente sobreformación de algo dado, sino la libre configuración que se sobreedifica, un cambio creador sin par en el universo.

b. Procesualidad e identidad

En la esencia de todo cambio y de toda alteración persiste algo que no se altera. Sin tal persistencia no hay en absoluto alteración de algo, sino un

mero surgir de la nada y un mero perecer en la nada. La conquista de la filosofía presocrática es la de haber llegado al conocimiento de que en el universo no hay un surgir de la nada y un perecer en la nada. El aspecto negativo de este conocimiento aparece maduramente expresado por Parménides; el aspecto positivo se encuentra en Heráclito: todo es sólo cambio de algo que permanece de manera idéntica, siempre se pasa de una cosa a la otra, el camino hacia el ser y desde el ser —en el símil "del camino hacia arriba y hacia abajo"— es uno y el mismo, el originarse de una cosa es el perecer de otra en un "único" proceso.

En tanto que se trata de los procesos naturales arraiga aquí el pensamiento de la sustancia. Donde algo se transforma, allí algo también persiste. Aunque se prescindiera de la conservación de la materia, en el flujo persiste, por lo menos, el flujo mismo. La dinámica del proceso tiene su inercia. Todo lo real tiene su seguridad en la persistencia del proceso y en la legalidad de éste. El flujo de las cosas materiales se asegura por medio de su inercia, el flujo vuelve a gravitar en sus formas mientras nada lo detenga. ¿Y qué fuerza del universo lo detendría?

El reino de lo orgánico tiene otras formas de persistencia. El organismo individual es frágil, está amenazado. Pero la vida de la especie persiste volviéndolo a formar. La muerte del individuo está equilibrada y superpuesta por la reproducción. Aquí la persistencia no tiene la forma de la subsistencia —no permanece nada idéntico que sea inmutable—, sino que tiene la forma de la superexistencia, esto es, la de un proceso vital de orden superior que, portado por el ir y venir de los individuos, pasa por sobre ellos y más allá de ellos.

Otra cosa es el espíritu en su cambio. A su base no hay ni sustancia ni él se vuelve a constituir jamás como lo que era. No persiste ni mecánicamente por la inercia ni orgánicamente por la reproducción. No obstante, en él hay un persistir idéntico que perdura más allá de su propio cambio, pues de lo contrario no habría ningún cambio genuino. El espíritu tiene su propia forma categorial de identidad. Ella se caracteriza por el hecho de que la identidad no le acaece por sí misma, ni por una gravitación pasiva ni por leyes que imperan inquebrantablemente sobre él, sino que siempre la identidad debe ser establecida por el espíritu mismo y debe ser llevada a cabo, por así decirlo, espontáneamente en él. El espíritu debe identificarse siempre, ante todo, consigo mismo, y por cierto

más allá de la distancia temporal y del propio cambio interior. Su persistencia es un mantenerse espontáneo en sí mismo, un responder por sí mismo o un permanecer fiel a sí mismo. El espíritu no necesita ninguna fuerza que impere sobre él o bajo él, fuerza que lo mantendría firme en lo suyo. El espíritu tiene la fuerza peculiar de mantenerse en sí mismo firmemente en lo suyo, o bien de no mantenerse, es decir de perderse. Su conservación y su identidad están expuestas a la libertad.

Que esto es así, lo sabemos suficientemente en virtud de nuestras propias ocupaciones. Si el hombre promete o pacta algo, entonces con ello responde por sí mismo, y por cierto por sí mismo como el que será en el futuro y habrá cambiado. Por tanto, él se identifica consigo mismo como hombre actual con el hombre futuro que empíricamente aún no conoce y el cual, eventualmente, experimentará, quizás para su propia sorpresa. Nadie puede saber cómo opinará o sentirá después de un año, menos qué querrá. En cambio, puede saber de antemano que querrá y sentirá de otro modo. No obstante, él puede responder por sí mismo precisamente por sobre su cambio que conoce: tiene el poder de responder por sí mismo, así él no pone su hacer futuro en dependencia del querer futuro, sino del actual. Y después, cuando se trata de cumplir lo prometido, entonces vuelve a ocurrir la misma identificación consigo mismo, sólo que retrospectivamente, es decir, consigo mismo como era en aquel entonces. No está obligado a cumplir, puede anteponer el querer actual al querer anterior, pero entonces se abandona a sí mismo, no se identifica consigo mismo. Su acción está expuesta a la libertad. Pero lo asombroso es que él "puede" mantenerse firmemente en sí mismo como algo idéntico, mientras que de hecho es algo que ha cambiado.

Así como uno no se puede identificar con la voluntad expresada antes, así también uno se puede identificar con las metas y propósitos propios anteriores, con las convicciones, errores y culpas anteriores, y también con las simpatías, la confianza personal y el amor anteriores. Y en la medida de tal indicación uno establece tácitamente la identidad de su propia persona. La unidad del ser personal no le ocurre a uno casualmente, esta unidad permanece y es una cuestión de apuesta, un responder por sí mismo, una cuestión de fuerza, la ejecución de la síntesis interna de lo que está separado por el cambio. Lo que llamamos personalidad, carácter moral, *ethos* individual de un hombre, descansa

absolutamente sobre esta fuerza. De ello depende la unidad espiritual del hombre.

Algo semejante se puede mostrar en la vida del espíritu histórico. También él puede mantenerse a sí mismo o abandonarse, encerrarse en sí mismo más allá del tiempo o dispersarse en el cambio. Cuando llega a desarrollarse algo históricamente grande, esto ocurre siempre en virtud de un mantenerse fiel a sí mismo. Sólo lo que se mantiene firme en su tendencia fundamental puede llegar a la culminación. También el espíritu objetivo es único e idéntico sólo en tanto que sabe identificarse consigo mismo hacia atrás y hacia adelante.

El espíritu es aquello real que tiene la fuerza de sobrevolar su propio ser en flujo. Tiene en común con todo lo real la procesualidad, sólo las formas del cambio son distintas; pero la identidad en el cambio del espíritu no la comparte con ningún otro ente. Esta identidad es lo suyo propio, su prerrogativa.

c. Identidad y finitud

Un momento ulterior, que se sigue de la temporalidad, es la finitud. También el espíritu comparte ésta con las cosas materiales, con el organismo y lo psíquico. La finitud es un atributo esencial de lo real. Sus límites en el ser son los de la temporalidad. Pues nacer y perecer son ya un comenzar y un terminar.

Hay que separar este momento de la cuestión de "cómo" nace y perece el espíritu. Por de pronto, sólo es esencial "que" nazca y perezca, y por cierto de una manera puramente empírica bajo nuestros propios ojos como espíritu personal. El espíritu tiene en cada hombre su despertar y su dormirse. Y puesto que entre ambos sólo hay una extensión de tiempo limitada, el espíritu no puede, sin embargo, desarrollarse a cualquier velocidad —pues nada le es regalado, todo lo debe lograr trabajando con su propia iniciativa—, entonces en esto reside también el estar limitado del posible nivel individual de desarrollo. Este estar limitado oscila ciertamente entre límites amplios, pero la finitud permanece en principio siempre idéntica.

El comienzo y la terminación del espíritu personal están ligados a la vida orgánica, al nacimiento y a la muerte. El espíritu personal no puede

ser transmitido de un individuo a otro. Tiene que surgir en cada uno de nuevo, tal como la vida psíquica. La conciencia no es transmisible, pero el espíritu personal está ligado a la conciencia, no puede separarse de ella. En esto el espíritu objetivo está dispuesto de otro modo.

Hasta aquí el comienzo y la terminación están determinados por el estar portados por el organismo. Pero también existe la limitación interna. El espíritu tiene una vida peculiar y ésta tiene su propio ciclo vital. El espíritu crece en determinadas tareas, en ciertas alturas del nivel; pero luego se detiene a sí mismo, su fuerza de imposición está agotada, se alimenta de lo alcanzado y así disminuye su vitalidad. Este agotarse es propio tanto del espíritu individual como del espíritu común. En ambos ocurre idéntico morir.

Y aún conoce la vida del espíritu una tercera forma de "final". El espíritu vive sólo en el cambio, en una constante transformación. Pero la condición interna del cambio, como se mostró, es la fuerza de identificación consigo mismo. Sin embargo ésta es limitada. El cambio puede ir más allá de ella y entonces deja de ser cambio, traspasa al surgimiento de algo nuevo que ya no se identifica con lo antiguo; y este surgimiento es el perecer de lo antiguo, su fin. La unidad se disuelve, el espíritu se dispersa, se escinde, se abandona. En este sentido, hay decadencia interior del espíritu humano en tiempos de vida; y de la misma forma hay decadencia interior, la autodisolución del espíritu histórico común cuando un pueblo ha superado su apogeo y desaparece en tiempos de vida del escenario de la historia.

d. La relación del espíritu con la espacialidad

Dado que el mundo real, donde vive el espíritu, es espacial en sus niveles inferiores y el espíritu descansa en éstos, su relación con la espacialidad es decisiva para él, aunque él mismo no sea espacial. Es una relación totalmente positiva, y por cierto conforme a los dos aspectos.

En primer lugar hay que decir que un ente espiritual de algún modo debe apoderarse de la espacialidad, aunque él mismo sea inespacial. Tal ente vive en un mundo espacial, aunque su vida no sea espacial. El espacio no es una categoría real del espíritu, pero sí es su categoría de captación. El espíritu no puede vivir sin conciencia de espacialidad y sin encontrarse en ella. Posee ambas en virtud de la captación espacial que le

es propia. No es necesario que ésta sea idéntica con el espacio entendido como categoría real del mundo de las cosas; basta que sea un correlato limitado y deformado de la espacialidad real.

Pero en segundo lugar, el espíritu viviente está ligado indirectamente también a lo espacial real y éste es el sentido del aserto de que el espíritu, aunque inespacial, vive en un mundo espacial. El estar ligado espacialmente es algo totalmente distinto que el estar formado espacialmente o el tener una localización espacial. El estar ligado espacialmente, bien entendido, es algo totalmente elemental y en absoluto enigmático. Es una función simple del estar portado óntico. En virtud de su "apoyarse" el espíritu está ligado al portador orgánico corpóreo y a través de éste también a lo material. Pero estos dos son un ser espacial. Si existiese el espíritu "flotante", que podría existir sin un fundamento ontológico, esto sería algo totalmente distinto; y correspondientemente a esto siempre las teorías idealistas y metafísicas espirituales lo han expuesto de un modo totalmente distinto. Pero en ello radicó su error. Pues la experiencia no conoce ningún espíritu flotante, tenemos que atenernos sólo al espíritu empírico.

Que el espíritu esté ligado al espacio en este sentido es algo absolutamente concreto y habitual. Que viva yo en una determinada ciudad significa para mí, en cuanto individuo espiritual, que determinan mi desarrollo espiritual factores totalmente establecidos dados con esta ciudad, esta población, este cielo, este paisaje, estas relaciones vitales y profesionales. Mi horizonte de vida y de conocimiento, mi idea de mundo, incluso las perspectivas en que veo el restante mundo espacial, están esencialmente formados de manera simultánea en virtud de este hecho. Una vez formado espiritualmente, puedo crecer más allá de ellos —incluso sin moverme espacialmente—, por mi estar ligado al espacio como ente corpóreo no estoy espiritualmente encadenado a un lugar, no estoy en absoluto encadenado espiritualmente al espacio. Pero el desarrollo que he adquirido bajo las impresiones e influjos condicionados espacialmente sigue afectándome. No puedo ulteriormente eliminar tales impresiones e influjos, no puedo poner otros en su lugar. Es incorrecto a partir de la idea del espíritu en sí libre del espacio considerar las impresiones e influjos como exteriores a mí. Lo que ha determinado al espíritu en su proceso formándolo es y permanece como algo esencial a él. Pero esto no significa espacialidad alguna del espíritu.

Cada individuo espiritual está encadenado durante toda su vida y necesariamente a una vida individual orgánica. El margen de la libertad de movimiento local configura también el horizonte espiritual primario. Toda percepción está encadenada al círculo espacial próximo. Sólo hay percepción desde un punto espacial, todo penetrar con la mirada en el mundo es y permanece conforme a una perspectiva. Lo mismo vale del vivenciar, del experimentar, del destino que a uno le toca, incluso del destino interno. Quién es amigo o enemigo para uno, a quién uno ama, a qué movimiento histórico me veo arrastrado, dónde uno se ve obligado a una toma de posición, incluso qué le afecta y atañe a uno en general, todo esto depende en gran medida de "dónde" uno vive, con quién uno se encuentra espacialmente, en qué situación política local de conjunto uno se encuentra inmerso.

Elevarse sobre este estar ligado al espacio es posible dentro de ciertos límites. Pero es posible porque el estar ligado no afecta al espíritu como tal, sino al fundamento ontológico que lo porta. El espíritu permanece inespacial aun en el estar ligado al espacio.

e. Espacio intuitivo y tiempo intuitivo

La afirmación de que el espíritu se hace temporal a través del cuerpo se ha mostrado como falsa. El tiempo es una categoría real del espíritu, el tiempo le corresponde al espíritu originaria y directamente. Pero el espacio no es una categoría real del espíritu, sólo le corresponde indirectamente, y, en el fondo, no le corresponde en absoluto a él mismo. Por tanto, vale la afirmación de que el espíritu sólo se hace espacial por medio del cuerpo.

Pero ambos, espacio y tiempo, son categorías de captación³³ que tiene

³³ Usualmente se traduce *Anschauungskategorien* por "categorías de intuición" o "categorías intuitivas". Así, p. ej., es corriente traducir en la estética trascendental kantiana la expresión *reine Anschauungsformen* como "formas puras de la intuición", para referirse con ellas al espacio y al tiempo. *Anschauung* equivale, según el contexto del caso, a los siguientes verbos latinos: *intueor* ("ver", "mirar atentamente", "mirar hacia", "fijar la vista", "considerar") *spectare* ("considerar", "mirar", "atender a"), *aspicere* ("estar orientado hacia", "mirar"), *contemplari* ("contem-

el espíritu. No sólo la percepción sensible se mueve en sus formas, sino también la representación, el pensar, la fantasía. Esto es de un significado peculiar en tanto que en estas formas de captación el espíritu tiene una libertad de movimiento ilimitada, la que no tiene en ningún caso frente al tiempo real en el que vive, ni frente al espacio real al que su cuerpo lo encadena. Nadie puede despegarse realmente o avanzar más allá del punto temporal en el que precisamente vive; nadie puede volver al pasado, nadie puede adelantarse al futuro. Cada uno está enlazado al flujo uniforme del tiempo, está llevado por él, no puede acelerarlo ni puede detenerlo. El espíritu no tiene ninguna movilidad propia en el tiempo, sólo es movido. El espíritu comparte este destino con las cosas materiales, todo lo real. Pero en el tiempo intuitivo él se mueve libremente, el pensamiento permanece sin obstáculos en el pasado y, en los límites de la previsión, se mantiene sin obstáculos en el futuro. El espíritu hace presente sin diferencia lo temporalmente lejano y cercano. Pero él mismo permanece en esto inmóvil en su presente real. Así él dentro de su forma de captación tiene la libertad de saltar por encima del tiempo real al cual pertenece. Pero el "saltar por encima de" es algo irreal y no vulnera su estar ligado al tiempo.

Lo mismo vale de la intuición del espacio con respecto al espacio real. Es cierto que lo que es espacial está en el espacio, pero no está adherido a él del mismo modo en que lo está el tiempo. El espacio no tiene ningún movimiento propio, no lleva consigo lo que está en él; deja margen al movimiento propio, el espacio es propiamente el campo

plar", "mirar atentamente", "examinar"). De *intuitus* proviene nuestra "intuición" española y la *intuition* inglesa, al igual que la *Intuition* alemana. Sin embargo, tanto intuición en alemán como en inglés y español no conservan los significados de "ver", "mirar hacia", "ver atentamente", etc., del verbo latino *intueor*, verbo del cual deriva el sustantivo *intuitus* (visión). *Intuition*, *intuition* e *intuición* significan en los tres idiomas lo mismo: conocimiento o percepción repentina en bloque de algo sin pasar por el pensamiento y la reflexión; o bien conocimiento o percepción repentina en bloque de algo sugerido emocionalmente. *Anschauung* es tanto visión, percepción, captación como aprehensión. De todos modos, y de acuerdo con el correspondiente contexto, traduciremos aquí "*Anschauung*" como "captación" o como "intuición". (N. del T.).

de movimiento de lo móvil. Pero el movimiento espacial está limitado a un tiempo delimitado. El espíritu ligado al cuerpo con su horizonte de percepción y vivencia espacialmente limitados tiene *realiter* sólo la libertad de movimiento del cuerpo. El hombre anda, viaja, conoce países y pueblos, pero con el vivir siempre está ligado al lugar al cual se traslada. Pero en la representación, en el pensamiento, en la fantasía, no está ligado al lugar. Pues aquí rige otra ley. Mediante la categoría espiritual de captación tiene libertad de permanecer espiritualmente donde quiere; en la representación él salta por encima de este estar ligado espacial que le afecta en virtud de su corporalidad. Pero el "saltar por encima de" es irreal y no lo mueve hacia delante del lugar donde en cada caso realmente está.

Así el espíritu está elevado por encima del espacio y el tiempo en su estar ligado a ellos; sin embargo, permanece encadenado a ellos, a pesar de toda su elevación sobre ellos. Lleva una doble existencia en las dimensiones del mundo porque éstas retornan en él mismo como las suyas. El poder y la libertad que él tiene en sus formas de captación, es su preeminencia en el mundo, ante todo lo que de otro modo está atrapado en el espacio y en el tiempo. Y precisamente esta preeminencia no elimina su propio estar atrapado real.

f. Inespacialidad e inmaterialidad

Lo que se ha llamado con algún derecho, aunque erróneamente, la suprasensibilidad del espíritu —erróneamente, pues se pensó sólo en el "sentido externo"— es en verdad su inmaterialidad. Y ésta está dada con la inespacialidad, aunque no es idéntica con ella.

Aquí se encuentra el factor categorial fundamental que separa el ser psíquico y espiritual del ser material y orgánico. Lo que los liga es la temporalidad, el existir en *un* tiempo, la pertenencia a la corriente total del acontecer; lo que los separa es la espacialidad. Los procesos materiales y orgánicos son espaciotemporales, los procesos psíquicos y espirituales son sólo temporales. Ambas formas fundamentales de la procesualidad son homogéneas, sincrónicas, directamente referidas unas a otras sólo en una dimensión. En las restantes dimensiones son heterogéneas, transcurren sesgadamente entre sí, carecen de contacto. Toda

conexión real que abrace esta distancia de estratos, es una conexión inmaterial-temporal.

Para el ser procesual del espíritu viviente, y más para el del espíritu objetivo-histórico, es esto el fundamento para todo lo ulterior y más específico. Esta relación da cuenta tanto de la dependencia del estar portado como de la autonomía. Toda peculiaridad y configuración propia del espíritu se mueve en lo supramaterial, pero se apoya irremisiblemente sobre fundamentos ontológicos materiales. El "apoyarse", aunque es una imagen espacial, no es ningún apoyarse espacial; el estar ligado del espíritu al espacio por medio del cuerpo no es ningún estar ligado espacial. Sólo el tiempo y el carácter de proceso establecen la unidad del mundo real. Espacio y tiempo no son categorías reales del mismo valor. El tiempo es más fundamental. Llega más arriba, abarca todo lo real, incluso lo espiritualmente real. El espacio se interrumpe a media altura. Lo que se encuentra por encima de lo orgánico es inespacial. Incluso el estar ligado indirectamente del espíritu al espacio no cambia nada la situación.

Espacio y tiempo son las categorías más externas —meramente dimensionales— del mundo real. Uno no puede ir de la mano de ellas alumbrando la profundidad de la estructura. Sin embargo, ya en su relación puede muy bien verse la peculiar posición del ser espiritual en el mundo. Por eso es tanto lo que depende de la correcta concepción ontológica de esta relación. La concepción tradicional la ha cargado con más de un prejuicio. En la mayoría de los casos, espacio y tiempo se conciben de manera demasiado homogénea; induce a esto su equiparación en el mundo material. O se entienden demasiado heterogéneamente; conduce a esto la inmaterialidad del ser espiritual. No es cierto, por ejemplo, lo que dice la conocida sentencia: lo que coincide en el espacio debe estar separado en el tiempo; lo que coincide en el tiempo debe estar separado en el espacio. La primera mitad de la sentencia entra en consideración sólo para lo material; la segunda parte entra en consideración también para lo psíquico y lo espiritual, e incluso allí es desacertada. En el nivel del espíritu coexiste lo más diverso puramente destacado en un mismo tiempo sin estar espacialmente separado. El ser espiritual tiene otras dimensiones que la de estar en él con otro y estar uno junto a otro. En ellas reside el margen para la ilimitada multiplicidad de lo simultáneo.

Lo que vale para el espacio y el tiempo se refleja nuevamente de manera exacta en la relación de la materialidad y la procesualidad. En lo real la última llega mucho más lejos que la forma material. Hay procesos inmatrimales, como hay acontecer inespacial en el tiempo. Pero no hay ninguna materialidad carente de proceso, ninguna espacialidad carente de tiempo, al menos no en tanto que se trate de un ser real. El carácter de proceso une espíritu y materia, el carácter material los separa.

g. El espíritu y su real "estar dentro" del mundo real

Durante largo tiempo se ha tenido al espíritu como un ser "de otro mundo". En esto el pensar filosófico se encontró con el pensar mítico y religioso. En las esencias puras se pensó captar la "esfera ideal" que descansa en sí misma, esfera que se identificó con el espíritu. Naturalmente tal esfera existe, pero ella sólo es, en el espíritu, una esfera de objetos, no el espíritu mismo, tampoco es el plano donde él vive. Pues su vida es algo real, temporal y no tiene semejanza alguna con el ser intemporal de las esencias.

Nada caracteriza más fundamentalmente al espíritu viviente que su estar dentro o estar inserto en el universo real. El espíritu viviente pertenece al universo real, no menos que el ser carente de espíritu. El ser del espíritu es un ser de este mundo. Es un ser experimentable, y por cierto experimentable para él mismo. El espíritu experimenta lo que verdaderamente él es ante todo en el curso de su desarrollo.

A su vez esto es algo totalmente concreto. El espíritu que conocemos es siempre el espíritu que lucha. Para él siempre se trata de algo que puede lograr o no. Él tiene su estar amenazado, su estar afectado, su destino. Continuamente está provocado a la iniciativa, cada situación vital le exige participar, actuar. En el ámbito del *ethos* personal descansa el estar en peligro interior, la posibilidad del daño, la posibilidad de la culpa. Sólo un ente espiritual real que está en la lucha puede tener culpa y mérito. Si este ente ha ocasionado una culpa, tiene que cargar con ella, portarla. El espíritu es tanto moralmente portador como puede ser un espíritu que porta un destino y que lo padece.

El todo de la vida espiritual se refleja en una constante dinámica. Se puede establecer cortes para la consideración, pero la estática de los cor-

res es abstracción y en el espíritu viviente no se da dicha estática. Aquí las teorías contemplativas han producido confusión. El espíritu viviente no está allí como contemplador pasivo mientras la vida realmente efectiva pasa acuciente frente a él. Siempre está él mismo inserto en el apremio. Resulta apremiado y él mismo apremia. Puede elevarse a la contemplación, pero entonces debe lograr la elevación quitándose el apremio. Más bien se puede decir a la inversa: el mundo en el que el espíritu vive y muere, este mundo del apremio y de la seriedad de la vida, es ya el mundo espiritual. Él no vive en un mundo heterogéneo. El mundo es homogéneo para él, porque el mundo es el mundo tanto de los individuos y de la vida histórica como el de las cosas y relaciones entre las cosas.

El reverso de este estar dentro homogéneo es que el espíritu no tiene mundo por sí mismo. El individuo espiritual como sujeto individual no tiene ni su mundo propio ni tampoco frente a sí al único mundo común, más bien el individuo está inserto en él, es un miembro de él. Por eso sólo hay cortes de perspectivas procedentes del mundo que se destacan en virtud de los límites de lo que está dado al individuo. Pero el corte es sólo su mundo de representación o su mundo de pensamientos. El espíritu vive y lucha, sufre y muere no en ese mundo, sino en el único mundo real al que pertenece.

La diversidad de mundos espirituales individuales es ópticamente secundaria. Nadie disputará la existencia de ellos, pero no existen en sí mismos. Cada uno de estos mundos tiene su peso significativo en su estar referido al único mundo real, al cual todos ellos pertenecen y del cual ellos son imágenes parciales desfiguradas. En esta referencia unitaria descansa la posibilidad del referirse unos a otros, la posibilidad de la identificación parcial de los mismos. Y de esto pende toda comprensión y toda comunidad espiritual. Pues sólo los soñadores tienen cada uno su propio mundo. Todos los que están despiertos tienen —según las palabras de Heráclito— sólo un mundo.

h. Dependencia y señorío del espíritu en el mundo

Este único mundo es la entera estructura estratificada de lo real, el universo del ser espiritual y del ser carente de espíritu. En ese mundo tiene lugar toda la relación del estar portado y de la autonomía. Y sólo así se

vuelve comprensible la dependencia óptica del ser espiritual. Ésta presupone en el modo de ser la unidad del mundo.

Pero con el estar portado no está agotada la relación respecto de los estratos inferiores. El espíritu no sólo se encuentra frente a ellos recibiendo, sino también otorgando. Hace lo suyo en el acontecer total. No sólo se configura a sí mismo; dentro de sus límites también configura lo material, lo orgánico, lo psíquico. También existe la determinación retroactiva que desde el espíritu afecta al ser inferior. Esto no contradice el ser más fuerte de las categorías inferiores. El espíritu no cambia las leyes de la naturaleza. Pero enseña a entenderlas y a aprovecharlas. Así cambia lo que cae bajo estas leyes, agregándole lo suyo.

A esto pertenece el variado ámbito del señorío sobre la naturaleza, el trabajo con las cosas materiales, la capacidad de adaptar hallazgos naturales a fines humanos. A esto pertenecen casi todos los efectos visibles y lo que se llama técnica. No todo lo que el espíritu efectúa es una bendición para el mundo. En la lucha el hombre se ha vuelto lo que es. Ha aniquilado la vida, ha extinguido especies de animales. Pero se ha creado un mundo material como la naturaleza no lo crea; y este mundo material creado constituye una parte considerable de su mundo humano: agricultura, ganadería, vías de comunicación, ciudades. Con el crecimiento de este mundo material ha transformado tanto su propia vida como la de la naturaleza. El hombre ha cambiado la faz de la tierra.

El hombre puede explotar abusivamente la naturaleza y entonces se pone en peligro a sí mismo. Pero también puede, en conformidad con la tierra, captar posibilidades en ella y realizarlas con un dominio sabio de sus propias fuerzas. En ambos casos el espíritu muestra su otro rostro, un rostro vuelto ópticamente "hacia atrás". También en esto el espíritu se equipara a todo lo real, en que él repercute en la corriente total del acontecer. Así es ya en la acción privada del individuo. No hay ninguna actividad humana que no atraiga círculos en los cuales se desarrolla. Cada acto es un impulso que, una vez ocurrido, ya no puede ser anulado. El espíritu que ha dado el impulso tiene libertad con respecto a él sólo en la decisión, no más allá de él. Aquí arraiga una ley fundamental del *ethos* humano. En esto la relación óptica de determinación es una ley fundamental más general; la ley óptica de determinación caracteriza, ya antes de todo peso valorativo, la posición del espíritu con respecto a la natura-

leza. El espíritu es y permanece dependiente, pero es la dependencia de quien domina fuerzas que son manejables. El espíritu domina, pero es un dominar sobre fuerzas cuya ley y esencia no puede cambiar. Y así ocurre que el espíritu, como ocurre con el aprendiz de mago, no se libera de los fantasmas que invocó.

Tercera sección

El individuo espiritual

Capítulo 8. Estructuración y desestructuración espontáneas

a. Estar dado para sí mismo y la concepción de sí mismo

El individuo espiritual adopta, en cuanto objeto de consideración, una posición única en su especie. Y en esta posición se halla un primer momento que no le es común con el espíritu objetivo. Aquí el pensar que contempla está junto a sí en él mismo. Pues aunque el espíritu no se agota en el pensar, no obstante, el pensar—incluso el filosófico—es espíritu. Esto significa para la contemplación una ventaja y al mismo tiempo una desventaja.

La ventaja es evidente. El espíritu, en cuanto individual, puede verse a sí mismo desde adentro, no necesita ningún rodeo hacia sí mismo, se posee a sí mismo, está inmediatamente dado para sí mismo. Esta relación no se valora en la vida práctica, pero sí en el pensar filosófico. De ello da prueba la conciencia del yo que tiene la persona. Esta conciencia no es ya un saber detallado de sí misma, sino que es un estar dado para sí mismo central de un tipo inmediato y cierto. El análisis filosófico puede comenzar aquí, refiriendo lo que está dado de otro modo a este punto central.

Pero la desventaja es que el yo es para sí mismo un obstáculo. Así lo ha llamado Fichte con razón. Precisamente porque el espíritu mismo es el pensar, aparece el espíritu junto a sí mismo como sujeto del pensar que lo piensa, o del contemplar que lo contempla. Así, tampoco es en todos los casos el espíritu mismo lo contemplado. Pues su ser sujeto consiste esencialmente en eso. En el saber sobre el *cogito* hay un estar dado para sí mismo y una certeza de sí mismo no engañosos. Pero no por eso hay ya una aprehensión cognoscente de sí mismo. La certeza del yo puede existir con la más profunda ignorancia de "lo que" yo soy. Para conocer lo que él es, el sujeto tiene que convertirse en objeto. Esto nunca lo puede hacer completamente. En esta medida la concepción de sí mismo está profundamente en desventaja frente a la aprehensión de todo lo que no es su propio sí mismo. La dirección natural del conocimiento por parte del sujeto es "hacia fuera", hacia lo que está "enfrente" de él. El estar enfrente es el ser-objeto. Si el sujeto se hace a sí mismo objeto, debe también realmente llevarse a sí mismo al "estar enfrente" (*Gegenstehen*). Pero puesto que no puede abandonarse a sí mismo, el sujeto debe olvidar, por así decirlo, que él mismo es lo que debiera ser aprehendido. Por tanto, debe reflexionar sobre sí mismo precisamente en el olvido de sí mismo.

De esta dificultad interna no se libera la reflexión filosófica sobre el espíritu subjetivo. No obstante, viene en ayuda de éste otra circunstancia. El espíritu individual no está remitido a la captación de sí mismo. Encuentra su par fuera de sí en el mundo. Y ahí encuentra el espíritu al espíritu en posición de objeto. Si se tratara de un ser psíquico, esto poco le ayudaría. Pues este ser psíquico lo tiene cada uno de nosotros por sí mismo. Pero el espíritu, incluso el personal, es expansivo. Él se expande y es lo que él en verdad es, sólo propiamente en sus relaciones con el mundo al que él pertenece.

b. Configuración de sí mismo y realización de sí mismo

El individuo espiritual se desarrolla como también se desarrolla el individuo orgánico. Pero aquí el desarrollo es totalmente distinto de lo que ocurre allí. El organismo despliega sus disposiciones en una secuencia regular que domina su desarrollo. Pero para el espíritu vale siempre, ante todo, que él debe convertirse en lo que es.

No es necesario entender esta proposición en algún sentido metafísico, en el sentido de Hegel, como si al espíritu le estuviera señalado de antemano algo entendido como su idea, lo cual él tendría que realizar. El sentido de ella es más simple, más empírica: al espíritu no le cae del cielo su configuración, ésta no existe de suyo, no ocurre por sí misma. Ella pretende ser creada, lograda. No se desarrolla sin su intervención, no está ya asegurada con la capacidad y la disposición del espíritu personal. Exige la propia iniciativa del espíritu, debe, ante todo, ser realizada por él.

Esto ocurre de otra manera en el reino de lo orgánico, también es distinta en la esfera de lo psíquico. El organismo se reproduce en nuevos individuos, la forma específica va más allá de sí misma, se hereda, la configuración retorna invariable o sólo un poco variada. La vida pasa constantemente a una nueva vida. La nueva formación está determinada por la vieja forma, aquí la variabilidad es algo accidental, una mera oscilación que se vuelve a equilibrar.

Por cierto, lo psíquico no traspasa constantemente, vuelve a despertar en cada individuo a la conciencia, pero su despertar está incluido en todo el proceso evolutivo, cuyos factores, tanto externos como internos, siempre ya están dados, y de ningún modo tienen que ser creados por lo psíquico mismo, por ejemplo, por la conciencia. Así se ha atendido a que siempre imperan las mismas necesidades primarias, urgencias e impulsos que le delinearán de antemano a la vida psíquica determinados carriles.

Algo totalmente diferente ocurre con el espíritu. También él vuelve a surgir en cada individuo, pero no se hereda con la vida. Antes bien, debe producirse a sí mismo, debe intervenir en cada paso. No es simplemente despliegue de disposiciones. Téngase en cuenta que el niño aprende a ver y a caminar cuando crece en él la capacidad de los órganos, de los miembros; en cambio el niño no aprende a hablar simplemente con el desarrollo orgánico. Debe aprender a registrar, combinar, entender. No aprende a hablar entre mudos. Lo mismo ocurre con la orientación práctica en el mundo, en la vida, en la esfera humana. Cada uno debe hacer sus propias experiencias, cada uno debe equivocarse, someterse, sufrir, intentar una y otra vez, arriesgarse. La sola experiencia ajena, aún por muy instructiva que así sea, no lo ayuda, no porque no sea atinente a él, sino porque no es la suya. Cada uno debe pagar el costo del aprendizaje. De otra forma, uno nunca aprende a vivir. La disposición, incluso de los

más brillantes, sola no hace nada, tan poco como la instrucción sola. El fragmento de sabiduría de la vida que cada uno necesita requiere ser adquirido.

Lo mismo sucede con todo aprendizaje. Nada se le adjudica al hombre sin más; el espíritu, entendido desde el punto de vista del contenido, no se hereda. Sólo la iniciativa, el trabajo lo producen. Todo requiere ser logrado. Hechos y resultados pueden ofrecérsele a uno, pero uno mismo debe ocuparse de la comprensión; la comprensión y el sentido sólo los abre el propio esfuerzo. Esta es la ley interior de toda educación, el límite interior de toda enseñanza. Pero el hombre no termina de aprender mientras vive. Está en una constante lucha consigo mismo, en una constante configuración y realización de sí mismo.

La vida del espíritu es una forma de vida muy característica. No está, como la vida orgánica, afincada en determinadas formas, sino que tiene una cierta libertad sobre sí misma. Nadie tiene el dominio sobre su propio tipo corporal o vital; aquí cada uno sólo puede conservar y valorar. Pero el espíritu puede formarse variadamente en una múltiple dirección, en cada caso según lo que hace de sí, en cada caso según hacia dónde se dirige. Lo decisivo es la irrupción de la actividad, la irrupción de la intervención propia y espontánea.

Por eso, la multiplicidad cualitativa del espíritu en la diversidad de los individuos es tan asombrosamente grande, incomparable con la multiplicidad vital de una especie cualquiera. En lo orgánico la dispersión es sólo desviación, variabilidad de un esquema; en lo espiritual concierne de raíz a lo esencial de su contenido. Esto es la simple consecuencia de que el espíritu debe hacerse lo que es, no según leyes, sino que debe convertirse en ello. Así, el espíritu —a pesar de toda dependencia y condicionamiento— se ha puesto sobre sí mismo junto con lo que propiamente es. Con ello él está en desventaja frente a todos los otros entes reales. Pero al mismo tiempo está en una situación superior sobre ellos. Por este hecho tiene el espíritu un margen de desarrollo de un orden de magnitud totalmente distinto.

Y si se considera que, con el margen de la multiplicidad crece la posibilidad de que algo extraordinario sobresalga, es claro, entonces, que con esto en el nivel del espíritu histórico, donde sólo lo extraordinario puede volverse conductor, está dada una ingente fuerza de configuración.

c. Explotación abusiva de la vida y auto-aniquilación

El espíritu no sólo se configura a sí mismo, sino que también configura el mundo en el que está. El hombre se extiende ejerciendo determinación sobre los estratos ontológicos que lo portan. Pero dado que él depende de la configuración natural de éstos, la transformación de éstos hace que su existencia peligre. Esto no vale ni universal ni necesariamente, el espíritu con su ámbito de dominio sólo es una minúscula isla en el cosmos; con su acción no lo desestructura. Pero sí parece haber en ello una cierta inevitabilidad respecto de la vida inmediata que lo porta. El espíritu se nutre de la vida.

Este conocimiento no es nuevo y no es necesario hacer de él, siguiendo a Klages³⁴, un pesimismo de la auto-aniquilación. Pero no debería desconocerse que allí hay un fragmento de verdad seria, que requiere ser captada y atesorada como advertencia. Al menos en el hombre no conocemos sino que el despliegue espiritual también lo "consume".

Entre la vida corpórea y la espiritual del hombre hay una relación recíproca peculiar. El espíritu sobreedifica lo vital, lo transforma en varios aspectos y lo forma en función de sí mismo. En ciertos límites lo puede asegurar, proteger, cuidar y vigilar. El espíritu puede elevar, hacer subir, refinar y desplegar aptitudes orgánicas. El espíritu espiritualiza la forma corpórea, el movimiento, la entera disposición vital permanente. Pero precisamente al espiritualizarlos también debilita las fuerzas vitales, el sano impulso, la autoconservación y la autorregulación naturales. La vida orgánica, abandonada a sí misma, opera la selección persistentemente en la dureza de la lucha, se incrementa en la dirección de la fuerza puramente vital. La dirección del espíritu se cruza con ésta, el espíritu se apar-

³⁴ Ludwig Klages (1872-1956) representó una forma extrema del movimiento filosófico "filosofía de la vida" (*Lebensphilosophie*). Su actitud vitalista extrema consistió en ver el "espíritu" como "enemigo del alma", entendiendo por "alma" (*Seele*) lo que "ánima" la vida. Klages compartió con Oswald Spengler (1880-1936) y Theodor Lessing (1872-1933) la posición radicalmente pesimista respecto del futuro de la sociedad occidental, dada, según ellos, su industrialización, capitalización y automatización progresivas correlativamente con su deshumanización (*N. del T.*).

ta de ella, se incrementa hacia otro lado. Desestructura lo que la vida ha estructurado. La robustez cede al refinamiento.

Sabido es que el trabajo espiritual se nutre de la vida. Pero el espíritu depende del trabajo porque siempre ante todo tiene que conseguir lo suyo propio a fuerza de trabajo. Su formación exige un alto riesgo. El cuerpo tiene otra ley. El espíritu debe quitarle su seguridad. Así socava la armonía de lo orgánico, su equilibrio interno. Consume los tesoros acumulados de la vida.

Cargar, preocuparse, quebrar la vida corpórea bajo la exigencia del espíritu es el fenómeno más habitual. Puede ser cuestionable cuán lejos la vida pueda volverse a poner en pie bajo la carga del espíritu. El hecho es la degeneración vital general en los portadores de la cultura. Esa degeneración no se efectúa en una sola generación —eso podría soportarse—, sino que ella continúa hereditariamente. Las estirpes de hombres cultos están siempre en estado de extinción; bastan pocas generaciones para consumirlos. Y si el reabastecimiento procedente de la población sana no equilibra el estar a punto de extinguirse, la cultura superior del espíritu debería extinguirse en brevísimo tiempo. Visto desde la salud del pueblo, la cultura espiritual puede perdurar en una nación sólo mientras hay en suficiente amplitud una vida todavía no consumida, una vida no espiritual, la cual puede ser consumida por la cultura espiritual. En un pueblo, sin duda, la reserva nunca puede considerarse ilimitada. Históricamente esto se manifiesta en la decrepitud de los pueblos, un proceso cuya raíz, sin duda, no hay sólo que buscar aquí, pero, sin duda, también está determinado por estas cosas.

La altura cultural de los pueblos históricamente conductores se paga cara. Lo que llamamos nuestra cultura, aprendizaje y enseñanza, toda nuestra vida espiritual impulsada con la más extrema dilapidación de fuerzas, aparece, desde este punto de vista, cuestionable de conformidad con la explotación abusiva de la vida. Esto no se deberá ocultar. A la larga las consecuencias atañen indirectamente también al espíritu. Si éste consistiera sólo en una cultura intelectual, tal vez no tendría que ser así para él. Pero en tanto que el espíritu también consiste en la capacidad de valoración, en el *ethos*, en la fuerza creativa, en el cultivo del ánimo, en la capacidad de felicidad, en el cumplimiento del sentido de la vida personal, hay aquí para la estabilidad de su disposición total un peligro mucho

mayor. Pues en la desestructuración de la fuerza vital de acción estos aspectos de su existencia quedan menoscabados.

d. Un peligroso ideal de cultura. Perspectivas históricas

Sin la suprema iniciativa a favor del espíritu el hombre no puede vivir como hombre, pero con esta sola iniciativa —según parece— no puede seguir viviendo. Extraer de este dilema consecuencias precipitadas sería ciertamente erróneo. Estas consideraciones no van en esa dirección. Pero la propagación del espíritu es peligrosa. Una vez que ha despertado, tiene la tendencia a propagarse. Peligroso es el ideal de la cultura actual, no por su dirección hacia la altura, sino por su dirección hacia lo ancho. “Todos deben ser cultos”: este lema es insoportable para un pueblo concreto viviente. Es la aniquilación de las propias reservas, pues las reservas se hallan sólo en los vitalmente no consumidos. Con aquello se piensa en la humanidad, la igualdad, la participación justa de todos en los bienes supremos, pero no se piensa en que el gran experimento atañe a algo no comprobado, que sólo las generaciones futuras verán las consecuencias, que aquí podría amenazar una sistemática destrucción de sí mismo.

Y, sin embargo, quien quisiera extraer de aquí nutrientes para su propio cansancio cultural y temple decadente, cometería el error de querer juzgar el curso de la historia universal según un minuto del mundo. Pues si uno se interna sobriamente en la situación, se tiene la impresión, no de la decrepitud y de la debilidad, sino más bien de una cierta disposición juvenil, inmadurez y osadía del espíritu. Lo que le falta es reflexión, conciencia clara y capacidad de juicio. ¿No es de hecho el espíritu históricamente joven? Tras de sí tiene pocos milenios. ¿Quién quisiera llamar mucho a esto, cuando la vida sobre la Tierra y el mismo género humano estima su edad según medidas temporales de magnitudes totalmente distintas? ¿Y quién quisiera delimitar el proceso histórico hacia el futuro conforme a medidas empíricas? Las principales condiciones cósmicas sólo se modifican en periodos cósmicos, frente a los cuales, el desarrollo histórico transcurre en una medida de miniatura del tiempo. No es utópico decir: todavía estamos en el comienzo de la historia.

Como quiera que sea, en toda explotación abusiva que realiza el hombre de los tesoros de la naturaleza puede advertirse claramente una

inmadurez del espíritu. Siempre serrucha la rama donde está sentado. O bien él lo nota sólo cuando es demasiado tarde, o lo ve venir pero está demasiado atrapado en su presente como para dejar escapar la ventaja del instante. El individuo no piensa en las generaciones venideras. ¿Pero es esto algo necesario? ¿Se halla tal miopía en la naturaleza del espíritu? ¿Él no puede volverse prudente, aprender de su propia experiencia histórica? El hombre ya ha racionado varios consumos que estaban abandonados a la explotación depredadora. ¿Por qué no debería él aprender a conservar su propio capital orgánico-vital con previsión y sabiduría?

La situación fundamental, es decir el hecho de que el espíritu se nutre de las fuerzas de la vida, no se deja suprimir. Pero la vida orgánica rejuvenece, crea de nuevo sus fuerzas. La incapacidad del espíritu de captar esto y de regular de manera correspondiente su propia propagación no es una situación insuperable. El espíritu puede madurar, aprender, captar el sentido de su propio ser portado. Ciertamente esta sabiduría no le resulta regalada. Esta sabiduría requiere ser conquistada como todo lo que el espíritu ha llegado a ser o tiene que llegar a ser. El espíritu debe luchar por sí mismo para lograr la madurez de su propio modo de vida. El margen histórico para ello se halla libre frente a él. Sin embargo, el hecho de que el espíritu esté remitido a una configuración espontánea de sí mismo hace válido el acierto de que él debe encontrar sus propios caminos, debe imponerse a sí mismo su propia ley. También en este sentido debe, ante todo, volverse lo que es.

Capítulo 9. Conciencia espiritual y conciencia carente de espíritu

a. El desprendimiento de la tensión

Peligros y tareas de este tipo no se hallan en la conciencia como tal, sino exclusivamente en la conciencia espiritual. La conciencia carente de espíritu no se propaga. Está sujeta a las funciones vitales, no se libera de ellas hacia su libre expansión. Es todavía una conciencia que sigue sirviendo del todo.

Anteriormente ha quedado aclarado que no se puede caracterizar el espíritu por la conciencia³⁵. Pero se puede caracterizar el espíritu por la forma particular de la conciencia. La conciencia humana es distinta de la conciencia de los animales superiores, y lo que aquélla tiene en común con ésta aquí es sólo una base, un incrustarse de la forma ontológica inferior en la forma ontológica superior, tal como le corresponde al estar portado de la última.

La vida de la conciencia animal, hasta donde podemos penetrar en su forma, está dada por el comportamiento del animal con su entorno. Toda psicología animal debe atenerse a este dato externo. Pero el comportamiento con el entorno en las formas superiores de la conciencia animal muestra también una inmediatez característica, una falta de distancia, un estar adherida. Ésta casi se reduce al agarrar, al saltar, al huir, al atemorizarse. Incluso la cautela manifiestamente observadora no se aparta de esta disposición total, también ella muestra la misma tensión inmediata con lo que desea o teme.

Esta tensión arraiga en poderes puramente vitales. La autoconservación, el hambre, la lucha por la propia existencia, el estar amenazado, el presentir al enemigo, el instinto sexual, la competencia con los de la misma especie son lo determinante, los factores que tienen constantemente en tensión a la conciencia animal. Lo que va más allá de su alcance no le interesa al animal, incluso puede decirse que no existe para la conciencia animal. Este remitirse a la relación de amenaza e instinto es un estar tensionado de la conciencia al servicio de lo orgánico. Incluso lo que se llama la inteligencia animal no sale de este marco. Esto queda testimoniado por el hecho de que también la conciencia tensionada es capaz de ciertos rodeos, de que puede aprender por experiencia, encontrar nuevos caminos y transitarlos. Pero el descubrimiento sigue siendo limitado y en sus impulsos de ningún modo puede ser llevado más allá de los estímulos instintivos del entorno.

La conciencia espiritual comienza con el desprendimiento de la tensión, con el liberarse en relación con el impulso, la distancia con respecto a la cosa, con la cual tiene que ocuparse. La conciencia espiritual no se limita a lo que vitalmente atañe al individuo. Por tanto, su entorno no está seleccionado mediante la necesidad y la urgencia, el entorno está

³⁵ Hartmann se refiere al capítulo 1c, "Espíritu y conciencia" (*N. del T.*).

ampliado desde el punto de vista del contenido; tomado en sentido estricto, carece de límites señalables, puede extenderse hasta donde lo conduzca la experiencia y la presunción. Con esto se muestra fundamentalmente una relación distante con el mundo real donde vive el individuo: una relación objetiva de penetración y captación. Así está dada otra base de la orientación en el mundo. De esta base depende la diferencia entre conciencia dominante y servidora.

La relación de distancia está muy lejos de ser al principio una relación intelectual. No es sin más observación, consideración, comportamiento teórico. En la relación de distancia no está suprimida la realidad de la vida. Sólo está sobreedificada y sobrepujada por otra relación. La realidad de la vida sólo está sacada de la inmediatez, o dicho más precisamente, está sacada del encadenamiento a la inmediatez, ha dado lugar a una relación mediada de aprehensión del mundo. La relación mediada aún no es necesariamente reflexión, sino el margen de juego de una posible reflexión y por eso, de hecho, está en una situación superior por encima de la conciencia tensionada reactiva. El desprendimiento de la tensión es la base de una posible visión panorámica.

b. Excentricidad interna y orientación hacia el mundo

Se pregunta qué forma tiene la conciencia espiritual del mundo y qué posición se asigna a sí misma en el mundo tal como lo concibe. En virtud de nuevas investigaciones en el ámbito limítrofe entre la psicología animal y la antropología, esta cuestión ha alcanzado una cierta madurez de planteamiento. Las siguientes determinaciones se apoyan en su formulación en la exposición de H. Plessner³⁶; a través del contexto problemático, configurado de otro modo, alcanzan éstas un desplazamiento del centro de gravedad³⁷. La conciencia animal tiene la forma de una

³⁶ Helmut Plessner (1892-1935), junto con Max Scheler (1874-1928) y Arnold Gehlen (1904-1976), fue uno de los fundadores de la corriente filosófica de la "antropología filosófica". (N. del T.).

³⁷ Cf. Helmut Plessner. "Die Stufen der Organischen und der Mensch" ("El hombre y los grados de lo orgánico"), Berlín 1928; en especial los capítulos 6 y 7, referidos especialmente a la esfera del animal y la esfera del hombre.

posición frontal con respecto a su entorno (o mundo circundante: *Umwelt*), no sólo en la percepción, sino también en la riqueza de sus relaciones vitales con él, su estar amenazada, su capacidad de reacción y acción. Esta "frontalidad" tiene su "forma cerrada" por la posición central que la conciencia misma se asigna en el mundo, posición en la cual la conciencia se "pone" a sí misma. Esto es, según la expresión de Plessner, la "posicionalidad de la forma cerrada". Característica de esta conciencia es la discrepancia entre la posición que se da a sí misma en "su" mundo y la posición que adopta en el mundo real. Precisamente la última no es en modo alguno una posición central. Así como el "entorno", en cuyo centro se coloca la conciencia, de ninguna manera es el mundo real donde efectivamente está, así también el "estar cerrado" es una pura incumbencia de la forma del posicionamiento.

Frente a este estar cerrado se destaca la conciencia espiritual por su saber simultáneo sobre su propio "estar remitida" al mundo dado y sobre la contingencia de su posición en él. Con esto, su "estar puesta" retrocede del centro del mundo dado y éste deja de ser mero "entorno" —pues entorno (mundo circundante) es precisamente el mundo centrado con respecto a un sujeto—, el entorno se convierte en "el mundo", es decir, el mundo real donde la conciencia se halla como un ente que vive junto al mundo. Esta posición cambiada con respecto al mundo, entendida como forma de la conciencia, constituye la "posicionalidad de la forma excéntrica". Para el hombre, el mundo que le está dado ya no está caracterizado por la posición circundante con respecto a él, el hombre no ve el mundo como mundo que está en torno de él y está referido al hombre como centro. La posición que él se da en el mundo —vista desde el mundo— es una posición "excéntrica". Él ya no orienta el mundo hacia sí, sino que se orienta hacia el mundo. Y sólo así comienza a orientarse objetivamente "en el mundo".

En el aspecto total de esta conciencia el hombre no es lo primario, sino el mundo que tiene su centro fuera del hombre. Así el hombre se ordena en el mundo concebido, y por más que este mundo concebido sea sólo una sección del mundo real, ya no es más el mundo existente únicamente para él; el hombre no refiere el mundo a él mismo, sino que él se refiere al mundo. El animal no se ordena en absoluto; tampoco lo necesita, siempre ya está —sin ninguna acción suplementaria de la conciencia— firmemente ordenado en el mundo real y no puede añadir nada a este

ordenamiento. El animal no necesita excentricidad de la posición interna, pero el hombre sí la necesita. Pues toda su vida y lucha en el mundo atañe a la posición que el hombre logre en el mundo; que el hombre capte el mundo tal como lo encuentra constituye para él la primera exigencia.

Este es el cambio interno con el cual la conciencia espiritual se separa de la conciencia carente de espíritu. Este cambio se conecta muy estrechamente con el desprendimiento de la tensión. La comprensión de la posición real que la conciencia asume en el mundo la eleva por sobre el estar tensionada. Para la conciencia el mundo ya no termina en lo que amenaza o atrae; para ella consiste ahora también en cosas muy diferentes que de ningún modo valen para ella. Así, el mundo aparece para la conciencia como un mundo neutralizado, ella ha ganado distancia con respecto a la cosa con la que tiene que ocuparse. Es una conciencia dis-tensionada.

c. El cambio de orientación como separación de límites en la concepción del mundo

El cambio de la posición interior de la conciencia respecto de la "forma excéntrica" es, pues, idéntica al cambio de la forma en que está dado el mundo. Del "entorno", que es un mero campo de los instintos, surge un "mundo en común" con el cual el hombre vive. Si se entiende como concepción del mundo (*Weltanschauung*) la verdadera forma de intuición, en la cual el mundo aparece a la conciencia, entonces la separación primaria de los límites entre concepciones del mundo reside en la oposición de la conciencia espiritual y la conciencia carente de espíritu. Es una oposición que, como tal, no admite miembros intermedios; entre el mundo subjetivo y el mundo objetivo no hay ninguna transición posible, ellos se excluyen entre sí. Lo que los separa es un radical cambio de posición de la conciencia, un salto. Si veo el mundo como "el mío"³⁸ o como "el

³⁸ Hartmann se refiere con la expresión "el mío" (*die meinige*) a la expresión de Heidegger utilizada en *Ser y Tiempo* "en cada caso mío" (*je meines*). De aquí ha creado Heidegger el sustantivo *Jemeinigkeit*, "el hecho de ser en cada caso mío", o bien "el carácter de ser en cada caso mío". Heidegger alude a tres cuestiones con aquella expresión, directamente indica: a) que el ser del ente que

mundo sin más", allí reside la *crisis*, es decir la separación, y por cierto hasta en las formas supremas de la concepción del mundo.

Pero el cambio de posición depende del desprendimiento interior de la tensión de la propia vida instintiva. Y este desprendimiento de ninguna manera ha ocurrido súbitamente. Es un proceso muy lento, está cargado con miles de obstáculos internos; y en cada obstáculo requiere una particular iniciativa, con la cual debe lograrse la superación. Desde un punto de vista histórico este proceso nunca está totalmente consumado. El hombre conserva en sí permanentemente su origen, la conciencia animal nunca deja de estar totalmente en él. El hombre sigue siendo siempre un animal. Así, la conciencia no se libera totalmente de su forma de posición heredada. Incluso como conciencia espiritual está dominada todavía a largo plazo por la tendencia a referir todo a sí misma, de darse a sí misma la posición central en el mundo tanto práctica como teóricamente. Sólo una experiencia que mira a lo lejos—incluso la experiencia que el pensar maduro, el que filosofa hace con su objeto total, el mundo—borra finalmente el resto de la conciencia carente de espíritu.

Pero dado que la oposición de las formas de posición es radical, una posición que sólo admite el salto, no la transición, entonces la conciencia luchando por elevarse lentamente—en las fases históricas— a la posición espiritual no es unitaria en sus formas de transición y, por así decirlo, está quebrada en sí misma. Y dado que siente el quiebre como el suyo, la conciencia tiene que luchar por su curación. La conciencia ha logrado ya, tal como la conocemos en el hombre, la posición excéntrica en determinados ámbitos vitales y se atiene firmemente a esta posición, pero, al mismo tiempo, en otros ámbitos se considera atrapada por la forma cerrada de la posición central. En general el equilibrio tiende a la prime-

somos nosotros mismos—el existente (*Dasein*)— es en cada caso el de cada uno de nosotros; b) que el mundo, que es un existencial del existente, también es el mundo en cada caso el de cada uno de nosotros; c) indirectamente también el ser como tal está aludido, pues el fundamento del ser del existente es el ser como tal. Hartmann ampliará esta crítica a Heidegger en forma más detallada en su siguiente obra, *Para una fundamentación de la ontología* (*Zur Grundlegung der Ontologie*, 1935). Esta obra ha sido traducida como *Ontología I. Fundamentos* por José Gaos. (*N. del T.*)

ra posición, pero con retrocesos históricos que retornan y parecen a primera vista inexplicables.

Lo asombroso es que los ámbitos superiores del espíritu conservan durante muchísimo tiempo la posición central pretendida por la conciencia carente de espíritu. Sería lícito esperar lo contrario; precisamente aquí la tendencia al desprendimiento debería haber avanzado lo más posible. Pero lo que ocurre es lo contrario. En el pensar mítico predomina la representación del hombre como fin de la creación. En la idea religiosa y filosófica del mundo retorna la concepción antropocéntrica del mundo, las más de las veces ligada con una desvaloración del mundo real. Aquí la cúspide la constituyen precisamente tales sistemas metafísicos que pasan por ser no metafísicos y críticos. A éstos pertenecen todo subjetivismo, relativismo e idealismo; tampoco constituyen ninguna excepción las últimas derivaciones que aparentemente se contraponen a esto, pero en realidad suspenden el sentido objetivo del ser y la verdad, por tanto, según la tendencia, también el pragmatismo y el historicismo que tiene una idea filosófica del mundo.

Ninguno de ellos sabe qué son los rudimentos de la conciencia carente de espíritu en el espíritu filosófico. Pero la rudeza de su posición los traiciona. Su contradicción frente a la posición excéntrica alcanzada y afirmada en la vida práctica hace que ellos se conozcan como lo que son.

d. Estar limitado y libertad

Pero ¿por qué —hay que preguntar— precisamente aquellos ámbitos del espíritu que muestran el más alto vuelo de la conciencia siguen estando constreñidos de modo sumamente pertinaz? Toda libertad del espíritu arraiga en el desprendimiento de la tensión; y cuando desde tal desprendimiento se alcanza la serenidad contemplativa debería esperarse la mayor libertad. Contra ello hay que considerar dos momentos que desplazan la relación.

1º) Las cosas que son objeto de una concepción del mundo están muy lejos de ser objeto de una contemplación pura. Ellas no constituyen, de ninguna manera, el ámbito de la mayor libertad, y ni siquiera el de la actitud cognoscitiva y científica más pura. La tendencia a la "verdad" resulta atravesada, precisamente aquí, a cada paso por otras tendencias que

comúnmente son mucho más fuertes, pero son a la vez difíciles de ver porque radican en la posición sentimental que traen consigo y que pasa inadvertida. Estas tendencias siempre adoptan una nueva configuración, registran los resultados del conocimiento, se adaptan, aparecen constantemente revestidas de objetividad, incluso con la dignidad de una mayor penetración, con la cual la no transparencia de su origen favorece la apariencia de un conocimiento superior. La crítica no las despacha fácilmente. Ellas proceden por cierto de una profundidad, pero se trata de la profundidad del abismo, de la conciencia carente de espíritu.

Lo que constantemente engaña en estos casos es el presupuesto de que el pensar especulativo es un pensar libre. Tal pensar es en realidad constreñido en alto grado. No sigue a la intelección a donde ella lo conduce, sino que le prescribe dónde debe llegar. Por tanto, en realidad, tiene poco que ver con el conocimiento. Cuando el conocimiento realmente transita sus caminos sin influencia alguna es una conciencia del mundo liberada. Pero precisamente este conocimiento no se arriesga tan fácilmente al vuelo especulativo. Se atiene firmemente a la orientación de la conciencia en dirección al mundo. El pensar especulativo recae siempre en el atavismo de orientar el mundo hacia sí mismo. En las oscuras necesidades metafísicas se halla precisamente el constreñimiento retrospectivo de la conciencia a su forma primitiva originaria. Y mientras estas necesidades dominan en el trasfondo del pensar filosófico, éste siempre vuelve a compensarse en dirección al mencionado constreñimiento, cuya raíz no podemos arrancar violentamente. El camino del conocimiento y de la comprensión del mundo es un camino de lucha ininterrumpida contra esa raíz.

2º) El desprendimiento de la tensión y la ordenación excéntrica en el mundo dado está primero, precisamente, en las situaciones vitales prácticas. Aquí la realidad de la vida misma obliga al hombre a una orientación superior. La orientación de la conciencia hacia el mundo es precisamente la orientación objetiva y, por ello, la orientación superior en la vida misma. Es la que otorga al hombre el dominio sobre las cosas y la situación, es la que eleva la conciencia del estado tensionado y de servidumbre al carácter de conciencia libre y dominante. Pues las cosas y la situación requieren ser entendidas para poder ser aprovechadas. Cuanto más objetivamente el hombre vea la situación en que se encuentra, tanto mayor será su posibilidad de configurarla espontáneamente. La forma de

conciencia de la posición excéntrica le abre al hombre la plenitud de sus posibilidades, el margen de juego de su libertad. Es la forma de la conciencia espiritual.

No hay contradicción alguna en que la distensión y la libertad de la conciencia se originen en el estar forzadas a ello y se impongan primero donde la conciencia las necesita urgentemente como una superioridad en la vida. Toda lucha en lo alto ocurre con violencia, pues debe ser desvinculada de la ancestral forma originaria propia. Y, como se mostrará más adelante, la forma de violencia que concierne especialmente a forzar la libertad no es la única ni la más asombrosa.

Esto se ve de la manera más clara donde no hay violencia, en la conciencia especulativa ligada a la concepción del mundo. No hay ninguna violencia inmediata práctica en la elección de la imagen del mundo; la imagen del mundo es indiferente para la vida práctica en tanto que ella pacta con sus exigencias y no perturba sus ámbitos. Otra cosa ocurriría si el "mundo" fuese un ser que pudiese sentir el desconocimiento y vengarse por ello en el hombre. Pero el mundo es de una indiferencia sobrecogedora frente a lo que el hombre piensa de él; las ideas fantásticas del mundo no lo tocan, él no se venga; el desconocimiento, el empequeñecimiento, la deformación a los ojos del hombre no perturban sus ámbitos. Sólo el conocimiento resulta perturbado, falsificado. Pero esto es cosa del hombre.

Así impera aquí la mayor liberalidad, pero sólo de parte del mundo, no de parte de la conciencia. Pues allí donde falta violencia para forzar la elevación, la conciencia no se eleva tan fácilmente, aun cuando le esté abierto el cielo. En efecto, ninguna libertad le es regalada, la conciencia tiene que conquistarla. Con la propia iniciativa tiene que convertirse en lo que es según su naturaleza. Y cuando no aparece la iniciativa, la conciencia retoma infaliblemente la forma de conciencia carente de espíritu.

Capítulo 10. La objetividad

a. La objetividad del mundo. La obyección

Al retornar la conciencia a su verdadera posición, las cosas se le mani-

fiestan como lo que son en sí mismas. La urgencia, la correspondiente posición central le oculta a la conciencia el mundo objetivo tras el entorno subjetivo. El cambio de orientación con respecto al mundo es la corrección de la conciencia, que ésta lleva a cabo en sí misma. Se remite a sí misma al rincón del mundo al que pertenece; descubre³⁹ el entorno que le oculta el mundo. Así, por primera vez, ve el mundo como un mundo objetivo. Pero mientras las cosas se vuelven objetos para la conciencia, ella misma se convierte en sujeto de los objetos.

La conciencia carente de espíritu no es propiamente sujeto ni tiene propiamente objetos. Para ello, lo que le falta es la distancia con respecto a las cosas. Sólo la conciencia espiritual llega a la objetividad. La objetividad no es la causa, sino la consecuencia del desprendimiento respecto del impulso y la ordenación excéntrica de sí misma. La conciencia espiritual es conciencia objetiva. Conoce las cosas como cosas que están frente a ella, es decir, las conoce como sus objetos. Objetos no son las cosas por sí mismas, sino por la forma y la acción de la conciencia. Las cosas son objetos sólo "para" la conciencia, no en sí mismas. Por cierto, las cosas están desde siempre enfrentadas a la conciencia —en el mundo, en el cual coexisten con la conciencia—, pero esto es una mera coexistencia, quizás una relación de efectos, de estímulos o de utilidad; pero no es una relación objetiva. Para el espíritu comienza aquí otro tipo de estar frente a: el estar frente a como forma de manifestación, como un tipo de ser "para él" de las cosas. Las cosas también son "en sí" lo que son sin el espíritu; pero ellas pueden ser objetos sólo "para él". Por tanto, ellas pueden volverse objeto sólo por el hecho de que la forma de conciencia del

³⁹ El verbo que aquí utiliza Hartmann es *abdecken*, "sacar la tapa", "sacar la cubierta", por tanto, "descubrir". Hartmann se refiere con *abdecken* a la distancia que logra la conciencia misma respecto de su propia posición central que se había asignado a sí misma en el mundo. En este distanciamiento que ejecuta la conciencia misma, ésta logra darse cuenta de que la posición central dada por ella misma en el mundo es la que tapaba, la que obstaculizaba el saber acerca de su verdadera posición en el mundo. De aquí que este "destapar", este "descubrir" signifique para la conciencia no sólo encontrar su auténtica posición en el mundo, sino también saberla, hacerla consciente (*N. del T.*).

espíritu las convierte en sus objetos, las "objecta". El convertirse las cosas en objeto es la función de una orientación particular de la conciencia hacia ellas, un tipo particular de entrega a ellas. Esta función es el conocimiento.

La forma de esta función es la obyección. El animal no es capaz de obyección. En tanto que las cosas le están dadas, están incorporadas en su esfera vital, son deseadas o rechazadas, de lo contrario permanecen inadvertidas. En esta forma de conciencia no se puede llegar a la obyección. Una cosa se vuelve objeto para una conciencia sólo cuando ésta piensa en cómo la cosa está constituida en sí misma y qué "es" ella en general, no en relación con los instintos y el deseo, sino puramente como lo que son. No importa si la impresión que gana la conciencia de las cosas es certera o errónea, sino que lo que importa es la disposición de la conciencia en cuanto tal disposición. Aun en el caso del error la cosa ha sido convertida en objeto para la conciencia. Incluso sólo en el plano de esta relación de obyección se da la diferencia de acertar y errar, la verdad y el error.

b. Conocimiento y objeto del conocimiento

El concepto de objeto del que aquí se trata es el concepto específico de objeto del conocimiento. Por tanto, no abarca el objeto de la representación, del pensar, de la fantasía. No se trata tampoco del objeto intencional o interno que aparece en correlación con el acto, sino del ente que existe en sí independiente de la conciencia, pero que en la relación de conocimiento se convierte en objeto de la conciencia. La conciencia puede representar o pensar todo lo posible, inclusive lo que no hay en el mundo real, pero sólo puede conocer lo que hay en él. El conocimiento es una relación de trascendencia, un captar o convertir en objeto lo que existe en sí mismo.

El conocimiento es la obyección de lo que por sí mismo no es objeto de un sujeto. Las cosas, el ente, el mundo, tal como "es", son indiferentes frente a la obyección. En ellos no constituye ninguna diferencia si o hasta dónde se conviertan en objetos de conocimiento. El ente en sí mismo no es objeto, pues todo ser es supraobjetivo. Y cuando se lo convierte en objeto, en él mismo tampoco se altera nada; el ser no se reduce

a ser objeto. Pero si se vuelve objeto, eso no depende de él, sino de la capacidad de la conciencia para objectarlo⁴⁰.

Estas determinaciones son fundamentales para la comprensión de aquella objetividad que separa la conciencia espiritual de la conciencia carente de espíritu. No es como si el espíritu no fuera también capaz del juego libre del pensamiento o la fantasía. Por cierto que lo es, pero esto no es lo característico de su relación con el mundo en el que está. Característico para el espíritu es, ante todo, cómo se orienta en este mundo. Y para esto es sin importancia lo que él fantasee sobre él, pero sí es esencialmente importante lo que de él conozca. Por tanto, decisivo es cuánto del mundo real el hombre puede volver objeto. El cambio de orientación de la conciencia, su orientación hacia el mundo y su encontrarse correctamente en él, son desde el principio esencialmente una función de la obyección del mundo, que ella efectúa.

Hay que rechazar una mala interpretación que aquí fácilmente se escurre. La "obyección", de la que se habla, debe distinguirse muy bien de la "objetivación". Esto es tanto más necesario cuanto que precisamente el espíritu es capaz de la objetivación, incluso sus funciones superiores consisten esencialmente en que él se objetiva. Por ahora no estamos en estas funciones, todavía habrá que tratar de ellas más adelante.

Las objetivaciones son configuraciones creadas por el espíritu, en las cuales se acuña y materializa. Por cierto que la obyección también la ejecuta el espíritu y sólo él, pero ella no crea ninguna configuración que el

⁴⁰ El concepto de conocimiento que aquí está a la base requiere de una fundamentación según varias direcciones. Para ello hay que remitirse a mi *Metafísica del conocimiento*, Berlín, 1925, 1ª parte. Según esto, el conocimiento no es una unidad de sentido, no es un juicio, tampoco es una mera relación intencional, sino una relación trascendente que liga a la conciencia con lo que es en sí, haciendo que esto se le manifieste a ella. Si se substituye en la explicación dada más arriba cualquier otro concepto de conocimiento, —por ejemplo, uno lógico, uno idealista, uno teórico inmanente—, entonces la peculiar posición de la conciencia espiritual en el mundo permanece incomprensible y resulta un contrasentido que no puede superarse mediante ningún compromiso. Lo cual no es de extrañar, pues así se pone tácitamente como fundamento la forma superada de la conciencia carente de espíritu.

espíritu saque de sí mismo. La obyección atañe exclusivamente a la relación en la cual el espíritu aborda el mundo en el que vive como espíritu cognoscente. Lo que debe obyectarse tiene que ser, ante todo, algo en sí; algo que no es en primer lugar creado por la obyección, sino algo que precisamente se ha convertido en objeto de un sujeto. Lo que se objetiva no presupone ninguna clase de ser independiente del espíritu. Antes bien, está sacado del espíritu viviente como lo suyo y resulta formado por la objetivación y expuesto independientemente del espíritu. En cierto sentido, por tanto, la objetivación es lo opuesto a la obyección. La objetivación es espontaneidad, un crear, un insertar en el mundo. La obyección es captación, receptividad; registrar, aprehender. Se agota en el percibir, el experimentar, el contemplar, el penetrar, el averiguar. Su objeto le está dado. Pero la obyección no lo afecta ni en su existencia ni en su constitución.

c. El espíritu cognoscente y el ser "para él" del mundo

La toma de posición cognoscitiva es para nosotros, los seres espirituales individuales de determinado grado de evolución, algo corriente. Nuestra vida se mueve en un conocimiento que progresa de manera constante, exactamente tanto como en la lucha constante por los bienes materiales y las metas. En este progreso siempre dominios nuevos del mundo real se vuelven objetos para nosotros. La obyección avanza, su radio se amplía. Y con él se amplía el ámbito de la objetividad de la conciencia, tanto como nuestra orientación en el mundo.

Y puesto que la actitud de la conciencia es en eso una actitud objetiva, ella está entregada al campo de objetos y no reflexiona sobre lo que ella misma es. Esta actitud se ha vuelto obvia para el espíritu. Pero lo obvio, considerado con mayor exactitud, es algo muy sorprendente. La orientación hacia el mundo es sólo un aspecto de ello, el aspecto práctico y efectivo de la vida, pues todo aprovechamiento y dominación tienen aquí su punto de partida. Pero el otro aspecto atañe a la esencia del espíritu mismo, en tanto que éste en virtud de que el mundo se convierte en objeto para él, avanza a una posición peculiar en el mundo.

La peculiaridad de su posición consiste en que su relación con las cosas también lleva a las cosas a otra relación con él. Las cosas en cuanto obyectadas ya no son meramente en sí lo que son, sino que son también

para el espíritu. Al entregarse la conciencia cognoscitivamente a ellas, éstas se entregan a la conciencia y, por cierto, como lo que son en sí mismas. Ellas le prestan su ser en sí. En esto consiste la diferencia del estar dado en el conocimiento, respecto de las otras formas de estar dado. Incluso para el animal están dadas muchas clases de cosas, pero no como lo que son en sí mismas, sino sólo en lo que amenaza o atrae, lo nutre o le conviene. En este sentido, también el organismo es el punto de referencia de un ser para él de las cosas. Pero éste es otro ser para él. Pues para el organismo las cosas no son lo que son en sí. Por ejemplo, la presa es para el depredador no lo que es según su propia esencia —una obra de arte viviente de la naturaleza—, sino sólo un botín, lo cual necesariamente no se halla en la esencia de esa especie animal. Pero para el espíritu es lo que es según su propia esencia, y esto significa que es su objeto.

El animal está junto con el ser espiritual en uno y el mismo mundo real. Pero el mundo es "para él" otra cosa de lo que es en sí, su ser en sí no se lo presta. El animal no puede obyectárselo. Pero para el espíritu el mundo es —dentro de los límites de la respectiva obyección— lo que es en sí. El secreto de la obyección es que se le abre a ella el ser en sí. El espíritu gana así, por primera vez, su posición peculiar en el mundo. Esta posición consiste en un real ser para él del mundo en el cual él está. Se trata del ser para él de aquello que él es en sí.

Lo notable en esta relación aparece de manera plástica cuando se considera que el desprendimiento de la tensión y la reorientación de la conciencia consisten justamente en prescindir de lo que las cosas son "para la conciencia". Agudizado paradójicamente se puede expresar así: en tanto que el hombre con su posición de conciencia trasciende el mero ser para él de las cosas y aprende a verlas en su en sí, por primera vez ellas se convierten en lo que realmente son en sí también para el espíritu. Aquel primer ser para él era sólo un ser para el instinto. Y para el instinto las cosas no son lo que ellas son. Para él, ellas son sólo lo que él ve, desea o teme de ellas. Pero el espíritu ve en ellas lo que son. Este ver es conocimiento.

Esta situación es fundamental para la esencia de la conciencia espiritual. Y ella es en el fondo simple; pero el hecho que ella no se deja fijar adecuadamente en conceptos ya fijados y que uno necesita recurrir a un rodeo en la descripción, hace que parezca complicada. Es perfectamente visible tan pronto como se la capta concretamente en un ejemplo pueril.

Para el chimpancé la banana es algo totalmente determinado, algo muy deseado. Pero el que sea deseado no es algo característico de la banana, característico de la banana como tal es algo totalmente distinto, sólo el estar constituida de tal o cual manera es lo que le conviene a ella misma. Esto es lo que tiene ella "en sí". Por tanto, el chimpancé que capta sólo el ser para él de lo deseado como tal, no llega al punto de que la banana sea también para él lo que es en sí. Por el contrario, la conciencia espiritual que tiene distancia frente a lo deseado, llega sin más al punto de captar alguna de las determinaciones que la banana tiene en sí; y en el progreso del conocimiento esta conciencia puede captar más y más de ello. La banana le es objeto, la conciencia la ha objectado para sí. Y en los límites del caso de la obyección, la banana es lo que es en sí para el espíritu.

d. Sujeto y "yo" en la relación de conocimiento

La relación de sujeto y objeto es una creación característica del espíritu. Sin el espíritu la relación no existe en el mundo, es una relación que entra en el mundo por el espíritu. Y con esto penetra en el mundo algo nuevo, algo que se pone por encima de todas las relaciones realmente efectivas, algo que se sobreedifica sobre ellas sin tocarlas en su existencia, y que, por así decirlo, las refleja. Por cierto el símil de la conciencia cognoscente como espejo del mundo cojea; pues aquí no se habla en absoluto de un reflejar propiamente dicho y no se le hace justicia al aspecto del sujeto en la relación de conjunto. Sólo llega a expresión el retorno del mundo en una imagen del mundo; de la misma forma que cada conciencia individual capta el único mundo en una perspectiva. Más allá de esto, la relación de conocimiento es absolutamente única y ninguna otra relación le es comparable.

Uno y el mismo cambio de orientación de la conciencia es el que convierte el mundo en objeto, el que vuelve a la conciencia en sujeto. Sujeto y objeto están estrictamente en correlación uno con otro. Pero esta correlatividad debe ser correctamente entendida: no son las cosas las que están en correlatividad respecto al sujeto, sino su ser objeto, esto es, su estar frente a, o su estar objectadas. El ser de las cosas es supraobjetivo e incluso también en el estar frente permanece indiferente con respecto a la obyección. Por tanto, la correlación es una correlación que concierne sólo

a la conciencia y a su acción cognoscitiva, no al mundo que la conciencia convierte en objeto⁴¹.

Por tanto, también la correlatividad es una expresión unilateral, un símil que cojea para toda la relación de conocimiento. Pues corresponde al lado interno de la relación, a la forma de la conciencia como tal. Pues sujeto en sentido estricto es la conciencia sólo absolutamente como sujeto de un objeto: como el sujeto sólo para el cual las cosas son objetos. Pues en sí mismas no lo son. Esto es de gran significado para el aspecto interno de la conciencia. Es un aserto repetido a menudo el que la conciencia de sí mismo comienza en primer lugar con la conciencia del objeto y se desarrolla en dependencia de ésta. A este aserto no hay que impug-

⁴¹ Hartmann hace una crítica explícita a la fenomenología en sentido amplio, pues ésta coloca la relación de correlación como principio fundamental. Aquí Hartmann —como ya lo había expuesto en su *Metafísica del conocimiento* (1925) y luego repetirá en su *Para una fundamentación de la ontología* (1935)— no critica estrictamente la filosofía de Husserl, pues justamente la fenomenología husserliana delimita conscientemente el campo de estudio, cómo se dan y luego cómo se constituyen los fenómenos para y en una conciencia. Esto significa trabajar conscientemente dentro del ámbito del conocimiento, por tanto, el principio no puede ser otro que el de la correlación. Por el contrario, la crítica apunta más bien a Heidegger y a derivaciones posibles de su filosofía. Éste ha colocado expresamente en *Ser y tiempo* y en obras posteriores como por ejemplo, *Kant y el problema de la metafísica* (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929), *¿Qué es metafísica?* (*Was ist die Metaphysik?*, 1929), etc., la estructura de la correlación entre el existente (*Dasein*) y el ser (*Sein*) como una relación de mutua correspondencia (*Zusammengehörigkeit*), relación que, según Heidegger, es indisoluble. Esta relación es la que está a la base de toda ontología posible y por eso *Ser y tiempo* es expresamente la "ontología fundamental". En virtud de esta correspondencia esencial, correlación entre el existente y el ser, la estructura de la correlación ya no es gnoseológica, como en Husserl, sino ontológica. Así, según Hartmann, se hace pasar una dimensión gnoseológica —propia en definitiva del hombre— por una dimensión ontológica, algo que atañe también al ser mismo. Para el hombre mismo la correlación es ontológica, pues él conoce y objecta el mundo y lo comprende, pero —en oposición a Heidegger— para el ser mismo no se da tal correlación y tampoco pertenece a su esencia el estar correlacionado a algo o a alguien. Él es, en todo caso, el campo posible de toda correlación (*N. del T.*).

narlo. Él refleja una luz clara sobre la esencia del cambio de orientación. La conciencia atrapada en el instinto no es en absoluto consciente de sí misma, a pesar de la posición central que ella se da a sí misma. Lo que pone en el centro no tiene la forma ontológica del "yo". Pues el "yo" es un saber acerca de sí mismo. Sólo cuando la conciencia se constituye en sujeto de objetos —y esto ocurre en la obyección— se distancia interiormente del mundo. Y sólo en el distanciamiento se capta indirectamente a sí misma. Por cierto, el punto de referencia interno existe incluso sin esto, pero una conciencia carente de objeto no sabe nada acerca de dicho punto de referencia. Sólo puede saber acerca de él cuando sabe acerca del sujeto de los objetos. La conciencia de sí mismo es una conciencia mediada. Y la inmediatez en la cual aparece como "yo" es una inmediatez mediada, por tanto, una inmediatez en la cual la conciencia no sabe acerca de la mediación que ha ejecutado.

La autoconciencia es un fenómeno fundamental del espíritu individual. Pero está muy lejos de ser un mero fenómeno de conocimiento. Lo decisivo en la autoconciencia se encuentra en la actitud práctica del ser espiritual. Y éste no se puede desarrollar a partir de la relación entre sujeto y objeto. Por su importancia el espíritu es más que sujeto, es persona. Sólo a partir de la personalidad puede captarse el fenómeno del "yo". Pero esto pertenece a otro capítulo.

c. Ser para sí del espíritu y ser para él del mundo

La autoconciencia tiene la forma del ser para sí. Aquí acierta la expresión hegeliana, por lo demás peligrosa y mal utilizada, pero no hay que prescindir de ella. En el saberse a sí mismo como sujeto de los objetos, el espíritu de hecho, es lo que es en sí también para sí. Pues él se ha convertido realmente en sujeto, por tanto, también lo es en sí.

Este ser para sí en el espíritu empírico del hombre no está nunca completamente consumado. El hombre en su saberse como sujeto sabe muy poco de sí mismo, de la misma manera que él en su saber acerca de las cosas como sus objetos no necesita saber de ninguna manera mucho de ellas. El hombre no es en absoluto una conciencia espiritual perfectamente terminada. El cambio de orientación interna es un proceso lento, no llega tan fácilmente a consumarse, ni en la vida individual del indivi-

duo ni en la vida histórica de la humanidad. Incluso el hombre no deja de ser animal, por muy alto que se eleve trabajando espiritualmente. Constantemente permanecen juntas en él la conciencia espiritual y la carente de espíritu. Y puesto que entre sí disputan, resultan para el hombre constantemente ámbitos en que las dos formas de conciencia se hostilizan. Pero en esta disputa constante se conserva también continua y siempre la ley del cambio de orientación, en tanto que éste de manera continua y siempre una y otra vez requiere volver a ser conseguida. Esto significa: 1º) hasta donde el hombre en cada caso ha llegado más allá de la captación de las cosas como meramente existentes "para él", ellas se convertirán realmente por primera vez "para él" en lo que son en sí mismas; 2º) y hasta donde el hombre en cada caso prescinde de sí mismo como punto de referencia de las cosas, él llega a ser realmente "para sí" lo que es en sí. Pues precisamente con esto él se convierte en sujeto, esto es, se convierte en un punto de referencia real de los objetos y como sujeto de los objetos sabe acerca de sí mismo.

La realidad de su ser para sí, por tanto, depende de la realización de su ser para él del mundo. Pero esta relación conserva todavía una nota ulterior, por el hecho de que con el mundo también algo sucede, al volverse éste, en cuanto objeto, su objeto. Cuando más arriba se dijo⁴² que el ser de las cosas era indiferente respecto de su obyección, con esto no estaba dicho que en la relación óptica total nada se cambiara. Antes bien, precisamente las cosas entran en una nueva relación. Que ellas se vuelvan objetos de un sujeto no perjudica, por cierto, ni su carácter de cosas ni sus relaciones recíprocas; pero sí el hecho de entrar en una relación con el hombre, relación que ellas no tienen por naturaleza. La relación de conocimiento es en cuanto tal absolutamente también una relación ontológica. Y con ella comienza un estar enlazado de un tipo único, por así decirlo, un plano propio, un plano por encima de las cosas. Las cosas por naturaleza no tienen ningún "ser para alguien". Sólo con la entrada de "alguien", para quien pueden ser algo, comienza este orden ontológico y, por cierto, como un orden que se sobrepone a todos los otros modos de orden.

⁴² Hartmann se refiere especialmente al capítulo 10b, "Conocimiento y objeto del conocimiento" (*N. del T.*).

Visto desde el ser de las cosas, que algo que sea en sí también “para” alguien, es algo indiferente, externo, aunque este ser ya se destaque en una relación superior. Pero visto desde el ser del universo, esto no es ni exterior ni indiferente. El universo no es sólo el mundo de las cosas materiales, sino el conjunto de todos los estratos ontológicos; también él es el mundo del espíritu. Debido a la ubicación que el espíritu tiene en el mundo resulta que todo lo que es, es, además algo para él, y así acontece en el mundo una relación de sentido que el ser carente de espíritu no puede darle. El espíritu en el mundo ya es —aún antes de toda penetración configuradora de sí— dador de sentido y configurador del mundo. Es su poder de obyección, que al elevarlo a eso, eleva al mundo de un mero ente en sí a un ente “para él”. Un ente no puede tener sentido en sí, sino sólo “para” alguien⁴³. El hecho fundamental de dar sentido es el hecho de que un ente en el mundo se convierte en aquel ente “para” el cual todo ente posible puede tener sentido. El espíritu se convierte en tal ente, por el hecho de que él convierte al mundo en objeto y a sí mismo en sujeto.

Esto es sólo un suelo de posible otorgamiento de sentido. Pero un suelo muy firme. Sobre él se erige el reino del sentido que comienza con el carácter del espíritu como persona en el mundo.

⁴³ Aquí se encuentra en forma escueta la posterior crítica detallada de Hartmann en su *Para una fundamentación de la ontología* (1935) a la problemática heideggeriana de la pregunta por el sentido del ser. Según Hartmann, el ser y, por tanto, el ente en cuanto tal, en sí mismo no tiene sentido alguno, a no ser para alguien que lo obyece gnoseológicamente o le imprima un valor moral del cual por sí mismo carece, pues es la condición de ambos. Hablar de “sentido” siempre presupone un alguien para el cual hay un sentido que ha de encontrarse o bien otorgarse, esto es, sentido implica siempre un trasfondo teleológico. Este alguien, observa Hartmann, puede adquirir varias formas: demiurgo, Dios, hombre, sujeto, sujeto trascendental, yo, yo absoluto, espíritu, conciencia, existente, etc. No obstante, todas estas formas están estructuradas teleológicamente de la misma forma: “ser para algo o alguien” (*Sein für etwas oder jemanden*) (N. del T.).

Cuarta sección

La personalidad

Capítulo 11. Fenómeno y problema de la persona

a. El polo interno de la subjetividad

En la objetividad de la actitud interna reside la relación característica del espíritu con el mundo donde vive, en tanto que la relación es una relación meramente aprehensiva. Pero el polo interior de la relación, hacia el cual converge todo lo que es para el espíritu, puede indicarse sólo formalmente. Lo que propiamente es el polo interno queda indeterminado. En la relación de conocimiento el polo interno juega el papel de sujeto de los objetos. Esto es ciertamente característico, pero la relación de conocimiento es sólo la determinación de una relación, puesto que el concepto de sujeto es un concepto puramente relacional; sujeto no significa otra cosa que la contraposición a un objeto.

El espíritu evidentemente es mucho más que esto; y sólo cuando logra sustituir el lugar de sujeto con lo que él es más allá de esto, también la objetividad puede entenderse en sentido pleno. Si el espíritu es aquello en el mundo para lo cual el mundo tiene un sentido, entonces el espíritu también debe estar constituido conforme a esto. Para esto la posición de un mero sujeto es todavía una posición externa e indiferente. El espí-

ritu no es sólo un espíritu que refleja. Su aprehensión no es lo único que determina su relación con el mundo; ésta se encuentra entre otras muchas relaciones con el mismo mundo y está a la vez determinada por esas relaciones. El espíritu está inserto en la actualidad de la conexión vital. Actúa y sufre, tiene expectativas y teme, se preocupa y tiene esperanza, crea y lucha. Y a pesar de la multiplicidad de estos actos y relaciones, no obstante es uno, idéntico consigo mismo, e incluso más allá del propio cambio se identifica consigo mismo.

Lo notable aquí es que este estar inserto en la actualidad de la vida no suprime la objetividad. La objetividad surgió con la liberación respecto del instinto. Con la recaída en éste la liberación debería desaparecer. Pero precisamente es característico del espíritu el hecho de que él mantiene incluso en la conexión vital la distancia con respecto a la cosa con la cual tiene que ocuparse, y donde la pierde, sin embargo, sigue siendo por principio capaz de ella. Su estar inserto en la actualidad no es ninguna recaída en la conciencia carente de espíritu. Tampoco este estar inserto se ausenta jamás de manera realmente efectiva, y aquella liberación tampoco significa en absoluto un salir del individuo de su estar inserto. Aquella liberación es sólo liberación respecto del impulso, pues éste es el que mantiene al animal sin distancia en el instinto. Lo que el espíritu lleva a cabo es precisamente asumir, con la distancia y la objetividad ganadas, la variada riqueza de las relaciones vitales, y, a su manera, dirigirla.

Pero ¿qué es el espíritu mismo con respecto a la multiplicidad de estas relaciones de actos y relaciones vitales? Es fácil ver que esto no puede decirse en una palabra y tampoco puede captarse en un concepto rigurosamente delineado. Pero sí podría describirse de manera aproximada, por cierto no separado en sí mismo, sino a partir precisamente de esa riqueza y multiplicidad de relaciones de actos y relaciones vitales, cuyo polo interno y unidad él es. Pues esta multiplicidad es asible y, captada en secciones, se puede analizar.

En la vida solemos designar esta unidad del ente espiritual individual como "persona". Con ese nombre la distinguimos ya en la vida cotidiana de la cosa material, del organismo, incluso de la vida psíquica y de la conciencia. Entendemos por persona los individuos humanos, en tanto éstos, de algún modo, toman posición como seres que actúan, hablan, quieren y se esfuerzan; como representantes de sus opiniones,

conocimientos y prejuicios; como seres con pretensiones y derechos, convicciones y valoraciones. En este sentido, delineado con amplitud, debe retenerse aquí el concepto de "persona", con lo cual desde un principio el peso recae sobre la aludida plenitud de relaciones recíprocas. Con ello queda establecida de modo suficiente la superación del mero ser sujeto

b. Sujeto y persona

Lo que en todo caso concierne al sujeto —considerándolo de esta forma, como si estuviera por sí mismo solo en el mundo, al cual convierte en objeto—, es algo que en la persona es una imposibilidad, una abstracción, la cual debería desacertar completamente la esencia propia de la persona. Pero en la coexistencia de las personas se trata siempre ya de una esfera espiritual común, en la cual las personas se mueven y tienen relaciones. Y esta esfera, por su lado, ya no se puede caracterizar más por la personalidad. Esta esfera abarca las personas como una esfera objetiva, pertenece conjuntamente al mundo total donde las personas viven, constituye el plano de la acción y la reacción de las personas. Esta esfera es su mundo espiritual común, es espíritu objetivo o histórico. En cuanto tal, constituye el objeto de otra investigación que todavía queda pendiente.

Aquí no ha de ocultarse que la caracterización del espíritu personal de este modo anticipa la esfera del espíritu objetivo. Esto se encuentra fundado en la conexión de la cosa misma y no puede evitarse. Pero más allá de esto, debe indicarse que no hay ninguna contradicción si se caracteriza la personalidad desde los fenómenos suprapersonales del espíritu y éstos nuevamente a partir de los personales. No se trata aquí de una estructuración sintética, donde los elementos de los niveles inferiores no pueden ganarse a partir de los superiores. Hasta entonces, al menos en nuestra época, hay en la investigación de los problemas del espíritu todavía un camino ulterior. Se trata de una tarea mucho más modesta: del análisis de un fenómeno total muy amplio, cuya unidad no ha de ser desgarrada, pero cuyos fenómenos parciales deben tomarse sucesivamente. El proceder descriptivo tiene la libertad de presuponer todo lo que pertenece al fenómeno total. Sólo que no puede aclarar todos sus aspectos a la vez. Pero sus separaciones no son aislamientos.

El hombre está frente al hombre no como sujeto, sino como persona, y cuenta con personas como competidoras en el afán de la vida. Ciertamente que el hombre es sujeto y tiene frente así otra subjetividad. Pero en tanto que tiene relación con un mundo en común, su relación con sus semejantes no se agota en que el mundo sea para él, puesto que los que viven con él no se agotan "para él" en esto, en ser sus objetos. Precisamente irrumpe aquí otro enlace entre él y el mundo, enlace que en aquella relación aparecía oculto: su propio ser para el mundo. Es el mismo mundo, el que es objeto "para él", para el cual, por su lado, también el hombre es algo. Pero lo que el hombre es para el mundo, es algo totalmente distinto, pues él no es objeto para el mundo, tampoco meramente sujeto de su ser para él, sino un ser que actúa y sufre en él, donde despliega su vida y acción, donde tiene sus inevitables vaivenes y donde el hombre mismo se vuelve para el mundo un inevitable vaivén. Entre el hombre y el mundo hay una relación dinámica recíproca, un formar y un ser formado. El hombre es en el mundo y para el mundo también un principio creador. Por su lado, dentro de los límites de su poder, el hombre determina a la vez el mundo, crea en él y, por cierto, de una manera muy esencial para el mundo. Y aunque su acción desaparece en la amplitud del mundo, crea configuraciones de otra altura ontológica, un mundo del espíritu en el mundo carente de espíritu. Pues el mundo no está nunca terminado, tiene espacio para la creación. El ser personal es creador, junto con el mundo, del mundo.

c. Persona y "yo"

La objetividad es inseparable de la subjetividad; la conciencia de objeto, de la conciencia de sí mismo. En esta medida el fenómeno del yo se conecta con el fenómeno del conocimiento. Pero en lo que en la vida llamamos "yo", este algo interior que en la expresión lingüística aparece como "primera persona", no es de ninguna manera meramente sujeto y no se puede entender a partir de la contraposición con los objetos. Antes bien, la persona es la que habla de sí misma como "yo", y su contraposición no es tanto la cosa material, la cual está dada como objeto, sino la otra persona que está dada como un "tú", la "segunda persona", como la gramática dice. Es en la relación de las personas donde el "yo" es lo que

propriadamente es. Es la forma interna del saber que tiene la persona sobre sí misma, en el saber acerca de las otras personas.

Pero el "saber" aún no expresa la relación real. Pues la relación con el "tú" primariamente no es la del sujeto cognoscente, sino la de la persona que actúa y experimenta el trato. Y lo que vale para la relación con los semejantes, vale para la relación con las cosas, las circunstancias, las situaciones, los sucesos de la vida, brevemente dicho, el mundo. "Yo" trabajo, "yo" quiero algo, "yo" me oriento en los sucesos dados. Ésta es la expresión natural que la persona ofrece en la vida respectivamente en cada relación. Esta expresión es mucho más primaria que la del "yo pienso", con la cual el filósofo ejecuta la reflexión sobre el sujeto. Desde Descartes, pasando por Kant, hasta Fichte, el concepto filosófico del yo se ha adherido injustamente de manera cada vez más firme a la relación teórica con el mundo. Acerca de esto habría que orientarse nuevamente. "Yo" es ciertamente la expresión de una conciencia de sí mismo y de hecho es un saber; pero un saber que no sabe acerca de un sujeto cognoscente, sino acerca de las personas que están en la vida, que dispone libremente de las cosas y actúa sobre las otras personas. "Yo" es la expresión conceptual de la conciencia de sí de la persona que da testimonio de sí misma.

Un "yo" impersonal es una imposibilidad tanto como un "tú" impersonal. El lenguaje, destacando estas palabras con determinaciones personales al igual que las formas verbales, da un claro testimonio de la posición central de las relaciones personales en el pensar y en la vida del ente espiritual. El sujeto no existe antes de la existencia de la persona, así como el conocimiento no existe antes del querer y experimentar, del actuar y sus reacciones. Lo que llamamos "yo" es la conciencia de sí mismo que surge a partir de la riqueza variada de las relaciones de la vida; y aquí primariamente se adhiere el saber de sí mismo del sujeto en la relación retrospectiva a partir de la objetividad.

d. Estar dado, incognoscibilidad e imposibilidad de desconocerse

La personalidad es el punto nuclear propiadamente dicho, la propiedad categorial fundamental del individuo espiritual. Pero no es posible definir el espíritu por medio de la personalidad como algo que es conocido

no es posible. Pues lo que la personalidad es, no se puede indicar mejor que lo que el espíritu es. Aquí toda penetración está estrechamente limitada y la descripción misma se aventura sólo por rodeos. Aquí toda desmembración fracasa, sólo la conocemos como totalidad. Todo derivar carece de perspectivas, pues no hay nada a lo que ella se redujera. Lo propio del espíritu, la gran novedad categorial, que lo destaca de todo otro ente es también lo propiamente impenetrable, lo más altamente irracional: alógico y a la vez transinteligible⁴⁴.

En la persona se confirma la regla a menudo verificada de que precisamente lo más familiar y corriente es lo menos conocido y posible de conocer⁴⁵. Pues prácticamente no erramos sobre lo característico de la persona, dondequiera que y como quiera que tengamos que ver con per-

⁴⁴ Hartmann muestra en su *Metafísica del conocimiento* (1921, 1925) cómo hay estructuras que pertenecen al fenómeno mismo del conocimiento sin importar que uno se ubique en tal o cual teoría metafísica acerca del mismo. La fenomenología del conocimiento es indiferente a las distintas clases de teorías realistas e idealistas posibles *a priori*, de las cuales sólo algunas se han desarrollado *de facto* en la historia de la filosofía. En cualquiera de estas teorías han de aparecer ineludiblemente distinciones propias del ámbito de la fenomenología del conocimiento. En el fenómeno del conocimiento cabe distinguir dos estratos fundamentales en el ente respecto de otro ente que lo conoce: lo que se ha convertido en objeto, lo ya obyectado (*Objiziertes*), y lo que no, lo transobjetivo (*Transobjektiv*). En el último ámbito cabe distinguir a su vez tres grados internos: 1) aquello que se está por obyectar —lo que es actualmente desconocido, pero ya está implicado en sus rasgos generales conforme a las características que proyecta lo obyectado hacia lo desconocido—, 2) lo desconocido, pero cognoscible en algún momento y, finalmente, 3) lo que es desconocido porque es por principio incognoscible. Lo desconocido e incognoscible es el ámbito de lo transinteligible (*Transintelligible*) o irracional (*Irrational*), mientras que los otros ámbitos se hallan en lo inteligible (*Intelligible*). Por tanto, en el conocimiento hay para nosotros un límite móvil (de obyección) y otro inmóvil (de cognoscibilidad) (*N. del T.*).

⁴⁵ El autor se refiere al aserto de Hegel en el Prólogo de su *Fenomenología del espíritu* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807) que dice que lo familiar no por ser familiar es conocido. A su vez, Hegel se remite con esto a la ley del conocimiento de Aristóteles formulada en su *Física*, según la cual lo primero en sí mismo es lo último para nosotros y lo primero para nosotros es lo último en sí mismo (*N. del T.*).

sonas. En este sentido la personalidad no sólo es fácilmente reconocible, sino directamente imposible de desconocer. Por tanto, prácticamente conocemos muy bien sus características y difícilmente nos equivocamos alguna vez. Pero no por esto la conocemos como tal, no podemos indicarle determinaciones que sirvan de norma. Y menos aún sabemos acerca de la esencia, a la cual aluden estas determinaciones.

El modo en que sabemos acerca de las personas en la vida es el modo vital. Nos sentimos por ellas de algún modo tocados, nos sentimos afectados por sus acciones, sus intenciones, sus convicciones, incluso ya con una mirada. El estar dado de la otra persona es un estar dado inmediato, no un estar dado conforme al conocimiento; para una persona, la otra persona está allí directamente dada con la relación vital. Tampoco se puede decir que con esta relación vital no esté dado el núcleo, lo esencial de la persona como tal. Pero esto no es ninguna aprehensión objetiva de lo esencial. La persona sabe acerca de la persona como su igual; nota la pretensión de ser tomada adecuadamente como persona, y su comportamiento está determinado desde el principio por esto. Pero no por ello la persona sabe decir en "qué" consiste este ser igual.

Este saber tampoco es de ninguna manera un saber acerca de lo propiamente individual de la personalidad determinada. Sólo es un saber acerca de la personalidad en general. La personalidad es la propiedad común de ser persona como tal para todos y hay que distinguirla muy bien de la personalidad particular. Ésta la aprendemos a conocer a partir de sus actos realizados, sus comportamientos, sus tomas de posición; primero debemos experimentarlos para comprenderla. Por el contrario, la personalidad como tal está inmediatamente dada antes de toda ulterior experiencia con el hombre individual. En tal medida, hay que reconocer en la captación personal claramente un elemento apriorístico, el cual determina al instante la manera de captación, donde quiera que y siempre que el ente espiritual individual entre en el campo visual.

La personalidad es, pues, también una categoría de captación que tiene el espíritu, en cuanto que ella es una categoría realmente efectiva del espíritu. Pues el estar dado inmediato y la imposibilidad de desconocer las personas para las personas es algo intuitivamente dado. Dentro de ciertos límites puede compararse esto con lo que es la captación de la cosa material respecto de la categoría de cosa material. Si en aquella la cosa

material se aprehende como portadora y sustancia de sus propiedades —una representación que sólo se disuelve con el conocimiento científico— así también se hace con la persona en la esfera del mundo espiritualmente intuitivo. También aquí se capta la persona como una sustancia, como aquella que actúa y sufre, que se exterioriza, que es afectada por nuestro comportamiento y nosotros por el suyo, que responde a aquel comportamiento y espera la respuesta del nuestro al suyo. Ella es captada constantemente tanto como portadora de una conciencia de la situación, como factor real de la situación, con lo cual la particularidad específica de la última está determinada a la vez por el tipo y el grado de adecuación de la conciencia de la situación.

Tampoco está dada en absoluto la persona con esta forma categorial de captación recíproca del ser personal. En todo esto lo primario sería un saber inmediato acerca de la pretensión de la otra persona de ser tomada y tratada como persona, una pretensión que equivale también a la que eleva la propia persona. De este modo tiene lugar un plano interpersonal de concesión y reconocimiento recíprocos. El saber acerca de este plano no es idéntico con la captación de la situación específica interpersonal. Pues en esta forma de estar dada la persona está incluido el saber acerca de que la otra persona perdura más allá de la situación, atraviesa como idéntica una multiplicidad inabarcable de situaciones y en su cambio se conserva como una sustancia.

Capítulo 12. Personalidad como categoría realmente efectiva

a. Identidad y totalidad en el cambio de la persona

Las categorías de captación no son idénticas con las categorías de lo real. Entre ellas sólo hay una relación de aproximación. Tal como la captación del espacio no es igual a la espacialidad real, sino que configura una simplificación, una limitación, forma una imagen desplazada del mismo, así también ocurre con la personalidad como forma de captación del ser espiritual. Ésta le da a la persona vista el aspecto de una sustancia, lo que en realidad no es, la ve como un ente estrictamente idéntico, cerrado, la capta en una totalidad que la entiende como un coexistir en el instante presen-

te. Es cierto que esta comprensión toca en algo la esencia de la persona, pero tangencialmente, tomando en cuenta la imposibilidad de su conocimiento ideal. Y con ello lo propio de la persona permanece desconocido, de lo cual es corresponsable a su vez por esta forma de captación.

Con anterioridad se mostró en qué medida la identidad del ente espiritual no puede ser entendida como permanencia, por tanto, el ente espiritual mismo no puede entenderse como sustancia (cf. Cap. 7b). Esto vale en primer lugar para la persona. Por cierto, ella no es divisible ni desmembrable y por esto también justamente se la aprehende intuitivamente como un todo. Pero su totalidad no es la de un coexistir en un instante, sino la de un estar extendida en la vida, en la duración, en el cambio. Y en esta extensión la identidad debe ser siempre, ante todo, establecida, con lo cual la persona debe ir más allá de su propio cambio temporal. Siempre debe identificarse consigo misma y en cada caso, según el grado en que lo logre, es más o menos unitaria. Su propia conservación de sí misma está expuesta a la libertad y debe, en primer lugar, en todo momento arrancársela a los poderes que tienen la tendencia de dispersarla.

Esto se muestra muy concretamente en el atenerse a la decisión tomada, a la meta de la voluntad, a la iniciativa, en la capacidad de mantener la promesa ofrecida y en la capacidad de eliminarla. Es la fuerza de responder y ser responsable de sí misma lo que reúne la persona consigo misma en una unidad. No tiene otra unidad, y cuando no la logra, se disuelve en la multiplicidad de sus estadios vitales. No le es propia una permanencia dada de antemano. Uno puede figurarse engañosamente tal permanencia mediante la identidad del individuo corpóreo, los rasgos faciales reconocibles en el cambio, incluso el nombre mismo. Sin embargo, eso no es la identidad de la persona.

Pero todo esto adquiere un significado más general si se considera que en la identidad de la persona no se trata de actos individuales y lazos que se van agotando, sino de su entera existencia interna y peculiar. Todo comportamiento de una persona frente a otras es ya, puramente en cuanto tal, un responder y se entiende como tal. Uno confía en las personas en tanto que, puestas a prueba una vez en la vida, se cuenta con ellas como personas que permanecen iguales, que se mantienen en sí mismas. Se está remido a contar con ellas como idénticas, aunque uno sabe acerca de su

mutabilidad. Pues de lo contrario, no se puede contar con ellas en la vida; si cada circunstancia vital nueva las cambiara, no se podría contar con ellas, pues las circunstancias de la vida son únicas, efímeras y no pueden predecirse en su particularidad. Esto vale más que nada para la esfera íntima de la persona, para sus convicciones, sus tomas de posición, sus valoraciones. Quien pasa por encima de lo que venera, quien no se mantiene en su amor o amistad, no sólo pierde el objeto de veneración, amor y amistad, sino también a sí mismo; entonces se transforma en otra persona para las personas para las cuales valían sus convicciones.

Volverse infiel en la actitud interior es el abandono de sí mismo. No como si el cambio, el madurar, el dar término a lo superado debiera llevar al reposo donde la identidad de la persona se establece. Precisamente la persona en el mantenerse en sí misma en el cambio es lo que la reúne hacia la unidad y la totalidad. Lo que importa es la identidad en la sucesión del tiempo y de los contenidos. La totalidad de la persona no es su complejidad en el instante, sino su interna reunión consigo misma más allá del estar dispersa en el tiempo. Es cierto que uno habla de una totalidad de la persona en su presente; pero entendida en sentido pleno esta totalidad incluye el estar presente de su pasado y la garantía para lo futuro.

Pero esto significa que la totalidad de la persona –totalidad que en la intuición aparece tan inmediatamente dada es en verdad, y antes que nada, una síntesis de lo que de manera realmente efectiva nunca está junto, porque se halla temporalmente disperso. Y esta síntesis es lo que la persona misma debe ejecutar en sí misma, pues no se encuentra algo permanente por sí mismo que ejecutara esto en ella,⁴⁶ De ninguna manera la ejecución siempre llega a lograrse; tampoco lo hace sin oposición. Se da la persona dispersa, divagante, fluyente; pero la cuestión es hasta dónde es persona. Sólo la iniciativa espontánea, el libre atenerse a sí mismo –por así decirlo, el reconocimiento interno de sí mismo– es capaz de síntesis y la conduce a la totalidad.

Lo que continúa en la vida, lo que se arroja de aquí para allá, lo que podemos hacer valer como persona porque continúa vegetando o porque porta el nombre, no es persona. Puede ser individuo, sujeto, conciencia,

⁴⁶ Véanse las aporías de la ejecución y el ejecutor en el Cap. 2d, “La vida del espíritu como ejecución de actos” (N. del T.).

el hombre empírico individual en su mitad. Pero la persona es totalidad. Es el ente espiritual que debe hacer siempre, ante todo, lo que verdaderamente es.

b. Persona y situación

El constante y nunca acabado constituirse a sí mismo espontáneo, o el “ejecutar por sí mismo” –para lo cual no tenemos ninguna expresión rigurosamente adecuada– es un primer rasgo positivo en la esencia de la personalidad como categoría realmente efectiva del ser espiritual. Ulteriores rasgos se dan cuando se tiene a la vista la relación de la persona con su espacio de juego vital. Con esto se cae en la esfera de la voluntad, la convicción, el *ethos*, un nivel aún más profundo que el de la unidad personal y su totalidad. La ética es la que tiene que ver en casi todos sus problemas con la persona como tal. Debemos al trabajo filosófico en este ámbito, la mayoría de lo que sabemos acerca de la personalidad.

El margen de juego vital de la persona no es ningún campo de objetos, como el del sujeto, sino el de la acción y la reacción. Aquí acción y reacción no deben entenderse natural, ni mecánica, ni orgánicamente; tampoco se puede limitar a actos propiamente activos –en tanto que el símil es equívoco y no puede independizarse–, antes bien, toda disposición puramente interior, todo estar convencido, toda toma de posición y comportamiento en una situación vital dada debe entenderse a la vez con la acción y la reacción. El campo de acción es entonces aún mucho más estrecho que el de los objetos. Es una sección del mismo mundo real, pero sus límites no son los de la objetividad, sino los de la actualidad de la vida. Todo ente que el sujeto capta puede convertirse en objeto; para la persona sólo se vuelve actual lo que de alguna manera la toca, le atañe, la lleva a la compasión, la provoca.

La vida de la persona es una única cadena ininterrumpida de situaciones en las cuales ella debe encontrarse a sí misma. Si este encontrarse a sí misma es la adopción de una posición, un conservar la actitud o un intervenir activamente, constituye aquí solamente una diferencia secundaria. En sentido amplio, la actitud ya es actuar, tomar posición; suficientemente conocido es cuánto constituye, por su parte, la actitud de la persona en una situación dada como factor real constituyente de la situación.

Entre la situación y la persona existe una relación peculiar que sigue siendo fundamentalmente siempre la misma, a pesar de toda la gran multiplicidad respecto de los contenidos. La persona no busca las situaciones, "cae" en ellas. Puede ver venir una determinada circunstancia y dentro de ciertos límites hacerse a un lado; pero con esto no se sustrae al flujo de los acontecimientos, sólo traslada la circunstancia, no puede impedir originar nuevas situaciones, en las cuales no es seguro si no era preferible la situación evitada. Para la relación, así, también es característico que la situación en la cual el hombre realmente cae le sobreviene sin llamarla, sin elegirla, como un vaivén inevitable, aunque no siempre sin culpa. En general el hombre se ve simplemente asaltado por la situación, se encuentra a sí mismo en ella como algo que ha ocurrido progresivamente.

Pero una vez que ha caído, el hombre ya no puede hacerse más a un lado. Él no puede ir "hacia atrás", pues no puede hacer como si no hubiera ocurrido progresivamente y de manera realmente efectiva; no puede salirse "al costado", pues la situación lo mantiene preso, es la suya propia. Sólo puede ir "hacia adelante". Debe atravesarla, debe darle un término. Y esto significa que él debe actuar en ella. La situación no lo ayuda si se comporta inactivamente; incluso el omitir es un actuar, de la misma forma la omisión puede ser tan decisiva, meritoria, culpable como la iniciativa más activa. De manera realmente efectiva la indecisión no es menos trascendente que la decisión como decisión decidida. Por tanto, la situación obliga a la decisión. En esto para el hombre no hay ninguna libertad, él debe decidirse, y siempre decide de hecho lo que también hace o deja de hacer.

Pero la situación no le dice *cómo* debe decidir. Le deja margen para actuar de tal o cual manera. Y cuando él no encuentra en sí mismo puntos de vistas normativos, está frente a ella sin ayuda. Por tanto, el hombre tiene libertad en cómo se decide, pero no en si quiere decidirse. El hombre está obligado por la situación a la decisión. Pero a la decisión libre. Así surge la peculiaridad de que el hombre está obligado por la situación a la libertad.

Con este análisis se puede determinar la esencia de la persona en un rasgo fundamental. Persona es lo que "cae" en situaciones y debe atravesarlas. Sólo para ella las circunstancias cambiantes de la vida son situaciones reales, sólo ella está colocada en estas situaciones frente a la deci-

sión propiamente dicha. Y aún más, la persona es aquel ser que en todo tiempo está obligado por la nueva situación a la decisión libre. También es el ser que es libre en la necesidad en la que se encuentre, pero está forzado para su misma libertad.

c. El estar arrastrado en la corriente del acontecer

Un animal está siempre sólo afectado por lo que atañe al instinto; la persona está afectada por lo que le ocurre en su ámbito: todo le incumbe. Está interesada, encadenada, impresionada, está decidida a favor o en contra, toma posición respecto de todo lo que le sucede, responde a todo interiormente con sus sentimientos, deseos, anhelos y aversiones. Un mero sujeto de los objetos podría incluso pensarse puramente contemplador, desinteresado. No la persona. Pero no conocemos un sujeto puro sin personalidad. Persona es precisamente el ser para el cual todo lo objetivo también tiene importancia ontológica, con la cual se debe contar una vez recibida. Y dado que todo lo que puede ser objeto tiene un ser supra-objetivo, así se muestra la persona en un sentido totalmente distinto, como sujeto, como el ser "para" el cual el mundo es lo que es en sí mismo.

Esta relación se intensifica más si se la sigue en la actualidad propiamente dicha de la vida. No se trata de un mero "incumbir", estar interesado, una participación afectiva. La persona está de otro modo comprometida en la corriente del acontecer: está en medio de él, está arrastrada en él, se ve arrojada de aquí para allá por él. No sólo juega en la corriente del acontecer su decisión, querer, intervención, sino también sus vaivenes, que ella tiene que soportar, todo su vivir y sufrir. Pertenece a esta corriente, la ve acercarse hacia ella, experimenta su poder superior, tiene que de algún modo darle término a todo lo que esta corriente trae consigo. El estar arrojado en y con ella es un constante estar afectado. La persona no puede situarse junto a la corriente del acontecer, no puede mirarla contemplativamente. Puede elevarse interiormente sobre ella, pero sólo soportando lo que le incumbe de la corriente. La persona puede eliminar tan poco el mismo estar afectada como el estar arrastrada en la corriente.

A primera vista podría parecer que con esto se volvería a caer en la situación de la conciencia carente de espíritu. También el animal está

arrastrado, está en el impulso, y la objetividad se ha comprado a costa de la liberación respecto del instinto. Aquí parece que la liberación se ha vuelto a abandonar, que la objetividad ha vuelto a desaparecer. Lo que ocurre es totalmente lo contrario. La persona no abandona la distancia con respecto a las cosas, su estar arrojada en el acontecer es algo que se apoya en la relación de objetividad. Falta la reactividad inmediata. La conciencia del objeto, la inhibición, la reflexión, están incluidas.

Aquí hay evidentemente una diferencia más profunda. El animal está de este lado de la objetividad; está no sólo en el instinto, también está expuesto a él y no tiene que oponérsele. Está encadenado a los poderes exteriores e interiores, por tanto, tampoco está exigido a la decisión. La dirección para su acción está predelineada por la situación vital y el instinto. No tiene libertad alguna, sólo reactividad inmediata. El ente espiritual experimenta el obstáculo por la conciencia de objeto que introduce, tiene una idea de la situación, puede ver posibilidades. Con esta instancia intermedia surge el espacio de juego de la libertad, el poder de actuar de tal o cual manera. También la persona está obligada por la situación, pero no a un comportamiento predelineado, sino sólo a la decisión. Pero la decisión es la suya.

Esto cambia radicalmente el estar arrastrado. Para la persona éste no es un estar expuesta sin sostén. Este estar arrastrado es también un estar provocado a la acción, a la toma de posición, a la actividad de lo que sucede con ella. Visto desde este aspecto, la persona es el ser que muestra su elasticidad en el estar afectado, que puede darse sostén en el soportar y el sufrir, que conserva todavía espontaneidad en el seguir estando arrastrada, que puede conservar el interior, haberse puesto por encima del poder superior de los vaivenes inevitables externos; un ser que continuamente también por sí mismo configura lo que está configurado y moldeado mediante poderes reales, poderes que la portan e impulsan.

d. Actos emocionales trascendentes

En todo esto hay una condición previa que ya está cumplida en toda actividad, pero ella misma es su contrapartida, configurada como un comportamiento pasivo-receptivo. Esta condición previa atañe al modo como el mundo real está dado para la persona.

La relación de conocimiento es aquí por cierto característica, y también en ella la persona es receptiva, pero no es la relación primaria, sino que es ya una sobreedificación de un estar ligado al mundo más fundamental. A partir de la relación cognoscitiva se puede iluminar retrospectivamente este estar ligado, en la medida en que uno se mantiene en las formas del haber sido arrastrado en el mundo y de ser afectado por él.

La obyección dependía de una determinada relación de acto con las cosas. Ésta, entendida como acto, es una relación trascendente, es un acto trascendente. Esto quiere decir que no es un mero acto de conciencia (como pensar, representar, imaginar), sino un acto que va más allá de la conciencia, un acto que la liga con un ente independiente de ella. Este ir más allá es la trascendencia. Por tanto, en sentido estricto, el objeto no es "trascendente" —el objeto no va más allá de los límites del mundo de la conciencia, no está sin más ya más allá de este mundo de la conciencia—, sino que el acto es trascendente.

Actos de este tipo son característicos del ser espiritual en cuanto éste se abre y se dirige al mundo donde está. Y en este tipo de actos hay mucho más que el acto de conocimiento. Son actos de un carácter emocional receptivo, en los cuales el mundo real está dado aún de otra manera y más urgentemente que en el conocimiento. Pero la trascendencia en ellos es la misma. El hombre "experimenta" no sólo como observador teórico, él experimenta también como afectado por los acontecimientos en que ha sido arrastrado. "Vive" situaciones, "sufre" sus inevitables vicisitudes, debe "soportarlas" y siente el peso de su realidad efectiva en el soportar. El experimentar, vivir, sufrir, soportar, constituyen propiamente la forma de su estar inserto en la corriente de los acontecimientos. Pero el hombre "experimenta" así los acontecimientos de un modo distinto a como los experimenta en el conocimiento, los experimenta en su inevitabilidad, en la dureza de su realidad efectiva. Él mismo está llevado con los acontecimientos a sufrir en los mismos, a estar afectado, obstaculizado, exigido, presionado, cargado, también elevado y obligado a llevar con altura. Este experimentar y vivir es una forma continua del soportar. Lo que llamamos experiencia de vida es en su totalidad experiencia de este tipo. El experimentado es quien mucho ha atravesado, soportado, resistido.

La trascendencia de estos actos, la presión y la pesadez de lo que llega a estar dado en ellos es evidentemente mucho más fuerte que la trascen-

dencia en la relación de conocimiento. Frente a lo último, la trascendencia de estos actos es lo constantemente preponderante entre las personas y existe de manera independiente de la relación de conocimiento. Experimento el trato, la confianza, el menosprecio de los hombres sin propiamente reconocerlo; puedo experimentar las consecuencias de mi acción sin comprender que son tales. La experiencia emocional precede a la experiencia del conocimiento y donde la última comienza, allí se apoya en la primera. Quien "hace" esta experiencia no es el sujeto, sino la persona arrastrada en el acontecer real que se abre paso a través del sujeto.

Lo mismo vale para la serie de los demás actos. Son todos emocionales y trascendentes, sólo que no son receptivos en el mismo sentido. Toda expectativa de lo futuro es de este tipo, todo estar preparado para, todo estar dispuesto para, toda esperanza, todo anhelo, todo miedo y todo angustiarse. El hombre no sólo está en la corriente de los sucesos, él también los ve venir. En todo momento está frente a lo que se le acerca como algo ineludible y, por cierto, independientemente de cuán lejos él lo prevea. Siempre una cosa es cierta, que lo futuro se acerca para luego introducirse en el presente y luego sobrepasa al hombre. En la expectativa, la esperanza, el miedo, el hombre está afectado de antemano por lo que se le acerca, incluso antes de que esto realmente lo toque. Y este estar afectado de antemano no es un estar afectado ilusorio, sino que comúnmente lo presiona y lo carga no menos que lo que le toca en el momento presente, dado que la inevitabilidad de lo que realmente se le acerca es una inevitabilidad realmente efectiva. Los actos anticipativos unen al hombre con lo futuro. Éstos llevan el futuro anticipadamente al círculo de la actualidad de la vida del hombre.

A partir de aquí cae también una nueva luz sobre los actos propiamente activos, el querer, el esforzarse, el actuar. Pues los actos activos tienen un reverso receptivo, en el cual comúnmente no se piensa, y merecería un análisis en un triple aspecto. Primero, el hombre experimenta en su acción la contraposición de las cosas; no puede alterar la legalidad de las mismas, puede captarla y aprender a utilizarla. Lo que llamamos trabajo es un constante luchar y pactar con esta contraposición. El hombre experimenta con mayor razón la peculiaridad de las cosas precisamente al trabajarlas. Segundo, el hombre experimenta la violencia de la situación que lo obliga a la decisión y a la acción; también en esto él hace su

experiencia y madura por medio de ella. Pero en un tercer aspecto, el peso de su propia acción sobre las personas recae sobre él mismo, lo moldea y, por así decirlo, lo marca. Pues el mérito y la culpa recaen sobre él. Por cierto, la otra persona está directamente afectada por su acción, pero a su vez el hombre se ve afectado por lo realizado⁴⁷ por su propia acción, y lo que él origina reincide sobre él mismo con su peso ético. Este estar afectado por lo realizado es incontenible e independiente del hombre, como el directo estar afectado en el vivir y sufrir; de la misma forma el hombre "experimenta" en el estar afectado desde atrás, sin quererlo ni buscarlo, las consecuencias internas de sus acciones—incluso ya del querer y de la mera convicción—como experimenta los sucesos externos en el curso de los acontecimientos⁴⁸. Y también debe soportar la carga moral que a su vez lo afecta por lo realizado.

c. La articulación de los actos y la unidad de la persona

Los actos trascendentes mencionados, así como algunos otros emparentados con ellos, de ninguna manera aparecen aislados. En la vida de la persona constituyen una trama indisoluble de articulación de actos, en la cual todo se condiciona y porta recíprocamente. Sólo en la observación hay que mantenerlos separados para conocer antes que nada su multiplicidad y captar sus estructuras.

⁴⁷ Estar afectado por lo realizado (*Rückbetroffensein*) significa que el hombre además de afectarse con el presente actual y el futuro lejano y cercano, también lo hace con el pasado lejano e inmediato, sobre todo cuando el peso del pasado remite a las consecuencias de sus propias acciones (*N. del T.*).

⁴⁸ Por esta razón temática es que el compuesto *Rückbetroffensein* no puede traducirse por "estar afectado retrospectivamente", "retrogradamente" o "retroactivamente" (J. Gaos), pues el hombre está afectado por las consecuencias de sus acciones sin buscarlas, es decir, está afectado por lo realizado aun negándose a mirar hacia atrás, pues involuntariamente está afectado (*Betroffensein*) por lo realizado "desde atrás" (*Rück*). Por otro lado, hay una razón lingüística consciente del autor que es correlativa con su enfoque acerca de este tema. Hartmann utilizaría en lugar del primer compuesto otro para referirse al afectarse retrospectiva o retroactivamente, *Zurückbetroffensein*. (*N. del T.*).

En estos actos se refleja la conexión vital de la persona con el mundo en el que vive; en ellos el mundo está primariamente dado y abierto para la persona. También se puede decir que estos actos son las formas internas de su estar dentro de la corriente del acontecer, de su haber sido implicada y arrastrada; a causa de esto, estos actos tienen en sí mismos lo drástico del acontecer real, esto corresponde muy precisamente a la dureza de lo real. Los momentos recurrentes del estar afectado, del estar afectado de antemano y del estar afectado por lo realizado reflejan esta dureza en todas sus formas. De aquí se puede volver a inferir una nueva determinación fundamental de la personalidad. La vida de la persona consiste en la articulación de los actos trascendentes emocionales, tanto los activos y espontáneos como los receptivos. Persona es el ser que despliega su vida en estos actos y, por cierto, despliega su vida en un mundo que al mismo tiempo primariamente le está dado y abierto a ellos. Persona es el ser que por todas partes está afectado, presionado, arrojado de un lado a otro por el acontecer del mundo, pero a la vez es un ser que también está provocado por el mundo a desarrollarse y a actuar por sí mismo y puede convertirse, a la vez, en un factor que determine el acontecer del mundo. Su vaivén en la vorágine es al mismo tiempo su creciente experiencia y su crecer más allá del estar impulsado.

El reino de la relación con el mundo en la articulación de actos de la persona es de una multiplicidad inabarcable. Mientras la persona vive entregada a él está desgarrada en esta multiplicidad y, por cierto, no sólo en la sucesión de las situaciones y estadios vitales, sino también en la simultaneidad en la que se entrecruzan diferentes vivencias, experiencias, sufrimientos, esperanzas, miedos y acciones. Frente a este estar desgarrada la persona siempre debe, ante todo, reunirse en dirección a la totalidad y la unidad. Aquí cada vez vuelve a comenzar el identificarse consigo misma. La persona no se reduce a sus actos, no equivale a la suma de ellos. La persona no es experimentar y vivir, sino el que experimenta y vive, no es el querer y actuar, sino el que quiere y actúa. Experimentar y querer no son de ninguna manera idénticos, pero sí lo son lo que experimenta y lo que quiere. Pero esta identidad no es la que está dada de antemano, sino la que siempre, ante todo, debe ser llevada a cabo. Ahora bien, dado que la totalidad de la persona incluye la multiplicidad de los actos en los cuales ella está referida más allá de sí misma al mundo, la totalidad del peso está precisamente puesta en los

actos y por ellos en una síntesis constante de sí misma. Su riqueza es también su peligro, su estar amenazada desde adentro con el abandonarse y la caída de sí misma. Pero justamente su mantenerse junta es su lucha contra el peligro, su atenerse firmemente a sí misma en el estar desgarrada.

Tal como la persona tiene el sostén interno frente al estar expuesta a la corriente del acontecer, también tiene el sostén interno frente al ser desgarrada en el estar abandonada. Persona es el ser que tiene la fuerza de reunirse, incluso frente a la materia interior explosiva de su propia multiplicidad de actos. La persona sólo existe en este reunirse consigo misma en la unidad —algo que causa la imagen de una sustancia en el aspecto externo—, y así aparece ella en contraposición a otras personas.

f. Expansividad y círculo vital de la persona

El reunirse de la persona no es un cerrarse en sí misma. El sujeto sólo es un punto de referencia, un polo inverso de los objetos; la conciencia es una esfera encerrada en sí misma, nadie comparte su conciencia con otro, cada uno tiene la suya propia, por mucho que cada uno pueda vivir con otros en el sentimiento. La conciencia puede verse desde adentro, ningún otro individuo puede conseguir adentrarse en ella. La conciencia separa los hombres. El espíritu los une. La persona es, por cierto, individual, tampoco pasa de hombre a hombre, pero va más allá de sí misma, se extiende expansivamente hacia dentro de la esfera vital en la cual coexiste con otras personas, lleva dentro de un cierto ámbito la esfera privada de ellas en torno de sí misma y vive con ésta como la suya propia. No sólo se identifica consigo misma en una totalidad interior propia, sino que también lo hace con una cierta sección del mundo, a la cual en la corriente del acontecer se siente inevitablemente ligada, o bien se liga activamente conforme a la meta del esfuerzo. Lo que ocurre en este círculo, la persona lo siente como algo que le acontece a ella misma, está afectada por este círculo como lo está por su propio inevitable vaivén.

Este círculo vital de la persona, su círculo de influencia —o, si se quiere, su círculo mágico— es un rasgo básico fundamental de la personalidad como categoría realmente efectiva, categoría que configura la realidad efectiva y le da forma al mundo más allá de la actividad propiamente consciente de la persona; el círculo de influencia es la maravilla de la esencia

de la persona que de manera concreta se puede experimentar y que abiertamente yace a la luz del día. La persona no lleva este círculo vital con un determinado propósito alrededor de sí misma, ni tampoco puede arbitrariamente desplazarlo a su antojo: éste simplemente existe con ella, es una función de su forma óptica de ser, permanece y perece con su existencia en el mundo. En este sentido el círculo vital es, quizás, el momento más propio de la personalidad como categoría realmente efectiva. La clave para la comprensión de este círculo vital reside en los actos trascendentes de la persona. En éstos la persona trasciende la interioridad de la conciencia, teje los hilos de su viviente textura, entra en una relación con el mundo en virtud de la cual un fragmento del mundo le pertenece a la persona como el suyo propio, pero de la misma forma ella le pertenece al mundo. Y si se la arranca de este fragmento del mundo —lo que sin duda puede darse en las vicisitudes humanas—, sus raíces quedan adheridas a este fragmento del mundo, tal como las raíces de las plantas arrancadas quedan adheridas a la tierra, y la planta debe de nuevo echar raíces o morir.

El arraigo comienza ya en la esfera ontológica más baja, en las cosas materiales con las que se rodea la persona. Decimos que estas cosas le pertenecen, que son las suyas. Con ellas no aludimos a una relación jurídica de posesión. Aquí el derecho viene después, sanciona o protege una relación de origen natural e interior. No importa si la persona tiene derecho a disponer de una cosa material, sino que lo que importa es si las cosas materiales se han convertido en las suyas propias, si es una propiedad real para la persona. En sentido estricto, propiedad no es lo que uno puede comprar o vender. La genuina propiedad no puede ser vendida, no se puede enajenar porque la cosa es lo que es sólo para esta determinada persona. Así la herramienta con la que trabaja la persona es su propiedad; en otra mano no diestra, que no es capaz de hacerla suya, la herramienta no es de ninguna forma herramienta. La herramienta no puede darse "como" herramienta de cualquier manera. Ésta pertenece a la vida de la persona, y habría que dar junto con la herramienta la parte de la persona que le pertenece a la herramienta. Pero no se puede separar esta parte de su totalidad.

Algo semejante sucede con todo lo que es realmente propio del hombre, con la casa, el establo, el campo, el ganado, con el entorno de su vida cotidiana. Todo recibe algo de su espíritu, no de otro modo que él mismo recibe de todo esto la impronta que lo constituye, que hace de él esta

determinada persona; sus costumbres, su capacidad, su habilidad, su astucia, su modo de vida están determinados por su propia esfera de cosas y permanecen pendientes de ésta. El hombre tiene de su esfera personal no menos impronta que la que ésta tiene del hombre. Los grados en los cuales se gradúa su crecimiento en conjunto hacia la unidad son muy diferentes; el campesino en su terruño, el artesano en su taller, son persona en un sentido mucho más fuerte que el hombre actual de la gran ciudad a medias desarraigado. Pero en ninguna parte falta totalmente la esfera y la unidad de la persona con su esfera.

Aún más significativo se vuelve el fenómeno en la esfera superior, en la relación de la persona con sus iguales. Precisamente aquí se muestra la maravilla del círculo de influencia en toda su fuerza. Pues aquí la relación traspasa a un semejante recíproco. Los círculos vitales se entrecruzan, mezclan, producen correspondencias de un orden superior. Estos círculos vitales no se vuelven idénticos, sólo están ligados unos con otros. También las personas pueden "pertenecer" unas a otras. Entonces uno es algo determinado que en su esencia cuenta para una determinada persona o para algunas otras pocas. Así ocurre no sólo en el círculo de amigos, en el amor recíproco, en el matrimonio y la familia, sino también en el trabajo en común, en la comunidad de esfuerzos, metas, enseñanzas y luchas; incluso así es en la enemistad, pues tampoco los enemigos sin el otro son completamente lo que son como personas.

Cada persona tiene su círculo de influencia con los que viven con ella; quien entra en él resulta atraído, captado interiormente por él, configurado con él y este mismo círculo es configurado por quien entra en él. No es necesario entender este círculo de influencia como círculo de poder, aunque de aquí, sin duda, procede el propio y genuino poder de la persona, pues la persona misma también está sometida a su círculo de poder, está a su vez encadenada a él. De ninguna manera los actos activos —querer y actuar— son los que aquí solamente dominan; también están en juego los actos receptivos, el vivir, el experimentar, el sufrir. Aún más profundamente atrapan la responsabilidad por el otro, el experimentar con el otro, el soportar en común, la solidaridad total de la coexistencia en la misma situación vital. Pero todo esto no agota la rica plenitud de la relación en el círculo vital de la persona, antes bien, toda la existencia de la persona con toda su peculiaridad individual es la que da al círculo su impronta. El círculo vital

no es separable de la persona, menos aún que el círculo de las cosas materiales que le son propias; este círculo vital se desmorona o se vuelve un círculo totalmente distinto si la persona se separa de él, un círculo vital de otras personas con otra impronta. Éste es propiamente el círculo vital de influencia de la persona, permanece y perece con el círculo que procede de ella. Lo que en la vida llamamos una personalidad fuerte, grande, poderosa es una personalidad cuyo círculo de influencia es una fuerza configuradora y concede plenitud vital a otras personas. No es necesario que sean los fuertes de voluntad quienes ejecuten el círculo de influencia más fuerte y desarrollen la máxima fuerza configuradora. También los silenciosos, introvertidos, cavilosos, con tal que sean intensamente vitales, activos, fuertes para vivir, trascienden más allá de sí mismos como un poder determinante y dan la impronta a lo que es capaz de impregnación.

De aquí que según esto, la persona es el ser que no sólo trasciende en sus actos, sino que también con toda su existencia ontológica es un ser que vive y se relaciona con otros yendo más allá de sí mismo; un ente que desde el principio vive en la trascendencia de sí mismo, que crece interiormente con su círculo vital y siempre existe en él como en sí mismo. La persona es fundamentalmente un ser expansivo, que en el crecer más allá de sí mismo hacia el mundo no se pierde a sí mismo, antes bien, sólo así en verdad se configura y realiza. Con esto la persona se muestra como el ente eminentemente espiritual, lo cual no pueden ser por sí mismos ni el sujeto ni la conciencia. Pues el espíritu, en general, —y no sólo el objetivo— es expansivo conforme a su esencia. La conciencia divide a los hombres, el espíritu los une.

Capítulo 13. Personalidad y conciencia de sí mismo

a. Reflexividad y conocimiento de sí mismo

Rara vez la persona tiene plena conciencia de lo que ella es en realidad. Ni lo que es en sí misma ni lo que es en virtud de su círculo vital más allá de sí misma, ni tampoco lo que es ella mucho más allá, para el mundo, para las grandes federaciones y su vida histórica —pues también la persona es un miembro integrante de ellas—, nada de eso está garantizado por el hecho de que la persona lo capte o lo conciba; tampoco está limitado

por cuanto la persona sabe al respecto. La autoconciencia es algo secundario en comparación con toda la existencia espiritual de la persona. Y donde esta conciencia existe, allí está portada por este ser espiritual ya existente. Esta autoconciencia es la captación posterior de lo que la persona, por lo demás, ya es.

Pero no se puede dudar de que la autoconciencia aparece y de que entonces, por su parte, interviene en la existencia de la persona configurándola de manera constitutiva y así, a pesar de su retraso, es un momento esencial de la persona. Esto es algo de lo que no se puede dudar. La cuestión no es aquí el mero darse a sí mismo, es decir la conciencia formal del yo, sino el conocimiento logrado acerca de los contenidos del yo. Pero este conocimiento es más difícil de adquirir que todo otro conocimiento, está expuesto a mayores engaños, debe ser arrancado a los propios engaños y falsificaciones de la imaginación. El conocimiento de sí mismo es una incumbencia del *ethos*, un fruto tardío del espíritu y aún raro en la madurez. Tal conocimiento no le cae al espíritu del cielo y nunca está acabado.

Si con Hegel se entiende al espíritu como ser para sí, necesariamente vale el aserto de que siempre el espíritu es lo que sabe de sí mismo. Pero este aserto es muy cuestionable. Más bien se puede decir lo inverso: el espíritu siempre es, por una parte, más que lo que sabe acerca de sí mismo, y, por otra parte, la más de las veces, también sabe más de sí mismo que lo que él es. Lo primero es la carencia de conocimiento de lo que para el espíritu, en su realidad, existe; pero lo último es el saber oscuro acerca de lo que en su naturaleza puede haber y acerca de lo que él debería ser, sin serlo en realidad. Pero ambas cosas no son un saber sobre lo que el espíritu es en realidad.

De ningún modo está dado en la naturaleza del espíritu personal el ser su propio objeto. Pero sí se encuentra en su esencia tener en toda referencia a otro, a la vez, la referencia a sí mismo. El espíritu tiene reflexividad, algo totalmente diferente del autoconocimiento: no es un ser para sí de lo que él es en sí, sino sólo un estar dado conjuntamente su propio ser personal, sin saber sobre su constitución.

En este sentido, lo que falta en esa mera reflexividad —carente de contenido o bien sumamente pobre en contenido—, lo que en oposición a ella sólo se establece como resistencia, es justamente la objetividad, la dis-

tancia, la relación frente a su propio ser en sí. La persona tiene más distancia con todo lo que entra en su mirada, que consigo misma. La persona está extasiada por la identidad que ella se da a sí misma. La identidad es precisamente falta de distancia. El saber simultáneo acerca de sí misma es un mero sentirse a sí misma, un estar dado sin objetividad⁴⁹.

El conocimiento real de sí mismo es algo totalmente distinto. Está mediado por la relación de la persona hacia fuera, la relación con el mundo; el autoconocimiento se forma en el vivir, experimentar, actuar, ser culpable y soportar. Su suelo es la actualidad vital plena. La persona desarrolla su vida en sus actos trascendentes, ante todo, emocionales. Estos actos tienen forma de relación, sólo relacionan donde hay algo enfrente; pero puesto que los actos arraigan en un miembro de la relación de la persona, todo remite simultáneamente a la persona, por mucho que siempre ellos estén dirigidos hacia fuera. En el estar afectado sin más, en el pre-ser-afectado y en el retro-ser-afectado (o ser afectado por lo realizado: cf. cap. 12d) siempre también la persona, con el peso ontológico del acontecer, está dada para sí misma como afectada. En este estar arrojada retrospectivamente hacia sí misma, que crece con la riqueza de la experiencia, la persona experimenta qué es y cómo existe. En su estar referida a partir de sí misma desde dentro de su esfera vital, aparece para sí en su expansividad, su saber simultáneo acerca de sí misma se intensifica y se llena de contenido.

b. Conciencia moral y experiencia de sí mismo

El saber simultáneo de sí mismo con respecto al contenido es desde el principio algo de carácter práctico. Mientras la persona experimenta el comportamiento de las otras personas, en esto se experimenta a sí misma. Se experimenta en el trato, el reconocimiento, la postergación que le toca en suerte, en las consecuencias de sus actos, en la vivencia de lo que ella origina, en el estar afectado de las otras personas por ella.

Previamente se mostró cómo su querer y actuar, incluso ya su disposición interna en la convicción, recaen sobre ella misma, cómo la persona está retrospectivamente afectada por lo que ha surgido a partir de su ini-

⁴⁹ Para esto compárese la aporía desarrollada anteriormente del ser para sí mismo un obstáculo, en el Cap. 8a.

ciativa. Ella experimenta en su comportamiento con los otros su propio valor y disvalor, incluso independientemente del sentir y valorar de éstos. Es decir que aquí despierta el propio sentimiento de sí misma, su saber simultáneo acerca de lo que ella en su comportamiento verdaderamente es. Este saber simultáneo acerca de sí misma es la conciencia moral. Esta conciencia moral es totalmente diferente de la reflexividad meramente formal, carente de contenido y, por tanto, abandonada a la imaginación. En este conocimiento la persona se experimenta como lo que es en sí misma. Pues se experimenta en su círculo vital —por así decirlo, en su ser fuera de sí—, y, por cierto, precisamente a partir de la impronta que ella misma da a este círculo vital.

El comienzo del conocimiento de sí mismo no es espontáneo. En el progreso la propia iniciativa puede empujarlo hacia delante de una manera muy considerable. Pero el impulso es un estar afectado retrospectivo por sí mismo, mostrando del hecho sucedido “otro rostro” al actor. La persona es genuinamente alcanzada por una iluminación no buscada, por así decirlo, por la manifestación de su verdadera faz en el espejo de sus actos. Esto no es reflexión sobre sí mismo, es un duro, aunque interior ser golpeado a sí mismo⁵⁰. El hombre vive las mayores sorpresas de sí mismo aprendiendo a verse en sus propios actos. La imagen figurada de la propia persona que se eleva a la conciencia vacía del yo, se desmorona ante la dureza de la autoexperiencia moral. El hombre aprende de la vida lo que él es en la vida.

Si soy valiente o cobarde no puedo saberlo antes de que el momento del peligro se presente, del cual tengo que pasar la prueba. Si soy abnegado o egoísta, lo experimento sólo frente a la necesidad ajena de ayuda. Que yo me figure ser un héroe, que me sienta participante desde la lejanía, donde no se requiere intervención alguna, no demuestra ni mi valentía ni mi amor al prójimo. Así ocurre con todo el ser moral de la persona. Sólo la situación, cuando se da, me revela —tanto a mí mismo como a los otros— quién soy.

⁵⁰ O bien, si uno quiere mantener la expresión “auto-reflexión”, para eso hay que entender su sentido como un reflejarse en lo otro. No es reflexión de la persona “hacia dentro de sí misma”, sino reflexión en su relación con el mundo de los otros.

La situación característica de la persona que sabe acerca de su propio ser real es que sólo paulatinamente en el curso de toda una vida experimenta lo que ella es. Para esto requiere de todos sus vaivenes, todo su sufrir y soportar, de toda su cadena inabarcable de situaciones vitales y de todo actuar, equivocarse y volverse culpable en ellas. Es un experimentarse a sí misma que tiene lugar no en el buscarse a sí misma, sino en el buscar lo totalmente otro, en el estar dirigida hacia fuera, en el estar entregada a la vida y en el dar término a sus conflictos. Aquí la reflexión inmediata sobre sí misma actúa más bien estorbando, falsificando. Así el socrático "conócete a ti mismo" no hay que entenderlo como dicha reflexión inmediata, sino como la prueba que tiene la persona de sí misma, en la experiencia de vida no buscada.

En este sentido por cierto el autoconocimiento es esencial al espíritu personal. Y no sólo como exigencia moral, sino como su maduración moral. En ésta el autoconocimiento no existe de golpe, y en tanto que es así, debe evidentemente ser adquirido. Pero en ciertos límites este conocimiento tiene lugar necesariamente, porque el hombre no puede vivir sin relacionarse con otros, pero en este relacionarse se experimenta de manera constante a sí mismo. A la larga el hombre no puede escaparse totalmente al conocimiento de sí mismo, por muy apartado que esté del examen de sí mismo, por muy orientado que esté a actuar y a vivir dirigido hacia fuera. Pues precisamente al perderse hacia fuera, gana distancia frente a sí, llegando a verse a sí mismo. Con esto el hombre resuelve la aporía de la autoconciencia, la identidad de sujeto y objeto, que es la falta de distancia frente a sí mismo: el hombre en el estar dirigido hacia fuera disuelve la identidad de la persona consigo misma, identidad que se le oculta al hombre mismo.

Dicho con una imagen: el hombre corre en vano tras sí, mientras permanece para sí pegado a sus talones. Pero si desiste de sí mismo, si se abandona a lo que no es, en ese instante se alcanza.

c. Distanciamiento interno e identificación

Que el conocimiento de sí mismo descanse en una cierta disolubilidad de la propia identidad podría parecer a primera vista paradójal. Cuando se lo expresa así tampoco es estrictamente acertado. Antes bien, de antemano hay un cierto estar disuelto. Y éste es favorable a la distancia exigi-

da respecto de uno mismo. Aquí hay que acordarse de la relación que hay entre la unidad y la totalidad de la persona. Dispersa en los estadios temporales de su propio cambio, extendida en la multiplicidad de las situaciones y relaciones que se cruzan, nunca reunida en el ahora, nunca totalmente idéntica consigo misma en la diversidad de su relación frente a la iniciativa ajena o el círculo vital ajeno, antes bien, la persona debe siempre, ante todo, identificarse consigo misma; y sólo en la medida en que lo consiga, será realmente unidad de una persona.

Esta relación establece de antemano el margen para la distancia con respecto a sí misma. Y el margen se mantiene aun en la totalidad que se cierra cada vez más. Pues el reunirse consigo misma no está nunca totalmente acabado, dada la naturaleza expansiva de la persona, su ser fuera de sí constantemente progresa en su círculo vital y la equilibra. Entre su vivir que se desarrolla hacia fuera desde ella misma y su estar arrojada retrospectivamente hay una relación constante de tensión, y en esta tensión transcurre toda la vida de la persona, de manera tal, que una cosa no sólo limita a la otra, sino también la posibilita y la porta. Sólo en el expandirse y perderse a sí misma la persona se encuentra a sí misma, y sólo en la identificación consigo misma ella es una configuración capaz de expansión.

En esta medida se resuelve la paradoja en apariencia. Sin embargo, tras ella se muestra una segunda relación recíproca. En efecto, la autoconciencia y la identidad de la persona también se presuponen mutuamente. Por tanto, la autoconciencia, entendida como conciencia plena de contenido, tiene como sus presupuestos tanto la no identidad como la identidad; pero la identificación, por su parte, presupone la autoconciencia y con esta, por tanto, la no identidad. Lo primero es evidente a partir de la relación de distancia desarrollada. Pero lo último se vuelve evidente cuando se considera que la identificación consigo misma de la persona es un acto de la espontaneidad y de la libre iniciativa, por tanto, necesariamente es un saber acerca de su condición, condición con lo cual la persona en cada caso tiene que identificarse. Si se tratara sólo de una conciencia del yo formal, podría el estar dado a sí mismo del yo ser visto como algo que permanece igual en la multiplicidad de los actos y las actualidades. Pero no se trata de esto. La persona, en tanto que persona actual con su vivenciar y querer actuales, se identifica consigo misma refiriéndose retrospectivamente a sí misma como la persona de otro tiempo

en la situación de otro tiempo y con la decisión tomada en esa situación, reconociendo todavía, por tanto, aquello por lo cual se comprometió antes como lo suyo propio y, aunque cambiada, manteniéndose en el compromiso por eso. Esto es imposible sin una conciencia respecto al contenido de lo que la persona era, del modo cómo existía, de aquello por lo cual se había comprometido. Por tanto, la identificación también presupone, por su parte, de hecho, una cierta autoconciencia.

Aquí hay, pues, una relación de condicionamiento recíproco. Captar esta relación carecería de perspectivas si se tratara de una relación estática o de sólo una relación que se ha suscitado una vez. Pero esto no es así. La persona se encuentra en una autoconciencia que despierta en cierta tendencia a separarse de sí misma pero al mismo tiempo se encuentra en un cierto estar arrojada retrospectivamente hacia sí misma. Y ambos momentos se intensifican en el progreso del autoconocimiento. Cada fragmento logrado de autoconocimiento se convierte en un comienzo de un nuevo reunirse consigo misma, pero a la vez también un nuevo salirse y un vivir hacia fuera de sí. Y a la inversa, cada nuevo salirse de sí da el comienzo de una nueva autoexperiencia en el círculo vital de la persona.

Persona es el ente en el cual las contraposiciones de sus propias tendencias se median recíprocamente. La persona se interioriza en el ser para sí progresivo, perdiéndose en su ser para otro; y crece en su ser para el mundo compartido, que conociéndolo se vuelve para sí misma lo que ella es para el mundo. La disolución interna es para la persona tan esencial como su reunión consigo misma, la distancia frente a sí misma es tan esencial como la identidad en el distanciamiento. No hay ninguna imagen, ninguna otra relación en el mundo con la cual esto pudiera compararse. Como tampoco se puede acuñar un concepto adecuado por medio del cual se pudiera captar la totalidad de esta relación.

Capítulo 14. La persona como ente moral

a. Libertad interior de movimiento y pre-visión

En la relación del espíritu personal consigo mismo se mostró una movilidad peculiar, un poder desprenderse de sí mismo y un poder volver a sí

mismo, un estar dispersa la unidad, lo cual pone la reunión una y otra vez en la espontaneidad de la persona. Pero la movilidad va mucho más lejos cuando se la entiende como movilidad de la persona en su campo de objetos.

La movilidad real, por cierto, está limitada en el mundo real, como resulta de la relación desarrollada más arriba con el espacio y el tiempo (cf. Cap. 7d-f). El hombre como ente espiritual-corporal está totalmente localizado espacio-temporalmente. En el tiempo él no tiene ninguna libertad de movimiento real, no puede ir más allá del punto temporal en el que en cada caso está. Pero en el espacio él disfruta sólo de la limitada libertad de movimiento que la corporalidad le permite. Esto significa que su ámbito de experiencia está limitado, y de ninguna manera sólo su ámbito teórico. Pero frente a esta limitación hay otro tipo de movilidad, la que el hombre tiene en el espacio y el tiempo intuitivos, movilidad que está referida al mismo campo espacio-temporal real del mundo —pues a este campo están remitidas las categorías de captación— en el cual no hay movilidad real. Con aquel tipo de movilidad el ente espiritual se desprende de la limitación de su condición corporal y simultáneamente tiene, estando unido a su lugar espacio-temporal en el mundo real, la libertad de sortear esa limitación en el mundo entendido como su campo de objetos. En esta libertad arraiga la contemplatividad, la separación de lo actual, de lo cercano, de lo dado, la movilidad del interesarse espontáneo, de la observación y del pensar. De esta manera el espíritu tiene el poder de vivir también en un mundo distinto de aquél en el que está realmente inserto y en el cual realmente tiene que permanecer. Puede que este otro mundo sea de lo pasado y de lo futuro, un mundo de la idea, del valor, de lo bello, de lo eterno, un mundo de la utopía, incluso de la fantasía, donde nada le impide quedarse en él, llegar a familiarizarse con él hasta, incluso, llegar a olvidar y perder el mundo real.

Pero mucho más importante que esto es el aspecto práctico del fenómeno. Este aspecto depende de la capacidad de la anticipación temporal. El espíritu viviente no puede anticiparse en el tiempo real, pues está unido a su flujo homogéneo; él no puede pasar por encima del tiempo real, no puede adelantarse a sí mismo. Pero en la captación del tiempo tiene libertad de movimiento; aquí puede precipitarse, anticiparse, ir delante de sí mismo. En esto el espíritu no obedece a su vinculación tem-

poral-real⁵¹. Vive, así, en la contemplación adelantada ante el indicador del tiempo real; él es capaz de "pre-visión".

No hay ninguna duda de que la previsión del espíritu humano está extremadamente limitada, de que no corresponde a la dimensión del nombre que se liga con él desde el punto de vista teológico. El hombre no puede "experimentar" el futuro antes que éste se acerque al presente, y sin experiencia su conocimiento sigue siendo un tanteo. Pero esto no le obstaculiza vivir previendo lo venidero, contando con ello y estar afectado de antemano por ello. En el velo que el futuro le oculta al hombre sólo hay una pequeña rotura. Pero esta rotura es suficiente. Incluso ya es suficiente que el hombre pueda, en general, pensar por adelantado, disponerse para lo venidero. El hombre difícilmente podría soportar una gran cantidad de pre-visión, el estar afectado de antemano lo aplastaría. Él tiene aproximadamente la cantidad de previsión que necesita y soporta.

Pero esta medida mínima ya es de decisiva importancia para su posición como persona en el mundo. Pues toda actividad, toda iniciativa, toda intervención en el acontecer, todo configurar y todo crear, depende de eso. Lo pasado no se puede alterar; incluso lo ya presente ha llegado a ser tal como es, pues lo presente tiene siempre su total determinación en sí mismo y debe ser aceptado con ella; únicamente lo futuro, que todavía está en ciernes, que está abierto a la iniciativa, es lo que todavía puede ser influenciado. Su completa determinación todavía está pendiente hasta tanto todos los factores reales estén juntos, los cuales lo elevan a la efectividad. La intervención del hombre no consiste en otra cosa que esto: el hombre inserta su iniciativa entre los factores y con esto desvía la resultante total del acontecer.

⁵¹ En este punto últimamente se ha abusado mucho mediante un falso análisis del fenómeno del tiempo. También en el análisis heideggeriano del tiempo, el tiempo real está confundido con el tiempo intuitivo, los momentos categoriales del último están inadvertidamente trasladados al primero. Sólo así parece factible que un "*Dasein*" ligado a la temporalidad real esté delante de sí mismo. El "*Dasein*" no puede hacer esto de ninguna manera, sólo puede estar delante de sí mismo en la intuición, en la contemplación anticipada. Y sólo así se corresponde tanto al fenómeno intuitivo, a la acción como a la "preocupación" ("*Sorge*").

Visto desde cada punto temporal, el campo posible del querer y el actuar es sólo lo futuro. El mínimo de previsión que el hombre tiene le abre la perspectiva de una actividad posible. Si el espíritu no fuera en absoluto capaz de previsión, no tendría ninguna libertad de movimiento en el tiempo intuitivo, o si el mundo estuviera constituido de tal manera que no permitiera de ningún modo previsión alguna —si existiera él, por ejemplo, totalmente sin leyes ni reglas en el curso del acontecer—, el hombre no sería un ente activo y, por tanto, un ente volitivo, no tendría *ethos* alguno; no habría nada por lo que pudiese luchar y ser responsable.

La previsión que el hombre tiene lo eleva por encima de la conciencia carente de espíritu, que está atrapada por el presente. Lo eleva más alto que la objetividad misma, la cual constituye el ser para él del mundo. En la actividad, por su lado, él es lo que él es para el mundo. En el mundo él se convierte en poder configurador aprendiendo a verlo allí donde éste está abierto a su intervención.

b. Predeterminación y actividad teleológica

La previsión es el punto arquimédico sobre el cual el espíritu empieza a mover el mundo. En este punto comienza, por así decirlo, la liberación de la energía en el espíritu. Éste se convierte de un estar afectado por todos lados en algo afectante por sí mismo. Esta situación, aunque bien conocida prácticamente, no ha podido encontrar siempre filosóficamente la consideración que merece. Ella es un momento categorial fundamental en la esencia de la persona y es un presupuesto imprescindible para la comprensión de todo lo demás.

La previsión, sin embargo, es sólo el presupuesto para una posible iniciativa, no es ella misma ya iniciativa. Sólo le abre el campo a la iniciativa, pues la previsión sin actividad sería un arma de doble filo; ver lo que se acerca y no poder detenerlo, no poder configurarlo a la vez que viéndolo anticipadamente, significaría estar condenado a la pasividad. Pero el hombre existe de otro modo. Para la previsión acude el poder de la predeterminación activa, la intervención espontánea. El hombre es el ente que tiene iniciativa propia, que es creador, que en la previsión también predetermina y que puede imponer también, dentro de los límites de su poder, lo predeterminado por él. Sólo así él es un ente volitivo y activo.

No se necesita entender esto inmediatamente desde el lado moral. Bien es cierto que el *ethos* crece sobre este suelo, pero éste no es aún el *ethos*. La espontaneidad del espíritu ya es, desde un punto de vista puramente óntico⁵², distinta de la del ser orgánico. Toda acción de la conciencia carente de espíritu es reactiva. Esta acción está atada a sus motivos, a sus leyes específicas internas de la especie. Es cierto que el animal tiene la libertad de tomar lo que desea; pero no tiene la libertad de desear lo que no lo estimula. El ente espiritual no está pendiente de sus mecanismos internos. Tiene margen de juego frente a éstos, como tiene margen de juego exterior en una situación dada (cf. Cap. 12b).

En correspondencia con esto tiene su actividad una forma categorial totalmente propia. El ente espiritual puede preformar en sí mismo, desde el punto de vista del espíritu, el objeto de su acción como algo que se hará; y puede predeterminar, desde el punto de vista del contenido, el modo como ha de resultar lo que se creará; y el ente espiritual puede, teniendo a la vista lo preformado objetivamente —como objeto interno antes del objeto real—, realizarlo mediante la acción, con lo cual se sirve de lo que la situación de la vida le ofrece como medio para lograrlo. Esta forma categorial es la propia de la actividad teleológica. Con ella el ente espiritual crece por encima de la determinación causal. La actividad teleológica es una forma de determinación de otro tipo y evidentemente de un tipo más alto. Ella comienza tanto con el proponerse un fin y el preformarlo, anticipándose con esto al curso causal de las cosas; luego lleva a cabo la determinación retrospectiva de los medios y, por cierto, hasta el primer eslabón que tiene inmediatamente en su poder; sólo entonces comienza el tercer estadio, el de la realización de la meta, realización que recorre como un proceso real la misma serie de medios, sólo que ahora de manera inversa, comenzando por el primer eslabón. Los dos primeros estadios suceden puramente en la conciencia, en la cual la movilidad en el tiempo intuitivo posibilita tanto la anticipación como también la determinación retrospectiva de los medios; pues esta última corre contra la dirección irreversible del flujo del tiempo real. Sólo en el tercer estadio está nuevamente el

proceso real ligado al flujo temporal. Por medio de este último la acción teleológica se inserta en la corriente del acontecer real⁵³.

Para la persona es de un significado central el hecho de que sea capaz de actividad teleológica. Con ésta ella interviene en el mundo real determinándolo, incorporando en el acontecer real un componente que es de ella misma. El acontecer real por sí mismo pasa indiferentemente sobre los deseos de la persona; pero ésta, transformando los deseos en fines, se los “propone” y en virtud de los medios previstos sabe realizarlos; y cambiando el deseo al determinarlo, conduce el fin a lo deseado. Este cambio de determinación y conducción mediante la introducción de los propios componentes determinantes de la persona es la acción. Con la acción se inicia el influjo real del espíritu sobre el acontecer carente de espíritu. Sobre ella descansa la posición del espíritu en el mundo real.

c. Poder del espíritu sobre lo carente de espíritu. La “astucia de la razón”

El poder que el espíritu ejerce no consiste en su ser más fuerte. Contra las fuerzas de la naturaleza como tales el hombre no puede competir. La superioridad del espíritu consiste en aprovechar los poderes existentes, los cuales se producen ciegamente sin el espíritu. Él no entra en contraposición a ellos, no entabla con ellos una lucha en vano; antes bien, él los domina y, por cierto, adecuándose con sus metas a los modos de acción de los mismos. Los domina haciéndolos actuar conforme a la naturaleza propia de ellos mismos, pero de tal manera que ellos deben servirle como medios para sus propios fines. El espíritu hace que estos poderes trabajen para sus propios fines.

⁵³ La actividad teleológica, de cuya forma categorial (el nexo final) hablamos aquí, no debe confundirse con la adecuación a un fin. Hay mucho en el mundo en conformidad a un fin, lo cual no se origina ni por una actividad teleológica ni por un fin en sí mismo. Conforme a fines son, por ejemplo, los medios que elige el que actúa para sus metas, pero los medios mismos no necesitan haber sido creados para un fin. El análisis categorial más detallado de la actividad teleológica no puede ofrecerse aquí; para eso compárese mi *Ética* (Ed. 1935), Cap. 20c-f., *Der Aufbau der realen Welt*, Cap. 61 c,d [tomo III de la Ontología].

⁵² Para el concepto de “óntico” (*ontisch*) en Hartmann, véase la nota del capítulo 4c, “Las tres formas fundamentales del ser espiritual” (*N. del T.*).

Para el espíritu esto es posible en la medida en que él conoce los efectos de ellos; los prevé y sabe seleccionarlos de tal manera que ellos produzcan lo puesto como fin por él. Pues ellos, por sí mismos, carecen de dirección, de finalidad, son ciegos; tampoco están fijados a fines por una voluntad ajena; no se halla en la esencia de los mismos la tendencia hacia algo determinado. Por tanto, la superioridad del espíritu es precisamente el acto mismo de proponer fines. Él puede lo que los entes naturales no pueden: poner fines y seleccionar los medios para ellos. Él ejerce de esta forma una conducción con la que, por así decirlo, "supera en astucia" a los poderes de la naturaleza. Esto es —según la expresión de Hegel—, la "astucia de la razón", la cual consiste en adecuar el proceso natural neutral a sus fines. La fuerza natural se convierte en susceptible de servir al espíritu. Por cierto, la fuerza natural trabaja igual en la manera y legalidad que le son propias, pero ella produce algo que de ninguna manera se encontraba en su modo de actuar. En esta "astucia" reside el poder de la razón sobre lo carente de razón, del espíritu sobre lo carente de espíritu.

El hombre actual, siempre admirando la última maravilla de la técnica, ha olvidado lo verdaderamente asombroso de ella. Para él se ha vuelto obvio que en general el agua y el viento, el fuego, el vapor, el proceso químico, la corriente eléctrica obedezcan al espíritu, que trabajen para sus fines; pero él mismo sólo dirige, regula, descubre nuevos caminos para conducirlos. Lo obvio, que a penas ya se tiene en cuenta, es el fenómeno fundamental y, por cierto, no es un fenómeno de la naturaleza, sino del espíritu. La fuerza de la naturaleza no puede contraponérsele al espíritu mientras y en tanto que el espíritu la entienda y respete su peculiaridad. Ella no puede contraponérsele porque carece de voluntad, de tendencia; es neutral, indiferente frente a todo lo que el espíritu quiere de ella. Ésta es la ventaja del espíritu y él la sabe percibir. Que él capte esta ventaja y cómo lo haga, en esto consiste su poder. El espíritu convierte a la naturaleza en su aliado y por medio de ella configura su propia vida. Esto lo hace él en todo, dentro de los límites de sus respectivos conocimientos, ingenio y perseverancia.

La historia de las instituciones en las que vive el hombre —desde la vivienda y la alimentación hasta las más sutiles conquistas— es la historia de su actividad teleológica descubridora. El espíritu está desde el princi-

pio portado por la naturaleza. Pero en el curso de su propia configuración él consigue ampliar significativamente el fundamento que lo porta. Él obliga a los siempre nuevos poderes naturales a portar su vida que se ensancha en el mundo. Con esto él se vuelve aún más dependiente de ellos, pero éstos son poderes confiables a los que él se abandona. Y sólo en su propia confiabilidad se encuentran los límites de su dominio.

Esta relación arroja una nueva luz sobre el aserto de que el espíritu se convierte, ante todo, en lo que él es. Y también se puede agregar: el mundo, en el cual él vive, tiene en gran escala, ante todo, que volverse lo que él mismo es. Él es el mundo transformado por el espíritu y para el espíritu.

Ya el hombre de la Edad de Piedra ha transformado para sí mismo el mundo; su herramienta, su vivienda, su relación con los animales y las plantas lo demuestra. El hombre de hoy ha transformado el fragmento de mundo que domina mediante los productos artificiales de tal manera que difícilmente podría ya vivir en el mundo no configurado por él. Esto es instructivo. El espíritu puede crecer con su dominio tan poco en el cielo como los árboles. El fundamento de toda dominación es su dependencia. Y la dependencia se acrecienta con el dominio. Éste atraviesa todo mirándolo nuevamente de manera inalterada. Y la relación de dominación se desplaza sospechosamente a su favor cuando ella se convierte en dependencia del producto del dominio; el espíritu, no obstante, no puede mantener el nivel de altura que ha creado el producto.

El poder del espíritu sobre lo que es carente de espíritu es un disponer de fuerzas ajenas, un dominar sólo mediante la previsión y la predeterminación. Y cuando a él se le van las riendas de las manos, se encuentra en su altura más impotente que el animal en su hondonada.

d. Actividad y conciencia del valor

Hasta este punto la actividad no sería todavía incumbencia del *ethos*. Pero esta actividad se vuelve tal, tan pronto como se tiene a la vista la referencia a los valores que hay detrás de la misma. Así se llega a un nuevo aspecto del espíritu personal, el cual es tan fundamental como la previsión y la predeterminación: la visión de los valores o el sentimiento del valor que tiene el espíritu.

Para esto es relativamente indiferente lo que los valores sean según su manera de ser. Aquí es importante sólo el papel que juegan ellos para el espíritu. Este papel consiste en lo siguiente: todo lo que le atañe al espíritu en el mundo se le manifiesta referido al valor —valioso o contravalioso—, y la forma de manifestación de este estar referido al valor es su propia toma de posición, sea ésta meramente interna, sentida o expresa, o incluso también testimoniada mediante una acción. A este campo pertenecen todo reconocimiento, aprobación, respeto, simpatía, admiración, entusiasmo, no menos que las contraposiciones, rechazo, desaprobación, desprecio, antipatía, indignación e irritación. La persona responde con una determinada actitud interna a todo lo que en la vida penetra en el alcance del sentir de la misma. Y dicha actitud es para la persona el indicador de lo valioso y contravalioso.

La conciencia del valor, entendida en este sentido amplio, no llega precisamente como algo rezagado detrás del conocimiento. Así como la relación emocional de actos precede en el mundo a la relación de conocimiento, así también preceden los tipos enumerados de tomas de posición. Ellos son eminentemente actos emocionales, sólo que de un tipo específico; no son actos receptivos, tampoco puramente activos, sino reactivos. En virtud del constante acompañar a todo vivenciar y experimentar, tener expectativa y temer, tener esperanza y anhelar, todo lo que se le acerca al hombre está teñido ya para él con matices de valor. Su campo de acción y su campo de objetos ya siempre están atravesados por momentos valorativos sentidos, incluso dentro de ciertos límites ya pre-seleccionados. La atención y el tener en cuenta ya están conducidos por estos momentos. La atención no se dirige a cualquier cosa, sino a lo que desde un principio se le manifiesta valorativamente *digno* de atención, lo que atrae hacia sí y lo que repulsa de sí. Así, lo que primeramente aparece a la mirada cae de antemano “bajo valores”, sea positiva o negativamente. Sólo el conocimiento puro, la ciencia, conoce un interés por la cosa en general que va más allá del mero interés valorativo. Pero este conocimiento puro aparece precisamente de manera secundaria.

Es un *circulus vitiosus* creer que es valioso lo que se desea o anhela. Para eso uno debería primero poder desear y anhelar lo que no sería valioso para uno. En todo caso el hombre no lo puede hacer. El ente espiritual tal como lo conocemos en nosotros está ya ligado siempre con su

anhelo a un ser valioso⁵⁴ sentido. El ente espiritual no puede anhelar lo que se le manifiesta como contrario al valor, sino por aquello en lo cual siente algún valor, y por cierto, independientemente de la especie del ámbito valorativo. Sólo puede desear lo que para él es digno de desear (acaso de manera agradable), sólo puede anhelar lo que se le manifiesta como digno de anhelo (acaso un bien material), sólo puede honrar lo que se le manifiesta como digno de honra. También sólo puede rechazar lo que se le manifiesta en algún sentido como contrario al valor. Esta es la ley fundamental del espíritu en cuanto ente que está referido al valor y lo siente. En esta medida, el espíritu no tiene ninguna libertad frente a su sentimiento de valor⁵⁵.

Es fácil ver, por otro lado, que algo que es valioso para el hombre también puede existir sin que él tenga de ello conciencia del valor. Apenas advertimos en la vida las cosas que en ella son muy imprescindibles, como la luz, el aire, el calor, que tienen para nosotros, por tanto, el máximo valor de utilidad y de vida. Aquí la conciencia del valor comienza sólo cuando nos vemos privados de ellas; y, por cierto, con angustiosa intensidad. Así, las amistades, los favores, la confianza y la entrega humana se toman sin consideración, sin conciencia propiamente valorativa, sin agradecimiento y reciprocidad; sin embargo, lo demostrado tiene para nosotros su valor, incluso independientemente de nuestro sentimiento de valor, aunque con posterioridad se le pueden abrir los ojos sobre ello al desatento. Aquí se halla una segunda ley fundamental del espíritu en su relación con los valores: ellos existen, no obstante, independientemente de la conciencia del valor que tiene el espíritu de ellos, aunque ellos existan relativamente con respecto al espíritu y sean totalmente

⁵⁴ El verbo “ser” (*sein*) en alemán tiene un sentido existencial (ser como existir) o copulativo (algo es algo). Nunca se debe entender en la traducción española “ser inorgánico”, “ser orgánico”, “ser psíquico”, “ser espiritual”, etc., como cuando se habla en español cotidianamente de “ser vivo”, “ser espiritual”, lo cual significa un “ente” que está vivo, un “ente” que es espiritual. En el caso concreto de aquí, “ser valioso” no alude aquí a cosa valiosa o ente valioso, sino sólo a “tener el carácter de valioso” (*N. del T.*).

⁵⁵ Para esto compárese Max Scheler, *El formalismo en la ética y la ética material de los valores* (3ª Impr., Halle, 1928.), 1ª Parte, II, y mi *Ética*, Caps. 14-17.

“para él”⁵⁶. El espíritu puede, incluso, convivir con ellos ciegamente; pero según la medida en que él sea ciego o vidente de los valores, madura respecto de la comprensión valorativa del mundo. El progresar en la conciencia del valor es su propio abrirse a la riqueza de valor que lo rodea. Y en esto nunca el valor es dependiente de la conciencia del valor, sino que la conciencia del valor es dependiente de la existencia del valor.

e. El reino de los valores y los fines humanos

Si han quedado en claro estas dos leyes fundamentales, se sigue que toda actividad de la persona está condicionada por un valor. Y, por cierto, en un doble sentido: al desear la persona no sólo está condicionada por la existencia del valor, sino también por el sentimiento del valor, a través del cual tiene que estar dado, de alguna manera, el valor para quien lo desea. Pero, como se ha mostrado, la categoría formal de toda actividad es la actividad teleológica. ¿Qué puede el hombre ponerse como un fin, emprenderlo como tal, proponérselo como tal? Evidentemente no cualquier cosa, sino sólo lo que él percibe como valioso. Por tanto, no es la actividad teleológica como tal, sino el sentimiento de valor, que se encuentra detrás de esta actividad, lo que decide acerca de los fines que se pone el hombre.

En este punto se abre una perspectiva inesperada en la esencia de la persona humana. En efecto, la adecuación a fines como tal es totalmente indiferente al valor. Esta adecuación es sólo la forma en la cual un ente capaz de actuar decide por algo; pero el contenido —aquello por lo cual decide— no está de ninguna manera predelineado por la misma. Por tanto, los fines mismos no resultan dados por dicha forma. Antes bien,

⁵⁶ “Relativamente” (*relativ*) en Hartmann no alude al carácter cambiante o contingente de los valores, como sostiene el “relativismo axiológico”, sino a la necesaria referencia a seres capaces de valorar, lo cual no contradice su carácter absoluto. Además, según Hartmann, hay otro tipo de “relatividad” en la esfera axiológica, la relatividad de las “valoraciones” (*Wertungen*) —no de los valores— que hacen los sujetos, siempre histórica o culturalmente condicionados. Tampoco esa relatividad de las valoraciones perturba el carácter absoluto de los valores en sí (*N. del T.*).

los fines le tienen que ser dados. Cabe pensar que la adecuación a fines se dirigiría incluso a algo contrario al valor, en virtud de ello mismo. Pero el hombre no es capaz de adecuación a fines contraria al valor. Esto reside en él, no en la actividad teleológica. La esencia de la persona es tal que el hombre sólo puede querer lo que en alguna dirección le resulta evidente como valioso. El hombre no es un ente satánico. Empíricamente no conocemos nada semejante. Pero está en sí libre de contradicción la idea de ese ente. Siempre ha estado presente para el pensamiento religioso donde quiera que se ha personificado el principio del mal. Esto significa que habría un ente que quiere lo contrario al valor por sí mismo y convierte esto en la meta de su actividad teleológica.

La manera en que el hombre quiere el mal es totalmente distinta. El hombre no quiere lo contrario al valor por sí mismo, sino por algo valioso que se le presenta. No se roba para perjudicar, sino porque se quiere poseer la cosa. Pero la posesión de la cosa es valiosa para el que roba. No se engaña porque se quiere la desventaja del engañado, sino porque se quiere la propia ventaja. Incluso en el actuar por el placer del dañar siempre resta el valor del propio placer. Estos son valores de un orden inferior y el carácter de contravalor moral —el así llamado ser malo de la voluntad— consiste en preferir el valor inferior a uno muy superior que he dejado a un lado y lesionado. Lo moralmente malo es la inversión del orden de los valores en el actuar, en el querer, incluso ya en la intención. Lo moralmente bueno es el disponerse en el sentido del valor superior.

Se puede caracterizar, por tanto, al ente espiritual a la inversa, es decir, como una persona moral en virtud de su relación peculiar con los valores. Él es el ente cuya actividad está dirigida inequívocamente al valor; o bien el ente cuya actividad teleológica sólo se puede dirigir a metas que claramente le son valiosas. El hombre es el ente vuelto a los valores en cuanto tales y apartado fundamentalmente de los disvalores. Él no tiene ninguna elección entre valor y disvalor como tal. Por eso no está predeterminado al bien. Pues tiene libertad de elegir entre un valor y otro valor. Y dado que su tendencia natural apunta a lo concreto y cercano, y las realidades de la vida siempre ponen los valores inferiores en la cercanía concreta, en esta libertad limitada queda todavía un amplio margen para lesionar los valores superiores.

f. Posición peculiar en el mundo del ente que percibe valores

Pero desde aquí cae una nueva luz sobre el espíritu. Si los valores existen independientemente del sentimiento de valor; si, antes bien, este sentimiento depende de ellos, entonces dicho sentimiento de valor es el contacto con un segundo reino que existe junto a lo real y sobre ello; pero, existe, en todo caso, independientemente de lo real. Pues los valores en su validez ideal tienen su existencia, de hecho, independientemente de si están o no realizados; y se perciben como valores de manera independiente de su realización. Que haya justicia en alguna parte del mundo, es totalmente indiferente al hecho ideal de que la justicia es algo valioso; y en lo que concierne a este saber de lo valioso como tal, el hombre percibe, quizás, con la máxima fuerza, la justicia allí donde él es testigo de una injusticia indignante. Él siente el valor como algo que debe ser en contraposición a lo que realmente es. Y este percibir se incrementa en la medida en que la realidad contradice lo que debe ser.

El contacto que tiene el espíritu con el reino de los valores es su estar vinculado a otro mundo, por así decirlo, el claro oír de la llamada que desde ese mundo distinto resuena en el mundo real, el claro oír la exigencia que surge de los valores. El sentimiento de valor tiene la forma de un "percibir" interior; y esto se acerca, así, al sentido literal de "razón"⁵⁷. Y resulta un buen sentido entender la razón práctica como percepción de valores.

El sentimiento de valor que tiene el hombre es el incrustarse del espíritu viviente en aquel mundo distinto; o quizás dicho más correctamente a la inversa, la irrupción de este otro mundo, en sí ideal e indiferente a lo real, en el mundo real. El ente humano viviente espiritual personal es el punto en el mundo real donde éste se abre a la exigencia ideal que surge de los valores. Todo el resto de lo real continúa su camino de la

⁵⁷ "Percibir" ("Wahrnehmen") y "razón" ("Vernunft") están conectados en alemán, pues *Vernunft* proviene del antiguo alto alemán *firnumft*: percibir, percatarse. Por su parte, *Wahrnehmen* proviene del antiguo alto alemán *wara neman*, "percibir". Ambas palabras están, a su vez, ligadas etimológicamente con *Vernehmen*: percibir, oír, enterarse de, llegar a saber. Esta última proviene del antiguo alto alemán *fer neman*, "percibir", "percatarse" (N. del T.).

necesidad indiferente a la exigencia y el deber. Sólo el hombre no continúa indiferente su camino. Él "percibe" la llamada. Y dado que tiene el poder de predeterminarse activamente y actuar de manera teleológica, está en él realizar la exigencia percibida en su mundo y en su vida.

Esto da al hombre una posición totalmente peculiar en el mundo real. En tanto que los valores intervienen determinando al hombre en su actividad, dando a su actividad teleológica los fines —esto es, el contenido—, intervienen a través de él en la configuración de lo real. Los valores, en efecto, por sí mismos, sin el hombre, no pueden hacerlo. Los valores no son poderes reales, sino sólo esencias que dicen simplemente lo que "debe" ser. No se realizan por sí mismos, no tienen el carácter forzoso de las leyes naturales, de los principios reales, los cuales inquebrantablemente dominan todo lo que cae bajo ellos. Los valores son más "débiles" que ellos. El mero deber ser no mueve el curso de las cosas. La realización de los valores permanece independiente de si en el mundo real hay un ente que es receptivo de una exigencia ideal y se dispone a favor de ella con su energía real.

Sólo el hombre en cuanto ente espiritual personal es capaz de tal disposición. Por una parte, tiene la percepción del valor y, por otra, la energía real de la actividad teleológica. Es el mediador invocado de los valores en el mundo real. Pero no lo es de manera forzada. En su libertad reside si él emprende o no la misión que le incumbe. De esta manera él es un ente moral. La impotencia de los valores es el poder del hombre; este poder le otorga al hombre la peculiaridad de su posición en el mundo. A él le está dado realizar en su comportamiento lo percibido que proviene del reino de los valores y con esto introducir, así, una determinación de orden superior en el mundo, orden que éste último no tiene sin el hombre.

Esto constituye una superioridad de un rango totalmente distinto de aquélla de la distancia y de la objetividad, incluso la de la actividad teleológica que domina la naturaleza. El hombre es al mismo tiempo ciudadano de dos mundos y a él le corresponde unificarlos. La dignidad que le da esta posición le es perceptible como su *ethos*, su responsabilidad, su creatividad, y ciertamente también siempre de nuevo como su negarse al llamado propio del mundo. Su posición de superioridad es a la vez su interno estar expuesto, su vicisitud. Pues esta posición es una posición

intermedia, una doble vida en dos mundos diferentes conforme al contenido. El hombre participa de ambos y está determinado a partir de ambos. Él está inserto en la determinación real por su fundamento ontológico, pero en virtud de su "percibir" recibe, además, la determinación de los valores. Ambas determinaciones chocan entre sí en él. Y así su *ethos* es el campo de batalla de dos determinaciones o legalidades heterogéneas. Él siente el chocar entre sí como su conflicto moral, el cual le ha tocado en suerte soportar.

El reino del espíritu es el reino del conflicto. La naturaleza no conoce el conflicto en este sentido, tampoco la naturaleza orgánica; allí toda oposición tiene lugar todavía entre poderes homogéneos —poderes reales— y toda resolución da lugar a resultantes que no pueden ser de otro modo. Tampoco el reino ideal de los valores y el deber conoce este tipo de conflicto; toda oposición valorativa admite a su vez nuevamente síntesis valorativas, sea que el hombre pueda captarlas o no. Sólo el espíritu viviente está en conflicto, sólo en él chocan a la vez las determinaciones real e ideal; a él le toca tratar el conflicto mediante la lucha⁵⁸.

g. El *ethos* y la libertad de la decisión

La resolución del conflicto en el *ethos* del hombre sólo es posible si el espíritu personal tiene la fuerza de la decisión en modo independiente. Él no puede resolver el conflicto reconciliándolo —él no puede eliminar la heterogeneidad de las determinaciones—, sino resolverlo "decidiéndose" al reconocerlo o al rechazarlo. Debe expresar su palabra decisiva, debe

⁵⁸ Es importante notar que la clase de conflicto de la que se habla aquí, es decir el choque entre determinación real e ideal, es, según explica el autor en su *Ética*, "de naturaleza onto-ética". Por otro lado, hay conflictos "intra-éticos", propiamente morales, por ejemplo, entre el amor personal individual y la justicia. Mientras la primera clase de conflicto atañe a las relaciones que hay entre ontología y ética, la realidad y el valor, la segunda concierne exclusivamente al campo de la ética. Por tanto, según el autor, uno de sus núcleos fundamentales de toda investigación ética es el destacar y analizar los conflictos —insolubles ("antinomias de valores") y solubles ("síntesis de valores")— entre los valores mismos (N. del T.).

ponerla en la balanza, debe proporcionar o rehusar la realidad mediante su iniciativa a lo que los valores exigen. Esta capacidad de expresar su palabra decisiva es su libertad.

De este modo, su libertad no es idéntica con el margen de juego que la situación le permite, tampoco es idéntica con la impotencia de los valores; no coincide ni con la previsión, ni con la predeterminación y la dominación de la naturaleza. De ninguna manera está ya dada con el mero escuchar claramente el llamado de los valores. Antes bien, la situación no le dice "qué" debe hacer, "cómo" debe decidir; ella sólo lo constriñe, en general, a la decisión. Pero la constricción sólo tiene un sentido si el hombre ya es capaz de decidir desde sí mismo. La actividad teleológica, por su parte, está vacía de contenido, ella espera los "fines" que deben dársele. Finalmente, los valores, cuya exigencia el hombre percibe, son por sí mismos totalmente impotentes para determinar. Ellos no encadenan la voluntad del hombre; éste conserva el margen de juego en la multiplicidad de los valores y en cada situación inciden distintos valores de distintas alturas. Los valores están precisamente remitidos a la iniciativa del hombre; éste tiene libertad de decisión tanto frente a los valores como frente a la situación. Y es fácil ver que, antes bien, valores y situación son uno y el mismo margen de juego. Pues precisamente se trata de su intervención en la realización del valor en una situación dada a través de él.

Todo este análisis desemboca en un último momento fundamental del espíritu personal, momento que se añade a la previsión, la predeterminación y la visualidad del valor: la capacidad realmente interna, espontánea de la decisión misma, la voluntad entendida positivamente. Ésta no es mera libertad de acción, pues depende de factores externos; tampoco es libertad en el sentido del "estar permitido" (como la libertad jurídica), pues precisamente en su poder se halla el ir más allá del estar permitido. Es la libertad que se halla detrás de todo esto, ya puesta por la disposición de ánimo, en la libertad de la intención o de la iniciativa. Y sólo en este sentido la libertad así entendida es un *novum* frente a todos aquellos momentos categoriales de la persona y se añade a ellos como la categoría central fundamental.

Pues de este punto depende el carácter de la persona como ente moral. Sólo un ente libre es capaz de responsabilidad y de dar cuenta,

sólo un ente libre puede tener culpa y mérito, ser bueno o malo en sentido moral. Quien está obligado por las circunstancias y por su propia constitución biológica a querer y actuar de un determinado modo, moralmente no es ni bueno ni malo, por mucho que su acción puede resultar valiosa o contraria al valor. Al valor no le se puede imputar nada, no es imputable. Pues nada depende de su decisión. Un ente que "tuviera que" seguir ciegamente el valor percibido, estaría sometido a la exigencia del valor como una ley natural; por cierto, la exigencia se cumpliría y, quizás, el ente sería perfecto en el sentido de este valor; pero su perfección no sería el ser bueno en sentido moral. Pues no estaba en su poder ser de otro modo. La capacidad para lo moralmente bueno sólo existe en unidad con la capacidad para lo moralmente malo. Sólo el que se decide libremente es un ente moral; sólo tal ente es portador de valores y disvalores morales.

La libertad moral es en este sentido un enigma profundamente metafísico. La disputa de las teorías filosóficas acerca de ella no cesa. No se pueden unívocamente ni demostrar ni refutar. Pero no pueden disputar acerca de la riqueza enormemente abundante de los fenómenos morales, los cuales —de no ser todos ellos apariencia vacía— conducen unívocamente a la libertad moral. El hombre como ente moral tampoco puede discutir sobre este punto central de su humanidad, a menos que se quiera negar a sí mismo. Su libertad, entendida como poder de decisión, es el núcleo irracional de la persona como tal. No cabe dudar de él desde la perspectiva de los fenómenos morales, digan lo que digan las teorías "deterministas". Hay que tomar al hombre en su aspecto de ser no conceptualizable —como cualquier otra cosa irracional— y no hacer de los límites del concebir humano los límites del ente⁵⁹.

⁵⁹ El problema metafísico de la libertad de la voluntad evidentemente aquí no puede desarrollarse. Para esto remito a mi *Ética*, 3ª parte. Hay que poner sobre aviso esto frente al desarrollo del problema en cualquier alternativa entre determinismo e indeterminismo. Pues la libertad moral no es indeterminación, sino una determinación del tipo propio de la voluntad. Cfr. también "Die Aufbau der realen Welt", Cap. 60 b-f.

Capítulo 15. Para la metafísica de la persona

a. Los atributos de la divinidad y su limitación

Si uno se atiene a las cuatro determinaciones fundamentales de la persona como ente moral, tal como se desarrolló en el capítulo anterior, salta a la vista que estas determinaciones corresponden a atributos de la divinidad, como los ha hecho valer desde antaño el pensar cristiano-teológico. Esto es evidente sin más con respecto a la previsión y la predeterminación —en términos teológicos, providencia y predestinación—, pero es algo que no se ve tan fácilmente en el caso de la conciencia del valor y la libertad. Sin embargo, el pensamiento de que el saber sobre el bien y el mal está originariamente reservado a Dios, mientras que al hombre se le concede este saber sólo con el pecado original —al comer del fruto del árbol del conocimiento— es antiquísimo. "Seréis como Dios", dice la Serpiente. Y este "ser como Dios" significa saber lo que es bueno y es malo. En suma, la libertad es capacidad para la decisión, para el "hágase" que caracteriza al creador.

Sólo que estos atributos aparecen en el espíritu finito empujados, en su finitud. Pero fundamentalmente son los mismos. El hombre es providente en mínima medida, pero lo suficiente para ver ante sí mismo el campo abierto de la actividad. Predestina el devenir futuro en los estrechos límites de sus medios de poder; pero él delinea de antemano metas y las realiza mediante las fuerzas que convierte en medios. Del reino de los valores percibe uno u otro fragmento, aunque no lo conoce como totalidad, pero ya los fragmentos dan sentido y dirección a su vida. Su decisión se mueve sólo dentro de las situaciones dadas, pero la decisión eleva al hombre al carácter de un ente responsable, que se sobrepasa a sí mismo.

La "finitización", por tanto, no debilita los atributos de la divinidad. Esto es instructivo. El *ethos* del hombre —y esto es lo propio de su personalidad— es esencialmente idéntico a lo que la fe venera en la divinidad. Sólo le falta la infinitud. Pues ésta convierte en absoluto a cada uno de los atributos. Para tener en sí mismo estos predicados de manera ilimitada, se requiere una potencia ilimitada. De ella está muy lejos el hombre. Su "divinidad" es muy mesurada, y está balanceada en relación con sus fuerzas.

Esto es una alegoría. Pero el sentido de aquello a que alude es mucho más sobrio y asible. Ya vimos que en la previsión el hombre tiene tanto de ella cuanto soporta y, a la vez, necesita; con el saber pleno de todo lo que tiene próximo, el hombre no podría soportar la vida. Lo mismo vale con respecto a su predeterminación. Si ésta se ensanchara ilimitadamente, el hombre debería soportar la preocupación por todo. Esto se puede mostrar también en la visualización de los valores. Ya la medida limitada que el hombre posee de los mismos lo convierte en un campo de batalla de determinaciones, le llena su vida de conflictos. Si él fuera capaz de una visión de todos los valores, la contraposición en su interior debería hacerlo estallar.

Esta circunstancia se vuelve importantísima en la libertad. Un ente que tuviera libertad ilimitada también estaría cargado con una responsabilidad ilimitada. Pero precisamente en esto, el ente humano tiene trazados estrechos límites. Ya suele hundirse bajo el peso de la responsabilidad real limitada que le toca en su vida. El hombre soporta sólo una pequeña medida de libertad, y de hecho tiene precisamente esta medida de manera aproximada. Pero su libertad no sólo está limitada por múltiples hilos de determinación, en cuyo tejido la libertad se introduce como una estrecha banda; sino que está limitada también, y fundamentalmente, por la medida de poder que tiene el hombre para realizar su libertad. Pues él puede "querer" algo en serio sólo cuando también ve los medios de su realización. Querer no es un vago desear o anhelar. Querer es iniciativa, decisión respecto de una posibilidad captada. La libertad moral es sólo libertad de iniciativa.

b. El ente amenazado desde adentro

El espíritu personal está en la cúspide de su esencia con el sentimiento de valor y su capacidad de acción y decisión. Pero es una cúspide peligrosa. Ésta pone en él mismo las mayores exigencias, lo obliga a una lucha constante, lo hace caminar pegado al abismo y no lo protege de la caída. Sólo su finitud mengua la posición de peligro, pero no la suprime.

Inequívocamente este aspecto se vuelve claro en el "percibir valorativo". El espíritu es el reino del conflicto; vincula el mundo ideal y el real, soporta la lucha de las determinaciones. Con mucha mayor plasticidad

se muestra esta relación en su libertad. Un preludio de eso es la ley ontológica de la situación real, la cual lo obliga a la decisión, pero no le dice al espíritu personal cómo tiene que decidir. Incluso la conciencia valorativa no le prescribe un camino determinado. Ésta siempre le deja abierto varios caminos, pues el reino del valor es múltiple, y en cada situación incide más de un valor. El espíritu personal está ligado con su aspiración sólo a los valores como tales, pero no a determinados valores, tampoco a los más altos, ni siquiera preferentemente a ellos. Él puede percibir la exigencia de los valores superiores, mientras los otros valores tienen sobre él un poder mucho más grande.

Si el espíritu personal estuviese unívocamente ligado en su querer y en cada caso al valor superior, no habría ningún peligro sobre él; entonces la jerarquía de valores gobernaría sobre él como una ley natural. Pero él no sería un ser libre. Y tampoco un ser moral. Su libertad es precisamente la capacidad de ir contra ellos o a favor de ellos. Es un error creer que hay libertad sólo para el bien. Algo semejante no sería libertad. Toda libertad real es libertad para el bien y para el mal. Sólo un ser que es capaz de elegir el mal, también es capaz de elegir el bien. Así, al menos, si se entiende estrictamente el bien como lo moralmente bueno, a diferencia de la mera perfección. Moralmente buena es sólo una voluntad que elige el bien pudiendo haber elegido el mal. La capacidad para el bien está contenida en la capacidad para el mal. La libertad para una es idéntica con la libertad para la otra.

La libertad de la decisión, el poder de determinarse es el don superior del cual participa el hombre, la maravilla propiamente dicha de su naturaleza, lo más metafísico y semejante a Dios que hay en él. Pero este don es un arma de doble filo. Es justamente también su peligro interior. En virtud de él el hombre es el ente lábil⁶⁰ que es, expuesto a cada paso a la

⁶⁰ Labilidad (*Labilität*) es un término introducido a finales del s. XIX en la lengua alemana dentro del ámbito biológico que se extiende tanto a la medicina como a la psicología experimental. Es la germanización de la palabra latina *labilitas* ("inestabilidad", "oscilación", "caída rápida por deslizamiento", "susceptibilidad"). En Hartmann, la labilidad es una de las características que distingue los equilibrios orgánicos de los equilibrios dinámicos del estrato inorgánico (por ejemplo, el de las estrellas, las galaxias, etc.). El equilibrio orgánico es un equili-

caída en la hondonada, el que está puesto en crisis a lo largo de su vida. Todos los otros seres carentes de espíritu e impersonales, están desde el primero hasta el último paso conducidos, ligados, protegidos por la legalidad de su especie; su acción es ciega, pero conforme a su esencia no pueden equivocarse y en este sentido son infalibles. Ellos no son capaces de hacer el mal como tampoco capaces de hacer el bien. Sólo el hombre tiene la capacidad de ver, tiene la libertad de estar a favor o en contra de la ley del valor, la cual le resulta evidente como la suya propia. Y precisamente así ante esta ley —la de lo moralmente bueno o la del valor superior— él no está ligado, no está guiado ni protegido por ella. El hombre es su propio protector, pero un protector débil. Esta es su labilidad interior. El alto don de la libertad pone en él una exigencia a cuya altura él siempre tiene que elevarse. También aquí el espíritu tiene que convertirse en lo que es. En ningún punto de su esencia es más comprensible este hecho que en su libertad moral. Precisamente ella es la forma interna de la capacidad enigmática de convertirlo o no convertirlo en lo que es.

El ser libre es el ser amenazado desde sí mismo. Todos los demás seres conocen sólo la lucha contra la amenaza exterior. Sólo el hombre está amenazado desde su interior. Él lleva en sí mismo la auto-realización y la autoaniquilación.

c. Posición valorativa abierta con respecto al mundo y valoración de la vida

Aún más positiva se presenta la relación cuando se la considera desde la conciencia del valor. En tanto que el espíritu es el "que percibe" el ser para

brio lábil, esto es, un equilibrio inestable desde el interior de su estructura porque él mismo debe adquirir y gastar energía en el propio mantenimiento de su equilibrio, cuya adquisición y gasto produce a su vez desequilibrios. La regulación de sí mismo es uno de los tipos de equilibrio lábil que existen en el estrato orgánico. Pero mientras los demás entes vivos se desequilibran cuando no logran adaptarse a las leyes específicas vitales, el hombre está equilibrado inestablemente por la lucha de sus determinaciones heterogéneas a la vez que por su decisión interior y puede, a su vez, desequilibrarse también por decisión propia. Así, el hombre es el ente lábil por antonomasia (*N. del T.*).

él del mundo en el que está, gana así una nueva nota característica. Este ser para él antes fue caracterizado como una relación de oyección⁶¹. Pero esto es sólo la mitad de la cuestión. Pues esta relación atañe a la captación del mundo, el conocer, el saber y el concebir. Ya los actos emocionales trascendentes —el vivenciar, el experimentar, el tener esperanza, o tener miedo, el querer y el amar— conducen además de a la relación de oyección, a una relación de valor. Pero en realidad al ser que siente el valor le aparece todo lo que entra en su campo visual teñido de valor, incluso variadamente graduado en su valor y tanto en sentido positivo como negativo. Esto también se aplica fuera del ámbito de su actividad.

El espíritu es el ser que estando en el mundo responde a todo con su propio sentimiento de valor. Así se altera para el espíritu el ser para él del mundo y a la vez lo que el espíritu es para el mundo. Esto es un otorgar sentido y un colmar sentido distinto del otorgar y colmar sentido en la objetividad. En tanto que el mundo es un mundo pleno de valor, el conocimiento no le basta al espíritu. La plenitud de valor exige la respuesta de valor y sólo una vida que disfruta de la plenitud de los valores puede hacerle justicia. Sólo el ser que siente el valor puede traer al mundo este colmar el sentido.

Si el mundo careciera de valor, todo sentimiento de valor en el mismo sería ilusorio. Pero éste no es el caso. Es cierto que sus procesos no están conducidos o dirigidos por el valor. Estos procesos no desembocan en una realización de valores como metas. Ellos no son procesos teleológicos. Pero en su variada multiplicidad se realiza lo valioso y lo disvalioso, incluso la plenitud sin más. Tal como algo conforme a un fin surge en una transformación inabarcable aún sin finalidad, del mismo modo ocurre con lo valioso. Pero al ser espiritual le está dado dirigirse y entregarse a lo que es valioso. No es necesario que cierre los ojos ante lo contrario al valor, pero a pesar de ello puede estar en el disfrute de lo lleno de valor.

Que el ser personal es el que decide paso a paso tiene también aún otro sentido que el que se encuentra en el querer y el actuar; también hay una decisión más acá de toda actividad como toma de posición interna. Un tal ser no puede estar en el mundo, en tanto que axiológicamente considerado, de la misma manera en que lo está de modo meramente

⁶¹ Cf. Cap. 10. (*N. del T.*).

ontológico. Este mundo no sólo le exige al ser personal su acción, sino también su participación. Las situaciones, sucesos, vicisitudes no son sólo algo a lo cual él tiene que “despachar”; sino también son algo a lo cual debe “hacer corresponder” con su conciencia de valor. Y en tanto él lo hace, las situaciones se convierten por primera vez para él en lo que ellas son en sí mismas.

Con su hacer corresponder, el ser personal valora el mundo. Este valorar no es ningún aprovechar o explotar, tampoco una astucia y hacer que el mundo trabaje para sus fines⁶². Este valorar es simplemente la respuesta interna a todo lo que se vuelve captable para el espíritu a partir de la plenitud de valor, respuesta interna que realiza con el sentimiento de valor, el estar abierto, la adopción de una posición, el tener ya la “respuesta al valor”. Este valorar tampoco es un mero aprehender —como ocurre en la relación de conocimiento—; sino que más bien, hay que llamarlo un ser aprehendido, un estar colmado o un estar asido. Como sucede en general con el “percibir” los valores —incluso ellos mismos en su idealidad más allá de su realización—, es más un estar aprehendido por ellos y un estar arrastrado hacia ellos que un aprehender.

Esto no sería así si el hombre pudiera sólo percibir como valioso sólo lo que se refiere a él, lo que le atañe, lo que le resulta aprovechable. Entonces tampoco el mundo sería como el hombre es en sí mismo, lo que sería en el sentimiento de valor “para” el hombre. Como ser espiritual él tiene distancia respecto del campo de los objetos y esta distancia sigue existiendo para él en su participación en el mundo. Así él puede justificar cualquier cosa según su valor. Su interés valorativo es él mismo un interés distanciado, separado del impulso y la utilidad. O bien: su toma de posición valorativa es ella misma “objetiva”, y esto significa que ella es “excéntrica”, es decir, una toma de posición que no lo vuelve al hombre el centro del mundo.

La reorientación hacia el mundo es por cierto también en el sentimiento de valor algo que ocurre lentamente, esta reorientación se contrapone en la práctica al egocentrismo exactamente desde el punto de vista de la concepción del mundo tanto como al antropocentrismo. El

hombre no colma tan fácilmente la tarea de “hacer justicia”, debe elevarse a ella y esto no ocurre sin intervención. El hombre pasa de largo en su vida a muchas cosas, sólo fragmentariamente está en el goce de la plenitud de valor. Pero en su esencia reside también aquí el cumplimiento; y él se puede convertir en lo que es según su esencia. En esto también tiene libertad, como también en cada caso aislado donde algo valioso se le enfrenta y la toma de posición valorativa interna tiene la forma de una decisión a favor o en contra de la cosa.

El hombre es potencial y esencialmente capaz de sentir valores, en tanto que siempre cada obyección del mundo es suficiente para él. Y su crecimiento espiritual es esencialmente un acrecentar el sentimiento de valor en la plenitud del valor dado. El hombre puede contemplar entregado la estructura cósmica del mundo, la organización animal, el cristal, el imán, atrapado por la maravilla que lo rodea por todas partes. El hecho de que él está profundamente atrapado ya desde lo históricamente temprano por tales objetos —mucho antes de que se formara propiamente la contemplación estética— da testimonio de ello. La curiosidad ingenua pasa a ser un impulso de saber, el impulso de saber, el socrático “admirarse”. Quien piensa y reflexiona es desde el principio nada menos que el espectador desinteresado. Es más bien el que participa, el “que percibe”, tocado y asido por la plenitud de la maravilla⁶³.

d. Propiedad espiritual. Contingencia óptica del otorgar sentido

En un sentido metafísico, se puede expresar también que el hombre no es, por cierto, sólo aquél “para” el cual lo valioso tiene valor, pues lo valioso tiene también su valor en sí mismo. Pero sólo el hombre es aquél “para” el

⁶³ En este contexto cabe llamar la atención sobre el hecho de que el *νοεῖν* de los antiguos —su expresión para la función cognoscitiva superior (*νοῦς, νοησις*)— no significa “pensar”, como habitualmente se traduce, sino “sentir” (*spüren*), “notar”, “tener contacto con algo”. Es la *μεταληψις τοῦ νοητοῦ* de Aristóteles, el *θεασθαι* de Platón, es un auténtico “percibir”, lo que tiene su valor en sí mismo. Es la contemplación interior en el estar abandonado a lo contemplado y en esa medida el “participar” en él. Según Aristóteles, la perfección de la *νοησις* está en dependencia de la perfección de su objeto.

⁶² Cf. Cap. 14c, (*N. del T.*).

cual lo valioso tiene un sentido. En la esencia del ser valioso no se encuentra el ser valioso "para" alguien. Pero en la esencia del ser pleno de sentido se halla el tener sentido "para" alguien. Esto se ve de la manera más clara en los valores morales. La fidelidad o la confianza de la disposición de ánimo es moralmente valiosa en aquel que la tiene, aun sin que sea apreciada por nadie, sin que nadie la justifique contando con ella. Pero tiene sentido sólo para quien cuenta con ella. En tal caso ella queda justificada. El ser valioso existe en vano, por así decirlo, sin el sentido.

Lo que el mundo no se puede dar sin el espíritu, y lo que lo justifica como mundo, es que su plenitud de valores adquiera sentido. Le falta al mundo el polo espiritual de la referencia al sentido. En tanto que el mundo en cuanto valioso para el hombre, deviene lo que es en sí mismo, también el hombre se convierte para el mundo en lo que el hombre es en sí mismo (esencialmente). El hombre es quien otorga sentido en la carencia de sentido de la mera existencia del mundo. El hombre, así, puede tener una relación privilegiada con el mundo, como ningún otro de los seres del mundo tiene. El hombre avanza en el mundo hasta lo que le es "propio noéticamente" del mundo; el mundo le "pertenece" espiritualmente al hombre. Así vuelve a ser puesto por el mundo mismo en el lugar del cual, como un lugar pretendido, el hombre se había distanciado en la disposición de la objetividad. El distanciamiento es la posición excéntrica, la cual él se da en la conciencia del mundo. Pero la conciencia del mundo retrocede a la conciencia valorativa y con ésta, así, vuelve a ser arrastrada a centro del mundo en un sentido distinto⁶⁴. El sentido de la plenitud de valor adquiere su derecho sólo en el ser que percibe el valor justificándolo.

⁶⁴ Lo característico de la conciencia carente de espíritu es su posición central en el mundo, todo está dirigido hacia ella (cf. Cap. 9b). La misma posición tiene el hombre en su quehacer práctico, cotidiano. Con la irrupción de la "posición excéntrica", debido a la relación de conocimiento u obyección, se abre en el hombre mismo el "ser para el mundo" (el dirigirse hacia el mundo como algo esencial en él) y con esto simultáneamente el "ser para él del mundo" (el ofrecerse el mundo tal como es en sí al espíritu). Así, se le abre al hombre con su posición excéntrica, producida por la relación de obyección, la posibilidad de captar lo que las cosas son en sí mismas y con esto a la vez la posibilidad de captar el valor que las cosas traen con-

El mundo no necesita en sus fundamentos ontológicos estar puesto sobre el colmar un sentido, tampoco necesita estar puesto sobre el ser del espíritu. Sería incorrecta y desmedida una recaída de la idea del mundo en la conciencia carente de espíritu, si se quisiera obtener de aquí algunas conclusiones cósmico-teleológicas. Comprensible es sólo esto: cuando quiera y donde quiera que en el mundo aparezca un espíritu que comprenda el valor, entonces allí la plenitud de valor del mundo le sucede a este espíritu como su propiedad noética, y junto a él no hay nada en el mundo ni fuera del mismo "para lo cual" el mundo tuviese sentido. Otorgar sentido es algo ónticamente secundario. Visto desde la conexión ontológica es algo contingente.

Pero lo que importa en la "propiedad noética", en el "pertenecer" espiritual, puede hacerse muy asible en fenómenos conocidos. En la vida siempre contamos con dicha propiedad, tenemos una clara conciencia de ella sobre todo cuando la misma entra en oposición a lo económico. ¿A quién "pertenece" propiamente una obra de arte? ¿De quién es realmente propiedad?, no como cosa material que se enmarca y se cuelga, sino como lo que es desde el punto de vista artístico. ¿Pertenece en este sentido al millonario que puede comprarla y colgarla en su casa, pero no puede verla ni gozarla artísticamente? ¿O pertenece al espectador que, "absorto", está frente a ella? No hay ninguna duda de que sólo la percepción del valor decide sobre la pertenencia. No se puede "comprar" obras de arte como obras de arte; éstas no se ofrecen a uno, a no ser por la disposición del espíritu en la comprensión. Y la comprensión no se puede comprar junto con la obra. Uno mismo tiene que aportarla. Ningún poder real del mundo puede cambiar nada en ello. En la ley de lo bello reside que lo que es bello sólo lo es para el que está estéticamente abierto y receptivo, y que no puede ser propiedad espiritual de ningún otro que no posea dicha comprensión.

Lo mismo ocurre con todo lo que pide comprensión. ¿En qué ayuda

sigio mismas. La continuación de esta posición excéntrica significa la edificación de otra posición, la de apertura a lo valioso que hay en el mundo por ser tal. Con esta última posición el hombre vuelve a dirigir todo hacia él, en tanto éste le otorga sentido a lo valioso y con esto vuelve a tornarse él mismo en centro del mundo. Sin embargo, esta centralidad ya no es la centralidad previa a la posición excéntrica, sino, como indica el mismo autor, es una centralidad excéntrica (*N. del T.*).

“poseer” un libro si no se “capta” lo que le dice a uno? Antes bien, no se lo posee y tampoco se puede jamás llegar de esta manera a su posesión. Esta relación no sólo está ligada a productos espirituales. Retorna en todo lo que la naturaleza y la vida humana ofrecen en variada plenitud. El bosque por el que camino y disfruto distendido, abierto, receptivo ¿no es acaso mío en el sentido propio de la palabra y, por cierto, en virtud de mi recepción y disfrute? Para el comerciante en maderas, que especula con el bosque, el bosque no es ninguna posesión noética y sobre esta base no puede llegar a serlo. Y el cosmos visible en el cielo nocturno que materialmente no pertenece a nadie, ¿no es acaso verdaderamente propiedad noética de quien sabe “ver” el cosmos, de quien percibe sus secretos?

El mayor de todos los ejemplos es la vida humana misma que está alrededor de nosotros. Uno puede transitar con los ojos cerrados o abiertos, uno puede madurar y crecer en el vivir, puede cosechar su riqueza humana mirando, comprendiendo y participando en lo trágico y en lo cómico, en la grandeza humana, en las vicisitudes dramáticas; pero también puede estar como partícipe participando involuntariamente sordo en la abundancia y salir espiritualmente vacío. El sabio es el *sapiens*, es decir, el que saborea todo⁶⁵, el que comprende y valora todo, el que, como el ojo del poeta, extrae de todo lo significativo. Es su propiedad espiritual la vida que pasa junto a él y va más allá de él. Esta vida le sucede como lo suyo, en la medida que disponga de la percepción de valores.

Propiedad espiritual puede ser todo lo que “existe”. Es su ley que ella se ofrece a todos los que se le abren y que se cierra a todos los que se cierran a ella, por mucho que los últimos sientan su propio vacío y ambicionen envidiosamente la plenitud. El mundo “pertenece” al espíritu como espíritu abierto que escucha con claridad desde el punto de vista axiológico. El secreto del espíritu es éste: es aquello a quien todo sucede en la medida en que se abre. En ello consiste el superior ser para él del mundo. De hecho, el mundo es para él lo que el mundo es en sí, sólo en la medida en que el espíritu es para el mundo lo que el espíritu es en sí mismo.

⁶⁵ “Sabio” y “sabiduría” provienen del verbo “saber” y éste del verbo latino *sapio*, cuyo participio presente es *sapiens*. *Sapio* significa además de saber también “saborear”, “gustar”, y “tener juicio”, y Hartmann lo ha tenido en cuenta en otras obras, como la *Ética* (N. del T.).

e. Reclamo del espíritu al espíritu. El *ethos* de la participación

Un rostro aún mucho más serio muestra la relación en el ámbito del *ethos*, donde el espíritu en el mundo tiene que vérselas con su igual. Que el hombre puede ver y vivir indiferentemente frente a otro hombre no es lo mismo que el hecho de que el hombre viva indiferentemente frente a la naturaleza y el cosmos, el arte y la riqueza de la vida. En el primer caso no sólo él sale vacío, sino también el prójimo. Las cosas materiales no pretenden ser vistas y dignificadas, espiritualmente valoradas, pero sí el hombre. Él no puede ser simplemente por sí mismo lo que es; él necesita a alguien para quien pueda ser lo que es. Retraído en sí mismo languidece. Pues percibe la sensación de si es captado y comprendido. Cuando no lo es, esto lo toca como una negación, se ve dejado a un lado, pasado por alto, desconectado de la vida propia de los que viven.

Justificar al hombre con el sentimiento de valor es para el hombre una exigencia moral. Puede satisfacerla o negarla. Rehusar es aquí no sólo su perjuicio, es también su culpa. Contra los bienes—incluso los superiores—uno no puede pecar, pasar junto a ellos con desconsideración. Pero sí contra el hombre. Hay un reclamo del espíritu al espíritu de ser justificado, no con la acción o el querer, ni siquiera con la disposición de ánimo actual, sino sólo en la atención, participación, dignificación, en un fragmento de permanencia y entrega. Esto es una “justicia” distinta de la de las concesiones y deberes, una justicia interior de la respuesta al valor. Pues cada uno sabe en lo más hondo de sí que requiere de ello, que ello es el anhelo de su vida: ser lo que se es también para alguien; nadie soporta la falta de sentido, el existir en vano. Cada uno necesita, para ser lo que es, colmar el sentido, esto es, ser valorado, entendido, captado, incluso “visto” moralmente. El hombre también pretende ser “percibido” con lo que hay de valioso en él.

Pero esto no puede otorgárselo a sí mismo. Requiere del otro. Este requerir es una pretensión moralmente genuina, no menos que la de los derechos externos de la persona. Es una exigencia que reside profundamente en la naturaleza humana, exigencia que siempre entra en vigor y que, por su parte, con el vivir con otros en la vida, crea situaciones, cuyos finos hilos se sitúan sutilmente sobre el tejido más basto de las meras urgencias. Ningún hombre puede justificar lo que se le acerca con tal

pretensión; esto supera la fuerza finita de disposición. Pero en la actitud de conjunto puede estar abierto a la pretensión; en cuanto sabe y siente puede reflejar la comprensión cuando él encuentre el reclamo del espíritu al espíritu. Pues si todos viven unos junto a otros indiferentemente, sin ser valorados ni percibidos, sabiendo de qué requieren uno del otro, este es el colmo del contrasentido; un *ethos* de la vacuidad y carencia de amor; es la negación del espíritu personal.

El espíritu tiene la fuerza para otorgar sentido. La tiene en el mundo real en sentido amplio, pero en un sentido mucho más restringido y superior, en lo que atañe a lo que es de su especie en el mundo. Visto desde el mundo, otorgar sentido en él es algo contingente. En el hombre no es contingente. En el mundo real el hombre no sabe sobre el otorgar sentido, aún cuando lo otorga; no hay ningún reclamo del mundo que él cumpla con su donación de sentido. Pero aquí existe el reclamo y, por cierto, uno urgente. Y el hombre sabe acerca de dicho reclamo, se conecta con el prójimo como con su igual. Se lo invoca al hombre desde la oscura profundidad de la soledad ajena y él conoce el llamado, que también es el suyo propio. Aquí el otorgar sentido no sólo está, en general, en su poder, sino también en su decisión y libertad. Y así él siente el llamado percibido como un deber que le corresponde, le atañe, que reclama su intervención y su justificación, como una exigencia moral de la cual puede ser deudor, no de otro modo como también ante otras exigencias morales.

El *ethos* de la participación y la justificación junto con la respuesta al valor constituyen así una parte central de toda moralidad genuina y entendida interiormente. Este *ethos* está emparentado al *ethos* del amor, pues sin la disposición del estar entregado y la permanencia de la mirada amante que se dirige a todo lo que ella capta, es imposible justificar a las personas. Sólo que es un amor distinto del amor al prójimo, que se verifica en la acción y también es distinto del amor personal individual que vale para un "único" y excluye a otros. Pero el *ethos* de la participación se equipara al *ethos* de todo otro amor⁶⁶ porque él mismo implica otorgar

⁶⁶ En su *Ética* el autor desarrolla sistemáticamente además del amor al prójimo (*Nächstenliebe*) y el amor personal (*persönliche Liebe*), el amor al lejano (*Fernstenliebe*), el cual tiene dos formas fundamentales: a) el *ερως* de Platón, que se caracteriza por el valor que tiene toda actividad de superar lo inmediato y la

sentido y porta en sí mismo el colmarlo. El poder de otorgar sentido es, para quien sabe usarlo, también felicidad de otorgar sentido. El otorgar sentido produce en el colmar también el propio estar en la plenitud. Pues tal como el mundo le acaece al hombre como el suyo propio, al cual el hombre justifica con el corazón, así también los hombres le acaecen al hombre como los suyos propios, siempre que escuche y satisfaga el anhelo de los mismos por colmar sentido.

elevación final hacia lo más lejano, los principios, las ideas; y b) el amor al lejano de Nietzsche, el cual se distingue del *ερως* platónico por ser un amor a los altos ideales y valores (los que afirman la voluntad de poder) para que se realicen en las generaciones futuras de los hombres. En ambos casos, a pesar de sus diferencias, se trata de la superación de lo inmediato (*N. del T.*).

SEGUNDA PARTE

EL ESPÍRITU OBJETIVO

Primera sección

El fenómeno fundamental y las teorías

Capítulo 16. Lo supraindividual en el espíritu personal

a. Mirada retrospectiva y consecuencias

La característica del espíritu personal hizo que se tuviera que avanzar dando rodeos. No era posible allí determinarlo desde el interior de su núcleo. En el progreso de la investigación, este núcleo se mostró, cada vez más, como irracional. Esto fue claramente así en el caso de la persona. Pero precisamente allí la investigación se aproximó más al punto nuclear.

Sin embargo, el hecho de que la amplia diversidad de rasgos individuales encontrados proporciona a pesar de todo una imagen total, que termina con una cierta autonomía, tiene su fundada razón, no tanto en una plenitud de pormenores, sino en su correspondencia natural. En esta amplia diversidad, los rasgos individuales se esclarecen recíprocamente, se complementan y ofrecen conjuntamente a la mirada hacia lo inmediatamente no comprensible.

Esto da que pensar, y de ninguna manera meramente en un sentido metodológico. Pues si se mira de más cerca, resulta que todos los rasgos detallados no son obtenidos inmediatamente del individuo espiritual, sino de las relaciones en las que él está. La distancia, la objetividad, el conocimiento, muestran la forma de una "orientación hacia el mundo".

El estar ahí en la corriente del acontecer, el estar desgarrado, los actos emocionales trascendentes, la expansividad de la persona en su círculo vital, tienen un claro carácter de relación, y determinan al espíritu a partir de su relación con el mundo. Esto todavía se intensifica a medida que nos acercamos a la esfera del *ethos*. La previsión, la actividad teleológica, el poder sobre el ser no espiritual, la conciencia del valor y sus consecuencias perfilan la posición particular del ser espiritual en el mundo. Estas cosas denuncian así indirectamente lo que es el espíritu verdaderamente personal. Pero ni en lo particular ni en conjunto, son ellas el núcleo buscado.

Si todas estas relaciones fueran exteriores al espíritu personal, una tal descripción "desde afuera" tendría que estar fundamentalmente equivocada. Pero ella se justifica si su relación con el mundo, en el que él está, es su propio ser, es decir si el espíritu personal es lo que constituye las determinaciones de su interior inmediatamente no comprensible. Si se tratara meramente de un encaje en el mundo material, entonces se podría en todo caso dudar que lo último fuese cierto. Pero con la esfera del *ethos* se establece una relación, que vincula al espíritu con su semejante. Y precisamente de esa relación resultan los fragmentos más esenciales de determinación, entre otros, uno tan íntimo como el de la libertad. Aquí no se puede dudar de que se trata de la esencia de la persona misma.

Por tanto, tampoco será lícito ocultar el hecho de que estos fragmentos más esenciales de determinación son obtenidos de una esfera que se extiende mucho más allá de la persona individual, de una esfera interpersonal, de un estar unidos y en dependencia mutua, de la cual es rodeada y portada la variada diversidad del vivir y del padecer, de la acción y de la responsabilidad, del participar y del vivir al margen. Y no se puede ignorar que esta esfera tiene a su vez el carácter de una configuración espiritual—pues no se trata de una mera comunidad de vida—, por tanto tiene el carácter de un nexo espiritual suprapersonal, que evidentemente no es construido por el *ethos* de la persona individual, sino que ya es encontrado por ella.

Esta esfera de comunidad espiritual, esta vida espiritual común, que pasa por encima de los individuos, los vincula y porta, forma la base de su crecimiento y su diferenciación, es la vida del espíritu objetivo. Por tanto la verdad es que los fragmentos más esenciales de determinación

del espíritu personal no fueron ganados inmediatamente en él mismo, sino desde el espíritu objetivo, y por cierto sin que éste como tal necesitara ser reconocido en ese hecho.

Ahora bien, como todo este caracterizar y determinar forzosamente recorre el camino de lo más conocido a lo más desconocido, entonces se sigue además que el espíritu objetivo es lo más conocido en la relación con el espíritu personal. Esta situación—poco clara a primera vista—es, no obstante, fundamento de todo nuestro saber acerca del ser espiritual. Esto es precisamente lo inverso de lo que cree el pensamiento ingenuo: no es el individuo espiritual, sino la comunidad espiritual aquello inmediatamente captable y comprensible en la vida misma. El fenómeno corporal de la persona sólo exige el esfuerzo de la participación y de la entrega personal; de otra manera no se puede ganar el acceso hacia él. Por el contrario, el espíritu objetivo es lo más obvio de nuestra vida humana, que no notamos, porque ahí es donde vivimos y respiramos constantemente. Aquí se necesita únicamente prestar atención a lo inadvertido. Aquí no se trata de develar ningún misterio, de resolver ningún enigma, al menos en primera instancia. Se trata simplemente de hacer comprensible el fenómeno.

En tal medida, la tarea de nuestra segunda investigación es mucho más fácil y provechosa. Sólo se trata de mantener libre la mirada de expectativas exageradas y preconceptos metafísicos. El tema induce por cierto fácilmente a ello. La investigación misma no tiene nada que ver con cuestiones metafísicas, aunque linda con ellas y no puede evitar descubrirlas. Pero su propia marcha está muy próxima a los fenómenos, es más constante, más sobria, y en el fondo más descriptiva.

b. La separabilidad de los contenidos espirituales

Ahora bien, si partimos nuevamente del espíritu personal—como el aparentemente dado de modo inmediato—, entonces se destacan ya en él una serie total de rasgos que conducen directamente al espíritu objetivo. Todos aquellos de sus momentos en los cuales se mostró su expansividad, son de este tipo; asimismo todo lo que pertenecía al ser "para él" del mundo y de los que conviven, igualmente si eso se basa en la obyección o en una valoración. La expansividad de la persona en el mundo real

compartido (*Mitwelt*), su estar más allá de sí misma en su esfera de influencias, no es incluso ningún abandono de sí misma. Esto se podría describir más específicamente como un estar fuera de sí, en el cual ella más bien permanece precisamente en sí misma. De lo cual resulta que la persona sin el circuito, en el que ella se expande, todavía no es aquello que ella es en realidad. También a ella le pertenece *realiter* siempre un fragmento del mundo. Y en la medida que este fragmento es una fracción de la comunidad humana, así también es siempre ya un fragmento del espíritu viviente común.

Pero de modo mucho más concreto que en la referencia práctica de la vida, esto se muestra en la manera de ser propia de todo "contenido" espiritual. Aquí tendrá que ser entendido por contenido en oposición a los actos —también a los trascendentes— todo lo que un ser individual espiritual da o representa como sus pareceres, opiniones, representaciones, juicios, prejuicios, conceptos o intuiciones. Desde el punto de vista de la conciencia, se puede denominar a estas configuraciones de contenidos como objetos internos o intencionales, pues ellas aparecen ante todo como términos correlativos internos de actos de pensamiento, pero no son obtenidos por obyección y no pueden pretender valer por sí mismos como objetos de conocimiento. Pues, cómo podría ser que la diferencia de verdadero y falso, que se da en ellos en tanto que figuras existentes en el espíritu, no hiciera ninguna diferencia.

Ahora bien, todo "contenido" espiritual en el sentido referido tiene la tendencia a plasmarse en configuraciones objetivamente formadas. Estas configuraciones pueden ser manifiestas, concretas, plásticas, o también abstractas, universales, simbólicas. Pero ellas siempre tienen en la esfera del espíritu una cierta existencia objetiva propia. Se las puede denominar "la objetividad interior" en oposición a la exterior, la cual es obtenida en el acto trascendente de conocimiento a través de la obyección.

Para estas configuraciones vale decir que ellas son separables no sólo de los actos de pensamiento sino también del sujeto pensante. O expresado más plenamente: son separables de la persona de la que son sus opiniones, pareceres o intuiciones. Ellas no sólo perduran interiormente en la vida espiritual de la persona más allá del acto, que las impulsa, no sólo siguen existiendo por sí mismas en la conformación objetiva de las opiniones ganadas, sino que también pueden ser transmitidas de persona a

persona, pueden transformarse continuamente en la multiplicidad de individuos espirituales y degeneran en una especie de propiedad común de una multitud cualquiera de individuos.

Este es un tipo distinto de expansión del espíritu que aquél, el que toma el camino de los actos trascendentes. Y es fácil de ver que él va más lejos, sin más trabas y que por así decir progresa con menos esfuerzo. Él forma una interconexión muy amplia de personas, que alcanza más allá de sus conexiones totalmente habituales de vida y las introduce en una esfera de contenidos comunes, la cual ya siempre está ahí, en la que el individuo crece en su desarrollo. Es una esfera de contenidos que por su parte lo alcanza dándole forma, puesto que a toda experiencia propia y a todo juicio del individuo le sale siempre al encuentro la masa recibida de opiniones acuñadas y convertidas en dominantes.

Así esta relación puede parecer poco amable a una primera mirada —es lo más conocido de lo bien conocido—, sin embargo en ella ya nos encontramos con un fenómeno fundamental de mucha importancia del espíritu objetivo al que se le tiene que conceder la correspondiente consideración.

c. Forma lógica y acuñación alógica. Comunicación y capacidad de transmisión

La separabilidad de los contenidos respecto de la persona es una particularidad fundamental de la vida espiritual¹. Ella se diferencia radicalmente de la vida meramente anímica. Psicológicamente, acto y contenido forman un conjunto inseparable. Este es el motivo por el cual la configuración verdaderamente espiritual no se puede aprehender psicológicamente. El error del psicologismo consistió en la tendencia a una tal aprehensión. Fue uno de tantos intentos equivocados de entender una forma superior a partir de la legalidad de la inferior. A través de la exhaustiva crítica del psicologismo esto ha sido convenientemente aclarado, sobre todo, de manera clásica en las configuraciones lógicas.

¹ La separación de la que aquí se habla, no tiene naturalmente nada que ver con el "desde el impulso" de que se habló más arriba (Cap. 9 a-c). Allí se trataba de la distancia de la conciencia respecto de la cosa; aquí, de la distancia del contenido respecto de la conciencia.

Concepto y juicio, así como sus conexiones resultantes son las acuñaciones más firmes e inequívocas del contenido espiritual, pero al mismo tiempo también son aquellas con la objetividad más aprehensible. Sólo que ellas no son elementales ni manifestas. Tienen la mayor estabilidad en la transmisión. Y precisamente por eso sirven de base a toda transmisión a través de la función comunicativa general, el lenguaje. La generalidad de las significaciones de las palabras se basa en eso, pero también surge de eso, en no menor medida, su fracaso ante el intuir inmediato.

Las acuñaciones alógicas de la representación tienen una objetividad más limitada precisamente por causa de su carácter manifiesto. Sin embargo también aquí hay una cierta separabilidad y comunicabilidad. La descripción siempre puede alcanzar, dentro de ciertos límites, sus rasgos. Incluso lo percibido como tal, en la medida en que tampoco puede ser llevado a la percepción de otra persona, no carece totalmente de esta sustracción del sujeto. También puede ser transmitido, en cuanto al contenido, indirectamente a través de concepto y palabra, hasta donde estos alcanzan. Así se escuchan o se leen las observaciones, experiencias, vivencias de otras personas, se puede hacer en una cierta aproximación una "imagen" de esto y comunicarla otra vez.

La misma separabilidad se extiende incluso hasta la esfera más vivida, la de los contenidos sentimentales; abarca también por principio a metas y fines, objetos de deseo y del querer, juicios de gusto y de valor, a matices de opinión, a la simpatía, amor, respeto, desprecio, a la valoración estética. Podemos entender a los fines ajenos como tales, podemos contar con ellos en la vida, aún cuando se encuentren muy lejos de ser los nuestros. Apreciación y depreciación, gusto y sensibilidad artística están sujetos a una cierta comunicabilidad, aunque ellos no sean apreciados. Pero el sentimiento comunicado del valor puede actuar como "despertador" para el propio, también en su unilateralidad y en su equivocación; puede propagarse como algo "contagioso" de persona a persona. Además se extiende totalmente a cosas imponderables, que no pueden captarse por ninguna expresión conceptual y ningún lenguaje. Precisamente existen todavía expresiones del contenido espiritual diferentes de la convencional del lenguaje. La actitud, los ademanes, los gestos, el comportamiento personal pueden ser expresiones. Esta simbólica viviente, siempre inventiva en la adaptación a un nuevo contenido, tiene

en determinadas circunstancias la mayor fuerza; lleva adelante todas las relaciones de la vida personal y siempre es contenida en lo aprehendido, donde esto se acuña en una configuración objetiva.

Lo importante en esto es que tal existencia objetiva en el estar separado no tiene nada que ver con la relación del conocimiento. Para el carácter independiente de la configuración espiritual de contenidos es totalmente indiferente si se trata de lo meramente representado, imaginado, fantaseado, o de lo captado y comprendido. Una ocurrencia, un sueño, una quimera tienen la misma objetividad, la misma acuñación y capacidad de transmisión que una intelección, un descubrimiento, un hallazgo. La verdad y el error no hacen aquí ninguna diferencia. Tampoco la falsificación consciente y la tergiversación trazan ningún límite a la transmisión. El pensamiento, el concepto, el juicio, son igualmente indiferentes frente a esta diferencia como ficción y juego de fantasía. Sólo que el conocimiento se presenta de otro modo. Y esto justamente prueba que la objetividad interna de contenidos acuñados le es totalmente indiferente a él. Errores y prejuicios tienen la misma objetividad y capacidad de transmisión que las verdades. Esta es una experiencia histórica bien conocida. Por eso en la objetividad como tal no reside ningún criterio de conocimiento. Incluso su forma suprema, la estructura lógica, es como tal indiferente frente a lo verdadero o falso.

De eso se sigue inmediatamente lo siguiente: la objetividad interna de las configuraciones espirituales no depende de un anclaje en lo real. Posiblemente también hay coincidencias de aprehensión, que se basan en el carácter común del objeto real. De este tipo es la profunda analogía de toda experiencia humana. Pero precisamente ésta se cuenta en el campo del conocimiento y no se puede separar de su contenido de verdad. La mera objetividad interna es algo totalmente distinto. Ella existe independientemente de toda correspondencia con respecto a lo que es, existe también sin eso. Ella es un asunto puramente interno del patrimonio espiritual.

El "deambular" del contenido espiritual de persona a persona —en el camino de la expresión y la comunicación— es el fundamento de toda "tradición" viviente y constituye con ello un fenómeno fundamental del espíritu objetivo. Su principio se puede expresar así: lo que una vez se objetivó de una persona en la expresión, de ninguna manera puede ser

retenido ya por ella. Eso sigue deambulando, según la recepción que encuentra y por bastante tiempo, hasta que sea desplazado por otro contenido. Así puede, cuando cautiva los ánimos, atravesar el círculo de los vivientes, puede deambular históricamente a lo largo de generaciones. Su manera de ser en el deambular es ser algo portado, en el que los portadores cambian, pero el "contenido" permanece. Esto persiste en lo separado del acto productor, pero queda siempre ligado al acto del respectivo portador que aprehende y comprende.

d. Intersubjetividad de la experiencia y de la imagen del mundo

La capacidad objetiva de configuración y la capacidad de transmisión del contenido espiritual no coinciden con su intersubjetividad. Por un lado ésta no depende únicamente del contenido y de la configuración, ella se extiende al acto y al comportamiento de la persona, pero por otro lado es acuñada más ampliamente en el ámbito del conocimiento. La intersubjetividad es aquello en el espíritu, que no sólo se extiende por la separación de una persona a otra, sino que, desde un principio, es por completo común con la estructura que vincula a todos y la legalidad del espíritu. En ella reside un segundo y más profundo fundamento del espíritu objetivo.

El descubrimiento del carácter común intersubjetivo casi coincide con el descubrimiento del ser espiritual. Heráclito se burla de la ceguera de "los muchos", los que creen que cada uno de ellos tendría su "razón privada" (ιδία πρόνησις), mientras en verdad el "Logos" es uno y común. Desde entonces el pensamiento de la unidad de la razón marcha ininterrumpidamente a través de la diversidad de las teorías filosóficas, siempre nuevos fenómenos vuelven a llevar a él. El descubrimiento de Sócrates fue que hay una base segura de acuerdo (ὁμολογία) en la disparidad de criterios; el pensamiento de Platón fue que a ella le sirve de base una herramienta interna del espíritu, que cada uno lleva en sí. Si se considera este motivo fundamental con más sutileza, se llega inmediatamente a las estructuras metafísicas de la cuestión: no somos "nosotros" quienes pensamos, sino que "ello" piensa en nosotros; y desde aquí hay sólo un paso hasta la doctrina del sujeto universal o "trascendental", que está detrás de los sujetos individuales con carácter vinculante, o también la del *intellectus divinus*, en la que arraiga el intelecto humano individual.

Si prescindimos de tal metafísica y nos mantenemos estrictamente en los fenómenos, entonces la situación es ésta: yo siento el calor o el frío, el rojo y el verde, de modo similar a como sienten también los otros; y lo que "concluyo" lógicamente de la misma experiencia, eso concluyen también los otros. Porque nosotros solamente podemos ponernos de acuerdo sobre lo que es. No sólo vivimos *realiter* en un mundo común, sino en general también según el saber y el comprender. En los rasgos esenciales, también la imagen del mundo —al menos la ingenua e irreflexiva— es la misma que la configuración espiritual interna.

Esto tiene naturalmente sus límites. La percepción puede ser divergente, la experiencia es distinta cada vez según las circunstancias de la vida; y nada es tan variable como las "opiniones" de los hombres, no importa acerca de qué. Pero esta divergencia no es ilimitada. Los mundos representados, pensados, aludidos, no están entregados a la arbitrariedad. En relación con los resultados, muestran aproximadamente la misma consecuencia. Y los resultados siempre contienen también lo común. Así también los mundos representados muestran siempre una coincidencia parcial. De otro modo no sería posible aún en la más perfecta comunicación, ponerse de acuerdo sobre las cosas prácticas más simples. Donde dos van juntos bajo la lluvia, ahí nunca ocurre que para uno llueve y para el otro no, al menos normalmente. En este caso la intersubjetividad de la experiencia se funda en la igualdad de constitución, tanto corporal como anímica, por lo tanto está condicionada extra espiritualmente. Y naturalmente ella existe ahí en los límites de esta igualdad. Por eso el margen de la impresión y de la opinión que se apoya en ella.

La intersubjetividad autónomamente espiritual que se funda en la identidad de la legalidad del pensamiento, representación y opinión se presenta de otro modo. La muy conocida identidad legal de este tipo que vincula a los individuos, es la identidad lógica, y por cierto especialmente la de las conexiones, de las conclusiones. También se puede formar arbitrariamente conceptos, se puede juzgar de cualquier manera (incluso un juicio no necesita ser verdadero); pero el hombre no puede "inferir" de cualquier cosa cualquier cosa, sino por completo de algo determinado algo determinado, en tanto los factores extralógicos no perjudiquen la rigurosidad. Aquí hay estricta coincidencia de sujeto a sujeto. Pues esta legalidad domina el pensar "privado" del individuo. Por

tanto en este punto el "carácter común del *Logos*" resulta comprensible. El individuo no tiene ninguna lógica privada. Sólo por eso puede ser inmediatamente clara la consecuencia del pensamiento ajeno, pero su inconsecuencia como tal, sensible y demostrable.

En este punto la intersubjetividad está todavía más acá de la relación de conocimiento para lo real objectado. Pero ella también se extiende hasta allí. También las categorías de contenidos, bajo las cuales nosotros aprehendemos lo real, son comunes. Es común la aprehensión causal de los hechos materiales, el presupuesto de los substratos, las leyes de magnitud. En tanto poseemos el mismo inventario de modelos formales de representación, de intuición, de comprensión, también surgen necesariamente a continuación de los mismos datos, las mismas figuras conformadas en el contenido objetivo.

Esto sucede independientemente de la capacidad de transmisión y comunicación. Inversamente estas ya por su lado se basan en las igualdades categoriales de forma. De otro modo no sería reconocible para la otra persona lo aludido en lo comunicado. Las categorías de aprehensión cuentan entre lo propio de la especie humana, que el espíritu trae consigo. No, por cierto, como si no hubiera ningún otro espíritu con otras categorías. Pero nosotros tenemos que ver sólo con el espíritu humano empírico, y este es general y no está formado de otro modo. En él se cumple la exigencia de "la razón común". Esta es legal también entonces en su existencia formal, cuando las formas no pueden aplicarse a lo real, por tanto no puede ser entendida como restringida a los límites del conocimiento fundado².

² La cuestión aquí apenas aludida es la de lo apriorístico y pertenece a la teoría del conocimiento. Para la comprensión de lo dicho habría que remitirse a la diferencia fundamental entre la aprioridad inmanente o intersubjetiva y la aprioridad trascendente. Sólo de la última depende la cuestión conocida a partir de Kant de la "Deducción" de la validez. Las formas categoriales de naturaleza apriorísticas pueden muy bien ser comunes a todos los individuos, pero sin tener "validez objetiva". Para la aprioridad inmanente, es suficiente con que todos los hombres tengan las mismas categorías. Cfr. *Rasgos fundamentales de una metafísica del conocimiento*, Cap. 45, 46.

e. Unidad de la razón y dependencia del pensar

"*Todos los despiertos tienen sólo un mundo*", dice Heráclito; en el sueño cada uno tiene el suyo. Esto no concierne al mundo real —allí es algo evidente— sino al mundo representado. No constituye ninguna diferencia en la cuestión si se reduce esta intersubjetividad a la unidad del *Logos*, del entendimiento o de las categorías. Se ha hecho de lo más corriente por cierto, el lugar común acerca de la "unidad de la razón". Esto se puede conservar para el problema del espíritu a pesar de su vaguedad, con tal que, haciendo esto, se tengan a la vista concretamente sólo los fenómenos pertinentes. Los fenómenos de la intersubjetividad en el ser espiritual no tienen el sentido que ellos superan a toda individualidad. Ellos de ninguna manera superan, por ejemplo, el estar separado de los mundos de la conciencia, sólo que tienden un puente sobre la separación a través de los caracteres comunes fundamentales. Cada uno para sí tiene su conciencia. Pero el espíritu no es la conciencia. Él se extiende más allá. La conciencia separa, el espíritu vincula.

El carácter común de leyes y categorías supone en el pensar del individuo un tipo totalmente determinado de dependencia. Esta se extiende sin diferencia a todo el pensar humano, y de ninguna manera meramente al de la vía históricamente transitada. El individuo puede conseguir sobre la base de datos individuales característicos, con mayor necesidad lógica resultados que se apartan mucho de la opinión dominante. En efecto, él no puede inferir caprichosamente, sino sólo tal como la lógica común del pensamiento lo exige. Nadie puede delinear su pensar, ni adónde debe llegar. Un pensamiento no viene cuando se lo llama; viene "por sí mismo" —es decir, en el marco de las pautas lícitas del pensar— y entonces tiene poder sobre el pensar. Si los datos de los que el pensamiento procede son indiscutibles y el tipo de resultado consistente, entonces es en vano oponerle resistencia. Él convence, y a saber sin diferencia, si el pensamiento es propio o ajeno.

No hay en el pensar, en tanto que es lógico, ninguna libertad. El pensar justamente está sujeto a leyes estrictas. Es un error creer que se podría pensar lo que se quiere. Se puede seguir el pensar cuanto se quiera. También se puede negar con la voluntad aquello que uno teme por sus consecuencias. Pero con eso uno no puede evitar totalmente que ello

convenza. El hombre "tiene que" pensar como piensa; también cuando se equivoca, y esto mientras el pensamiento propio o ajeno no lo convenza de otra cosa. La libertad está aquí sólo frente a lo real —pues la consistencia lógica es en el supuesto erróneo (datos) tanto garantía de la no verdad como garantía de la verdad—, pero no frente a la propia legalidad.

Esta situación espiritualmente interior ha sido ignorada durante muy largo tiempo. La Edad Media castigaba al hereje, no veía en él al equivocado, sino al pecaminoso que llevaba en el criterio de su pensar la culpa. Por tanto esto es precisamente lo inverso de lo que plantea la interpretación usual: La Edad Media no ha negado sino afirmado la libertad del pensar. La Edad Media creía en la libertad. Por esa razón pidió cuenta moral y jurídica al que se equivocaba. Y precisamente esta fe fue su error. Y no menos errada estaba la Modernidad —especialmente la Ilustración— cuando ella creyó luchar por la libertad del pensar. Pues justamente la fe medieval en la libertad del pensar fue lo que ella combatió. Su exigencia real se dirigía al reconocimiento de la necesidad interna y la falta de libertad de la convicción personal.

La libertad real del espíritu es sólo en el querer y todo lo que con él se conecta, en la acción, en la intensión. No hay libertad ni en la elección de situaciones, ni en el entender, ni en la percepción del valor. La decisión y el compromiso personal por o contra algo entre la diversidad de valores sentidos es lo único que está en poder del hombre

Capítulo 17. Sobre la clarificación del concepto

a. El tema de las ciencias del espíritu

Se trata de aprehender al espíritu en su figura supraindividual básica. Lo más importante del tipo de su existencia o ser real tiene que residir en su manera de ser. Pues ésta no es indiscutible, además ha sido recargada metafísicamente por Hegel. Mientras uno no se asegure sobre esa manera de ser, es decir, no la aprenda a mirar como objeto, toda discusión sobre los rasgos esenciales del espíritu objetivo es inútil.

Se trata de aprehender al fenómeno en su mayor amplitud y diversidad posibles. Los rasgos suprapersonales que se acaban de mostrar en el

espíritu personal están lejos de ser suficientes para esa cuestión. Todos los ámbitos del espíritu real histórico y en sí cambiante tienen que ser puestos de relieve: el derecho, las costumbres, el lenguaje, la vida política no menos que la fe, la moral, la ciencia, el arte. Estos son ámbitos de contenido del espíritu histórico. Pero justamente su historicidad muestra que ellos no se agotan en los meros contenidos, sino que tienen una vida, un devenir y un perecer históricos; y su manera de ser, en el tipo particular de esta su "vida", puede ser comprensible.

Una ventaja considerable que favorece la consideración es que esto, en general, se mueve en dos dimensiones, en la estructural estática y en la dinámica temporal. En ambas direcciones la manera de ser tiene que mantenerse estrictamente en los fenómenos. Y esto significa que aquí todavía más que en el espíritu personal se trata de una mera descripción, incluso que toda la investigación a la larga apenas si puede hacer poco más que cotejar y describir fenómenos.

Este camino seguro es tanto más aquel dado, en cuanto que uno no puede referirse en el espíritu objetivo, como en el personal, a una conciencia universalmente reconocida de su existencia. No se lo conoce ingenuamente de modo inmediato como algo efectivo y real. Por tanto la existencia también tiene que ser probada. Y ella es justamente comprensible sólo con la comprensión para su manera de ser.

Por otro lado, esta tarea de ninguna manera es de una dificultad excepcional. Probablemente se podría creer a primera vista que el espíritu personal sería bien conocido y el espíritu objetivo difícil de aprehender. En el capítulo anterior ya se mostró que esto no es así. Y en lo que sigue, en el desarrollo de la investigación, se mostrará que lo correcto es justamente lo contrario. Sólo a una primera mirada el individuo espiritual es inmediatamente dado, pero visto más de cerca, su esencia se muestra cada vez más incomprensible. Inversamente, el espíritu objetivo al principio parece ser incomprensible, pero si se aprende a ver su manera de aparecer, se muestra cada vez más como algo bien conocido, con lo cual estamos involucrados absolutamente siempre y en todas partes en la vida.

Ciertamente no se lo puede caracterizar con ninguna pequeñez. Pero en él no se encuentran las dificultades internas realmente grandes como en el espíritu personal. No se las encuentra justamente por que él es "objetivo" y nos sale al encuentro como otros objetos reales, y se nos

opone como algo que es exterior. El ser interior del sujeto, de la persona, del acto, de la conciencia, de la autoconciencia, es difícil de aprehender. Pero éstos no son momentos del espíritu objetivo. Este ni es sujeto, ni persona, ni acto, ni conciencia, ni autoconciencia. Para su aprehensión no es necesario un giro hacia el interior. Él es, por completo, conformación, acuñación, configuración de contenidos comprensibles, como espíritu histórico, de su cambio y proceso de desarrollo.

Parecería que la relación de la ciencia positiva le sería adecuada. En sentido estricto, no hay ninguna ciencia del espíritu personal. La psicología precisamente sólo llega hasta sus límites, su campo es lo anímico, que es en su gran masa no espiritual. La ética aprehende posiblemente una parte de él, pero no la totalidad. La caracterología trata mucho más acerca de la tendencia que sobre la totalidad de la persona, pero depende demasiado de su tipificación como para dominar lo principal; aparte ella está todavía en sus comienzos.

Por el contrario muchas ciencias antiguas tratan del espíritu objetivo, y su abundante experiencia favorece al análisis filosófico. Todo lo que hoy se resume bajo el amplio título "ciencias del espíritu", tiene ante todo al espíritu objetivo como tema. La diversidad de sus ámbitos corresponde a la multiplicidad de las ciencias del espíritu. Vienen al caso las ciencias del lenguaje y la literatura, del arte y la cultura, pero sobre todo las muchas ramas de la ciencia de la historia. También donde no se trata de la historia auténtica del espíritu, donde se trata de la historia de la técnica, del urbanismo, del comercio, de la guerra, sin embargo siempre son la lucha espiritual y sus progresos los que constituyen la verdadera marcha de la historia, no de otro modo que en la historia del derecho, de las constituciones o de las ramas particulares del saber.

No perjudica en nada que las ciencias de la historia traten a través de su objeto también en gran medida a las personalidades particulares. Los individuos están justamente en medio de ello en la vida histórica, no se pueden separar del espíritu objetivo. Pero si se mira el papel que les corresponde y el modo de obrar de la ciencia en ellos en tanto objetos, entonces se encuentra una y otra vez dos clases diferentes: la época del espíritu histórico siempre es comprensible como totalidad desde fuera de la característica individual y el destino personal; y es sólo por la significación históricamente suprapersonal de la persona que, en general, ella

es convertida en objeto. No todos los individuos son tratados así, sino aquellos que de alguna manera movilizan al espíritu objetivo. Y así éste se encuentra en un doble sentido detrás de la persona.

b. Espíritu de la época y espíritu del pueblo

Para el concepto corriente del espíritu objetivo nos podemos referir al uso del lenguaje. Justamente el fenómeno fundamental es totalmente usual, aunque sólo ocasionalmente atendido en la vida propia de la persona.

Hablamos con total libertad del "espíritu" del helenismo, del Renacimiento, del rococó, también más específicamente del espíritu romano ciceroniano o agustiniano. Cualquiera entiende esto, si conoce algo de historia. Y entonces, si se compara alguna figura representativa que pertenezca al mismo espíritu —como se dice, al "espíritu de la época"—, si se añade sobre esto ciertas "ideas" características de la época o finalidades características, tendencias, trabajos realizados, acontecimientos o destinos comunes de los hombres de cada época, entonces en eso mismo ya siempre reside una cierta imagen de este "espíritu".

Asimismo se habla de "espíritu de un pueblo" como de uno presente y con eso se piensa la particularidad popular frente a otros pueblos. Esto es algo totalmente concreto, comprensible, vivenciable; algo que no necesita la mediación del saber histórico y no requiere expresión conceptual. Es algo que se impone inmediatamente donde y como se entra en relación con él. Aquel que llega a un país extranjero "experimenta" el espíritu extranjero de un pueblo y diferencia en la experiencia con total certeza al espíritu de uno y otro pueblo. Él lo "siente" como algo real y viviente, como algo que realmente existe y con lo cual se tiene que enfrentar cuando quiere vivir en un país extranjero. Él lo tiene que entender, aprender a contar con él en la vida, aprender a moverse en él como en su ambiente. Resumiendo, lo experimenta y vive como un poder por el cual es afectado, de la misma forma que con otras experiencias y vivencias. El poder lo rodea por todos lados, le concierne, le plantea demandas. Y lo mismo que con otros poderes reales también de alguna manera tiene que estar con este poder, tiene que pactar con él. Pues como individuo no puede luchar contra él.

En esto de ninguna manera se habla de cosas enigmáticas. Se trata de un aspecto de la experiencia cotidiana, que cada uno puede hacer. El "espí-

ritu" extranjero queda totalmente descubierto, aunque no se lo pueda comprender sin reparos. Él no es idéntico a aquel que los individuos particulares son, pues estos tienen todavía más allá su particularidad, tampoco son en ningún caso puros representantes. Igualmente no es idéntico al pueblo en total como suma de individuos, pues se lo experimenta incluso en una pequeña selección de individuos, también de ninguna manera se expone con todos, ni con la mayoría ni con una selección encontrada para este fin. Sin embargo él se opone a una configuración unitariamente cerrada. Él está en todo y no se agota en nada. Reúne las cosas heterogéneas, desde las pequeñeces del trato cotidiano y la cortesía hasta las pasiones y la militancia política, incluso hasta en las convicciones, prejuicios, valoraciones o también en la preferencia dirigida a la desestimación o al consentimiento. Y esta diversidad no impide que se imponga precisamente su unicidad. Se lo experimenta en todas las múltiples divisiones —e incluso en toda divergencia de su acuñación unilateral en los individuos— sin embargo, en todas partes, como un todo.

Con esto queda esbozado el fenómeno fundamental del espíritu objetivo en la forma más popular. Su riqueza no se puede agotar tan fácilmente. Las primeras aproximaciones no podían más que dejar aparecer groseramente un bosquejo. No en todas partes el espíritu objetivo moviliza en forma tan importuna en el aparecer como en el espíritu popular extranjero. El espíritu de la época, que puede ser común a grupos populares enteros, es secretamente una forma distinta del espíritu común. Sólo raramente llega a ser visible en sí mismo. Únicamente en la retrospectiva histórica es claramente reconocible. Pero según la cuestión, la diferencia es tal sólo en cuanto a la dimensión. Históricamente siempre se superponen el espíritu de la época con el espíritu popular. En la simultaneidad él está diferenciado en las características populares, y éstas por su parte atraviesan las formas que se separan del espíritu de la época en una curva muy distinta. Pero en el fenómeno total, tomado también de modo estricto o amplio, siempre ambos están unidos estrecha e inseparablemente.

En este aspecto, no están trazados por principio límites a la diferenciación. Una pequeña ciudad, un vecindario, una categoría profesional, un grupo de trabajadores, puede tener cada uno su espíritu común determinadamente acuñado; lo mismo que un partido político, una asociación, un batallón, incluso un grupo escolar. Y en todas partes se muestra

la misma superposición, se acrecienta todavía alrededor de la inserción del espíritu particular en el más amplio y en acuñación de formas superpuestas del espíritu. El fenómeno es el mismo tanto en lo grande como en lo pequeño. Sólo su pleno desarrollo, su estabilidad y su importancia se diferencian notablemente. La preponderancia reside siempre históricamente en las grandes formas fenoménicas.

c. Comunidad, colectividad y espíritu común

Si se buscan las formas de expresión de este fenómeno con las teorías actuales, entonces debe sorprender que, en su gran mayoría, ellas no sean apropiadas para dar cuenta de él. Esto se relaciona con las corrientes predominantes en la sociología, cuyas maneras de observación, aunque frecuentemente se dirigen hacia los fenómenos del espíritu y los transmiten, sin embargo no los han tenido en cuenta originalmente. Los fenómenos de la comunidad como tales no son precisamente fenómenos del espíritu, por más estrechamente que puedan estar unidos entre ellos. Más bien ellos como tales son fenómenos colectivos. Y muestran otro tipo de legalidad propia. Ellos no se pueden menospreciar ciertamente en el problema del espíritu. Pero es una cuestión totalmente distinta si lo "colectivo" como tal ya es ser espiritual, por lo tanto si la comunidad puede ser idéntica al espíritu común.

Aquí no debemos entrar en la diversidad de teorías que afirman mostrar interés por esta cuestión. Para nuestro fin, es suficiente destacar en general las tesis opuestas a ellas y basarse en el fenómeno. La cuestión reza en pocas palabras: el espíritu común como tal no es la comunidad, no tiene la forma de lo colectivo, ni es entendido como una suma ni como la totalidad de individuos. Es cierto que el espíritu nunca existe sin algo colectivo de personas individuales, que él es portado por algo colectivo tal, de cuya respectiva forma siempre puede estar constituido, incluso que está y cae históricamente con él. No es cierto que él sea totalmente diferente de lo colectivo.

No es posible demostrar esto de golpe. Solamente en el desarrollo de la investigación se podrá demostrar paulatinamente. Se mostrará cómo lo común espiritual en todo lo contemporáneo es una configuración y una totalidad de otra dimensión que la comunidad de los individuos.

Pero tiene que ser por lo pronto suficiente para la orientación, mostrar algunos momentos, para por lo menos hacer comprensible la diferencia.

1. Ante todo aquí conviene salir al paso de la concepción genético-mecanicista, la cual, originada por el modo de trabajar de ciertas ciencias de la naturaleza, pretende poder esclarecer una totalidad desde sus elementos. Es sabido que actualmente las mismas ciencias de donde surgió esta concepción se apartan de ella. Más significativo para nuestro problema es que también la sociología, con sus problemas de la comunidad, se aparta de esa concepción en toda la línea. El espíritu común no es así totalmente comprensible. El presupuesto sería que las personas individuales siempre existirían antes del espíritu común, incluso que éste tendría que acrecentarse tanto más cuanto más personas se agruparan colectivamente. Esto es un error fundamental. En cuanto se remonta la historia, el individuo encuentra siempre un espíritu común determinadamente configurado y existente, y "crece" en él. Un espíritu de la época está presente ya en toda época. Ningún individuo lo imagina o inventa sólo por sí mismo. Nadie principia como individuo creando como cosa nueva estatutos, convenciones, símbolos de expresión. Más bien cada uno "asume" las formas de validez, las costumbres y el lenguaje que han devenido y que se encuentran. Y este asumir no es el asumir de una configuración colectiva —no se asume la multitud de individuos— sino notoriamente sólo el asumir de las formas y acuñaciones comunes, las que ellos tienen en sí, por tanto de lo que la multitud de los individuos mantiene por justo, valedero, respetable o exigible. Es asumido lo común espiritual, eso que vincula a los individuos.

2. Esto común espiritual no tiene ninguna semejanza con una suma. Y tan sólo por eso puede ser en definitiva algo común. Común en sentido estricto solo puede ser lo que cada individuo puede tener en sí total y enteramente. Pero ningún individuo puede tener en sí total y enteramente una suma de individuos. Esto no sólo es imposible, sino directamente un absurdo.

3. Como el organismo multicelular no es ninguna suma de células, así tampoco el espíritu común es una suma de espíritus personales. Aquí como allí la conformación de la totalidad más grande es un *novum* óntico, que supraconfigura a los elementos portadores y es distinto de ellos. Incluso ni siquiera la comparación es correcta, pues el organismo "con-

siste" de todos modos "en" células, aunque él sea más que una suma, pero en cambio el espíritu común no "consiste" en personas, y esta es su diferencia con la "comunidad". Él no crece con el acrecentamiento de los individuos, ni decrece con su disminución. El número más grande le ofrece la mayor posibilidad de desarrollo y de equilibrio, de lo contrario es indiferente frente al número y siempre es acuñado plenamente en una elite de individuos. El portador cambia debajo de él, la cantidad varía ampliamente, pero él persiste, también ahí, donde las formas de la comunidad se disuelven y se forman nuevamente. Por cierto, él por su lado también se cambia, pero su cambio es diferente que el de la sucesión de generaciones, también es diferente que el de la sucesión de la totalidad de lo colectivo. Está condicionado por ambos tipos de sucesiones, pero no se agota en ellas.

4. Todo espíritu objetivo es en sí mismo una diversidad múltiple. Considerando eso, se puede hablar en todo caso de él como de una configuración altamente compleja, cuyos componentes principales se pueden considerar también en particular. Pero esto sólo es posible en la abstracción. Las particularidades se pueden entender plenamente sólo en conexión a su unidad. Y nunca —lo que aquí es el punto principal— en la separación más abstracta de su configuración parcial se encuentra a los individuos como elementos. El espíritu común, según su esencia, no es precisamente ningún agregado de individuos, sino —si en definitiva se puede admitir la imagen— un agregado de formas espirituales, contenidos, tipos de validez. Se lo puede captar como conjunto de intuiciones, valoraciones, prejuicios, etc. Sin embargo, él nunca se convierte por ese motivo en un conjunto de personas de las cuales él constituye lo común. Puede preguntarse cómo entonces su diversidad de contenidos no es la diversidad de las personas, sino justamente su similitud. Lo que se integra de los individuos nunca alcanza a la esencia de su totalidad. Esto se refiere a totalidades dimensionadas de otra manera, en ese respecto eso está integrado en él en un falso sentido.

5. Finalmente puede considerarse que una persona particular puede ser perfectamente representante de un espíritu común. Por cierto que nunca lo abarcará totalmente (por la diversidad de contenidos), ha de seguir siempre como representante de algún modo unilateral. No obstante él puede estar compenetrado con ella en sus rasgos característicos

esenciales, y precisamente ser comprensible como totalidad unitaria. Por esa razón el historiador selecciona las figuras plásticas particulares, para caracterizar concretamente con ellas a un espíritu de la época. Él puede mostrar precisamente con ellas lo esencial del espíritu común. Lo que solamente tiene sentido si esto esencial no es una suma de individuos, sino algo cualitativamente idéntico en su multiplicidad.

d. Espíritu común viviente y tipo abstracto

Si uno se convence de que el espíritu objetivo no es algo colectivo, incluso de que tampoco tiene con esto ningún parecido, entonces se lo tiene a representar como a una universalidad meramente abstracta, por ejemplo, como un tipo espiritualmente abstraído de individuos. Entonces un tipo así por cierto estaría realizado en los individuos, pero más allá de ellos no habría en absoluto nada real. Por ese motivo, no sería necesario desterrarlo nominalísticamente al reino de los conceptos. Pero posiblemente con eso él sería sustraído del mundo real y apartado a la esfera de las esencias (*essentiae*). Pues la realidad, la que él tendría solamente en el individuo particular, sería más bien espíritu personal.

Con tal concepción se cae en el otro extremo, y esto es igualmente incorrecto. Las esencias no tienen historia, no tienen, en definitiva, ningún ser temporal. Ellas siempre son lo que son, y precisamente porque en sí son intemporales. Esto de ningún modo es aplicable al espíritu objetivo tal como nosotros lo experimentamos en la vida. Justamente el espíritu objetivo tiene historia, tiene una existencia en una época determinada, él surge, se desarrolla y desaparece nuevamente de la escena de la vida histórica. Esto vale para el espíritu de la época tanto como para el espíritu popular, y no menos para las gradaciones del espíritu común, hasta las formas más pequeñas y efímeras del espíritu de grupo.

Pero esto se esclarece todavía más cuando se mira hacia los ámbitos particulares del espíritu y teniendo presente en sentido llano al espíritu viviente y al espíritu muerto, tal como él es ciertamente familiar al pensar histórico. Así hablamos de cultura viviente y muerta, de lengua viva y muerta, de moral viva (positiva) y muerta, de derecho vigente y ya no vigente. Así como todavía se pueden aprender y entender lenguas muertas, pero ya no son habladas en la vida por los vivos, así también puede

entenderse muy bien el derecho o la moral de antes, pero ya no hay posibilidad de oponerse a ellos. Ya no se vive según tal moral, bajo tal derecho, pues ellos ya no son válidos, no tienen ningún poder sobre los vivientes. Y esto, el hecho de que ya no son válidos, que su validez fue tal en una determinada época histórica y no puede ser resucitada arbitrariamente de nuevo, demuestra que su ser y no ser histórico es real. Si fuesen meras esencias, entonces su validez tendría que ser permanente e intemporal. La validez histórica es precisamente algo diferente que la validez esencial. Es un tener-poder sobre los ánimos, un estar en consideración en ellos, un ser dominador y ser conformador del hombre por lo que es válido. El espíritu viviente histórico es el que mantiene en su vía a los individuos en sus desarrollos totales y así los configura desde adentro.

Con estas palabras se toca algo que excede notoriamente al carácter de un mero "tipo". De "tipo" espiritual es también la cultura o la lengua muerta, el derecho que ya no está vigente, la moral olvidada. Precisamente en la universalidad, el carácter del tipo, o también la estructura esencial, no constituye ninguna diferencia el estar históricamente vivo o muerto. Pero para la manera de ser del espíritu esta diferencia es justamente determinante. Aquí el estar vivo no es una mera figura, él expresa una existencia histórica del espíritu, su estar presente, persistir o estar en vigor. Pero este existir y estar en vigor no son eternos. Él, como tiene su origen, tiene su fin en la historia.

Lo que así en determinada época "está ahí", en otra época "no está ahí", lo que es viviente o muerto, es lo que tiene existencia histórica. Y con eso está más allá de la abstracción de una mera generalidad, de un tipo. No pertenece al reino pálido, ónticamente despotenciado de la *essentia*, sino al reino de la realidad más cabal. El espíritu objetivo en todas sus formas y ámbitos particulares tiene realidad histórica, tiene ser en un tiempo limitado; en éste, él está vinculado a su existencia³.

Es importante retener esto como un rasgo muy fundamental en el fenómeno del espíritu objetivo. Todo espíritu común pertenece al mundo real, como también el espíritu personal. De ninguna manera está sustraído de él, no tiene ningún ser flotante, tampoco aparece como algo

³ Cfr. a tal efecto lo dicho anteriormente sobre realidad y existencia, Cap. 6 a-d.

que lo trascienda. Él es un viviente —con la finitud total y la diversidad de lo que tiene condición de real— como es propio a todo lo viviente, no de otro modo también como a la persona particular. Él es por cierto el espíritu en lo grande, y su vida corre en otro *tempo* que el de las personas. Pero su vida no es por eso menos vida real, y como tal, también está no menos sometida que otra vida a la ley de lo efectivamente real: a la ley de la temporalidad y de la transitoriedad.

Y precisamente por eso él es experimentado, dondequiera que en la vida misma nos llegue a la conciencia —como en la experiencia con el espíritu de un pueblo extranjero— como un espíritu real y viviente.

c. Espíritu objetivo y objetivado

Por consiguiente se muestra que el ser del espíritu objetivo no se agota en la suma de los individuos, ni en el conjunto de los rasgos esenciales comunes a ellos. Aquella suma es por cierto algo real y viviente, pero le falta la unidad de lo común. Este conjunto, por el contrario, es ciertamente algo común, pero le falta el carácter viviente y la realidad. Ambos no captan la esencia de la cosa.

Ya se tomó con más profundidad la concepción que busca entender al espíritu objetivo como “objetivación del espíritu”⁴. Esta concepción por cierto, también pasa por alto el fenómeno fundamental, pues las objetivaciones no son el espíritu viviente. También aquí se supone que el espíritu objetivo estaría fundado en el espíritu personal, sería por así decir “descubierto” por éste, y luego acuñado en una configuración objetiva en la que persistiría y podría sobrevivir a su creador. Tales supuestos ya contradicen lo dicho más arriba; ellos se mostrarán en adelante en una dimensión totalmente distinta como erróneos. Siempre en esta concepción se ha dejado caer por lo menos la seguridad de la estructura colectiva; y de la misma manera se evita el otro extremo, la universalidad abstracta o el mero tipo.

⁴ Así en la “*Teoría del espíritu objetivo*” de Hans Freyer. Aquí por cierto no es reconocida la peculiaridad y la manera de ser de la objetivación, ella es agregada por completo al espíritu objetivo. No obstante aparecen también en éste algunos rasgos fundamentales. En efecto, en la objetivación su creador, aún cuando no incluido, es sin embargo reconocible.

Por ambas direcciones, de hecho, se puede ver en la “objetivación” que hay formas de ser del espíritu que son de una forma totalmente distinta.

Lo único que falta ahora es que estas formas de ser sean entendidas exclusivamente como “productos” del espíritu. Pues con eso ellas estarían separadas del espíritu histórico viviente. Pero el espíritu objetivo es precisamente el espíritu histórico objetivo. Y aquellos productos son por cierto sus creaciones, pero no son idénticas a él.

Lo que el espíritu crea, porta su fiel retrato y es a su manera, espíritu de su espíritu. Aquí es sólo una diferencia secundaria, si es visible y material —una cosa conformada de un espíritu creador— o no visible, sólo perceptible internamente, como el patrimonio intelectual de una época. Las cosas, con las que el hombre se rodea como si fueran suyas, cuentan totalmente para eso. Vienen al caso, la herramienta, el utensilio, el arma; pero no menos son de esta clase la obra plástica, la poesía, el relato escrupulosamente narrado.

El espíritu viviente “se objetiva” en tales configuraciones, tanto el espíritu individual como el espíritu común. Sin embargo, la objetivación no es el espíritu viviente mismo. Este último tiene en ella sólo su manifestación, pero no directamente su vida. Pero el espíritu histórico sólo es uno viviente, verdadera vida del espíritu que aparece a su época, madura y cae, mientras sus objetivaciones, las creaciones o productos le sobreviven. Así en cada pueblo, para cada época vive un determinado espíritu como el suyo propio. Y él tiene su acuñación en sí mismo, y nunca se agota en sus creaciones.

Tenemos que tratar ahora de él como el espíritu histórico objetivo. Por el contrario, el espíritu objetivado forma un amplio problema que requiere un tratamiento diferente. Él es una configuración de una forma y manera de ser totalmente distinta.

Capítulo 18. Toma de posición frente a las tesis de Hegel

a. El descubrimiento de Hegel y el error del descubridor

Los grandes descubridores pocas veces saben lo que ellos descubren. Como Colón encontró el nuevo mundo y no lo supo, tanto más los bus-

cadores y los que encontraron el espíritu. Sólo el tiempo enseña lo que ellos han encontrado. Los epígonos saben acerca de esto. El caso es bien conocido, se va a buscar un burro y se encuentra un reino. Ciertamente es más frecuente lo contrario, pero la historia no lo consigna.

Se puede decir con respecto a Hegel que es el descubridor del espíritu objetivo. Precisamente él se refirió al espíritu supraindividual, históricamente viviente, y para él acuñó ese término. Él lo comparó con el hecho histórico, distinguió en él al auténtico portador de la historia, al creador del derecho y la moral, la organización de la comunidad y del estado, la educación, la civilización y la cultura. Pues estas configuraciones son las que tienen historia. Con ello él ha señalado el camino a la filosofía del espíritu.

Su descubrimiento fue que él captó filosóficamente por primera vez al espíritu viviente en general en sus fenómenos fundamentales en todos los ámbitos del espíritu, y a su vida individual junto al espíritu viviente en particular, o también lo descubrió más allá de él. Pero al mismo tiempo este descubrimiento, en su propio pensar, cayó al piso de una metafísica del espíritu universal, sumamente especulativa, que en su progreso tuvo que aparecer a los seguidores dudosamente oscura y desfigurada. La contemplación genuina y el muy bien fundado aprehender se unen muy estrechamente aquí con lo construido y lo inventado dialécticamente, los que hasta hoy aparecen recíprocamente de modo casi insoluble. Esto ha expuesto su pensamiento a una crítica muy legítima.

Pero la crítica ha errado el blanco. No ha sabido diferenciar entre el descubrimiento y el error del descubridor, ni desembrollar lo contemplado de lo inventado. La sistemática bien formada de la filosofía de Hegel lo ha podido complicar hasta lo más extremo. Y sin embargo justamente aquí está la verdadera tarea. El valor permanente del logro filosófico no yace en la construcción y el sistema, sino en lo elaborado y en lo que se encuentra. Lo que aquí se pide es una muy limpia separación. Se trata de eliminar los paréntesis del sistema a la visión originaria, de sacar y descubrir. En efecto, ella es lo suprahistórico en la medida histórica de la filosofía hegeliana.

La grandeza de los grandes es que los problemas, en los que ellos trabajan, ya en la misma tarea les rompen el sistema. En suma, en su trabajo vital siempre están muy unidos lo vivo y lo muerto, lo contemplado y lo construido, el progreso invariable del discernimiento y la especulación

transitoria. En el curso de la historia ellos se diferencian por sí. El sistema de Hegel ha caído, la cuestión contemplada por Hegel ha permanecido. Por consiguiente tiene que ser posible destacarla y exponerla.

El descubrimiento del fenómeno fundamental en el pensamiento de Hegel data de mucho antes que la teoría del espíritu objetivo efectuada posteriormente. En los escritos tempranos se puede seguir su huella hasta los orígenes. Ya en la "*Fenomenología*" sirve de base como fundamento seguro. Esta obra ya es en sus partes fundamentales una doctrina del fenómeno del espíritu objetivo, sólo que sin la pesadez de la metafísica de la sustancia que dominará posteriormente. Por consiguiente respecto a Hegel ni siquiera se procede de manera ahistórica, si se deja a un lado la metafísica de la sustancia y se destacan los elementos intelectuales que pertenecen a la propia serie del fenómeno del espíritu objetivo.

Fueron resumidas más arriba doce tesis de la filosofía de la historia de Hegel⁵, las cuales contienen su doctrina temprana del espíritu objetivo. Mientras nos aproximamos a la tarea planteada, ante todo tiene que tomarse posición sobre estas tesis. Se mostrará que tampoco se puede opinar sobre ellas en forma y extensión. Ellas, así como están, no son en todo caso expresión del fenómeno contemplado. El fenómeno más bien tendrá que ser elaborado y descrito a fondo nuevamente. Sólo en la elaboración se podrá justificar la toma de posición. Pero si se trata punto por punto y se saca a la luz, en toda la capacidad expresiva, la metafísica de la sustancia, para sólo por una vez poder desprender lo contemplado de ella, entonces no se puede eludir entre tanto oponer a aquellas doce tesis también muchas tesis opuestas.

b. Individuo, espíritu, libertad, finalidad

Todos aquellos rasgos de esta teoría que abandonan el terreno de lo que se presenta, tienen que designarse como construcción metafísica. Por tanto, incurren en ello todos los que tratan de la sustancia espiritual o la presuponen; además de todos los que hablan del sentido final, la providencia o la razón en la historia, o se fundan en ello; y lo mismo hacen finalmente todos los que se refieren al optimismo del progreso inequívoco.

⁵ Cfr. la Introducción histórico-filosófica de la presente obra, punto 3.

1. El espíritu objetivo no es un ser detrás de los individuos, sino por completo sólo algo "en" ellos, aún cuando no está compuesto "de" ellos y no es agotable en el individuo particular. Aquí la relación de sustancia y accidente de ninguna manera es aplicable. Ni el espíritu objetivo es sustancia, ni los individuos accidentes. Es cierto que los individuos, vistos desde él, son sólo acuñaciones incompletas; igualmente que ellos son portados estructuralmente por él. Es cierto también, en un sentido muy determinado, que ellos están consagrados a la muerte, donde se "separan" artificialmente de él. Pero no es cierto que únicamente él sea lo real, de lo que solamente se trata en la vida del espíritu. Las personas tienen por su lado más bien un tipo muy determinado de privilegio que el espíritu objetivo no comparte con ellas: precisamente la personalidad. Y ni él puede constituir en cuanto a contenidos la abundancia total de la individualidad personal, ni puede existir sin los individuos. Entre el espíritu personal y el espíritu objetivo está recíprocamente el portador y lo portado.

2. Por completo más allá de todo límite está la tesis oculta que el espíritu sería "todo". Ni el espíritu es todo, ni puede presentarse en el mundo ante la conciencia, que siempre es individual. Por tanto tampoco puede estar como sustancia común que no es reconocida detrás de la multiplicidad de los individuos. El espíritu es ónticamente secundario. Él es lo más condicionado de todo lo que abarca el mundo, lo último en la serie de estratos, y a saber precisamente porque es lo más alto. Él es tanto como espíritu objetivo como espíritu personal, portado; descansa sobre los estratos del ser no espiritual.

3. El espíritu objetivo puede —aunque incluso portado— ser a su vez portador del proceso histórico, pero no puede ser conductor del proceso. Si hay razón en la historia, en todo caso es la razón individual de la persona. Su comunidad cualitativa (de la que se habló más arriba) no cambia nada en eso; pues tampoco la razón común es una razón sobrehumana. Pero la razón humana no está en condiciones de supervisar un plan del curso de la historia, ni mucho menos tomar a su cargo el papel de gobernante del mundo.

4. Posiblemente no pueda discutirse que la libertad pertenecería a la esencia de la razón. Pero, por otro lado, frente al hecho de la percepción del valor, no se puede sostener directamente que la razón consistiría solamente en la libertad. La voluntad sólo tiene libertad "frente" a los valores percibi-

dos, en la misma percepción no hay ninguna libertad. Pero suponiendo que la esencia de la razón fuese realmente la libertad, en todo caso la libertad, sin embargo, no formaría el término final de la historia. Precisamente que la historia tuviera un término final es algo profundamente cuestionable y poco probable. Donde el hombre no persigue ningún fin en la historia —y esto no abarca un período de tiempo considerable— ahí ella no tiene para toda experiencia humana ningún fin. Su dirección está separada respectivamente del modo de obrar del hombre lo mismo que de otros poderes. El espíritu objetivo tampoco se articula en su cambio histórico por fines, como si él mismo fuera el conductor del cambio.

c. Proceso y resultado, principio y realización

5. Posiblemente exista en la historia la conciencia progresiva de la libertad. Pero su ley interna fundamental no puede ser "el progreso en la conciencia de la libertad". De ninguna manera está en su esencia ser progreso. Pero en cuanto hay progreso en la libertad, entonces éste no ocurre solamente como progreso de la libertad, sino que es un progreso de contenidos diversos y pluridimensional. En cambio, es cierto que la libertad nunca y en ningún lugar existe realmente sin conciencia de la libertad. La libertad no es algo potencial, que también podría existir sin actividad. Sólo hay libertad en la decisión, y sólo el espíritu consciente es capaz de decisión. Dondequiera que haya realización de la libertad en la historia, ahí ella tiene necesariamente la forma del progreso en "la conciencia de la libertad".

6. No se puede justificar la frase que dice que el proceso en la historia sería "superado" totalmente en el resultado. Una superación tal tendría que significar que sea como fuere el desarrollo esencial del espíritu, todo permanecería invariable, y tendría que ser elemento básico en el progreso ulterior. Esta tesis cae en el punto donde el progreso y la finalidad se vuelven dudosos. La experiencia histórica enseña que la herencia espiritual de pueblo a pueblo —donde en general ella existe— es totalmente incompleta, y que siempre parece mucho de lo valioso y esencial. Proceso y resultado nunca coinciden en el espíritu objetivo, ni en lo grande ni en lo pequeño. Cada estadio del proceso es una forma propia del espíritu objetivo, que como tal es históricamente única y no retorna.

7. Tampoco se puede justificar la captación del espíritu objetivo como "espíritu del mundo" unitario, que transcurre a través de la multiplicidad de formas históricas, ni siquiera cuando se prescinda de toda sustancialidad. Lo que conocemos históricamente es sólo una vida relativamente continua del espíritu común que ocurre de muchas maneras y consiste en cambios de formas. Probablemente en este cambio los "espíritus del pueblo" se separan recíprocamente, pero no de manera que ellos hubieran traído consigo fatalmente su "principio" y su tarea histórica con una determinación interna. A lo sumo se puede hablar de su "tarea" en sentido figurado: de la respectiva situación dada del mundo en la que dichos espíritus ocurren, les incumbe un determinado papel en la historia total, que entonces ellos pueden desempeñar o no, según su disposición, fuerza y destreza.

8. Posiblemente hay en la vida de un pueblo toda clase de lo que es efectivo como impulso oscuro, antes de aprehenderlo conscientemente y perseguirlo como fin. Pero de ninguna manera se puede entender como autorrealización de un "principio" que como "determinación" interna le sería señalado. Lo que de hecho se configura, es la particularidad espiritualmente popular. Y esto puede muy bien ganar el carácter de un "principio", puede entenderse incluso como un principio tal en las tendencias conscientes. Pero la particularidad concierne a un pueblo que no es del cielo, sino a uno originado históricamente, y por cierto en una estructura con las más heterogéneas influencias. Pero el espíritu viviente no ve las estructuras. Por eso él está inclinado a tomar la tendencia que se ha vuelto consciente y la particularidad para un principio originariamente propio.

d. Desarrollo, individuo histórico, conservación y pérdida

9. Nadie puede discutir que hay una serie de períodos en la vida de los pueblos, en el sentido de joven-maduro-viejo. Podemos admitir también que el espíritu común muestra en un estadio inicial la fuerza para mantener al individuo consigo, pero que en un estadio posterior se relaja. Y de hecho este desarrollo podría ser el del espíritu objetivo. Pero sin duda no es sólo esto. Detrás hay un desarrollo muy elemental de un tipo vital, que consiste en el lento ir consumiéndose de la fuerza vital de un pueblo. El espíritu se alimenta de ella y con el tiempo la consume.

10. Si el proceso del mundo no está dirigido a los fines de la razón,

ni conducido por la razón, tampoco se puede decir que la razón en la historia se sirva de las pasiones privadas de los individuos, para realizar sus fines. Por tanto de ninguna manera se puede hablar de una astucia de la razón en la historia. No obstante, en este punto se halla una ley importante del espíritu objetivo, sólo que no consiste en la razón, ni en los fines, ni mucho menos en la astucia, sino en algo más sencillo e íntimo en la relación del individuo y la configuración creada de la comunidad. Se trata de que sólo se puede mantener y desarrollar históricamente una forma de comunidad cuya orientación de intereses es paralela a la de los individuos. El paralelismo se muestra entonces, en que las "pasiones" del individuo impulsan la cosa común, sin que ellas lo tengan por objeto, incluso sin saber que lo hacen. Desde luego que en el efecto viene a ser lo mismo que un superar en astucia. Pero también sólo en el efecto, no en la relación realmente fundamental. Pues ninguna razón interviene activamente aquí. Es un superar en astucia sin astucia. Es lo mismo que en la esfera vital, donde el impulso sexual supera astutamente al individuo: el individuo busca la propia satisfacción, pero con esto contribuye a la vida de la especie. Por tanto esta ley no es específicamente espiritual. Ni la vida de la especie ni el espíritu histórico están por este motivo dotados de providencia. Ellos tienen simplemente la forma de la inclusión del individuo en la totalidad, a la cual pertenece.

Desde esta base no puede diferenciarse si la "moralidad" del individuo sería o no distinta que la inclusión consciente. Pero en tanto que la moralidad se basa en la libertad de la persona, excluye la predeterminación de una razón que va gobernando sobre ella. Por tanto, en todo caso ella no puede consistir en una comunidad cuya organización espiritual supere al individuo en su hacer, por lo menos no hasta el punto que alcanza a esta relación. Aquí se bifurca radicalmente el camino de la teología hegeliana y el *ethos* viviente.

11. No se puede desconocer que hay un querer históricamente oscuro que propulsa al espíritu común, sin que se le acuñe conscientemente. Encontrarlo para la acuñación, reconocerlo, comunicarlo a la multitud, es de hecho cosa del gran individuo. Pero no es cierto que al individuo histórico no le corresponda ningún otro papel. También existe la fuerza personal del descubridor, el ingenio y la iniciativa, que la multitud tiene que ganar para sí sólo indirectamente. El espíritu personal de ninguna manera

es históricamente relevante *sólo* como portavoz del espíritu objetivo. Él también existe en su divergencia con éste. Precisamente no es cierto que nadie podría crecer por encima del respectivo espíritu viviente objetivo. El individuo no puede por cierto moverse "junto a él", el individuo permanece siempre arraigado en él. Pero esto, ahí donde le resulta suficiente, es diferente que su arraigo. Y lo extraordinario es precisamente que puede tener la fuerza histórica para llevar tras de sí a la multitud.

12. Quizás, por lo menos se pueda sostener el pensamiento seductoramente optimista del tribunal del mundo. Por lo menos, la historia no es un tribunal justo —con respecto al valor y al disvalor de lo que ella promueve— pues se tendría que juzgar puramente según el éxito. Y esto realmente no sería un juicio de valor. No es cierto que lo mejor se conserva siempre, lo inferior cae atrás, a los escombros de la historia. Es mucho más dudoso mantenerse con obsesiva tenacidad en el cambio de las épocas, es muy grande y magnífico lo conmovedoramente efímero. En general, lo más grosero es lo históricamente más estable. Lo más pasajero es todo lo que tiene el carácter de lo que prospera del modo más alto; pues se apoya en condiciones excepcionales que no se reúnen nuevamente. Aquí como en todas partes vale la ley categorial de la fuerza: lo inferior es lo más fuerte.

Lo pedante del reformador del mundo puede ser grotesco, pero no toda forma ideal es por eso ya diletante. Hay también la conciencia nacida desde lo profundo del espíritu objetivo del deber ser en oposición al respectivo ente. Y ésta puede tener su verdad interna, también donde no se aviene a conseguir históricamente el suelo. No toda ideología que permanece irreal es utópica. Es un error de principio apreciar únicamente su valor histórico por el grado de realización histórica. El tribunal de la historia no es justo ni es sabio. No es el de una razón percipiente.

En cambio es cierto que —en los límites de la experiencia humana— la transformación histórica, la innovación, la nueva creación, sólo surgen orgánicamente de lo existente. Lo que es tanto más comprensible, cuanto más alto hacia arriba se persigue el devenir de lo nuevo en los muy estrechos ámbitos del espíritu. Esta ley tampoco se rompe ahí donde el espíritu de la época siente sólo un cambio repentino. La oposición como tal es justamente para toda época lo inmediatamente comprensible y captable. Pero no existe oposición sin lo común. El *continuum* sólo se oculta a la conciencia revolucionaria de los vivientes. El epígono sólo lo puede ver.

Segunda sección

Espíritu objetivo e individuo

Capítulo 19. Espíritu como donación de forma de la comunidad.

a. Base vital del espíritu común

Con lo dicho quedan eliminados del concepto de espíritu objetivo todos aquellos momentos que no corresponden al fenómeno; tanto los que exceden su contenido, como los de Hegel, como también aquellos que no lo alcanzan. El espíritu objetivo ni es una sustancia detrás de la vida espiritual de una comunidad humana ni tampoco una mera suma de individuos. Tampoco es un mero tipo de lo común espiritual ni un mero producto espiritual, sino que él es la vida del espíritu en su totalidad, que se forma históricamente en un respectivo grupo humano existente vinculado a través de lo contemporáneo y de la comunidad vital, que se desarrolla, alcanza la altura y declina.

Precisamente el fenómeno verdadero del espíritu objetivo, cuyos rasgos positivos fundamentales han sido mostrados, es que una vida históricamente espiritual no tiene, a pesar de todo, el carácter de la sustancia, pero sin embargo existe como unidad y totalidad comprensible. Los capítulos siguientes (20-25) tienen como meta mostrarlo. Ellos conducen

además a una gran diversidad de relaciones que se cambian cada vez según los ámbitos espirituales, y sólo dejan reconocer los rasgos comunes fundamentales exclusivamente en la exposición. Estas relaciones no son sin más idénticas al espíritu objetivo, pero son enteramente adecuadas para llevar su esencia al fenómeno. El entrar en la cuestión está ligado aquí como en todas partes a la ley fundamental del método filosófico: se tiene que establecer lo dado y sólo desde él encontrar los caminos de los desarrollos ulteriores, tal como se presenta la posibilidad.

Si nos hemos dado cuenta de esto, entonces se distingue de todo lo demás como cuestión preliminar el problema de cómo se puede entender fundamentalmente la relación de un espíritu histórico viviente común con la comunidad de individuos. En efecto si no es objetivación, entonces él sólo vive en y sobre una comunidad de individuos. Pero la comunidad no es él mismo, pues ella es algo colectivo. Él mismo es evidentemente algo distinto, que existe en ella y con ella. Él mismo se acuña en formas determinadas, que reacuña continuamente en la supervivencia. Pero no separa de sí las acuñaciones. En tanto éstas se separan de él, salen más bien de él y ya no son más las suyas. Así entonces ellas pueden sobrevivirlo, pero sólo como objetivaciones de lo que él era. Por el contrario pertenece a la vida realmente espiritual la conformación que él da a la vida de la comunidad como asociación colectiva de individuos.

Aquí está la base de toda configuración ulterior del espíritu objetivo. Pues como él sólo puede existir en lo colectivo, pero esto requiere de formación a través suyo, para ser capaz de sostener sus planos más altos, entonces la formación, que él da a lo colectivo, tiene que ser fundamento de toda formación superior del espíritu. Esta exigencia concierne a todo *modus vivendi* que es condición de la vida exterior e interior de una estirpe, de un pueblo o de un grupo popular. El material de la formación es aquí tanto espiritual como no espiritual, lo elemental de la vida y los medios de vida conjuntos. Pero la formación misma es creación del espíritu. Así es con las relaciones de propiedad, de intercambio, de comercio, así con el suministro de la producción de las necesidades vitales, con el sistema y la regulación de la economía de todo tipo. Así en relación con el derecho consuetudinario, con las intuiciones válidas de justicia, de la conveniencia, de los deberes y libertades de la persona, de la familia, de las asociaciones. Así, finalmente, es con las for-

mas de unión para una gran totalidad capaz de actuar y sus dispositivos, con el estado y sus órganos.

Todos estos son ámbitos de contenido del espíritu viviente histórico. El individuo no los forma a su gusto, los encuentra preformados y se incluye a sus conformaciones. Las formaciones de estos ámbitos forman en conjunto el estrato fundamental del espíritu objetivo, sobre el cual sólo se pueden elevar los dominios verdaderos, puramente espirituales de su creación. Pues precisamente ellas son formas de la comunidad como tal.

b. Comunidad natural de la especie y comunidad espiritualmente sobreformada

Ahora bien, para este estrato fundamental es característico que la unión de los mismos individuos, en cuya conformación ellos existen, no es creada en principio por el espíritu. Más bien el espíritu asume la unión del estrato inferior del ser, de la vida orgánica. Y sólo la sobreformación para las configuraciones superiores, para la unidad y totalidad capaces de actuar, es su obra.

Puesto que lo mismo que vale para el hombre, el hecho de que nunca se encuentra como individuo aislado, vale también para el reino de los seres vivos, y por cierto para el animal tanto como para la planta. El animal siempre está en la comunidad vital de la especie. Su vida individual está incluida en la "vida de la especie", la que continúa en la cadena de las generaciones. En esta cadena el individuo es sólo un eslabón. El proceso de la especie pasa por encima de su vida, pero sin embargo es portado y determinado por él, con tal que el individuo transmita la vida en la procreación, pero al mismo tiempo también aparece como concurrente en la lucha por la existencia de los pares vivientes. La especie vive en él como en otros individuos, y si él ha transmitido la vida de la especie a través de la reproducción, entonces ha terminado su papel. Por eso es indiferente si la especie muestra o no exteriormente una forma de vida común (por ejemplo como rebaño). El estar incluido del individuo en la comunidad vital de la especie existe también sin una conexión visible.

Esta es una ley estricta en la naturaleza, sin embargo el individuo por lo general sale bastante mal parado. La vida de la especie, entendida como proceso continuo, sólo retiene lo que le es conveniente. No depende del

ejemplar, ella impulsa a la prodigalidad. La estabilidad relativa del número total de sus individuos mantiene en pie a la especie a través de una mayor reproducción en cada generación. Donde la aniquilación del número en un estadio temprano alcanza altos valores, ahí esto se compensa por una inmensa superproducción. Por término medio llega otra vez el mismo, relativamente insignificante número de individuos hasta la pubertad y la procreación. El resultado es un cierto equilibrio cuantitativo de la especie, por el cual ella se autorregula en el sentido de su autoconservación. Y así precisamente ella se adapta mejor al cambio de las condiciones exteriores de vida.

Esta imagen se intensifica todavía más si uno mira la continuidad de la vida en las células germinales de los organismos metazoicos. El plasma celular cambia en toda caracterización de individuo a individuo. De él procede toda reconfiguración del organismo. Vive dividido en la multiplicidad de individuos, pero las células germinales se encuentran una a otra nuevamente en cada acto de fecundación. Así ellas permanecen por largos períodos de tiempo en una conexión continua de comunidad, forman en común el núcleo superviviente en la vida de la especie. Y desde su continuidad vital, la vida del individuo es sólo la del respectivo portador.

El hombre como ser natural cae plena y totalmente bajo esta ley natural de la especie. Esta ley permanece también aquí como el fundamento de toda comunidad, aunque el individuo como persona ascienda hacia una independencia totalmente diferente. Pero como ente espiritual cae bajo una ley diferente. Pues el espíritu, como esfera de contenidos, no se lega con la reproducción del individuo físico. Se trata de un modo distinto de reconfiguración en el individuo, en el cual se basa su continuidad histórica. Ese modo es transmitido y tiene que ser ganado por el individuo como transmisor, mientras crece en él como esfera existente⁶.

La comunidad del espíritu sobreconstruye a la de la sangre. Lo que la diferencia de ésta es el estrato del ser de la conciencia. Pues la conciencia separa a los hombres, pero el espíritu los vincula. Sólo que él los vincula de un modo diferente que la unidad de la sangre y linaje. Él forma con eso una totalidad diferente sobre su diversidad.

⁶ Para esto, cfr. el Capítulo siguiente.

c. Forma de vida colectiva y comunidad institucionalizada

Esta totalidad diferente como tal no es la forma colectiva de la vida de la comunidad, sino el espíritu común. Pero como éste es portado por lo colectivo, entonces habría que preguntar cómo se comporta este último con él. Es desde el principio inverosímil que el espíritu se creara en primer lugar, como decían las teorías redactadas antiguamente; ahí más bien él supone lo colectivo. Por otro lado es bien conocido que ya el reino animal conoce ciertas formas de comunidad vital, que de ninguna manera se agota en la solidaridad general de la especie y el cuidado de las crías.

Se está acostumbrado desde Nietzsche a pasar por alto, por compasivo y despreciable, al espíritu gregario en el hombre. No obstante lo gregario como forma de vida, así como todas sus formas análogas entre los animales superiores, es inequívocamente una segunda forma no menos particular de comunidad orgánica viviente. Sólo que ella no es ninguna forma universal viviente, es relativamente rara. Pero precisamente por eso se destacan desde un principio aquellos géneros animales que la tienen, de la serie de los demás. Y que dicha forma de lo gregario, vista desde la comunidad humana, recuerde en muchos aspectos a ella misma —algo irritante porque ella siente vergüenza de su proximidad a lo animal—, tiene su simple razón de ser en que lo gregario, entendido ónticamente, es precursor de la comunidad humana.

La legalidad de los estratos de las formas de ser indica que el espíritu, precisamente porque él forma el estrato superior, agita totalmente a los estratos inferiores, por lo tanto también al de los vivientes —es decir que no sólo ha terminado temporalmente⁷ en un grado de desarrollo, sino que constantemente está al frente y es en sí como su base ontológica—, y

⁷ Se ha reprochado a la teoría hartmanniana de los estratos su carácter meramente estático, es decir, que no da cuenta de la temporalidad en la estratificación como tal. Sin embargo, precisamente aquí indica que los estratos inferiores son temporalmente anteriores a los superiores. En el tercer tomo de la *Ontología* (La estructuración del mundo real) indica que la relación entre los estratos no es sólo estructural, sino también temporal. En otras obras ha aludido también a la complejidad propia de la mecánica de la evolución, que no puede explicarse meramente por nexos causales y teleológicos. (*N. del T.*)

por cierto con todas sus diversas formaciones y ordenamientos, en cuanto concierne al género humano. El encaje de su apoyo sobre el ser orgánico es para él por completo una disposición permanente. El espíritu viviente objetivo sólo existe portado por un cuerpo viviente popular, ni más ni menos que como el espíritu personal es portado únicamente por un cuerpo viviente. Pero un pueblo es una comunidad de linajes. Por lo tanto el espíritu no imagina o produce solamente la comunidad como tal, lo colectivo. Él más bien asume la comunidad de la esfera de la vida orgánica. Aquella existe por ésta, y como espíritu históricamente despertado la encuentra como aquella que él ya portaba. Ella no es como tal una categoría espiritual, sino una categoría vital.

El espíritu asume la categoría vital, y por cierto en doble forma: como la unidad en la vida de la especie y como forma colectiva de la vida en común. La primera permanece en el fondo de su vida individual como potencia portadora, pero la última, él la aprehende objetivamente como tal y la configura en algo diferente, que la vida animal no conoce.

Eso diferente es la comunidad institucionalizada —en todas las gradaciones y formas, que aparecen históricamente en ella— y por cierto con todos sus ordenamientos. El estado no es creado por la naturaleza, sino por el espíritu. Sus instituciones son ideadas, probadas en un largo proceso, transformadas y nuevamente probadas. Su cambio se efectúa en la autoformación progresiva de la comunidad vital, bajo el esfuerzo de la voluntad e inteligencia del individuo. Pero esta autoformación por el espíritu es y permanece sobreformación de la forma colectiva asumida ya de la vida orgánica. Puesto que la forma colectiva permanece conservada siempre en la sobreformación. Esto no es distinto que con la comunidad reducida de la familia, que también arraiga en los lazos de sangre y sólo es sobreformada por el espíritu humano.

El estado es así la "forma interna" que el espíritu da a lo colectivo asumido. Pero no basta para eso con la iniciativa del espíritu personal del individuo. Esta donación de forma, en el gran ritmo histórico del proceso que marcha, es tal que cuenta con mucho esfuerzo personal. Y dado que sólo se puede contar con eso, si la totalidad del sentido permanece unitaria, entonces es en la unidad del espíritu viviente objetivo donde hay que buscar la fuerza formadora.

d. Comunidad institucionalizada y espíritu común

Aquí está el motivo por el cual todas las teorías contractuales del estado se tienen que mostrar erróneas. La forma del derecho de estado bien puede ser la del acuerdo. Pero esta forma no es la de su modo original. El contrato como tal nunca está cerrado, él existe como *modus vivendi* antes de toda capacidad de acordar de los individuos, los que están incluidos en él. Sólo que es diferente si las formas en una comunidad viviente que existe, en las que ella transcurre, dominan silenciosamente —tanto, a través de la dirección tomada del instinto y del oscuramente percibido ser dependiente o a través de la pereza de la costumbre—; es diferente también si ellas son creadas con el esfuerzo de la conciencia y la iniciativa espontánea de formación.

Es una cuestión en sí misma cómo se tiene que pensar la transición y cómo se puede imaginar el estadio de desarrollo en el que se lo tiene que trasladar. En la historia humana, hasta donde nosotros podemos ver retrospectivamente, tenemos que ocuparnos siempre de la vida comunitaria espiritualmente sobreformada. El estado en todas las formas conocidas que él adquiere, es ya creación de un espíritu común que, portado por la comunidad vital preexistente, se remonta formándolo. O también: el estado es la formación que el espíritu viviente histórico sabe dar a lo colectivo, en el cual él existe. Lo mismo vale para todo tipo de institución vigente, para todo derecho vigente. Y dado que la formación de lo colectivo forma muy esencialmente el espíritu viviente, entonces se puede también decir que ella es la formación que el espíritu objetivo sabe darse a sí mismo en su estrato fundamental.

Por lo tanto de ninguna manera es aceptable para esta concepción de derecho y estado como autoconfiguraciones de un espíritu viviente histórico, un estadio previo de falta de derecho y ausencia de comunidad. La teoría de lo *bellum omnium contra omnes* no es la llave para la comprensión del ordenamiento de la comunidad. Ella es tanto superflua como inverosímil. Sería distinto si ella modificara la relación refiriéndose a las pequeñas comunidades de linaje, de cuya competencia sólo podrían formarse por la unión las mayores comunidades institucionalizadas históricamente relevantes, siendo indiferente entonces hasta qué punto puedan la superioridad y sumisión, o la reunión amistosa, determinar el

proceso evolutivo. Pero en todo caso se trata entonces de algo totalmente distinto. Pues los portadores de tal *bellum omnium* no son las personas individuales, sino ya la configuración colectiva.

Capítulo 20. Vida y espíritu del lenguaje

a. Los ámbitos propios del espíritu objetivo

De lo dicho resulta que no se puede caracterizar suficientemente el espíritu objetivo desde la forma de la comunidad. La vida estatal es por cierto un estrato fundamental en la vida del espíritu común, pero si embargo sólo un estrato elemental. Ni el estado se agota en el espíritu ni el espíritu en el estado. El estado es en primer lugar un colectivo de personas —lo que no da el derecho—, incluso él es también una configuración espacial geográfica. Él es espíritu sólo en el sentido de la autoformación que el espíritu lleva adelante de modo viviente y perfecciona, en el mismo sentido de la política que él sigue. Pues la política justamente no es nunca cosa de un individuo, aun cuando la ejerza un gobernante particular. Lo que ejerce es precisamente la cosa de todos y del estado.

Sólo se puede hacer comprensible verdaderamente la esencia del espíritu objetivo en sus ámbitos particulares. La observación de estos ámbitos de contenido no se puede indicar mediante un número exacto. Los ámbitos particulares se vuelven a dividir, con frecuencia no muestran sus límites precisos, ni recíprocamente entre ellos, ni frente a otras configuraciones de la comunidad. Por eso aquí sólo serán mencionados en una lista que no pretende ser exhaustiva: el lenguaje, la producción y la técnica, la costumbre existente, el derecho vigente, las valoraciones predominantes, la moral dominante, la forma tradicional de la educación y cultura, el tipo predominante de actitud y sentimiento, el gusto determinante, las tendencias del arte y de la comprensión artística, la situación del conocimiento y la ciencia, la concepción del mundo dominante, y por cierto esta última en toda forma, ya sea como mito, religión o filosofía.

Estos ámbitos de contenido no son sólo de naturaleza diferente, sino también de muy diverso valor. También hay entre ellos en distintas épo-

cas la dominación de unos y de otros así como el retrotraerse de los demás, y por cierto también exceptuando su independencia o dependencia en cuanto a los contenidos. También en diferentes pueblos es diferente el ámbito privilegiado, o de otra manera, el que se descuida o suprime. Sin embargo nunca se lo suprime por completo en ningún lugar. Todas estas diferencias en el análisis del fenómeno fundamental pueden permanecer desatendidas; al mismo tiempo es esencial lo común en lo heterogéneo. De igual manera resulta indiferente a qué estadio de desarrollo de los pueblos uno se atiene. Pues no se trata del modo como surge. Los estadios superiores, aunque no sean los originarios, no son menos instructivos que los primitivos.

b. El asumir, el crecimiento interior y el aprendizaje

Elegimos como ejemplo el ámbito espiritual del lenguaje. Si aquí se prescinde totalmente de la cuestión del origen y desarrollo, limitándonos a la explicitación de lo dado, es decir a la manera de ser presente y visible en todo tiempo de un lenguaje viviente, entonces se muestra la relación del individuo hablante con él como altamente reveladora.

La relación fundamental es ésta: el individuo no crea por sí su lenguaje, lo encuentra como lenguaje hablado y “lo asume” al tomar parte en la conversación de los hablantes. Lo que el niño como no hablante (*infans*) trae consigo, es nada más que la capacidad, para en general aprender a hablar y comprender lo hablado, así como la tendencia natural para ambos. La dirección de aptitud e impulso por lo tanto es la que puede crecer interiormente, en una esfera común de comunicación, así como existe entre los vivientes. Pero el niño no crea para sí el lenguaje, lo “recibe” —como aquello al principio incomprensible, y que después acierta a medias a comprender—, se le descubre, se acostumbra gradualmente a él y finalmente lo domina. Este recibir y asumir es un proceso largo, de muchos grados de “aprendizaje” con el esfuerzo permanente de la fuerza anímica. Pero al mismo tiempo un proceso de ganar parte o de “crecimiento” en la esfera ya preexistente de lo espiritualmente común.

De ninguna manera contradice esto que el niño, dentro de ciertos límites, en un estadio temprano cree espontáneamente expresiones y se comunique con ellas. Pues ni permanece en eso, ni podría expresarse

quiera más que primitivamente, si el adulto no “entrara” en eso, adivinando o también haciéndole concesiones. Lo esencial es precisamente que el niño puede caer y sobrepasar de nuevo espontáneamente la prueba, acomodándose al lenguaje oído y asumiéndolo. Con esto él asume la herencia espiritual de la esfera humana, en la que se mueve, en la medida en que una herencia semejante ha logrado una cierta estabilidad en el lenguaje hablado y se le opone como preformada. Y por cierto asume esto ingenuamente, sin saber lo que asume con eso, por tanto también sin entrar en conflicto con eso en lo más mínimo. Él no sabe de otra cosa que de aquello que le ofrece el lenguaje hablado en sus acuñaciones. Y tampoco puede sospechar en este proceso de crecimiento, que las cosas podrían ser de otra manera; que por tanto, también el mismo contenido puede expresarse audiblemente de otro modo, lo experimentado o vivido de la misma manera puede ser entendido y conformado categorial-espiritualmente también de otro modo⁸.

La prueba a manera de ejemplo de este asumir y del crecimiento interior es la relatividad del lenguaje en la esfera circundante de lo humano. El niño no asume el lenguaje de sus mayores o pares de linaje, sino el lenguaje de los hombres, entre los que él crece. Él no hereda su lenguaje, como hereda sus aptitudes. Habla el lenguaje que se habla con él. Si se lo traslada tempranamente desde su medio originario a uno de lenguaje extranjero, entonces el lenguaje extranjero se convierte en el suyo, y con ello la conformación espiritual y el patrimonio espiritual de la cultura extranjera. El lenguaje materno no es necesariamente el de la madre natural. Precisamente el lenguaje es espíritu común viviente conformador. Pero el espíritu no se “hereda” por la comunidad de sangre, sino en la independencia de ella que avanza en el crecimiento del individuo y es “asumido” en la experiencia que progresa de la conformación existente.

⁸ Esta ingenuidad del asumir no es propia únicamente del niño. Ella se refleja claramente en el absolutismo, con el cual es percibido en las culturas jóvenes el lenguaje extranjero como “mudo” o caso extremo de inarticulación (βάρβαροι, *niemy*). Este es el punto de vista de un monismo subjetivo o absolutismo del propio lenguaje.

c. La ley de la tradición

Únicamente podemos asumir aquello que nos puede ser “transferido” (transmitido). Por tanto el principio básico, que ha conducido la reflexión anteriormente, puede también expresarse así: el espíritu no se hereda, sólo se “transmite”. Él se transforma en la transferencia y en el asumir de una generación a otra. Esta transformación es la supervivencia del ser espiritual una y otra vez en nuevos individuos, su supervivencia como espíritu objetivo. Sólo el espíritu viviente puede asumir, en la medida que crezca en él como esfera existente espiritual. Pues únicamente se puede experimentar y hacer propia la esfera existente en una vivencia permanente. Puesto que sólo el espíritu viviente en los vivientes se ofrece y da inmediatamente a la vivencia. Este inmediato darse y ofrecerse es el modo fundamental de propagarse y ponerse en circulación, transmisión en el sentido amplio de la palabra. Y la ley de la tradición en sentido amplio es que el espíritu no tiene ninguna otra vía más que ésta, para proseguir y sobrevivir directamente más allá del individuo.

Esto guarda relación con el hecho de que el crecimiento es en su esfera un aprendizaje y una adquisición. Al individuo en su camino de crecimiento no le es regalado nada, porque él tiene que poner su esfuerzo, tiene que cumplir la tarea de adaptación. Si se heredara el espíritu como se heredan propiedades, disposiciones, capacidades, entonces al individuo le estaría ahorrada esta tarea. Pero como un lenguaje no se hereda, sino que sólo puede aprenderse —lo mismo tanto en el crecimiento ingenuo infantil como en el trabajo consciente en el lenguaje extranjero por los adultos—, así también ocurre con todos los otros contenidos espirituales. Esto requiere de la espontaneidad del aprendizaje y del uso. Pues por cierto la ley del espíritu es que su contenido es expansivo, que él vincula a los hombres, pertenece a todos los que pueden comprenderlo. Pero también es su ley que él sólo puede hacerse lo que es en cada individuo. El contenido espiritual y el patrimonio espiritual se expanden así tanto como la capacidad de comprensión del individuo se eleva en él. Así el niño cumple en el asumir del lenguaje con una parte importante de la tarea espiritual. Y esta tarea es su esfuerzo espontáneo. Él se forma internamente en su riqueza de formas. Pero si la aprende y se adueña de ella, entonces él forma a través de ella en

su pensar, y ella se adueña de su pensar. Lo que llamamos "dominar un lenguaje", es más bien el interno ser dueño de él. Por tanto precisamente ahí, donde se está dispuesto irreflexivamente a buscar lo establecido de la espontaneidad lingüística del individuo, ella en verdad ya comienza a terminar. Desde luego que no decae. Sólo que se libera para otras y más altas tareas. Y en la medida en que es dueño de la forma asumida del lenguaje ella se cambia para él.

La oposición a la transmisión hereditaria sugiere aquí la comparación con los estratos inferiores del ser. En el reino de lo orgánico la vida es transmitida continuamente. La reproducción del individuo se basa en el individuo viviente. Aquí la vida termina directamente en la vida, nunca se rompe, aunque el portador de la vida perezca. Y el secreto de esta transferencia es la transmisión hereditaria. Esto cambia en el estrato inmediato superior, en lo psíquico. Ahí la cadena es interrumpida, discontinua. La vida anímica se desarrolla en cada individuo como una distinta, nueva, que tampoco puede ser transferida. Esto es particularmente llamativo en la conciencia. Cada individuo tiene su conciencia para sí, su procedencia no proviene de la conciencia de los individuos paternos, sino por completo únicamente de su vida orgánica. Pero ésta es algo totalmente diferente que la conciencia. La conciencia separa los individuos, esta frase no vale únicamente entre los vivientes reunidos, sino recíprocamente en las siguientes cadenas generacionales. Por lo tanto, en el plano de la conciencia el *continuum* se interrumpe.

Pero en la vida del espíritu el *continuum* se presenta nuevamente, y por cierto no por una vuelta a la herencia, sino de otro modo, específicamente espiritual. Precisamente este nuevo *continuum* tiene la forma de la tradición. La esfera común del espíritu asume la función del enlace. Desde ella los individuos ganan el contenido conformado espiritualmente, para por su lado transmitirlo. Ella rodea determinando a los individuos, para a su vez ser llevada por ellos nuevamente. En esta esfera sobrevive así la tradición, y de este modo sobrevive el espíritu objetivo en distintos individuos. El efecto es semejante a lo que sucede en la vida orgánica, sólo que la función, el tipo de transmisión es fundamentalmente otro. La vida incumbe al individuo, al espíritu se lo tiene que elaborar en el comprender. El contenido espiritual y su formación toman, en la marcha a través de las generaciones, el atajo sobre la con-

ciencia y su espontaneidad. Pero precisamente, como la conciencia separa a los individuos, entonces él mismo tiene que darse el modo de la propagación. Justamente este modo es lo transmitido y lo asumido, que en ambos casos radica en la expansividad del contenido espiritual. La conciencia no puede transmitirse por sí misma, asimismo tampoco a sus actos. Pero precisamente sí a sus pensamientos, pareceres, opiniones, conocimientos. Lo objetivo es lo que se propaga. Y su carácter viviente en el individuo es la vida del espíritu objetivo.

La vida orgánica se hereda, la conciencia sucumbe y surge nuevamente, ambas son igualmente enigmáticas. El *continuum* de la vida espiritual, por el contrario, se efectúa absolutamente a nuestra vista, en él no hay ningún misterio y ninguna incomprensibilidad. Por lo tanto precisamente la vida supraindividual del espíritu objetivo —para cuyo reconocimiento existen múltiples prejuicios—, considerada puramente como fenómeno, de ninguna manera es enigmática. Es un hecho fundamental, simple, absolutamente comprensible de la vida humana. Y quien quiera aprehenderlo como tal, está en condiciones de comprender a través de él muchísimas otras cosas.

d. El contenido espiritual del lenguaje

Si el lenguaje no fuese nada más que una convención exterior de la comunicación, entonces con el asumir y la transferencia no sería dado absolutamente nada más que la capacidad de comunicación del individuo y la posibilidad de comunicación espiritual. Lo que por cierto no sería poco, pero el que aprende el lenguaje no sería afectado sin embargo en la formación interna de su pensar, reflexionar, percibir, entender.

Esto de ningún modo es así. El lenguaje es inseparable de la formación interna de la diversidad comprensible, la que ella expresa. La palabra, la construcción gramatical, los "giros", la manera de hablar, incluso el tono vinculado con todo esto, todos tienen su fuerza particularmente formadora de contenidos. Ellos resaltan lo determinado en un contenido determinado, relegan a un segundo término lo diferente, actúan conjuntamente de modo selectivo, no sólo en la comunicación misma, sino también desde ellos en la captación. Las palabras acuñadas son, vistas desde dentro, conceptos. Y como conceptos recortan determinados frag-

mentos del *continuum* multidimensional de la realidad experimentada. Ellos delimitan, dividen, registran, seleccionan y unen lo captado y en esta sobreformación lo elevan plenamente a la conciencia. Así el vocabulario muestra con su riqueza de formas para el que lo domina, un conjunto de generalidades preformadas —ya con los rasgos característicos fundamentales destacados y preferidos—, y a estas generalidades ingresa el material creciente de la experiencia y de la vivencia. La objetividad del espíritu individual, su distancia a la cosa y la posición excéntrica que él se da en el mundo captado, posibilitan este ingreso. El lenguaje se desarrolla sobre el piso de esta objetividad, y ella por su lado lo amplía. De ese modo, se muestran palabras y giros como los vehículos de formaciones espirituales de contenido, como una inmensa plenitud de categorías de captación, del pensar, del concebir.

Y no sólo eso resulta importante. Pues justamente dichos conceptos asumen el mismo papel en el permanentemente cambiante y no menos diverso modo de reacción en la vida, en el tipo de percepción de las relaciones humanas, situaciones, necesidades, criterio interior y valoración. Pues así como los estados de lo experimentable, en la expresión del lenguaje también sus componentes de valor o disvalor son preformados en general, seleccionados, puestos de relieve o disimulados, llevados a la conciencia o retrotraídos a lo inconsciente. Pero según qué acentuaciones de valor se objetiven en la expresión de la palabra y avancen hacia lo comunicable, también el mismo sentido de valor y con él, el desarrollo de la actitud son llevados en la dirección correspondiente, por tanto indirectamente refieren a la actividad total del hombre.

El lenguaje viviente está vinculado en lo más íntimo con la serie de ulteriores ámbitos espirituales, posiblemente con todos ellos de manera indirecta. Él está presente y cambia con su conformación. Quien asume el vocabulario, con eso asume algo más que él. Pues todo lo que el espíritu viviente es, él lo forma al mismo tiempo en sus formas de hablar, en su léxico. La configuración es así adecuada a muchos ámbitos —por ejemplo al del saber, la moral, la valoración—, que incluso todavía el lenguaje muerto puede transmitir el contenido del espíritu de antes. Este es el motivo por el cual la ciencia del lenguaje es ciencia eminente del espíritu. Justamente el espíritu objetivo, al que pertenece el lenguaje y cuyo lenguaje constituye, es por completo uno en la diversidad de sus ámbi-

tos de contenido. Y donde se aprehende la forma de su manifestación, ahí siempre depende de eso el espíritu total.

c. Papel motivador del individuo en la vida del lenguaje

Esta relación de ninguna manera se quiebra porque el individuo también pueda ser lingüísticamente creador, incluso ella existe sin querer y sin saber en cualquier parte donde le crece la fuerza para expresar lo nuevo. La vida del lenguaje no es una vida secundaria junto a aquella de los hablantes. Ella consiste en la siempre renovada tendencia de expresión que se encuentra ante las nuevas vivencias de los individuos. Sólo que ella no se agota en la tendencia del individuo.

El lenguaje viviente no está inmóvil, sino en permanente transformación. La transformación por cierto marcha, vista desde el punto de vista del individuo, lentamente hacia adelante, al ritmo del tiempo histórico. Pero el individuo con su búsqueda y hallazgo privados de la expresión es, no obstante, creador y motivador de este cambio. Él es de ese modo un elemento integrante en la vida del lenguaje. Por cierto que en general en mínima medida. Pero se incrementa considerablemente en los creadores eminentes: el maestro de la palabra, el orador, el escritor, el poeta.

Pero todo esto no cambia nada en la relación fundamental. Pues antes de todo ser creador, siempre tiene el individuo que asumir el mismo lenguaje y el crecimiento en él, el adaptarse a él y aprender a dominarlo, ese lenguaje en el que más tarde pueda obrar de modo creativo. Con lo cual no puede olvidarse que todo dominio aquí tiene el carácter del dejarse dominar, es un entregarse al espíritu del lenguaje, un ir acompañando desde adentro. Pues también es característico, que precisamente con el ser dominado del individuo crece su fuerza motivadora. El espíritu objetivo desarrolla precisamente ahí, donde gana mayor poder sobre los individuos, también la mayor movilidad. Y lo que busca y encuentra el individuo no es un movilizar junto al suyo, sino éste mismo. Lo que es creado por el individuo —donde ello tiene de alguna manera la fuerza de manifestarse— queda bajo la ley de la objetividad, y con eso, de la capacidad de transmisión. Lo apenas expresado y entendido, no pertenece más al creador, sino a cualquiera que lo “comprende”. El que lo percibe lo acompa-

ña. Lo expresado se convierte en patrimonio común del espíritu viviente. Y cambia históricamente otra vez con la masa total del vocabulario. Está incorporado en el espíritu objetivo y es asumido nuevamente con él.

Así se puede encontrar *in nuce* en el ejemplo del lenguaje, todos reunidos los elementos fundamentales de la vida espiritual. Esto vale específicamente para la relación característica del intercambio de portar y ser portado entre el espíritu individual y el espíritu objetivo. Los individuos son los vivientes, pero portadores cambiantes del espíritu común. Su actitud creadora lo mueve, lo impulsa adelante, pero el motivo es en tanto que unitariamente ininterrumpido el suyo, no el de ellos. Y del mismo modo, es el espíritu común nuevamente el elemento portador de la fuerza creadora y de la espontaneidad individual. Pues en toda vida humana él es el primero en formar por su lado al individuo, que puede ganar parte en el crecimiento en su nivel. Y sólo desde el nivel alcanzado gana el individuo una cierta libertad de la propia iniciativa e índole verdaderamente espiritual. El margen de esta libertad tiene la amplitud para la inmensa particularidad y diversidad. Pero comparado con lo que el individuo asume —el lenguaje heredado, que “por él piensa y compone”— lo que añade desde sí es mínimo. Esto vale incluso también para los casos extraordinarios de gran creatividad. Pues ningún individuo realiza ni por aproximación algo comparable a lo que muestra el vocabulario acumulado y transmitido en el curso de los siglos. Nadie está en condiciones de abandonar esa “masa espiritual” y reemplazarla por una nueva autoproducida. Por eso está fuera de nuestro alcance como coetáneos, porque en las configuraciones sucesivas sólo lo nuevo es elevado a la conciencia y de ese modo aparece excesivamente agrandado.

La conciencia del lenguaje parecería ser aquí en general una pauta valorativa indispensable. Pues el individuo nunca sabe cuán dominado está por el lenguaje, el que porta su pensar. Por otro lado, desde luego, tampoco sabe en general cuándo y en qué medida él en ocasiones es realmente creador. La verdadera originalidad no es necesariamente la que se conoce ni mucho menos la que se quiere. Así como el lenguaje popular no conoce a los autores reales de sus dichos. Pero en suma, tampoco se puede medir la capacidad de portar del espíritu personal individual con la del espíritu que sobrevive objetivamente en el lenguaje, como permite la iniciativa consciente en cualquier otro ámbito espiritual.

Capítulo 21. Conocimiento y ciencia

a. El “estado de la ciencia” y el aprendizaje

Lo que se pudo mostrar en el lenguaje, se vuelve a encontrar *mutatis mutandis* en todos los ámbitos del espíritu. En todas partes es la misma relación entre el espíritu común y el individuo. El espíritu común porta y es portado. Y en todas partes ocurre que su acción de portar es la más fuerte, mientras que la acción de portar del individuo sólo mantiene el equilibrio en tanto está integrado a la colectividad. Pero ante todo, el espíritu común está siempre como más determinado y configurado, pero el individuo tiene que crecer en él registrándolo y equiparándose.

Esto es bien conocido en el ámbito de la cultura, del saber y del conocimiento. Nadie por sí mismo vuelve a hacer el conocimiento. Le concierne el trabajo acumulado por siglos. Innumerables mentes particulares tuvieron participación en su ejecución total, pero el producto, reunido en una unidad objetiva, da por resultado para cada época un determinado “estado de la ciencia” y como tal es patrimonio común heredado. Ahora bien, un estado tal de la ciencia —tanto si es el de una ciencia particular o el de toda la ciencia— muestra claramente los rasgos del espíritu objetivo. Él no se agota en ninguna mente particular, no está reunido en ninguna conciencia científica, pero sin embargo es la unidad de una conexión particular ampliamente dividida, en la que todos los miembros están mutuamente referidos, de manera que con el cambio de un aspecto parcial también siempre se cambia la totalidad. Y cada uno que sabe reconoce esta conexión como unidad, aunque no la abarque. Visto históricamente un “estado” tal es sólo un corte transversal, precisamente no hay en él, como totalidad, fijación. Él es sólo el respectivo estadio en la traslación que marcha históricamente paso a paso. Y la traslación es la tarea progresiva del conocimiento, la propia vida de la ciencia. Pero en tanto que esta vida no se agota ni en cuanto a los contenidos en una conciencia humana, ni temporalmente en la duración de una vida humana, sino que va marchando portada sobre ellas por la respectiva tarea de conocimiento de muchos individuos, dicha vida de la ciencia es auténtica vida del espíritu objetivo.

Todo lo particular está recíprocamente condicionado en el estado de la ciencia, pero al mismo tiempo como estadio procesual, condiciona a

través de la cadena total de los progresos precedentes del conocimiento, a través del grado en el que ha sido examinado y de la amplitud de la experiencia hecha hasta el momento. No es el parecer del individuo el que decide aquí sobre la validez o no validez de lo particular, sino la confirmación en la unidad erguida de la totalidad y su perfeccionamiento interior. Por eso no se puede pensar que un individuo por sí mismo podría recorrer la experiencia total de las generaciones, realizando incluso la serie de descubrimientos ya hechos, deduciendo independientemente las consecuencias ya deducidas y en todas partes comprobadas. Quien como autodidacta ignora el estado de la ciencia y contrapone algo imaginado libremente, cae en una posición absurda. Él en verdad no va más allá de los primeros pasos, y toda combinación permanece necesariamente atrasada.

El individuo en verdad siempre se aproxima primero como el aprendiz al respectivo estado del saber. Y el que aprende tiene que permanecer por largo tiempo ahí, si es riguroso con eso, para alcanzar la altura del estado ya dado de la ciencia. Eso requiere ya el pleno uso de las fuerzas en los mejores años de vida para ir creciendo en el nivel del espíritu científicamente objetivo, y esto quiere decir, llegar ahí, donde ocurre actualmente el trabajo auténtico de la investigación, acorde con el estado de los problemas.. Únicamente donde esto sucede el individuo se convierte en competente en su ámbito de saber.

El crecimiento tiene aquí más notoriamente que en otro lado el carácter del asumir y del participar. Pues esto se efectúa —lo que no ocurre en igual medida en otros ámbitos— a plena luz de la conciencia en el esfuerzo y la tensión consciente. Aquí no ocurre como en el aprendizaje del lenguaje; aquí la imitación más o menos inconsciente y la asimilación interna todavía no es ningún asumir. Pues no se trata de un mero capturar y apropiarse, sino de comprender. Pero el comprender exige un grado distinto de esfuerzo personal que no puede ser donado, tiene que ganarse a fuerza de elaborar la intelección paso a paso desde abajo. El estado de la ciencia forma un sistema, que contiene todos estos grados de intelección, y cada grado tiene que ser subido por el que aprende. Él ni puede saltar por encima de los grados, ni invertir la serie escalar, ni tampoco engañarse con lo meramente aceptado de ella. La comprensión tiene su ordenamiento objetivo que tiene su ley en los accesos de los ámbitos de obje-

tos. Este ordenamiento no es idéntico con el método de enseñanza y aprendizaje. El método más bien se basa ya en él y por su parte no es más que la conducción de la línea objetivamente fijada.

Sólo donde el aprendiz alcanza un cierto dominio de la situación objetiva del problema, puede ingresar en el estadio del buscar y encontrar, esto es, en la propia investigación. El aprender por cierto no se termina aquí, pero se convierte en algo distinto. Ya no hay que abrir caminos, el problema a la vista se lo busca en el propio camino. El problema es y sigue siendo dependiente del estado de la ciencia, se funda en él, es dominado totalmente por él. Precisamente también aquí la dominación alcanzada es un ser dominado. Pero justamente el estado objetivo de la ciencia implica ir más allá de sí, y su dominio sobre el individuo no consiste por ese motivo en que quede fijado a lo que se alcanzó, sino que es expulsado más allá en la curiosidad personal de la investigación científica.

b. Formación científica y devenir del hombre

El aparato totalmente ramificado de aprendizaje, instrucción, adiestramiento, es decir, una gran parte de lo que nosotros denominamos como enseñanza, sirve al esfuerzo para el crecimiento en un cierto nivel del saber adecuado a la época. El alto valor de este tipo de formación, el ámbito de las instituciones públicas para eso y la medida extraordinaria del trabajo que el individuo tiene que encarar para participar en tal formación, sería incomprensible si se tratara aquí exclusivamente de la apropiación de conocimientos. Tampoco el valor de uso práctico de ciertos conocimientos está capacitado para justificar este esfuerzo, sin tener en cuenta para nada que muy pocos conocimientos son en este sentido prácticos, pero que aquellos, que realmente lo son, posiblemente también deberían ser ganados por el camino más corto. Pero justamente, no se trata del conocimiento como tal.

Antes bien, se trata nada menos que del devenir humano del individuo. En efecto, se trata de su participación en el espíritu de la época, de su crecimiento en el espíritu viviente objetivo, a través de la formación en el nivel alcanzado.

Hombre, en sentido pleno de su época histórica, es el individuo sólo cuando él conscientemente puede convivir en la atmósfera común espi-

ritual, cuando tiene que tomar parte intelectualmente en lo que los conductores elaboran continuamente en los diferentes ámbitos del conocimiento, también se puede decir, cuando la imagen de mundo de su época se ha convertido en la suya y él está implicado en el cambio que experimenta.

Aquí se tiene que recordar lo dicho arriba (Cap. 10, c y e) acerca de la esencia del conocimiento como una función básica del espíritu individual: su conocer es la manera como el mundo es para él, es decir —por lo menos según la tendencia— también el ser del mundo tal como éste es en sí. Este “ser para él” es parte del hombre, su derecho al mundo. El individuo, como ser espiritual, tiene prerrogativa a tomar parte en éste sólo de la manera que le es más característica. Pero como particular no puede cumplir la prerrogativa. Sin embargo, él no sólo depende de la muy estrecha cooperación de los contemporáneos, sino de la secuencia de generaciones. El proceso del conocimiento es un proceso común, supraindividual, histórico, de largo aliento a paso histórico. En el nivel del saber de una época está recogido el trabajo del conocimiento de una secuencia de épocas. Por eso el individuo no puede estar a la altura de darse a sí mismo el “ser para él” del mundo, cuya época ha alcanzado, él lo tiene que asumir aprendiendo.

Por ese motivo su devenir humano depende del aprender y del participar, de la formación del comprender que se elabora. El individuo deviene humano en el sentido de aquella humanidad, cuyo portador y representante él es, sólo a través de su crecimiento en el respectivo nivel del espíritu objetivo, en el cual él ha nacido. Este camino no es ningún atajo. Él es el camino acortado del comprender; camino que sólo el espíritu personal delimitado temporalmente está en condiciones de recorrer.

c. El movimiento del saber y el papel del individuo en él

Por otro lado, a esto corresponde el papel del individuo que busca e investiga, del descubridor y del pensador. Nadie trabaja en la ciencia para luego llevarse consigo sus progresos —o lo que se tenga por eso— a la tumba. Lo que el individuo encuentra, una vez descubierto y expresado, ya no le pertenece más únicamente a él, sino a aquel que lo comprende. Eso se propaga, describe su círculo en el saber de los coetáneos, se expo-

ne a la crítica, a la revisión, experimenta correcciones y modificaciones, y entonces se transforma en propiedad común. Así por su parte hace avanzar el nivel de la ciencia y sobrevive en su misma motivación viviente. El avance ocurre entonces por completo en la forma del tomar y del dar. Precisamente en la medida en que el individuo es un descubridor, no sólo hace circular lo que él ha asumido, él restituye más de lo que recibió. Él asume la situación problemática devenida, le agrega la solución de una parte del problema y la restituye cambiada.

Desde luego el despliegue tiene su propio ritmo, y con bastante frecuencia lento. Muchas veces es alcanzado sólo a través de generaciones en la estabilidad de la formación general, otras veces de ninguna manera avanza hasta ahí, es demasiado esotérico, queda reservado a los conocimientos de especialistas en la materia. Por lo tanto, el despliegue tiene límites que radican en la estructura del entorno espiritual, los límites de un círculo lingüístico y cultural. Pero estos límites no son los principales, son únicamente los históricamente accidentales de un determinado espíritu objetivo, en cuanto que él siempre tiene a sus semejantes al lado y no puede penetrar a gusto en el espíritu de una cultura extraña. Y lo que concierne a la dilación temporal en este abrirse paso, es sólo un factor de retardación, de resistencia, un contrafactor, como también existen en otros ámbitos.

Pero la ley del patrimonio espiritual es en sí que éste no separa a los individuos como el patrimonio material, sino que los vincula. Según su naturaleza expansiva, tiene desde sí la tendencia a ser patrimonio común, a convertirse en espíritu objetivo. Sólo así se llega a comprender la evidencia con la que un espíritu común viviente que se desarrolla toma en sí las intelecciones del individuo. Él crece internamente con ellas, muestra siempre su conjunto y su conexión de contenidos.

Este papel motivador del individuo concuerda con el hecho de que todo el que busca y encuentra tiene que haber empezado como aprendiz. Él tiene que crecer en la situación problemática dada, antes de seguir desarrollando esta motivación conjunta. Y también su buscar y encontrar es siempre a partir de una circunstancia problemática dada. Él no puede investigar a voluntad a partir de otro nivel de la ciencia. La situación global del conocimiento, en la que ha crecido, lo pone ante la tarea que él entiende como la suya. Ella lo sujeta y queda como determinante

en su pensar, también donde él la excede en sus intelecciones particulares. El paso que hace hacia delante, que tan grande puede parecer a los contemporáneos, es sólo sin embargo un paso en el recorrido de la valoración total. Es insignificante comparado con el trabajo previo acumulado, con cuyo apoyo él pudo tener lugar.

Así también el individuo en su investigación más propia es llevado por el espíritu objetivo, en el cual él está. Él no crea tanto desde sí mismo como desde aquél, y su creación con su rendimiento total termina otra vez en aquél. Esto es originariamente, tanto la creación de la ciencia en él, como su creación en la ciencia.

Capítulo 22. Moral vigente y moralidad del individuo

a. Característica del asumir en el ámbito del *ethos*

La cuestión no es del todo clara en el ámbito de la vida práctica, la moral y la educación; esto último siempre que no concierna a la formación cultural, sino a la conducción moral de los jóvenes. Lo que aquí complica considerablemente la cuestión es el momento de la valoración y de la conciencia de valor. Por cierto no se puede desconocer que el individuo en este ámbito es afectado por el espíritu particularmente pleno de fuerza de la época: él ve desde la infancia, cómo proceden los otros, ve las consecuencias, oye las valoraciones y se adapta imperceptiblemente con su propio sentido del valor a ellas. En la medida en que él crece internamente en la moral vigente de su época, no de otro modo que en el saber y la lengua, es formado desde adentro por ella. Pero precisamente el transferir consciente y el asumir, especialmente donde esto toma la forma de la enseñanza, tienen aquí sus límites.

Nada es tan conocido como la inutilidad de las doctrinas, consejos, exhortaciones morales. El hombre joven enfrenta una cierta aversión a eso, lo siente fácilmente como algo molesto, incluso como un chato moralizar. La sabiduría de lo experimentado no encuentra sin más, también donde ella parece evidente, el acceso a la voluntad del hombre. Nadie se convierte en sagaz a través de la experiencia ajena, no porque esta no pueda aplicársele, sino porque no es la suya. Esto vale tanto para

el conocimiento y las relaciones humanas como para el autoconocimiento y el trato consigo mismo. Nada puede reemplazar el recorrido de la propia experiencia. Todo aprendizaje tiene su costo.

¿Pero qué significa esto? ¿Es que aquí el espíritu objetivo es débil, o el individuo es abandonado por él? Precisamente en esto, donde se trata de la mayoría de los vínculos más vitales, de valoraciones, de la responsabilidad y de la corresponsabilidad, existen sin embargo las obligaciones y formaciones más fuertes del espíritu común, del entorno, de la situación, de la característica étnica y contemporánea. Y precisamente en este ámbito, las configuraciones hacen frente de modo más sensible al individuo. Lo que él hace u omite, se somete al enjuiciamiento, provoca el reconocimiento o el rechazo. Y nada es tan importante para él en la propia vida y el destino como eso.

Por tanto el fracaso del "aprendizaje" no puede significar que el individuo haya sido abandonado por el espíritu objetivo, que sería por así decir expulsado de él. Pero esto no quiere decir que el *ethos* particular del hombre tendría que comenzar consigo mismo. La base de lo convencional está totalmente presente, y el hombre tiene que crecer en ella para mantenerse firme en ella. Sólo que la vía del crecimiento es aquí diferente, y en efecto porque la forma del transferir y del asumir es diferente. Ella ni puede ser la de la imitación, como en la lengua, pues el *ethos* exige decisión y compromiso de la persona, ni tampoco puede ser sencillamente la de la instrucción, pues la instrucción no sólo tiene que convencer a la intelección, sino también al sentir moral. Incluso ella ante todo tiene que estimular este sentir. Y esto no es un adelantarse y pasar por encima de la propia experiencia. Convencerse de la validez y obligación moral es algo totalmente diferente que convencerse de los progresos del conocimiento y de la ciencia.

b. El camino de la experiencia ética

La razón objetiva de porqué esto es así estriba en la esencia de la validez moral. Precisamente ésta tiene el carácter de un requisito dirigido a los hombres, de un "deber ser". Quien está informado sobre esta validez y se presenta ante la persona incipiente, le demandará reconocer y aprobar el requisito, pero también que se tiene que subordinar a él. Nadie puede

reconocer un requisito que él mismo no sienta como exigencia. Y por otra parte la puede percibir como exigencia cuando siente el valor por lo menos oscuramente, el que aquí está en juego.

Desde luego, uno también puede subordinarse simplemente a la autoridad. No se necesita negar que la educación para el *ethos* comienza con la autoridad de la voluntad ajena, ni que aparece ante la falta de madurez moral, la variedad de posibles actitudes entre la alternativa de obediencia o desobediencia. Pero a la falta de madurez sigue la madurez, y por eso se trata precisamente de que en la madurez se reemplaza la autoridad de la voluntad ajena, la que retrocede. El mero subordinarse no es un comportamiento moral, como tampoco el mero oponerse. El *ethos* no llega a emanciparse en el ciego aleccionamiento. La educación para el *ethos* no puede quedarse en la autoridad, con la que aquella comienza. En un momento de la vida, tarde o temprano viene para todos, con lo aceptado ciegamente, la época del cuestionamiento interno. Y sólo lo que resulta del cuestionamiento como propia convicción, constituye la propia conformación interna del *ethos*.

El conocimiento del valor no puede ser promovido por la instrucción, al menos no exclusivamente. La clave para tal conocimiento es la vida. La situación vivenciada, cuya seriedad se ha experimentado, despierta el sentimiento del valor. Y no se puede comprender esta experiencia, como si tuviera que ser la misma realización del valor en el comportamiento humano siempre lo convincente, lo que despertara la conciencia del valor. Mucho más frecuente es justamente lo disvalioso experimentado en la vida, donde se hace clara la validez y la exigencia para aquel a quien —siendo en otra circunstancia quizá insensible— se le presenta un valor. A quien ha experimentado la injusticia o también sólo la ha sentido compasivamente, se le ha aclarado el valor de la justicia espontáneamente; quien fue engañado sabe valorar la veracidad; quien ha experimentado la desconfianza, sólo puede apreciar la buena fe depositada en él. En este sentido, la propia experiencia ética recorre paso a paso el camino de la conciencia valorativa creciente.

Toda intelección del valor tiene su tiempo determinado en la vida humana, su estadio específico de madurez. Pues ella tiene su condición previa práctica en la actualidad experimentada de la vida. Esta condición previa se presenta sólo a su tiempo para cada valor, el hombre está pre-

parado para recibir cada valor en el madurar particular de la vida. Posiblemente la instrucción pueda anticipar algo a este proceso de maduración, pero el anticipar no abre la conciencia de valor. Sin embargo, si el hombre ha tomado su camino de la experiencia y de su maduración interior, si él ha alcanzado así la “distinción” del valor, entonces toda instrucción está superada y es superflua.

c. El espíritu objetivo como maestro del *ethos*

¿No hay aquí ningún transferir y asumir, ningún crecimiento en el contenido axiológico de la moral válida, ningún ser internamente conformado por ella? ¿No se transmite el *ethos*? ¿Está excluido que el individuo tenga un acceso al espíritu viviente objetivo?

Si así fuese, sería un gran defecto. El espíritu objetivo tiene diversos caminos para abarcar al individuo y atraerlo hacia sí. Él, como moral válida, no es un conjunto de prescripciones, sino una configuración del sentir moral en la vida de los hombres. Y si las situaciones, en las que el individuo va a parar, siempre están determinadas por el percibir moral de los participantes —por sus presupuestos y expectativas implícitas, sus exigencias manifiestas y sus reacciones valorativas— entonces, se puede decir también que el espíritu objetivo de la moral existente es el espíritu objetivo que se configura con las situaciones de la vida del individuo, y que por ellas determina a través del incremento de la experiencia sensible también a la estimulación de la conciencia de valor. Él precisamente proporciona así el terreno a la experiencia moral.

No hay en una comunidad humana existente ninguna situación como las que se dan entre los portadores del *ethos* viviente. La persona incipiente enfrenta en las otras personas toda la situación vital, cuyo sentir ya está determinado por este *ethos*. Este es así el mismo espíritu que constantemente se le enfrenta en el sentir del valor, el reconocimiento y el rechazo de los que conviven con él. Y precisamente este reconocimiento y rechazo es lo que desde cada situación él considera viviente, como experimentado y sentido. Cómo él actúa o se comporta, así experimenta el valor seguro o la falta de valor de su comportamiento —no meramente en su juicio de valor, que también puede ser parcial o injusto— sino más directa y contundentemente en el tipo de su estar afectado,

su sentirse ofendido o afectado. Pues esto es experimentable para él como algo real y auténtico, porque justamente no es querido. Él lo experimenta como un retrospectivo estar involucrado de su propia persona en su propia manera de actuar, de modo análogo a como experimenta el valor y la falta de valor del comportamiento ajeno en el directo estar involucrado de la propia persona.

Por tanto la misma esfera real que determina su experiencia ética, que estimula, configura y extiende paulatinamente su sentir moral, es también la que constituye el *ethos* viviente común. Ella es el mismo espíritu viviente objetivo, así como él es el espíritu moral común. Ella es la que orienta su conciencia de valor de acuerdo con determinados valores —e indirectamente su completo comportamiento moral básico—, penetra su sentido para lo que en general debe ser en una determinada elección de contenidos desde la diversidad de posibles exigencias morales y en ellas puede progresar. Pero este proceso es idéntico con su crecimiento en el espíritu objetivo de su época. Es el crecimiento en el nivel de la moral válida.

La diferencia frente a los otros ámbitos del espíritu es, por tanto, solamente que el camino del crecimiento interior es distinto. Él, a pesar de su comienzo con la relación de autoridad, no conduce por la enseñanza, como se puede dar de hombre a hombre, y por eso la frase de los antiguos de la “enseñanza de la virtud” es y permanece sospechosa. Más bien remite al papel chato que la relación de ideal y emulación juega en la imitación, pues precisamente esta relación está sujeta a la ley de la madurez del valor y ni la imitación es emulación, ni un ideal puede convencer si ya no estuviera bajo los valores sentidos y vinculado a ellos. El camino del crecimiento está más bien determinado de modo decisivo por el permanente estar provocado por el sentimiento del valor de las situaciones de la vida real, que por su parte son conformadas por el espíritu de la moral vigente.

El espíritu viviente objetivo resulta ser de esta manera el verdadero y único maestro del *ethos*, así como él hace frente siempre concretamente a la persona incipiente en las que han sido. Él es el poder que da la dirección en la formación interior de la actitud, de la conciencia moral y de la conducta básica. Pero el educador humano sólo puede incluirse aquí a sí mismo en el proceso de formación, cuando se hace consciente de su instrumento. Él puede aprovecharse de los conflictos originarios de la persona incipiente, puede moderarlos, simplificarlos o también puede dejar que

se intensifiquen en lo principal, según lo permite el estadio dado de madurez. Por tanto, él sólo puede entrar en la vida real de la persona incipiente como coetáneo que conforma las condiciones de vida; pues ya la simple medida de lo que él considera moral, es aquí una conformación eminente⁹. Pero él no puede ahorrarle la experiencia, tampoco la mala experiencia, tiene que dejarlo que la haga él mismo. No puede anticiparse a la autonomía del crecimiento. Así él tiene que permanecer como instrumento del auténtico maestro. Y su propio *ethos*, cuando él lo comprende realmente por sí mismo, sólo puede existir en comparación con aquél.

d. Corresponsabilidad y fuerza motivadora de la persona en la vida de la moral

Sin embargo también aquí vuelve la vieja imagen de la relación fundamental. Esta es el mismo crecimiento, el mismo asumir, el aclimatarse del individuo en el espíritu objetivo. Pero la diferencia de caminos tiene su razón en la particularidad del papel, el que el *ethos* mismo juega en el espíritu común de una época.

El *ethos* del hombre es por cierto, tanto como su conocimiento, un modo del “ser para él” del mundo. En efecto con su apertura para con los valores crece también la evaluación de sus contemporáneos para él y a través de él. Pero el otro lado y más actual del *ethos* concierne a su propio comportamiento para el mundo, tanto al interior como al exterior, al ser justo como a la conducta. Pero en ambos reside lo inverso del “ser para él”, lo mismo su propio “ser para el mundo”.

El espíritu no es aquí únicamente uno que procede en el mundo, sino de manera muy determinada uno que lo configura. Pues no sólo lo que

⁹ Desde luego esta es una cuestión de finísimo tacto pedagógico y aparte de eso tiene límites estrictos. Siempre está aquí el peligro de la falta de autenticidad en la “actitud pedagógica”. El joven en este punto tiene oído muy fino, nota la más mínima falta de autenticidad de la situación establecida, observa los fines pedagógicos. Siente que es llevado a un juego que no es auténtico, la situación es apariencia. Y entonces, de modo manifiesto u oculto, establece la reacción inversa, la oposición frente a la conciencia de valor que tal vez ya se le comunicó. El efecto es el oscurecimiento del valor que se le debía mostrar.

él hace en el mundo, sino también lo que él hace en sí y lo que hace de sí, esto es al mismo tiempo también para el mundo.

En esta referencia desde sí al *ethos* en la coexistencia, radica la importancia particular de la responsabilidad. Pero porque aquella parte del mundo "para" la cual la persona individual es algo en su *ethos*, es por completo en primer lugar lo contemporáneo espiritual, entonces esto significa que su inmediato "ser para el mundo" es un ser para el espíritu objetivo. Y la responsabilidad que se apoya en aquello, es responsabilidad compartida por él, para su existir o perecer, su cambio y movimiento histórico.

Ahora bien, la responsabilidad —y la que está detrás de su constante libertad de decisión— es por completo cosa del individuo. El individuo quiere, decide, actúa, él guarda propósitos, convicciones, no el espíritu objetivo. Pero como el espíritu histórico de la respectiva esfera humana está codeterminando detrás de la formación del *ethos* personal, este mantiene grabado en su tipo de forma común a toda la línea de desarrollo y entonces pone los límites a la libertad de la decisión privada; así todo desemboca en lo que el individuo desde su *ethos* personal hace y muestra en la acción desde él, volviendo otra vez al *ethos* común y al espíritu histórico de la época.

Estrictamente no hay ninguna acción que concierna exclusivamente al individuo, aunque pueda valer sólo para él. Todo acto obra, también allí donde no quiere obrar, y donde el autor no sabe lo que hace. Pues la acción lleva hacia un determinado *ethos* común, y este siempre le concierne a ella. Incluso quizás no haya ningún modo de pensar, ninguna valoración o actitud que concierna sólo a la persona individual, aunque sólo pueda concernirle directamente a ésta. Todo esto encuentra más allá al espíritu común, su círculo va mucho más allá que la esfera privada del individuo. Arrastra en la caída, corrompe, amarga, amedrenta. Todo puede ser ejemplo, en la atracción como en la repulsión, en lo bueno como en lo malo. Todo comportamiento de la persona puede descubrir a otra persona nuevas intelecciones de valor. Pues pertenece a la esfera en la que crece la persona incipiente ética.

En verdad todo hombre es involuntariamente también educador. Sólo que raras veces en la vida sabe de eso. Y nunca sabe acerca de los efectos e influencias particulares, que proceden de él. Posiblemente más

tarde en retrospectiva él pueda conocer en esto de unos y de las otras. Pero su conocimiento no cambia el curso de lo que una vez le surgió, ni lo puede retener.

Así también el individuo, sin saber de eso, es un elemento co-motivador en la motivación total del espíritu objetivo. Y su responsabilidad en él es siempre la misma como para el prójimo individual. Él es movilizado por la moral viviente, y por su parte la mueve otra vez. Él es portado por ella y por su parte la lleva, es coproductor del cambio que experimenta. La misma limitación del cambio del espíritu personal y el objetivo, que encontramos en todas partes, vale también para el reino del *ethos*.

Capítulo 23. La esfera del arte y del estilo de vida

a. Gusto artístico y sentir del estilo

Y la situación es distinta con la relación del espíritu común y el individuo en el extenso ámbito del gusto dominante en el arte y en la vida, de la donación exterior de forma y estilo que el hombre introduce en todo lo que hace de sí mismo y de las cosas. Este es el ámbito entendido en sentido amplio de la cultura estética. No se trata aquí solamente de las propias artes, ni únicamente del modo de obrar y la dirección visual del creador, sino de todo lo que está determinado en la vida cotidiana por el estilo y el gusto dominante.

El tipo determinado de "visión" captadora de formas —y no simplemente de la comprendida visualmente— atraviesa todos los ámbitos vitales. Ella siempre es al mismo tiempo también una visión que da forma. Quizás lo más llamativo está contenido en la autoconcepción y la autoconfiguración exterior del hombre, desde la donación de forma visible en el vestido hasta en la naturaleza de los gestos, del movimiento, de la presentación, de los modales. Quizás nada se transforma históricamente de manera tan visible, bajo la mirada de los vivientes como este tipo de donación de forma, y quizás no haya nada tan uniforme en frente cerrado. El individuo está aquí más que en cualquier otra parte visiblemente formado por el espíritu objetivo. Él está sometido al gusto dominante. No obedece con eso a una ley elevada a la conciencia. Él más bien se

encuentra, donde despierta a la conciencia de la donación de forma, ya dominado por el gusto general entendido como el suyo propio, siente "según" aquél como según una ley, pero sin sentirlo como ley. Posiblemente él pueda tener también la fantasía de darse en cierto sentido una autoconfiguración distinta. Pero ni se le ocurre la idea, si las circunstancias particulares no lo llevan a la oposición, pues el espíritu de la época lo domina, ni puede perseverar impunemente dándose un estilo diferente a sí mismo, pues con éste él "parece extraño". Él está fuera de consideración, de lo acostumbrado, de lo tolerado, para la exigencia en cualquier forma; él "resulta chocante".

Lo que todos estos ámbitos del espíritu abarcan —desde el arte superior hasta la moda más insignificante— es el fenómeno del estilo. En esto no se requiere pensar en los estilos particulares y muy diferenciados del arte. Estilo en sentido amplio es todo lo que es común en el tipo de la donación de forma para una época o medio ambiente humano. Pero de modo más destacado y quizás también más consciente hay estilo en la poesía, en la música, en la pintura, en la escultura, en la arquitectura.

Es bien conocido cómo estos estilos están firmemente ligados a una determinada época, y cómo los individuos están fuertemente ligados al mismo tiempo a ellos en su época con su sentir artístico. Los hombres de esa época justamente forman y crean inmediatamente desde ella el sentir del estilo vinculado unitariamente. Y por eso los estilos son inmediatamente comprensibles a los contemporáneos con sus formas y creaciones. Ellos ven, oyen, piensan, hablan en las acuñaciones del estilo. Incluso el estilo es en el fondo precisamente el hecho de que ellos tienen un tipo común para ver, oír, pensar, hablar y comportarse. Él es la configuración en ellos mismos de su actitud interior. Por eso forman obras que llevan en sí el carácter del estilo. Ellos no tienen la libertad para formar de cualquier otra manera. Y si se arriesgan a formar algo distinto, entonces se hacen carentes de forma.

Esta relación también perdura donde el genio individual cambia realmente el estilo. Pues precisamente aquí se cambia en su ver y oír la configuración interna misma, y justamente en eso consiste la genialidad. El estilo del arte se diferencia ilimitadamente, se degenera y regenera. Pero le queda la acuñación común de la época. El cambio de ésta es su cambio. Y la prueba como ejemplo es la actividad del epígono, que imita, por

falta de propio arraigo en su época, el estilo del arte precedente. La obra queda como imitación y como tal se diferencia esencialmente de la obra surgida de modo espiritualmente autóctono. Precisamente en la imitación el estilo ya no es la forma viviente interior de su propio sentir, ver u oír. Y por mucho que él quiera lograr empatía con eso, sin embargo no se puede dar la forma interna separado del espíritu viviente del estilo.

b. Estilo de vida y "buen gusto"

En esto se hace visible como el estilo es algo que puede estar vivo o muerto, y por cierto exactamente en el mismo sentido como también un lenguaje puede estar vivo o muerto. La vida del estilo es auténticamente vida interior del espíritu objetivo, aunque se la puede tratar también desde el punto de vista del contenido de la formación exterior y visible. Y se puede agregar que ésta es tanto más vida auténticamente espiritual, cuanto menos es elevada objetivamente su presencia a la conciencia, por lo tanto cuanto más el estilo sea simplemente la forma común del ver, del oír, del sentir real, y del valorar correspondiente; esto significa que tanto más el estilo es puro e imperturbable a la conciencia que juzga la norma interna del gusto viviente en una contemporaneidad. Precisamente tiene que valer para el gusto en las cosas del arte que él reacciona inmediatamente, valora en el mismo mirar, no pregunta por las razones. Él no tiene la forma del ponderar intelectual, está lejos de todo inteligir, no requiere saber de su porqué. Que algo "guste" o "no guste", puede condicionar según las estructuras esenciales tan profundamente como sea pensable. Pero por eso nunca es una conciencia de condiciones o motivos ocultos. Por el contrario, la conciencia penetrativa obra erróneamente, disuelve.

Ahora bien, lo mismo vale para el "estilo de vida", bajo lo cual se comprende todo lo que en formas visibles de tipo natural o convencional nuestra propia vida conserva como algo específicamente acuñado y fijado. Esto vale para el gusto de la época en la moda, el gesto, la manera de hablar y los modales, en la actitud y movimiento, en el estilo epistolar y documental. También vienen al caso la mayor parte de las formas de cortesía, la manera de mostrarse o de ocultarse, de tomar en consideración, de mostrar o aparentar sentimientos, la libertad o discreción de la opinión vertida, el sentir del límite para el comportamiento impuesto del

parecer o de la falta de sinceridad privada, las formas de comportamientos sexuales en sociedad y el galanteo, las barreras de lo decente e indecente. Ciertamente aquí varía el comportamiento del individuo en amplio margen. Y este variar no sólo tiene su revés ético, sino que también es expresión de la personalidad individual. Pues toda formación semejante es sobreacuñación de lo originario, adherencias naturales en el hombre de deseos, aversiones, pasiones, impulsos. Pero la acuñación del estilo, que se extiende, como tal ni es buena ni mala, ni natural ni anti-natural, ni personalmente la de uno ni la de otro. Ella es una formación de carácter autónomo objetiva, dominante al espíritu de la época, que lleva en su supraindividualidad todos los rasgos del espíritu objetivo.

Esta acuñación del estilo es lo que tiene historia. Ella se cambia junto a la moral y el derecho, con la forma del estado, del lenguaje, de la vida social y política. Y su transformación está vinculada con el cambio de aquellos por una múltiple relación. Ella también tiene siempre su pasado, en el que está, que como tal todavía incrusta sentido en ella. Este pasado se convierte entonces en el "gusto de ayer", incluso a menudo sentido directamente como algo desagradable o que ha de evitarse, de lo que uno tiene que correrse. Tal rechazo es injusto en cuanto a los contenidos, pero en tanto que histórico posiblemente justo, precisamente para nada es distinto que la conciencia del seguir moviéndose y del dejar volver. Puesto que la acuñación del estilo muestra algunas veces también una cierta inercia, puede persistir como forma históricamente solidificada en el espíritu cambiante y entonces es sentida en mal sentido como "forma" vacía, como algo "anticuado", como rígida imposición. Y entonces bien puede obrar liberando el prejuicio del temperamento individual. Pues la forma de lo sido no puede quitarse de encima de cualquier manera o simplemente negándola. Ella sólo puede ser eliminada por una forma positivamente nueva. En efecto, también cuando una elevada cultura antigua parece, con frecuencia parece establecerse un *interregnum* de amorfa, ahí sin embargo la circunstancia verdadera es otra: también es muy posible que se trate de un nuevo tipo de estilo de vida en devenir, y sólo desde el sentir de lo viejo causa impresión de amorfo.

Para el fenómeno fundamental es indiferente si el cambio histórico cambia confusamente a un ritmo rápido, como en la moda, o si se efectúa lentamente en los períodos del cambio de la comunidad. La tenden-

cia a lo nuevo en ninguna parte muere del todo, incluso donde las formas del estilo de vida parecen estables desde siglos. Y tampoco podría faltar totalmente el estar prisionero de lo tradicionalmente acuñado en la mudanza inconstante de las corrientes sensacionales de la actualidad del gusto. Pero siempre el cambio es común a los vivientes, también entonces, cuando al principio él ha alcanzado únicamente un resultado localmente limitado a un estrecho círculo social, pero los restantes círculos vienen rezagados. Incluso lo que en general impone un grupo de coetáneos, todavía está sujeto a la misma ley del cambio históricamente común. El espíritu objetivo es en los límites estrechos fundamentalmente el mismo que en los amplios. Sus proporciones no son extensivas. Él tampoco es la suma de los hombres, que abarca, como la suma de contenidos formales que él acuña en ellos. Él es únicamente la vida realmente espiritual, siempre que ésta muestre esta forma como acuñación común interior de su portador.

c. La "vida" del estilo

Este momento del carácter viviente espiritual es comprensible en los estilos de vida y del arte. Hay estilo, en su carácter históricamente viviente, sólo allí donde él está incluido en la manera de ver, de sentir, en el gusto, es decir donde el sentir del individuo está realmente dominado por él. En este sentido, con él no es de otro modo que con la moral vigente, el derecho vigente. Una moral "vive" sólo mientras ella está como determinante en el juicio de valor y en el sentir del valor de los hombres. Ella está muerta cuando el modo de sentir se cambia, se apunta a otros valores y debajo de ellos está puesta como su norma. Un derecho existente tiene su fuerza sólo mientras considerado en conjunto satisface al sentir de la justicia real del hombre. Nada cambia en esto que pueda estar fijado más allá del poder existente. El derecho así fijado está socavado, tiene que cambiarse tarde o temprano para seguir a la conciencia cambiante del derecho.

Lo mismo ocurre con el gusto y el estilo de una época. Lo que "no gusta más" es justamente lo que "está fuera del gusto", lo que obra sin gusto. Su estilo ya no es el estilo vivo en el sentir del estilo del hombre. Cuando se habla de "vida" del gusto y del estilo, de ninguna manera se trata de una metáfora. Esta vida es un componente esencial del en sí his-

tórico espíritu objetivo motivador. No se la puede circunscribir a ninguna otra cosa, tanto menos se puede descomponer en elementos como la vida orgánica, tampoco se puede edificar sintéticamente otra vez, cuando ya no vive. La vida del estilo es siempre totalidad creciente. Y como totalidad, que se propaga sobre muchos ámbitos, tiene su autonomía en el cambio de las épocas. No es ni algo querido ni algo ambicionado, ni del individuo, ni del conjunto; más bien todo lo que cae en su ámbito, ya está preseleccionado desde la ambición a través del estilo viviente, y la conciencia no sabe de ella de otro modo que en tal elección.

De la misma manera gusto y estilo nunca son creaciones arbitrarias del individuo. Entonces ellos tampoco lo son, cuando el individuo se adelanta realmente conduciendo. También el gran artista encuentra su límite en lo que es accesible al sentir artístico de su época. Él sin su público no es un conductor. Donde el público lo abandona, ahí quizás haya para él un futuro lejano, que no podrá vivir, pero en su época él es el ridículo, uno que queda aislado, separado. Y el movimiento del espíritu viviente lo lleva delante. Pero, en general, el artista más bien está retenido desde adentro por el sentir artístico de su época. Sobre eso tiene poder muy limitado. Tampoco puede salir simplemente de eso en tanto que todavía vive en eso mismo. Más bien su lucha con el estilo viviente y en él dominante es ésta, cuando él lo hace avanzar creando y marcando nuevos rumbos.

Podría pensarse que la estética tendría que instruir mucho para ese fin. Pero el caso es todo lo contrario. La estética —así como la tenemos— conoce bien las condiciones formales del estilo, pero sólo como fenómeno en la obra de arte. No sabe de la “vida del estilo” como algo común en una contemporaneidad. Ella sabe acerca de la estructura del acto de contemplación, quizás dentro de ciertos límites, hasta la del acto creador, y analiza esta estructura. Pero la vida espiritual común que la estructura, impulsa hacia adelante y que provoca constantemente al cambio de la estructura no es su problema. Más bien la historia del arte toma —de igual manera la historia de la música y de la literatura— algo de la “vida del estilo”. Al menos ella presupone a ésta y de esta manera le corresponde. Ella precisamente es la historia del espíritu, su plano de problemas es el del espíritu objetivo.

Pero posiblemente, según la cuestión, la exigencia a la estética se basa en esta situación problemática, por la que aquí nos orientamos. Sin

embargo todo arte tiene que ser también autoformación y autoexpresión de un espíritu viviente y crecer junto con sus temas en éste. Aquí se abre un camino de muy amplios desarrollos de problemas estéticos, que posiblemente podrían ser concluyentes para esclarecer la cuestión fundamental de los valores artísticos rodeada de todo tipo de dificultades.

d. La forma del crecimiento en el gusto de la época

Y tanto como en el *ethos*, en el saber y en el lenguaje hay en el ámbito del gusto, del arte y del estilo de vida un crecimiento del individuo en el espíritu objetivo. A pesar de cuánto puede divergir el gusto en los detalles de hombre a hombre, sin embargo la base común siempre está entre los contemporáneos: la forma del sentir es común a ellos. El sentir de la persona incipiente es introducido imperceptiblemente en esta forma, por cierto que no en el esfuerzo por conseguir esa forma, sino simplemente en el convivir con aquellos, los que la tienen en común.

Por tanto aquí nuevamente, es muy particular la manera del asumir y del transferir. Ella está próxima a la manera del asumir del lenguaje. Sin embargo es muy exiguo el papel que juegan la enseñanza y el aprendizaje. También la instrucción es aquí ineficaz, no porque ella no fuese capaz de convencer (como en la moral), sino porque ella es sólo posible donde una cierta comunidad del sentir ya se ha formado. Por tanto ella es posible ahí donde ya es superflua.

Por el contrario, tiene un poder extraordinariamente grande en este asumir la simpatía (*Mitempfinden*) con el sentir ajeno, el íntimo acompañar del sentimiento, el adaptarse del gusto todavía vacilante a un muy marcado y decidido gusto que se manifiesta de las otras personas. Tal acompañar y tal simpatía de ninguna manera están ligados necesariamente (como en el ejemplo de la ética) a un sentir autónomo propio. El propio sentir del hombre incipiente se adapta por lo general, sin mucho escrúpulo en materia de gusto cada vez que se encuentra con un fuerte liderazgo.

Esto es más comprensible en el ámbito del gusto convencional de la vida cotidiana, en todo lo que concierne al decoro, a la urbanidad, los modales, la manera de hablar, la moda. Aquí y en todas partes el propio gusto se hace consciente sólo cuando él es formado desde tiempo atrás

por el "gusto dominante". El sentir del estilo, donde se madura para uno que lo sabe y mira en torno valorando, ha asumido siempre lo que podía asumir del espíritu viviente de la época. Y justamente sólo a través del asumir es capaz de valorar lo que le hace frente.

Pero esto tampoco es diferente en las verdaderas artes. La dirección viviente y creadora del arte para la época es siempre la que convence. Ella lo es precisamente a través de su crear viviente. Y se mantiene en la vida sólo mientras resulta convincente. El individuo es captado y capturado por ella como por una corriente. Pero no altera en nada esta relación, aquí como en cualquier otro lugar, cómo sean las personalidades individuales de los conductores. Los conductores son precisamente los representantes eminentes del espíritu artístico de la época, y lo que ellos crean es el patrimonio espiritual común. Pero el ser conductor propio del creador es idéntico con el ser patrimonio común de las obras creadas. En las obras se cumple la ley de la expansividad: ellas pertenecen a todo aquel cuyo sentir se puede elevar a ellas. Las obras, que nosotros vemos, oímos, comprendemos, forman también nuestro ver, oír y captar. En ellas se madura y forma el gusto y el sentir del estilo.

El poder impetuoso de la creatividad y del liderazgo individual es la particularidad de las artes entre los restantes ámbitos espirituales. Aquí como en ningún lugar, es el individuo el que promueve la movilización histórica. Él mueve al espíritu objetivo, mientras lo aventaja íntimamente, pero no hasta el punto en que ya no le pertenecería más y que ya no podría ser comprendido por él. Este "estar aventajado a la época"—a saber por el paso decisivo, para el cual está maduro el espíritu viviente de la época—es el secreto de los grandes. Esto supone un poder oculto que es sentido por los que conviven, provoca su resistencia pero sin embargo los atrae. Pues lo grosero de los hombres en el arte es el mero recibir, ser atraído, seguir a los otros. Y como masa atraída es al mismo tiempo un factor de resistencia. Pero el creador tiene que superar esta resistencia siempre sólo mediante la fuerza de sus obras.

e. Sugestión y educación artística

A esto corresponde la enorme capacidad de sugerencia del juicio del gusto, la tendencia de la masa para repetir, incluso para la imitación de

la acción valorativa, para la autopersuasión de lo todavía totalmente incomprendido. Siempre son muy pocos los que tienen un juicio realmente propio, dondequiera y de cualquier modo que lo artísticamente nuevo e inesperado entra en su horizonte. Y de ellos, los que no lo tienen, muy pocos saben que no lo tienen. La opinión ajena, la consigna dada, la frase hecha que se acuña rápidamente de la "crítica" sale al encuentro de sus tanteos, exime de la controversia, simula su propia posición interior. Ellos son vencidos por la sugestión y ni siquiera lo saben.

El sentir así cultivado es impropio e inauténtico. Pero sería erróneo negarle por esta razón la significación en el cambio del gusto realmente artístico. Más bien en la movilización del espíritu objetivo también está incluido el sentir inauténtico, y por cierto como un factor permanentemente esencial. Pues no se trata de la conducta de unos pocos, sino de la gran masa. Lo notable es que en este rodeo sobre un sentir inauténtico en el gran conjunto, se lleva a cabo sin embargo relativamente mucho sentir auténtico. A la captura exterior de un gusto "que flota en el aire", incluso el mero atrapar al vuelo al juicio expresado, de ninguna manera excluye el autoconvencimiento que prosigue realmente desde adentro. La experiencia enseña que esto, en general, conduce más bien a un cierto carácter inevitable.

Lo que en el ámbito del *ethos* es algo imposible, se efectúa aquí con toda evidencia: de la actitud que imitaba exteriormente a la cosa deviene una relación interior con ella, el contacto con el valor específicamente artístico de la cosa. Uno es empujado desde fuera a la actitud íntimamente receptiva. Esto por cierto no siempre sucede, y sólo ocurre en los límites del estar individualmente maduro en el arte. Pero en suma, el proceso de madurar y crecer del individuo en una esfera estéticamente dada de valores, y en el sentir valorativo dominante al espíritu de la época, sin embargo depende de este rodeo. Esto se ve más claramente en el hecho de que justamente las pequeñas unilateralidades fortuitas, que el espíritu de la época ya desecha en breve tiempo, son asumidas y se propagan de igual manera que lo decisivo y lo que marca nuevos rumbos.

Es una cuestión de la psicología y hasta la fecha tiene necesidad de una respuesta suficiente, cómo este proceso marcha espontáneamente; cómo en definitiva, algo que comienza con la mera sugestión puede conducir al cultivo real y a la formación del sentimiento de valor. Pero el

hecho es que este camino de crecimiento da por resultado una homogeneidad asombrosa del sentir artístico, del gusto, de la valoración en una cierta contemporaneidad. Pero esta homogeneidad, entendida como fenómeno global, es la vida del espíritu objetivo, así como ella es una vida de un gusto determinado, dominante y un sentir del estilo.

Esta es la razón por la que sin embargo hay —a pesar de toda falta de enseñanza del sentir estético— una especie de conducción y educación estética. En esto sólo se tiene que aclarar que la fuerza realmente educadora no está en el fondo en aquellos que juegan el papel de mediador fortuito —pues ellos también son sólo conducidos y atraídos—, sino en la iniciativa artística del creador. La formación y la educación estética únicamente pueden hacer progresos en las obras creadas.

Capítulo 24. Otros ámbitos de la vida espiritual

a. La religión y el mito

Posiblemente en ningún ámbito es tan perceptible, poderosa y reconocida la unidad y la totalidad cerrada del espíritu objetivo como en el ámbito de la religión y en el estrechamente cercano del mito. Aquí se podría contar también, dentro de ciertos límites, con otras formas de concepción del mundo, en cuanto la referencia científico filosófica —la forma históricamente más tardía— no les ofrece una acuñación totalmente distinta. No hay ningún espíritu de la época que no tenga una forma determinada, predominante de la imagen del mundo, y en esta imagen del mundo indique al hombre su posición determinada. Posiblemente también aquí, y en general, sirve de base un determinado estado del conocimiento. Pero ni es el conocimiento científico ni la imagen del mundo permanece en él. La concepción del mundo se extiende siempre mucho más alto, incluye sin conciencia del límite del saber y no saber a lo desconocido, le da acuñación apropiada a todo y produce así una imagen unitaria, que basta para las necesidades metafísicas de la época.

La concepción del mundo, en este sentido, nunca es el producto del pensamiento aislado de un individuo. Ella es el patrimonio históricamente devenido común del espíritu, el individuo la asume, crece con su

sentido en ella y está, donde él piensa lo propio, siempre ya preconfigurada en éste mismo, su propio pensar. La concepción del mundo se transmite y se transforma en el ser transmitida, pero permanece siempre como unidad de contenidos de lo común. Y también allí donde ella se separa muy conflictivamente, es siempre en toda separación portada por una amplia cantidad de personas.

La religión ocupa aquí el espacio más amplio en el tiempo histórico. Su forma de transmitir es consciente, cuidadosamente protegida. Sus fuentes son históricas, también ahí donde la fe siente sus contenidos doctrinarios como suprahistóricos. A esto corresponde el alto componente doctrinario en lo transmitido, la singular autoridad de lo tradicional, la solidificación y dogmatización del contenido doctrinario, que siempre tarde o temprano se establece. Pero no menos también el radicalismo del cambio repentino, cuando le sobreviene.

El motivo de eso está en la importancia del contenido. Pues el contenido concierne a la relación actual del hombre con aquellos poderes a los que él se siente entregado, los que según su opinión obran sobre él. La representación de dioses, o también de una divinidad única, es por cierto con mucho la predominante, pero no la única manera posible de intuición. Por el contrario, lo esencial es siempre que se trata de un tipo superior de poderes, con los cuales el hombre se tiene que enfrentar, sea que se representen como providencia, destino, fatalidad dominante o simplemente como la dirección independiente del proceso del mundo para el hombre.

En la cuestión conforme al espíritu objetivo en la fe no se trata, tampoco como en la moral y el derecho, de error y verdad. Pero posiblemente se trata de la relación del individuo con la doctrina transmitida. En la religión (y de manera semejante también en el mito) es característico para esta relación la recepción puramente aceptada, el puro someterse, la devoción reverente a lo que se ofrece como verdad superior. Posiblemente no falta por completo también aquí la controversia autónoma del individuo con la doctrina. Incluso ella puede ser muy intensa en épocas de alta solidificación dogmática, puede conducir a que se busque cimentar la fe con algún tipo de saber genuino o presunto. Pero esta tendencia es secundaria. Ella es impuesta por la fuerza de la religión también más como una actitud defensiva frente al que cree de otro modo o duda, para

que ella crezca de manera autónoma a eso. La tendencia es sólo un fenómeno secundario, una apologética. De este modo en el espíritu objetivo no es distinto que en el personal. También la controversia se establece para el individuo sólo donde los poderes espirituales de otra procedencia comienzan a oponerse a la doctrina tradicional en él mismo.

b. La vida de la fe como modelo de vida del espíritu objetivo

Lo originario y lo verdadero aquí más bien es total y absolutamente el continuo ser portado del individuo por el espíritu común de la religión, su estar a salvo en él, de manera que este espíritu viviente y el espíritu viviente que siente en la forma de la comunidad de los creyentes, por así decir, piensa por él y lo cuida, le resuelve el enigma atormentador que él mismo no puede resolver, toma por él las decisiones esenciales que desde sí mismo no se atreve a tomar. Como hombre religioso es, hasta en el interior de las pequeñas cosas de la vida, portado por el espíritu común viviente. Y en esto consiste precisamente el poder de la religión en él.

La vida auténticamente religiosa, como poder eficaz en la vida de los hombres vinculados por ella, es así la forma más pura y prototípica, en la que nosotros conocemos la vida del espíritu objetivo. También se puede decir que esa es su forma ideal. El espíritu objetivo en la figura más acabada es justamente el completo estar gobernado de los individuos por la unidad de un espíritu, su compenetración a través de ella, no en la esfera del contacto superficial o de comunidad exterior, sino desde adentro y desde lo profundo de su esencia. La vida de la fe, donde ella está a salvo de los poderes disgregadores, cumple este ideal en una pureza única. Ella vincula al individuo fuertemente al espíritu común como lengua y saber, costumbre y moral, gusto y arte. Y de este modo puede comprenderse que su gran presencia en la historia, también cuando ella siguió una dirección totalmente distinta que las metas religiosas, sin embargo ha crecido casi siempre en este piso.

Existe vida religiosa como vida personal tanto como existe vida de la comunidad. Y también tiene grados como esta última —como la vida de una familia, de una comuna, de un pueblo, de un grupo de pueblos—, ella siempre está en la condicionalidad del cambio con la vida de la fe personal. Cada individuo tiene que adecuar por sí su relación con el poder

superior, en esto el espíritu de la religión le deja libertad. Del mismo modo que en la moral, cada uno tiene que tener decisiones y asumir responsabilidades. Pero en la manera en que entiende el poder superior y cómo se ve dispuesto ante él, el individuo es un hijo del espíritu religioso, en el cual está. Ningún individuo por sí solo puede preparar su concepción de Dios, del mundo, del hombre, del destino, la determinación del hombre y la salvación del alma. Él tampoco creería en lo así preparado como en algo realmente existente. La sacralización de la creencia a través de la fe de un mundo contemporáneo —y aún más, a través de la fe de un pasado que sobrevive en la tradición— es el trasfondo sentido como fuerza, en el cual crece la convicción personal. Y el individuo sólo puede configurar su relación personal con la divinidad en el marco de lo asumido como firme y sagrado.

Pero la estabilidad extraordinaria que el espíritu objetivo puede ganar históricamente como fe común, no tiene su origen en algo así como la dogmatización del contenido doctrinario —la que es más bien su consecuencia—, sino en la particularidad del espíritu religioso, su propia forma que deviene cada vez histórica, que lleva precisamente aquel poder sobrehumano a lo absoluto, que es el verdadero objeto del contenido doctrinario de la fe. La característica histórica fundamental de la religión es tener que desconocer su propia historicidad, pero con eso al mismo tiempo tiene que ignorar su propio, duradero carácter viviente.

Sólo sobre esta base crece el poder de solidificación de la tradición, la dogmatización de la doctrina y la separación de la fe viviente a través de la teología.

c. El espíritu revolucionario de la técnica

Lo que importa con tal forma de tradición y de sujeción se hace más claro si se confronta la situación con los ámbitos espirituales “carentes de tradición”. Se puede mencionar al ámbito de la técnica como a uno semejante. También hay aquí naturalmente tradición, y también puede tomar formas solidificadas, como muestra la historia de los oficios y de los gremios. Pero, no obstante, en principio esto es de manera tal que aquí el acceso a lo nuevo que se inventa está abierto en una medida totalmente distinta que en cualquier otro lugar.

Y donde una época tiene que mostrar grandes invenciones que intervienen determinando el tipo de producción, ahí ella experimenta transformaciones, que desde la técnica invaden a otros ámbitos, a la forma de vida social, a las intuiciones, a las valoraciones, incluso finalmente a la imagen del mundo. Entonces desde este ámbito parcial procede —como en nuestro tiempo— un tipo de motivación revolucionaria, que paulatinamente puede abarcar la totalidad del espíritu de la época.

Lo que tendemos a denominar como “carencia de tradición” de la técnica, de ninguna manera es una falta de tradición en ella misma. Más bien se puede distinguir en esto algo que en otros ámbitos efectuaría una disolución de la tradición. El individuo trabaja por completo con herramientas tradicionales, aparatos, instalaciones mecánicas, a saber según un método igualmente tradicional y aprendido. Nadie puede prescindir totalmente de eso para poder inventar y poner a prueba. El individuo encuentra de antemano lo probado, también cuando introduce innovaciones, entra aprendiendo la manera de funcionamiento existente y ejecuta por completo lo suyo sobre la base de tal manera de funcionamiento. Esto vale para la moderna actividad fabril todavía más que para el oficio de viejo estilo. Y esto vale para la efectuación del técnico de la misma manera que para la de los obreros. Es fundamentalmente el mismo asumir y el mismo crecimiento en el espíritu existente y respectivamente vivo de la técnica como en el espíritu de la ciencia, del arte, del estilo de vida. Al aprender sigue también aquí la dominación, y ésta es tanto como allí más bien un ser dominado. Y sólo el dominado por el espíritu viviente de la técnica puede, cuando él tiene la dicha de ser el que encuentra, por su lado seguir movilizándolo.

La diferencia reside sólo en el ritmo de la movilización y su margen de juego entre la inacción aparente y la precipitación violenta. Y esta diferencia se reduce a otra: la creación técnica está ligada a las finalidades exteriores de la necesidad. Y no sólo esas finalidades están sujetas a un cambio, sino que también la misma acción de crear depende de seguir siempre el camino más corto. Pues aquí lo decisivo es solamente el logro de las respectivas finalidades. El progreso más insignificante del saber, una invención en apariencia pequeña, puede abrir del modo más inesperado el camino más corto. La técnica entonces es empujada necesariamente a este camino. No tiene ninguna elección.

La aversión a la tradición en el espíritu de la técnica no es ningún abandono de ella misma, ningún romper con lo logrado, sino precisamente un progreso muy orgánico, continuo e inevitable; un carácter viviente espiritual de un tipo muy impresionante, y más comprensible que el de otros muchos ámbitos. El espíritu de la técnica está apartado de su propio ser históricamente devenido, y a saber no porque sea ahistórico, sino porque él contiene en sí, en la medida en que es capaz de vida, al patrimonio histórico como presente y bien conservado.

d. El espíritu objetivo en la vida de la comunidad institucionalizada

Para la mirada histórica de cualesquiera de los ámbitos espirituales nombrados, el más central y comprensible es el de la vida política. Su particularidad ya está presente con la sobreformación y de ningún modo se agota en el espíritu de una comunidad étnica desarrollada —de esto se habló antes (Cap. 19 c)—; pues sólo con la sobreformación comienza la auténtica vida del hombre como ciudadano. Y en ella siempre está la iniciativa que los conductores individuales saben mostrar a las masas como sus objetivos. Pero no obstante la “política” con una dirección determinada es siempre cosa de la comunidad y no del individuo, aun cuando ella sea conducida por el individuo y sentida por la masa como la suya. Esto vale indistintamente tanto si se trata de política interior o exterior, del equilibrio de los grupos sociales de poder o de la relación de pueblos y estados. Pues la cosa de la que se trata, según su esencia es común.

En tanto esto es algo evidente no requiere ninguna demostración. Pero se podría preguntar: ¿dónde queda aquí el espíritu? ¿y dónde, sobre todo, el espíritu objetivo?. Desde luego la iniciativa es cosa del espíritu, pero del espíritu personal. Lo que hay que agregar es que esta iniciativa se basa en la situación dada. Pero una situación política como tal no es sólo la situación que se desea. Ella procede sin ser requerida, y entonces se trata de actuar. En ella tienen participación factores de todo tipo: demandas, necesidades, el crecimiento de la población, las circunstancias económicas, la competencia de los pueblos. Las situaciones que así surgen son comunes y alcanzan a los individuos también como comunes. Sólo que no son situaciones espirituales.

Por otra parte se puede decir que la política no consiste en las situaciones, del mismo modo como tampoco el comportamiento privado del individuo en la vida consiste en las situaciones. La política es más bien la actitud que el espíritu común adopta en una situación dada, la tendencia que él sigue, la empresa o el riesgo en el que se compromete, así como el tipo y la manera como él busca llevarla a la práctica. La política con una dirección determinada, es siempre reacción de la comunidad institucionalizada frente a una situación, por la que está afectada. Ella tiene por tanto necesariamente la forma de una actitud o tendencia común, y ésta es por cierto espiritual. Pero como ella no puede ser solamente la del individuo, incluso cuando es motivada por la iniciativa del individuo, entonces cae en el ámbito fenoménico del espíritu objetivo.

Ante todo aquí es de interés la dirección fundamental en el desarrollo político de un pueblo o también de una institución alguna vez creada, dirección que está permanentemente en el trasfondo de toda tendencia momentánea y que sólo va cambiando lentamente. Así se puede encontrar, en todos los cambios de situaciones, una tendencia fundamental unitaria por más de cuatro siglos en la política de la república romana. No es muy diferente con la política del papado en casi un milenio, incluso con la política que corría paralela del imperio, a pesar de todas las variaciones, caídas y restauraciones. Es semejante el desarrollo del parlamentarismo inglés, el moderno movimiento de los trabajadores y los numerosos movimientos análogos que han determinado el aspecto general de la actualidad.

En todos estos casos es un "espíritu" determinado que se conserva permanentemente en las situaciones cambiantes y adopta las más diversas formas. Un espíritu, que posiblemente se pueda cambiar, pero no arbitrariamente por la voluntad del individuo, que quizás quiera ponerlo bajo su tutela, sino sólo orgánicamente sin perjuicio de su carácter. Pero el estadista particular actúa desde este espíritu. Pues precisamente él está atrapado en éste de modo eminente, y justamente por eso él es el hombre que puede convencer a las masas. Posiblemente, él motiva por su parte al espíritu histórico, pero no solamente desde sí, pues ante todo él es motivado, portado, preconfigurado por el espíritu histórico. Incluso se puede decir a la inversa que él es en general estadista sólo en tanto que está atrapado en el espíritu histórico de su pueblo y, en el sentido de este espíritu, está designado como gobernante.

Él no tiene libertad de decisión frente a la tendencia que lo lleva y de cuya confianza como representante él goza, la que lo ha llevado a su puesto. Sólo tiene libertad en la manera cómo hace todo lo posible para dicha tendencia.

e. La dinámica de la tendencia política y el crecimiento del individuo

De modo semejante, como para la tendencia total en la vida de un pueblo vale también para la tendencia de sus grupos, estratos, clases o partidos. También aquí es en general un espíritu común —aunque también uno particular— el que mantiene atrapados a los individuos. Sólo que aquí el cambio histórico transcurre por lo general en otro ritmo, se queda encadenado muy próximo a la situación momentánea. Pero aquí como allá existe la conexión con el pasado, y por cierto en la forma de un *continuum* de la tendencia política misma. Y este *continuum* significa un estar todavía vivo de la vieja actitud, de las viejas metas, incluso cuando ya no tienen la misma actualidad en el presente. Así es con la vieja enemistad, la vieja ambición nacional, las antiguas rivalidades, o con las posiciones dominantes de un pueblo, su hegemonía o supremacía. Lo mismo también con todo prestigio viviente que todavía se siente, así como con todo tipo de anhelo de libertad viviente.

El individuo crece en este caso, con toda evidencia, en la tendencia existente de la totalidad o de un grupo al cual él pertenece. Él aprende a ver desde un principio el mundo de lo público bajo esta tendencia, no conoce algo distinto. Así convierte a la tendencia existente en la suya. Las frases hechas se le presentan como opuestas a las expresiones valorativas, los pro o contra, tranquilamente sobreentendidos, o que se defienden apasionadamente del tomar partido. Él no aprende a pensar políticamente de otra manera que con estas categorías, indiferentemente a que puedan ser muy desarrolladas o primitivas. Ellas aventajan ante toda reflexión posterior en que tienen un inmediato carácter viviente, que el uso de fuerza en ellas es audible y de gran efecto. Por eso su poder es de sugestión, se anticipa a la reflexión y al juicio, incluso por lo común chocando contra el juicio y arrastrándolo a la caída. El hombre joven, cuando casi llega a ser competente para juzgar, siempre es atrapado y atrave-

sado por esta corriente de la tendencia viviente. Las pasiones políticas de la esfera han devenido las suyas.

Ésta es la forma dinámica interior en la que el espíritu político de un grupo, de un pueblo, de una época se transmite. Puede ocurrir que las metas verdaderas y originales, que eran lo que da sentido a la tendencia, se pierdan, se vuelvan pálidas sobre la ciega inercia de la tendencia que alguna vez llegó a ser fuerte, caen en el olvido mientras la tendencia misma sigue corriendo históricamente, se convierte por así decir en autónoma y sólo entonces se tiene que ir terminando progresivamente antes de aquietarse. De ninguna manera se puede afirmar que tales tendencias, que se han vuelto vacías, ya no sean más espíritu viviente. Ellas pueden determinar perfectamente, mientras tengan las fuerzas, el destino de los pueblos. Sólo que están arraigadas de modo menos profundo, y los grandes impulsos para la renovación no provienen de ellas, sino de la oposición a ellas. Pero ocurre que también se vuelven otra vez más abstractas, sea que ellas vuelvan sobre sus objetivos originales o se llenen de nuevos contenidos de ideas, a los que entonces se adapta la tendencia viviente.

Capítulo 25. El papel de la educación pública en el espíritu objetivo

a. El camino del desarrollo humano del individuo

Como un último ejemplo sea considerado el ámbito de la educación. Éste interfiere con los ámbitos antes mencionados. En comparación con ellos no tiene contenido propio, sino justamente el contenido de aquellos ámbitos espirituales, en los que el espíritu viviente forma su contenido. Hay educación para el saber, para la moral, para el derecho, para el orden social, para la vida cívica y para la comprensión política, ni más ni menos que para el lenguaje, para el arte, para la música, para la poesía, para el estilo de vida, para la religión. En este sentido el ámbito de la pedagogía no es independiente. La educación pública se asemeja en esto al muy amplio campo de la historia. Tampoco el proceso histórico es algo independiente en comparación al ser de aquellos ámbitos espirituales. Más bien está con su forma de existencia en el tiempo.

Y sin embargo, así como la historia del lenguaje, del saber, de la moral, son algo diferente que éstas mismas, así también lo es el trabajo de la educación en ellos. Él concierne a la conducción del individuo en su crecimiento en el espíritu objetivo. Y como sólo en el crecimiento el individuo puede devenir humano en el pleno sentido de su época y de su entorno, entonces se puede decir que la educación es el camino del desarrollo humano del individuo.

Este camino adquiere incluso formas históricamente diversas, eso depende de cómo el espíritu viviente de una época se dirija hacia él como tal, vea o no una tarea en él. Pero de ninguna manera el camino del desarrollo humano del individuo es, en este sentido, sólo una tarea educativa que sería proseguida solo consciente y deliberadamente. El camino es educación también en sus orígenes inconscientes. No es en absoluto ningún privilegio para una determinada edad. Sólo la parte conscientemente proseguida del camino está ligada a la juventud. A la escuela del hogar sigue la del maestro; a ésta, la escuela de la vida. Y la secuencia ni siquiera es puramente temporal, pues los grados coinciden.

El aprender y el enseñar no cesan en la vida del individuo. El hombre mientras vive no deja de aprender. Y lo que es más importante, él aprende continuamente con todo lo que habla, hace o deja de hacer, con toda ambición propia, errores, luchas y logros. Toda actitud humana, que él adopta, tiene sus dos frentes, uno consciente e intencionado, que está a la espera de la oposición, y otro no intencionado, la más de las veces también inconsciente, cuyo resultado él no prevé. En la dimensión del último reside la enseñanza viviente, que él en su modo de obrar y su habilidad quiere dar a conocer a los demás.

b. El espíritu objetivo como maestro de toda enseñanza

Si además se toma ahora el resultado de todos los ámbitos que fueron considerados, una y otra vez se hizo evidente que, justamente el comportamiento del individuo, su saber, su hablar, su creer, su valorar, etc. está conformado ya por el espíritu común de su época; y que justamente esta configuración es en la cual él es viviente para otro ejemplo y enseñanza, entonces de ello resulta el principio fundamental, según el cual toda educación es educación para el espíritu objetivo.

Justamente una esfera de coetáneos no puede educar al hombre incipiente para otra cosa que para el espíritu, el que ella tiene. Y así este educar es necesariamente idéntico con la conducción del hombre incipiente en su crecimiento en el espíritu objetivo, y en este sentido en su desarrollo humano. Pero dado que el principio formador de esta donación de forma es la preformación de la que proviene el ejemplo, la enseñanza y el influjo, entonces de esto resulta, con igual consecuencia, el segundo principio fundamental según el cual toda educación es en definitiva educación a través del espíritu objetivo, y por cierto, sin distinguir si ella es una conducción consciente o un influjo no intencionado.

En estos principios fundamentales —se los puede nombrar como las proposiciones fundamentales de toda actividad pedagógica— está resumida la relación del espíritu individual y del espíritu objetivo, tal como la muestran independientes unos de otros todos los ámbitos espirituales, aunque diversamente modificada. Esta relación caracteriza también, de modo totalmente inequívoco, al sentido de todo afán conscientemente pedagógico. Que un afán semejante, y con él la organización de la enseñanza en la altura desarrollada de la cultura, es una necesidad, es algo que tiene su razón en el hecho elemental de que el espíritu no se hereda, sino que solamente se transmite. Él tiene que ser hecho propio, tiene que ser ganado y ser asumido en todos los ámbitos. Y donde esto no ocurre espontáneamente en el mero convivir de los que crecen —como en el asumir del lenguaje, de la moral y del estilo de vida existentes—, ahí se tiene que establecer la instrucción conscientemente impulsada y el ejercicio. Pues la instrucción consciente y el ejercicio llevan finalmente a la misma meta, a la que también tiende el mero asumir que imita y se adapta, a la dominación del patrimonio espiritual heredado, la que más bien es un estar dominado del individuo por él.

En el ámbito del saber, esta necesidad es la más importante. Pues el conocimiento se transmite al menos espontáneamente en el mero convivir. El que aquí se guarda es un enorme tesoro de experiencia y trabajo intelectual, muy distante en gran medida de la vida práctica. Asumirlo significa volverlo a ganar y dominarlo en la comprensión individual sobre el camino apropiadamente acortado. Y a esto corresponde el prevalecer de la formación del saber y de la instrucción intelectual en las instituciones de enseñanza establecidas. Pero la relación es fundamentalmente la misma en todos los ámbitos.

Visto desde aquí, el sentido de la institución de enseñanza es que el espíritu objetivo mismo toma por su cuenta, en la tendencia autónoma, el crecimiento del individuo y su desarrollo humano; esto ahí donde no ocurre espontáneamente. Pues la institución como tal no es ninguna obra del individuo. Y el verdadero maestro es también aquí el espíritu objetivo —en la figura del maestro competente— precisamente así como él, en cualquier otro lugar en la vida, está en la figura de los coetáneos. El maestro y educador es el hombre particular, en el que la capacidad de enseñanza del espíritu objetivo se personifica y objetiva. Él es el portador de una alta misión que concierne a la totalidad de la vida espiritual. Y en tanto que tiene conocimiento de esto, se hace consciente para su medio.

La cooperación de los individuos competentes es, según esta idea, la institución objetiva de enseñanza —un órgano creado del espíritu viviente—, por así decir, el órgano de su propagación histórica de generación en generación. Si el espíritu se pudiera heredar en cuanto a los contenidos, si no requiriera primero ser asumido y elaborado por el hombre incipiente, entonces un órgano tal sería superfluo. Pero el espíritu no se hereda. Sólo el viviente puede transmitirlo al viviente, y por cierto también sólo como uno que ha crecido interiormente en él y que ha participado en él.

El secreto de toda actividad educativa es que ella asume en la vida del espíritu objetivo la función, que en el reino de lo orgánico corresponde a la procreación y a la transmisión hereditaria corporal. Ella es la misma reconfiguración de lo devenido, sólo que en un plano distinto del ser. La transmisión de otra cosa devenida, en otra libertad de movimiento y un modo fundamentalmente diferente del transmitir.

c. El margen de la personalidad

En esto arraiga el sentido de todo esfuerzo pedagógico. El que enseña administra un tesoro del espíritu, que no es el suyo. Él no tiene que dar nada más que el tesoro, sin el cual carece de contenido. Puesto que, lo que él mismo es como hombre, ya ha crecido en el participar en el espíritu. Es evidente que sólo puede transmitir este tesoro en los límites de su tomar parte individual. Pero estos límites significan poco frente al todavía atrasado participar del que aprende, así como frente a la nivelación de toda particularidad individual en la cooperación con otros maestros.

Más importante es otra limitación. A todo posible dar y tomar en la educación y el aprendizaje le está trazado un límite fundamental, a saber a través de los límites de la comunidad del ser espiritual mismo. Por tanto, también se puede decir que ella está atravesada por el límite del espíritu objetivo frente al espíritu personal. Pues, sólo se puede transmitir, transferir y asumir el patrimonio común espiritual que se ha vuelto objetivo. Y sólo se trata de participar en él en la obra educativa, ya sea con el saber o con la actitud interior, la valoración, la configuración del sentir y la creencia.

El principio dicho más arriba: "Toda educación es educación para el espíritu objetivo", sólo gana su plena importancia, cuando se lo comprende desde su lado negativo, como una ley de la restricción de la educación posible. Pues en negativo reza: no hay ninguna educación para el espíritu individual.

Esto naturalmente no significa que toda formación de carácter y toda conducción en el desarrollo personal del hombre incipiente sea ilusoria. Más bien tal conducción de ningún modo es, en el fondo, un dirigir hacia una imagen prevista y de contenidos determinados del carácter de la personalidad individual. Lo que el individuo necesita en su plena formación de carácter, es más bien lo general que es un real progreso en el *ethos* de la época. Y todo dilucidar del educador se mueve con la propia personalidad siempre dentro de estos límites. Él no puede prever y no puede pre-determinar en cuanto a los contenidos la personalidad futura del conducido. Con eso sólo podría fracasar o deformarla. Siempre crece bajo sus manos algo distinto de aquello que él ve. Y a lo que llegará a convertirse, sólo lo sabrá por la experiencia.

La individualidad personal sólo crece espontáneamente. Ella se forma espontáneamente según su propia ley, y esto también estaría en oposición a todo lo que puede ser enseñado y a toda educación. No se puede anticipar pedagógicamente para señalar los caminos hacia ella. Y a esto corresponde el amplio margen de la personalidad dentro de lo común, en lo que crece interiormente. Cada espíritu viviente común abarca en su unidad una diversidad inmensa de particularidades personales. Y esta no es sólo su barrera, sino su capacidad interna de portar y su grandeza, su riqueza y su carácter viviente. El espíritu objetivo no es el chaleco de fuerza del espíritu personal, ni la uniformación de los individuos. Él es

sólo la base, el nivel; y los límites que él traza dejan a la diversidad individual una libertad de movimiento, que no puede ajustarse a ninguna característica.

d. Desarrollo general y particular del individuo

En esto la relación no ocurre de manera que el hombre incipiente primero estaría aprisionado uniformemente en el espíritu común, como en un esquema general, y sólo entonces quizás, estaría en la situación de dar la nota personal como una sobreformación de lo general. Asimismo tampoco ocurre inversamente, de manera que primero desplegaría la particularidad personal, y a ésta sólo después se le daría forma conveniente a través de su crecimiento en el espíritu objetivo. Más bien ambas maneras van juntas paso a paso en toda la línea del desarrollo humano individual. La particularidad crece junto con lo común. Ella incluye en cada paso a lo asumido del espíritu común a la particularidad personal. Y ésta gana nuevamente, con cada inclusión semejante, una nueva posibilidad de desarrollo para sí mismo.

No hay un doble desarrollo de la persona. Sólo es *un* despliegue, al mismo tiempo un desarrollo individual y general. Pero los momentos de la personalidad y del espíritu suprapersonal son por completo heterogéneos en esta unidad de un despliegue. Y su mutua trabazón general no agota la heterogeneidad.

Ahora bien, es profundamente característico en este proceso unitariamente doble, que toda enseñanza y educación se basan finalmente en el patrimonio común, que el espíritu viviente lleva consigo, pero no en la característica individual. Si el educador quisiera dominar la característica, la falsearía. Esto llevaría necesariamente a la construcción de la característica imaginada, o tal vez a la imitación y a la influencia de la característica ajena. Ninguna de ellas jamás ofrece otra cosa que la falta de una naturaleza realmente propia de una personalidad que deviene.

Con esto es lo mismo que en el ámbito del *ethos*, con la diferencia de la emulación e imitación. La emulación se refiere al ideal en el sentido de un valor moral universal—por ejemplo la capacidad de sacrificio, el dominio de sí mismo, la energía, la equidad—o también a varios de tales valores al mismo tiempo. Tales valores valen para cualquiera. Y por eso la

emulación tiene en dirección a ellos su significación insuperable en el desarrollo del *ethos* personal. Aquí se puede tomar a otro como modelo. Él no lo imita, sólo que se siente privado en él, en cuanto el reflejo de un ideal universalmente válido se vislumbra en él. Y él siempre puede abandonar el modelo, cuando ya no ve en él al ideal.

Por el contrario la imitación es válida para la particularidad personal. Está en su esencia el conducir al hombre al error. Precisamente la característica tiene el sentido de ser algo propio del individuo. Ella cae fuera de las tendencias y normas del espíritu objetivo. Y toda copia efectuada por otra persona afecta a su propia, desconocida, todavía latente naturaleza personal y la tiene que falsear.

Tercera sección

Vida, poder y realidad del espíritu objetivo

Capítulo 26. El espíritu en gran escala y su unidad

a. Unidad desarrollada y totalidad

Las discusiones del último capítulo ofrecen un cierto panorama de los ámbitos espirituales, por cierto que en una selección, pero sin embargo manteniendo cierta diversidad. El panorama contribuyó en primer lugar a la orientación previa, pero ha llevado además a la puesta de relieve de un rasgo fundamental, que siempre retornó en múltiples variaciones: el de la relación particularmente fundamental entre el espíritu personal y el espíritu objetivo. Esta relación se mostró como un recíproco portar y ser portado; es decir, por un lado como un asumir del individuo, su crecimiento interior en el espíritu objetivo, esto es al mismo tiempo su crecimiento de contenidos en él. Pero simultáneamente, por otra parte, como una vida del espíritu objetivo en los individuos que configura su relación con el mundo común e indirectamente a este mismo. Pues el mundo, en el que el individuo vive, es sobreformado por su lado por el comportamiento de los individuos.

Los diversos ámbitos de la vida espiritual forman, en esta relación fundamental constante, sólo partes diversas. A cada espíritu de época

corresponde una determinada vida social y jurídica, una determinada tendencia política, una determinada moral vigente, una concepción del mundo, una determinada fe, un determinado gusto y estilo de vida, un determinado arte, poesía, cultura, técnica, lenguaje. Reside en la naturaleza de la vida humana que todas las conformaciones de este tipo siempre estén juntas y formen conjuntamente el patrimonio común del espíritu que se transmite.

Pero al mismo tiempo también con esto se dice que todos ellos a través de su conexión interna siempre forman una unidad totalmente determinada, desarrollada, de la que los miembros individuales —los ámbitos particulares de contenido— sólo se pueden discriminar en la abstracción.

No hay ningún lenguaje que no sea expresión específica de un saber determinado, de una moral, forma social y religión determinadas; elemento de una poesía determinada; información en la tendencia del gusto determinada, etc. De la misma manera no hay ninguna forma social, ninguna moral, ningún derecho, al que no pertenezca ningún gusto de la época determinado, una concepción del mundo determinada, cultura, lengua, técnica. Sin duda esto no impide un cierto variar libre, recíproco de los ámbitos espirituales. Pero esta libertad, como ha mostrado la experiencia, tiene límites más estrechos de lo que se podría creer según la divergencia de contenidos. Ella no es mensurable en los límites que son “pensables” por combinaciones. El proceso de expansión del espíritu es orgánico, tanto en gran escala como en pequeño, y la sujeción de los momentos de contenido en él es recíproca hasta en los mínimos detalles.

Si se mira en conjunto nuevamente lo que fue aislado en el examen, entonces otra vez resulta ser muy parecido el carácter de unidad del espíritu objetivo al del espíritu personal. Es la misma unidad en gran escala que la de este otro en pequeño y en la individuación. Incluso se puede decir de modo inverso, que la unidad de contenidos del espíritu objetivo, tal como ella ha crecido en la lenta marcha histórica, se repite en el individuo. Pues cada individuo lo acepta en su propio crecimiento. Esto también corresponde a la experiencia pedagógica: posiblemente se pueda separar a los ámbitos particulares del espíritu en la educación y la enseñanza, se puede preferir a unos, descuidar a otros, pero ni se los puede separar: por completo ni tampoco impedir que el que se educa a través de

la comunidad de coetáneos, en la que él se mueve, se vea comprometido totalmente en ella. El espíritu objetivo es, según su naturaleza, expansivo. Su penetración en la formación del hombre incipiente no puede impedirse con medios artificiales.

El espíritu objetivo, entendido siempre en el sentido de una tal “unidad desarrollada”, es el espíritu en gran escala. Y a esto corresponde su vida en gran escala, la vida histórica. Se entendería mal esta concepción, si ahora se la toma como nada más que metafísica hecha espíritu. El espíritu en conjunto no es ninguna sustancia del espíritu, tampoco es un espíritu fuera o junto al espíritu humano, sino por completo este mismo, pero entendido en el sentido de los fenómenos descriptos: como aquello que vive en muchos, se transmite, es asumido, hecho propio, es sujetado y transferido y por eso está eximido de la limitación del individuo.

Con esto la investigación vuelve al problema de su manera de ser y reanuda el camino tomado al principio, el cual trata de aclarar descriptivamente los fenómenos que se muestran. Esto en la prosecución ya no puede suceder separadamente según ámbitos particulares, sino sólo en un panorama sobre ellos, con lo cual la situación, una vez aclarada de los ámbitos particulares, puede ser tomada como base para todos los restantes.

b. Unidad objetiva en la diversidad subjetiva

Junto al primer rasgo fundamental del espíritu objetivo —el transferir y el asumir— se colocan los restantes que hasta ahora fueron meramente recordados, pero no agotados. Como segundo rasgo puede valer la manera de ser de la unidad que muestra un respectivo espíritu común existente. Esta manera de ser es profundamente singular y enigmática, no es comparable con otra cosa. Si la unidad del espíritu objetivo se agotara en el espíritu personal del individuo, si, por tanto, sus respectivos portadores fuesen representantes perfectamente válidos de la totalidad objetiva, entonces aquí no habría ninguna dificultad. Pero esto no es así. El espíritu objetivo no se agota en cuanto a contenidos en ningún representante suyo, su totalidad no está reunida en ninguna conciencia humana. Y sin embargo ella existe y es conocida, sentida, respetada como existente.

Esta frase gana su plena importancia cuando se comprende, en cuanto al contenido, al espíritu que se transmite. Se mostró en todos los

ámbitos que él forma una totalidad de contenidos, en la que todos se corresponden mutuamente de modo parejo. Y esto es lo mismo con la unidad de todos estos mismos ámbitos. Ella es una unidad desarrollada y sus miembros no tienen ningún ser para sí aislado. Donde le faltan miembros, ahí ella queda fragmentada, por tanto en verdad no existe como unidad. Ahora bien, el espíritu objetivo en los representantes particulares siempre es fragmentario en cuanto a contenidos. En ninguno él es lo que es, como totalidad. Él sólo está reunido en el colectivo de una contemporaneidad. Pero justamente no está reunido de este modo. Más bien, todavía se podría decir que él de esta manera está desgarrado en la diversidad de individuos. Pero como desgarrado no existe como unidad.

Sin embargo, si el espíritu objetivo fuese un colectivo y tuviera la forma de ser de una suma de individuos, entonces tendría que tener en este estar desgarrado su completitud y de ningún modo se podría hablar de existencia como unidad y totalidad. Pero él no es, como se mostró, un colectivo, y su forma de ser no es la de una suma de individuos. Esto se tiene que tener presente para aclarar lo que sigue, y por cierto en los fenómenos básicos desarrollados. Es decir, por un lado, el saber de una época no se compone de individuos, sino de intelecciones y juicios; el derecho no se compone de personas, sino de determinaciones vigentes; el lenguaje no se compone de los hombres hablantes, sino de palabras y giros, y así persiste a través de todos los ámbitos. Pero al mismo tiempo, por otro lado el espíritu objetivo es transmitido, asumido, hecho propio. No obstante no tiene ningún sentido referir la transmisión a una suma de individuos. Ni es asumida la persona individual, ni un colectivo de personas, sino el patrimonio espiritual común a ellos. Y además se hace propia una diversidad de contenidos y configuraciones, pero de ninguna manera una de hombres. Y esto evidentemente también vale constantemente para todos los ámbitos espirituales.

Por tanto, si el espíritu objetivo es algo radicalmente distinto que el colectivo de individuos, entonces quiere decir poco para su unidad y totalidad que su estar reunido en un colectivo es, más bien, un estar desgarrado. Pues justamente este dudoso estar reunido no es la forma y la manera de ser verdaderas de su unidad. Él mismo es algo diferente, una totalidad de otro tipo, una totalidad de contenidos.

Tampoco se puede, por tanto, comprender o describir su unidad de otro modo que por los contenidos. Ella no está ni en la multitud de individuos, ni en la oposición a su comunidad, más bien es portada por ambos. Pero cae como portada a un plano ontológico distinto, y por eso tiene una manera de ser fundamentalmente diferente de ellos. Y ésta, como tal, se puede esbozar sólo negativamente en la diferencia de individuo y colectivo. Precisamente las maneras de ser son algo último, que no puede analizarse. A ellas no cabe definir las, sino sólo apropiárselas en el fenómeno por la intuición. El esbozo es sólo un conducir la intuición hacia lo que ella tiene que aprehender. Pero esto mismo, el fenómeno, consiste en que el espíritu objetivo, a pesar del aparente estar desgarrado, sin embargo es unidad de contenido en todos los ámbitos y es sentido y comprendido por el individuo desarrollado precisamente como unidad; también cuando él esté muy lejos de poder registrar en sí su totalidad y representarla en la estrechez de su conciencia.

c. La unidad de la ciencia y su manera de ser

El no agotarse del espíritu objetivo en el personal es perfectamente compatible con el hecho mencionado antes, que tampoco el individuo se agota con su particularidad en él. La personalidad siempre tiene todavía otros rasgos particulares, los que se destacan frente a los rasgos espirituales comunes, pero sin embargo permanecen dentro de los límites de la posible variabilidad que estos muestran. Justamente, la característica en la relación de cambio entre personalidad y espíritu común es que ellos no se agotan mutuamente, se exceden recíprocamente por distintos lados. Ni la individualidad humana se agota en el espíritu objetivo, ni éste en ella. La individualidad espiritualmente personal justamente es eso en el individuo que él no tiene en común con otro. Sin embargo el espíritu común es lo que vincula (*verbindet*) a los individuos, pero sin ser directamente obligatorio (*verbindlich*) para ellos.

Este no agotarse es perfectamente conocido en el ámbito del conocimiento. Aquí tiene que ser recordado lo dicho más arriba sobre el "estado de la ciencia" (Cap. 21 a). Un "estado" tal es un conjunto del saber, el que está presente recogido de antemano en una contemporaneidad, pero no está reunido en ninguna mente individual. En el origen de la ciencia

puede haber ocurrido que ese conjunto estuviera reunido en una mente, pero en estadios posteriores eso es algo imposible y realmente nunca se da. Sólo el diletante de la ciencia se puede hacer ilusiones sobre esto, es decir aquel que o no ha crecido interiormente, o sólo lo ha hecho superficialmente. El autodidacta está preparado rápidamente, porque él no sabe acerca del estado de los problemas. El conocedor, y sobre todo el investigador activo, que tuviera la expectativa futura de comprender su ciencia, sabe mejor que el que está apartado de esto. La reunión de una ciencia como totalidad en una sola mente es también sólo una fantasía de algún desprevenido.

Pero si se quisiera concluir que esta totalidad no existe, entonces se erraría completamente el camino. Para toda época y para toda ciencia existe siempre la totalidad de sus respectivas conquistas, el estado en sí conexo de problemas, que en cada problema particular significa una muy determinada situación límite de intelección y no saber. Y en este hecho, más bien uno tiene que aprender que todavía hay una manera distinta de ser de las totalidades espirituales que el estar reunido en una mente única.

El "estado de la ciencia", y por completo el de una ciencia particular, está muy lejos de ser una mera abstracción, no forma un mero esquema ideal, que en ninguna parte sería realizable. Él es más bien absolutamente real en el trabajo conjunto de los que saben y de los que investigan en una época. Incluso, es una totalidad viviente que progresa, que se desarrolla permanentemente. Y cada mente científica individual tampoco puede "tener" a esa totalidad en cuanto a contenidos, sin embargo tiene una conciencia absolutamente viva de su existencia, y además depende de ella en cada paso que da, para orientarse y para apoyarse sobre ella. El investigador no puede crear ni cambiar el estado del problema, en el cual trabaja. Sólo puede avanzar por su trabajo, pero justamente tiene que prepararse para eso en el estado asumido.

La realización de un estado de la ciencia en el trabajo de muchas mentes no es ninguna forma de separación, sino justamente una forma de reunión, aun cuando estas mentes —como ocurre en la situación actual de la ciencia— puedan estar dispersas por el mundo. Incluso no se trata de una unidad espacial, como tampoco de una unidad de conciencia. Es una reunión de un tipo totalmente distinto, una unidad comprensiva,

cuyas dimensiones no son diferentes que las del contenido de la ciencia. Por tanto, por mucho que también pudieran divergir los papeles que juegan los individuos en la división del trabajo, todos ellos tienen, sin embargo, en sí la convergencia natural a la unidad de contenido. Y este enlace de todo respectivo trabajo de investigación no es representable como una suma. El enlace es una unidad del estado de los problemas, como de la misma organización, el avance reconocedor que enlaza, une y se regula a partir de su totalidad, en la que el individuo con su esfuerzo es siempre tanto portador como portado por el conjunto. Pues precisamente en el progreso unitario es comprensible la unidad del respectivo saber. Nada cambia aquí, que los hilos de la investigación particular también vayan por muchos trayectos, independientemente unos de otros y que se puedan perder de vista mutuamente. La tendencia a la totalidad, no obstante, está presente y vuelve a orientarse tarde o temprano nuevamente hacia ella.

Con esto queda esbozada la manera de ser de la ciencia. Determinarla positivamente más allá es imposible. Las maneras de ser no se pueden definir, sólo describir. Con esto no es de otra forma que con la manera de ser del proceso vital en el organismo animal. Este se compone de innumerables procesos especiales heterogéneos. Éstos sólo resultan comprensibles al fisiólogo. Por el contrario, la totalidad sólo entra a lo que aparece en el fenómeno total, aquí es tomada en lo plenamente manifestado, pero en este aspecto permanece totalmente incomprendida y profundamente enigmática a la comprensión. Sin embargo, ¿quién podría por ese motivo dudar de la existencia de esta totalidad? Lo enigmático, precisamente como tal, queda descubierto totalmente en lo dado.

Nada está menos dado y manifestado que la unidad y totalidad de la ciencia de una época. Dado que ella es perceptible y es sentida por los contemporáneos, tanto como por el epígono que históricamente examina retrospectivamente, siempre como unidad y totalidad. Él vive de su amplitud e investiga en ella como una totalidad conocida, aunque no apreciable. Pero el epígono, desde lo diferente de su actitud y de su conocimiento, la siente con más razón desde un principio como forma objetivamente comprensible de intuir y de pensar en sí unitaria, y la reconoce fácilmente en sus señales, cuándo y cómo esta se encuentra.

d. La unidad de lenguaje, gusto, arte y moral

No en todos los ámbitos esta relación es tan manifiestamente comprensible como en la ciencia. Sin embargo, es la misma relación y sólo lo diferente de las estructuras de contenido aparenta una situación distinta.

Quizás, podría creerse que en una comunidad lingüística cada individuo posiblemente estaría en posesión del lenguaje como totalidad. Pero esto ya no es totalmente exacto con respecto al vocabulario. Sería completamente ilusorio comprender en este sentido la diversidad de lo expresable y su maestría a través de los giros vivientes. La riqueza lingüística de formas del poeta no se puede comparar a la de los otros. Pero tampoco las posibilidades de la poesía están agotadas por el poeta individual. Un lenguaje ofrece siempre otra cosa, en tanto que conduce a una iniciativa de expresión. Sin embargo, él es uno y es sentido como totalidad unitaria. Y este sentir tiene su prueba en lo inmediato del comprender que vincula a los contemporáneos de una misma lengua.

Esto es análogo también en el estilo de vida, en el gusto artístico, en el sentir moral. El juicio del gusto no solo diverge de hombre a hombre, también permanece totalmente inaccesible a muchos que se dirigen al gusto artístico. Sin embargo la dirección unitaria del gusto de una época se encuentra hasta en los detalles más delicados, como acuñada y muy determinada. No menos graduado está el sentido para el estilo dominante en la vida misma, para la urbanidad, la moral, el decoro, las buenas maneras. Y a esto corresponde la gradación de la configuración real del individuo de lo que conviene y vale como requisito tácito. En toda época hay hombres que ante todo sólo están como enlucidos superficialmente, sin estar plenamente formados en lo interior; y además para toda época hay hombres que realmente desde sí tienen buen estilo y saben vivir. Pero sin embargo es la misma configuración, y sólo difiere el grado de crecimiento y participación. Y su unidad permanece también manifiesta en la acuñación fragmentaria y exterior.

En el sentir moral es completa la divergencia del amplio margen. El falta de conciencia moral, el apático o el indiferente ético es por lo común también, por mucho, axiológicamente ciego. Su *ethos* es mucho más estrecho que el *ethos* común de la época. Pero también el que es sensible y está moralmente maduro tiene también su parcialidad. Tampoco

está en él reunido el *ethos* de su época. Éste más bien sólo puede ser común, en tanto que deja margen a toda diferencia y gradación individual. Y sin embargo está reunido en la vida común de los hombres y puede ser sentido perfectamente como todo. Él aparece en una retrospectiva histórica como unidad rígida, en sí unida, y todas las marcas que la vida de los individuos abandona, lo dejan reconocer claramente. Sólo que el estar unido no es tampoco aquí personal. Su manera de ser es la del espíritu objetivo.

e. Unidad espiritual de la vida de la comunidad

Esto se refleja todavía de una manera diferente en el ámbito de la vida social, jurídica, estatal y política. La participación del individuo en esta vida aparece por lo general muy limitada, incluso pobre. Su conocimiento y participación, su comprender, su capacidad de juicio, son limitados. Y quizás aún más su capacidad de convivencia activa y la responsabilidad cívica conscientemente compartida. Y sin embargo justamente aquí, la convivencia activa del individuo es parte esencial en la vida del conjunto.

De todos modos, esta limitación de los individuos y desunión del conjunto en ellos avanza realmente todavía mucho más. El que es convocado y está activamente establecido en la vida pública, quien se creería capaz de prever las cuestiones, en realidad no lo es. El empleado público sólo tiene capacidad en su jurisdicción, pero no más allá. El responsable directivo tiene que confiar en él, por tanto se tiene que limitar al mero examen sumario. Considérese además que la política financiera, la política económica, la política exterior, ya pueden cada una por sí llevarse a cabo sólo a través de una amplia división del trabajo. Quien además está al frente del todo, de ninguna manera puede tener la mirada obtenida por sí mismo concretamente en lo particular. El panorama, desde el cual él comprende y debe conducir al organismo del estado, está recortado en todas direcciones. Y esto es necesario, pues de otro modo no podría ser un panorama. Pero porque los elementos del equilibrio estatal en todos los ámbitos están arraigados precisamente en los detalles, entonces él no puede ver la fuente del desequilibrio y nivelar el origen.

La vida política real no se agota en el saber y el sentir del estadista conductor. Y por cierto tampoco entonces, cuando él tiene la dicha de acertar en los detalles que son más urgentes para la época.

Y sin embargo hay aquí de modo más comprensible que en cualquier otro lado la totalidad unitaria del espíritu objetivo. Ella por cierto no está reunida en ningún espíritu subjetivo, pero está reunida como respectiva situación total sentida y totalidad y tendencia total. Ella existe históricamente, conduce su propia vida en la comunidad de los contemporáneos y así es desde ellos destino común, que los conduce, y es el destino más perceptible de todos. Puesto que también los grandes movimientos históricos son comunes y sus efectos se hacen sentir en la vida privada de los individuos. El individuo puede tener perfectamente una conciencia del ser conducido, pero no menos una conciencia de que siempre se trata de él y de sus cosas. Y a esto corresponde la conciencia de su corresponsabilidad en la medida de su madurez cívica.

Capítulo 27. Motivar y ser motivado

a. Crear, actuar y ser impulsado

En los ámbitos particulares (Cap. 20-22) se habló de cómo hay un ser creador del individuo en el espíritu objetivo, el que lo mueve. Ahora bien, como el movimiento total nunca se detiene, pero su fuerza motivadora se integra de innumerables impulsos que provienen de la iniciativa del individuo, entonces se podría creer que el individuo sería aquí en definitiva el principio motivador, y donde su iniciativa creciera considerablemente, ahí él podría prescribir la meta al proceso histórico del movimiento espiritual.

Pero esta fuerza motivadora encuentra sus límites en el hecho de que el espíritu objetivo no se agota en sí mismo. Si el espíritu total de una época estuviera también sólo en un ámbito separado, nunca concentrado en un espíritu individual, entonces posiblemente sería concebible que éste no sólo lo pondría en acto, sino que también lo motivaría de manera conscientemente teleológica. Pero si el espíritu total, como se mostró, permanece en él siempre de manera fragmentaria, entonces el individuo

no sabe nunca con seguridad cuándo y para qué él lo mueve. Esto siempre es más o menos así: él cree que motiva y es motivado; y por otro lado: él realmente motiva y no sabe que lo hace.

Esta relación se intensifica todavía mucho más gracias a que el individuo no sabe de su estar formado por el espíritu objetivo, también precisamente en cuanto lo tiene realmente en sí. Más bien él sabe sólo acerca de cómo se aparta de él. Pues lo común es lo evidente y lo inadvertido.

Esto se muestra de modo mucho más claro en el ámbito moral. El individuo obra inmediatamente a través de su comportamiento; convence y no convence, infringe y obliga, destruye y construye. Pero raras veces sabe para qué lo hace. De ninguna manera produce siempre lo bueno, lo que lleva a lo bueno; de ninguna manera lo malo, lo que lleva al mal. El mal ejemplo puede ser tan instructivo como el bueno. Pero por lo general no se sabe qué lo da, ya sea que no se tiene la fineza del sentir moral para el propio error, ya sea que no se toma por algo importante la injusticia cometida, o que la considere compensada por otra cosa.

Así como es humano estar ciego para la propia debilidad, no menos humano es que no se considere que tenga una gran importancia el pequeño embate del obrar privado correcto o incorrecto. Y todavía aparece como menos importante que se haga o no justicia a otro en la valoración. Se olvida que los individuos no somos simplemente individuos; que compartimos mutuamente cierta uniformidad moral semejante; que los hijos de una época tienen la tendencia a equivocarse en la misma dirección; que detrás de toda iniciativa personal ya se encuentra el *ethos* común, con su orientación fundamental y su particularidad histórica. Lo que uno yerra, se suma con lo que muchos igualmente yerran. Esto finalmente va creciendo hasta formar una considerable ola que a su vez puede dar impulso a otras cosas.

Precisamente esta filiación temporal es el ser del espíritu objetivo en nosotros. Es un error creer que el espíritu moral de una época existiría en lo que en nosotros es bueno, grande y valeroso. También nuestra pequeñez, debilidad, cobardía, le pertenece muy esencialmente, con tal que aquella filiación por lo menos no sólo sea particularidad personal, sino la manera de ser "común" o predominante de los coetáneos. También el espíritu objetivo tiene su debilidad y su fuerza. Ellas son las nuestras, en tanto que nosotros somos los portadores de su tendencia total.

b. El movimiento espiritual en el cambio de las generaciones

Así, el individuo con sus iniciativas ya está en un movimiento del espíritu objetivo, que se reduce a ser una corriente dentro de él.

Se ve claramente en el conocido fenómeno del cambio generacional en la moral, que aquí hay una ley importante, aunque no se la pueda formular fácilmente. La generación en desarrollo siempre muestra –junto a todo estar prisionero en las concepciones heredadas– también una cierta oposición frente a la generación anterior. Ella no hace esto siempre por petulancia infantil o inmadurez. Justamente con la progresiva madurez se acrecienta la oposición, a saber sin detrimento de la disciplina, autoridad, influjo existentes, o incluso coacción. También sin menoscabo del respeto filial y de la comprensión que crece con la madurez para con los mayores.

Tal oposición puede ser de muy diversa manera fuerte, puede crecer revolucionariamente o desvanecerse hasta lo imperceptible. Pero siempre permanece en esto la misma relación fundamental. La juventud siempre crece en una doble tendencia; ella quiere convertirse en lo que son los adultos, y al mismo tiempo no quiere convertirse totalmente en lo que son los adultos. Ella ha experimentado, en el crecimiento entre ellos, su fuerza y su debilidad. Y mucho antes de que pudiera enjuiciar objetivamente a una u otra, ya su corazón está cautivado por una o repelido por la otra.

El ser repelido es el impulso a lo nuevo. Pues no hay ninguna actitud moral que se pueda mantener puramente en lo negativo. Así se muestra, bajo lo que se rechaza, la nueva tendencia positiva, profundamente desconocida pero internamente necesaria, incontenible. Ella se levanta, buscando y tanteando, hasta el momento en que es elevada por el crecimiento a la conciencia y a la objetividad. Pero el impulso motivador no reside únicamente en la fuerza que impele la joven generación, sino muy esencialmente también en la debilidad de la vieja generación, que justamente devino como es, porque también ella en su época se levantó en una tendencia determinada, igualmente unilateral.

El individuo raras veces sabe dónde está su debilidad. Él la experimenta tardíamente, si es que en definitiva lo hace. Y si la experimenta realmente –quizás en el desconocimiento de los propios hijos–, entonces ella ha obrado por largo tiempo y con lo suyo ha contribuido en el proceso general de rechazo. Ella ha movido y no sabía que movía. Mientras

otras tantas cosas, que el mismo hombre dejó salir de sí en la conciencia orgullosa del creador, en verdad sólo fueron participantes en la serie.

c. El motivador inconsciente y su contrafactor en el espíritu de la época

Esto es lo mismo en todos los ámbitos del espíritu, sólo que graduado de muy diversa manera. El político, en un puesto de responsabilidad, puede ocasionar con una declaración imprudente una acción de graves consecuencias, mientras eso sobre lo que trata su esfuerzo, aunque lo logre, quizás termine siendo una nimiedad. Pues se trata precisamente de en qué tendencia, ya presente o que sobreviene, disposición de ánimo, momento de agitación de la vida pública, él se encuentra con la palabra o el hecho.

Puede suceder al investigador, que en muchos años de trabajo abnegado gane intelecciones, que ni él ni los coetáneos sepan clasificar o apreciar, trabajo en cantidad que quizás nadie requiera. Y puede ocurrir que un resultado secundario, inadvertido, inesperadamente bajo un aspecto favorable presente una conexión por largo tiempo buscada. Algún gran descubrimiento ha tomado este camino. Pues la importancia y significación de su avance, depende de en qué estadio de comprensión del desarrollo del problema en evolución en el saber de su entorno se presenta para la época.

Quien da expresión a una experiencia original en el trato y en el discurso, acuña posiblemente sin buscarlo una palabra acertada, que es repetida y va más allá. Él no necesita saber que él mismo era el creador, quizás ni siquiera reconoce la propia expresión cuando ella tiene éxito en boca de otro. Y tal vez, donde el mismo hombre pule la expresión, redondea conscientemente un *dictum*, que tan pronto resuena como se olvida. Un factor diferente dispone de la suerte del patrimonio lingüístico, y ese factor no yace en él. En efecto, siempre lucha de diversas maneras en muchos por la expresión, y acepta lo que le conviene.

Lo mismo vale para el gesto y la pose, para el estilo de comportamiento, el modo de mostrarse o de ocultarse, hasta para la exterioridad del vestido y la moda. El estilo de vida y el gusto que lo lleva es expuesto al impulso muy sutil por el lado del individuo. Y nunca se podrá pre-

ver si el "impulso" dado por él resulta en escándalo o estímulo. Todo impulso viene, por cierto, del individuo. Pero el individuo no decide acerca de si provoca o no el impulso motivador.

d. El artista y su público

Incluso, en el arte gobierna la ley del contrafactor que reside en el espíritu común. Aquí, como en cualquier parte, debiera creerse que la creación del individuo es autónoma. Esto de ningún modo se puede poner en duda, en tanto se trata simplemente de la producción artística como tal, sin atender a lo contemporáneo y al público, es decir mientras no se trata tanto del movimiento del arte mismo, como de la manera de ver, de oír, de captar; o como del gusto artístico de la época. Pero entonces, ¿nunca se trata de la pura producción del individuo? Esto sólo puede darse en la abstracción. Así como, en definitiva, no hay individuos aislados, tampoco existe su creación aislada. Ésta siempre ocurre en un determinado estado del sentir artístico común que ha recorrido históricamente la escuela de su pasado. Y la creación artística termina otra vez en él, avanzando a él o quedando fuera de él.

También hay en la actividad del artista un acertar y un fallar, y no sólo en el sentido del éxito o del fracaso de una obra, esto ocurre también en el sentido del triunfo o de la frustración, del abrirse paso y encontrar el acceso al corazón de los hombres, o del estar plantado ante las puertas cerradas. Toda creación se dirige a los contempladores. Está en la esencia de la obra creada que ella es eso que es, en definitiva sólo para los que contemplan en el modo adecuado. El artista sin su público es sólo un solitario, pero sólo es conductor en la contemplación, allí donde puede abrir la mirada a un mundo de coetáneos. Sólo mueve al espíritu objetivo quien tiene la fuerza de conmover, a través de lo contemplado, a los contempladores.

En el arte, sólo lo que "triunfa" se convierte en patrimonio común del espíritu de una época. El tener éxito convierte al genio en conductor y alguien aparentemente coronado por el éxito. ¿Pero qué decide acerca de si él triunfa con su creación? No es únicamente la fuerza de su propio contemplar y crear. Eso lo prueba la cantidad de todo lo que queda desconocido en su época, lo que luego fue "descubierto" por la posteridad y

que resultó guía para un espíritu posterior. En esto se diferencia otro factor, que reside en el respectivo espíritu objetivo, en su receptividad, su capacidad de reorientación, su tenacidad y su constancia.

Aquí, a través de los críticos aparentemente idóneos que ganan influencia, incide mucho el azar, el falseamiento y el engaño, porque ellos son los primeros que tienen ocasión de hablar públicamente. Piénsese en la crítica profesional, en las frases hechas que rápidamente se acuñan, en el afán sensacionalista para lo nuevo, en la desaparición de lo realmente nuevo e importante en la masa de lo que satisface a un gusto vulgar decadente. Sin embargo, resta saber qué se pueda llamar destino de una obra creada en el espíritu de su época. Incluso la falsedad del juicio público pertenece también a este destino. Pues un espíritu artístico de la época, que se deja falsear, constituye su propia adversidad, tanto como la del creador y su obra.

e. Espontaneidad personal y situación total espiritual

Donde quiera que se mire, hay en todos los ámbitos del espíritu la fuerza motivadora que parte del individuo. Ella se suma, en tanto que es de muchos, en un efecto total y marcha en el movimiento histórico del espíritu objetivo. Pero en ninguna parte es abandonada simplemente a la espontaneidad del individuo.

Detrás de la actividad del individuo —sea ésta involuntaria o espontánea— ya está coparticipando y abriendo el camino la tendencia total, en la que él ha crecido y desde la que su propia iniciativa lo lleva a sublevarse como particular y personal. Y por otro lado, sobre su actividad se extiende, de modo importante y seleccionador, un segundo factor, exterior a él, que consiste en la conformación dada de los coetáneos desde el mismo espíritu común. Se puede denominar a este factor como la situación espiritual total, en la cual choca el impulso que proviene del individuo. Y según las condiciones que aquí se presentan —según el predominio de las tendencias que surgen, según su estar saturado o la manifiesta necesidad— triunfa o no lo nuevo que se muestra, deviene impulso de un movimiento o queda inadvertido.

Pues siempre el espíritu dominante de la época anda a tientas buscando anticipadamente por las cosas venideras. Siempre está en él mismo la

tendencia a la transformación, siempre la necesidad según el movimiento, y el proyectar según lo nuevo. Pero también siempre tal proyectar, tantear y buscar, lo es en una determinada dirección. Y la dirección obra selectivamente en lo que el espíritu de la época está en condiciones de registrar. Él es susceptible para todo lo que según el caso está en la dirección de su búsqueda —aunque eso en su particularidad sobrevenga sorpresivamente—, impugnando todo lo que cae fuera de ella. Con eso el espíritu de la época llega a ser el destino para el artista y su obra. No menos también para el insignificante portador de la filiación temporal, que sigue simplemente al propio sentir, sin saber que toma por caminos nuevos.

Posiblemente es cierto que lo verdaderamente grande y digno se impone necesariamente con el tiempo. Pero sería temerariamente optimista creer que todo lo que en general es valioso tendría que triunfar. También hay intelecciones grandes, proféticas, que en su época quedan desconocidas y son ridiculizadas. Y si después de siglos, son redescubiertas y celebradas históricamente, eso no cambia en nada el destino en su época. Ellas pertenecen entonces a un espíritu viviente diferente y significan para él algo diferente de lo que ellas habrían podido significar. El espíritu objetivo, en el que se encontraban, está entonces muerto. Él pertenece al pasado, ellas no lo han movido, y lo pasado está inmóvil. Pero el movimiento que ellas le dan al nuevo espíritu, es diferente.

Capítulo 28. El espíritu objetivo como poder en la vida del individuo

a. Resistencia del espíritu de la época e impotencia del individuo

Las últimas consideraciones ya permiten reconocer muy claramente hasta dónde el espíritu objetivo es un poder en la vida del individuo, cómo no sólo lleva, inserta, conduce desde los primeros pasos, forma y arrastra en su corriente al individuo, sino que también prepara un tipo de destino a la iniciativa personal, donde ésta avanza independientemente.

Ahora bien, si este poder fuese meramente una instancia contraria al alcance de la acción personal, y dado que esa instancia no concierne al individuo, sino al espíritu común, entonces él no necesitaría oponerse a

la iniciativa del individuo. Pero esto se modifica tan pronto como el individuo se permite algo “contra” el espíritu viviente común. Ahí tropieza con la resistencia, incluso con la oposición. Y esta oposición es muy superior al individuo, es un poder de otro orden de magnitud. Tanto si procede rechazando pasivamente, o directamente luchando contra él, en todo caso es y permanece como un poder superior, contra el cual él arremete inútilmente.

Cuando tiene “contra sí” este poder, el individuo es impotente. Él puede obrar y puede abrirse paso con lo suyo sólo ahí donde “tiene para sí” ese poder. Y por otro lado, esto sólo ocurre cuando en el espíritu objetivo hay una tendencia que existe realmente, una búsqueda o lucha ya presentes, o también sólo una necesidad que va en su dirección. Pero en la medida en que el individuo es más móvil que el espíritu objetivo, esta relación se puede expresar más correctamente de manera inversa: lo que atañe al individuo tiene entonces “para sí” al espíritu objetivo, cuando ello por su lado va en la dirección de una tendencia ya existente o que se está disputando en el espíritu objetivo.

Esto se ve en pequeño en el ámbito del estilo de vida. Quien causa escándalo, falta a la decencia, a las costumbres, quien rompe con lo habitual, tiene a la opinión dominante contra sí. Es un excluido, incluso en las relaciones exclusivamente comunitarias, es directamente un paria. Lo que aquí se opone no son simplemente los hombres, los otros individuos tales como él mismo, a los que él escandaliza. Desde luego que son ellos, pero no es lo individual en ellos lo que se opone, sino lo común por lo que ellos están dominados. Donde sólo algunos se oponen, pero otros acuerdan, ahí no surge ninguna resistencia unitaria, en todo caso, ninguna que fuese esencialmente superior a su orden de magnitud según el hacer del individuo. Sólo donde todos adoptan la misma actitud; donde se oponen como “un” solo hombre, donde, por así decir, forman en un frente cerrado un muro, contra el cual el individuo choca impotente, surge la oposición característica de un orden superior.

Por tanto, tal oposición se basa ya en una uniformidad interior de muchos. Ella es una función típica del espíritu objetivo. Y en ella, podríamos decir, el individuo experimenta, al provocar el escándalo, formalmente al ser del espíritu objetivo como un poder muy sensible. Y no hay duda para él de la dureza de su ser real. Otra cuestión es la de si él expe-

rimenta en eso la esencia y el valor del espíritu objetivo. Pero en todo caso lo experimenta de manera muy drástica, como un estar sujetado de modo firme a una forma existente espiritual, que, en tanto común a muchos, le opone resistencia. Su estar sujetado no es diferente al hecho de su aislamiento. Y justamente este aislamiento es su impotencia.

b. Crimen y pena. Derecho y poder

El mismo fenómeno —sólo que de más importancia y seriedad, en cuanto fundamento del orden de la respectiva comunidad— lo encontramos en el ámbito jurídico. Aquí el espíritu viviente común también se crea la organización visible, con la que opone resistencia a la iniciativa que se le contrapone del individuo. Esta organización también está dotada exteriormente de poder, un poder que ofrece resistencia al individuo. El poder aparece concretamente en la institución de la instancia administradora de derecho. Aquí el trasgresor es el que rompe el orden existente del derecho. Pues el orden que él quiebra es el formado por el derecho. Y experimenta la resistencia del derecho existente en el juicio que le es pronunciado y llevado a cabo en él. La situación sigue siendo fundamentalmente la misma, tanto si se trata en esto de una contravención ingenuamente cometida o de un crimen, si de una decisión del derecho civil o de la pena sancionada y violentamente ejecutada.

Lo que aquí entra comprensiblemente en el fenómeno es justamente el poder del espíritu objetivo. El poder ha devenido institución con una jurisdicción determinada. Esto de ninguna manera es exterior al derecho existente positivo. Un derecho sin poder no es un derecho válido. Y justamente en virtud de éste, su poder, el derecho se opone al individuo y a su iniciativa privada; por otro lado, lo protege, en los límites de su legítima libertad, de la iniciativa privada ajena.

Pero si preguntamos qué es verdaderamente este poder, de dónde proviene, quién es en definitiva su portador, entonces aquí no se puede responder de nuevo “el derecho válido”, en el cual él estaría basado. Pues precisamente la validez del derecho presupone ya el poder. Tampoco se puede diferir razonablemente otra vez la pregunta, por ejemplo siguiendo el juego al poder en la constitución estatal, en el desarrollo particular histórico, en las concesiones a un grupo. Con todo esto no se afecta al

núcleo de la cosa. Pues todo poder existente es portado por la comunidad, en y sobre la cual, él domina. La pregunta es una cuestión intrínseca y de principio.

c. Poder prestado. Estatuto y validez interior

Un poder que no se basa en el derecho es injusto. Un derecho que no se apoya en el poder es débil y en todo caso nunca un derecho válido. Sin embargo, es manifiestamente un *circulus vitiosus* que el poder deba fundarse en el derecho, pero el derecho a su vez deba apoyarse en el poder.

Se tiene que dar un paso más, se tiene que preguntar dónde ambos tienen su origen. El gobernante no existe por sí mismo, sino en la comunidad. Como individuo el no tiene ningún poder. Sólo tiene poder como representante de la voluntad de la comunidad. Este es un poder prestado. Si pierde esta conexión, está acabado. Lo mismo vale para las instituciones jurídicas establecidas que aplican el derecho.

Y por otro lado, el derecho mismo, ¿existe pues, en la fórmula del estatuto? Donde el estatuto ya no está vivo en los hombres, donde no lleva su conciencia y sentido de derecho, ahí de ningún modo es él un derecho realmente válido. Su validez se ha convertido en exterior. Pero justamente esto ya no es ninguna validez propia e interior. Mientras un estatuto “vale” en una comunidad humana, es llevado por la voluntad viviente de derecho, y es sólo la expresión de ésta. No se necesita decir que el individuo quiere conscientemente la determinación particular. Pero posiblemente sí que los coetáneos, considerados en conjunto, aprueban y reconocen como suyo al derecho en total.

El poder, en tanto que es apropiado al derecho válido, no es distinto de aquel que está vivo en la voluntad común de derecho. En el origen él es idéntico al estar en vigor del derecho de los hombres; o si así se quiere, con la conciencia común de que la validez exterior y manipulación del estatuto es expresión de la validez interior. El derecho es así llevado por el consentimiento en la voluntad de derecho, en la medida en que ésta no es cuestión privada del individuo, sino algo formado de la misma manera en los diversos individuos. Y precisamente esta voluntad, en definitiva formada de la misma manera, es la fuente del poder, con el que ella se impone.

Ahora bien, pero la uniformidad interior de los individuos, donde domina a un grupo humano, a un pueblo, a una época, no es otra que el espíritu objetivo históricamente viviente en ellos. Frente a esto no tiene importancia si entonces se interpreta la uniformidad como la de la conciencia de derecho, o del sentimiento de derecho, o de la voluntad de derecho. Todas estas son denominaciones desde un principio equivocadas, pues no se trata de una "conciencia" propia, ni de un "sentir", ni de un "querer". Más bien se podría hablar de tendencia común. De lo único que se trata es del espíritu viviente común en muchos, el que forma un poder en ellos en tanto constituyen una multitud. Aparte de que no hace falta que el individuo sepa acerca de este poder, para que él, tan pronto como lo tiene en contra en su hacer, lo experimente como invencible.

El espíritu históricamente objetivo es eso, reúne en sí al poder y al derecho y sólo por eso también pueden ir reunidos en el fenómeno, es decir en la realidad histórica. Él habla en general en la ley, en el juicio del tribunal designado para el caso respectivo. Y únicamente, en cuanto esta relación lo preserva a él como viviente, ambos son —tanto la ley como el juicio— "justos". Sin el espíritu viviente, en el que ellos arraigan, ambos flotan en el aire y necesariamente tienen que ser sentidos como injustos. Ellos sin él, son sólo expresión de un poder no legal o usurpado. Pero esto significa que sin él son mera expresión de la "fuerza", y quien queda a merced de ellos, se ve violentado.

Pero entonces, ellos tienen en verdad al espíritu viviente objetivo mismo en contra. Ellos se oponen a la voluntad de derecho real. Y como comunes ya están a punto para caer. Derecho y poder tienen la misma fuente. La misma validez interior, el mismo estar en vigor común está detrás de ellos. La validez interior del derecho es idéntica al poder que ella tiene sobre los hombres.

d. Tendencia común y voluntad del individuo

Así como no es necesario admitir un querer consciente de las determinaciones particulares en la voluntad de los individuos, tanto menos es necesario entonces admitir algo así como una *volonté générale* que todavía sería algo particular junto a, o detrás de la voluntad de los individuos. Es una representación radicalmente errónea la que se basa en tal suposi-

ción. Se cree que sería la voluntad privada la que en cada uno es de distinto contenido y está ordenada de distinta forma. Esto precisamente es el error. El individuo crece desde un principio en situaciones, necesidades, demandas y exigencias comunes, y éstas son por completo las suyas. Y en la medida de su comprender está estimulada inevitablemente la actitud de su voluntad en la dirección común.

Más bien, esto es de modo que no hay ningún querer de los individuos, que no muestre ya en el aparecer y la toma de conciencia, contenido y dirección, ciertos rasgos comunes fundamentales. Y de igual modo, no hay ningún sentir del derecho por parte de los individuos que no contenga la actitud común fundamental. Pero lo común de la actitud fundamental no es otra cosa que el fenómeno del espíritu objetivo. Si bajo la expresión *volonté générale* se entiende nada más que a este fenómeno, entonces se puede conservar sin peligro su concepto. Desde luego esto difícilmente es realizable, en primer lugar porque el término está cargado históricamente. Pero lo común de la tendencia o de la actitud fundamental es como tal un fenómeno que se muestra y no debe ser confundido con las interpretaciones tradicionales. El poder de la tendencia yace justamente en su mismo carácter común. No hay en la esfera del derecho y del estado ningún otro poder como él.

La voluntad del individuo siempre conserva frente a ese poder un amplio margen. El individuo también puede caer totalmente fuera de la tendencia común. Entonces él es la voluntad aislada y que por el aislamiento se vuelve impotente. Por eso no se puede interpretar la tendencia común como "voluntad de todos". En efecto, exceptuando la voluntad del individuo, siempre existe la divergencia de los grupos. Pero también siempre hay en la divergencia, no importa cómo, en el fondo la tendencia a la unificación y a la nivelación. Y en el equilibrio vacilante de este poder se muestra siempre una resultante, la cual representa una tendencia predominante.

Lo mismo vale tanto para el individuo poderoso como para el grupo de poder. El poder en sus representantes puede, en un cierto margen, apartarse de la tendencia común, incluso se puede emplear también contra la tendencia. Pero el poderoso no puede impedir entonces que la tendencia se le vuelva en contra. Y no puede mantenerse así. Pues su poder es un poder prestado. El mismo espíritu histórico objetivo, al que él hace

violencia, es la fuente exclusiva de su poder. El poder separado artificialmente, independizado de la fuente de poder, está históricamente señalado por la muerte.

e. La paradoja en el derecho de la revolución

El poder que se independiza no necesita ser el de un portador de poder, tampoco puede ser el poder formal de un derecho que sobrevive, ni el de una constitución que sobrevive. Pero en todo caso él tiene contra sí la fuente verdaderamente viva del poder, en cuanto que él por su lado se opone a la tendencia común del espíritu objetivo. Si esa tendencia entabla la lucha, si busca derribar al poder que se independiza, entonces se establece el fenómeno típico de la revolución.

Si se ve este fenómeno a la luz de la conexión referida, no puede menos que hablarse de un "derecho de la revolución". Pues este es incluso el espíritu común viviente, que aquí busca darse una forma nueva que le corresponda a su avance real. Pero es absolutamente problemático y difícil de decidir cuál es el derecho que él reclama. En todo caso no es un derecho reconocido, válido, positivo. El derecho válido es más bien aquel contra el cual él arremete. Pero si aquí nos referimos a un mero ideal de derecho, entonces la dificultad llega a ser todavía mayor. Pues le faltará el poder. Pero en la esencia de la revolución ocurre que el poder se opone al poder.

Esta paradoja puede sugerir todavía una fórmula precisa. El conductor de la revolución arremete contra el poder y el derecho existente. Si él es derrotado, entonces lo existente queda en vigor, y él se encuentra como traidor. Pero si triunfa, entonces con el nuevo poder vale un nuevo derecho, y él es el legítimo legislador de este derecho. ¿Qué decide aquí? ¿Es únicamente una cuestión de éxito o fracaso, por tanto en definitiva de circunstancias exteriores y casualidades? Esto significaría que lo justo y lo injusto serían una cuestión de azar.

El contrasentido que aquí reside es irresoluble, mientras se separe mutuamente derecho y poder y jueguen recíprocamente como factores independientes. Es diferente si se reconoce para ambos la fuente común en la tendencia fundamental del espíritu común viviente. Ciertamente que en toda revuelta política el azar juega un amplio papel. Pero sin

embargo no sólo el azar decide. Donde en una política las situaciones se han vuelto imposibles de sostener, ahí el espíritu de la revolución no descansa hasta imponer lo nuevo, también cuando la arremetida es rechazada una y otra vez. Pero donde la situación es saludable y sólo un grupo de descontentos políticos pretende el cambio, ahí no se puede mantener lo nuevo, también donde triunfa. Esto tiene que retroceder otra vez al antiguo orden. Pero si se considera a los desarrollos en gran escala, se ve confirmada la regla.

De eso se sigue que aquí y en todas partes existe un factor diferente en la obra, a saber el factor verdaderamente fundamental: la tendencia realmente existente del espíritu viviente común es a la larga la que siempre decide el resultado. Si el revolucionario se vuelve traidor o legislador con poder legítimo, si lo nuevo que lucha por surgir sucumbe a la fuerza de lo viejo, o se impone, es algo que, en definitiva, es decidido por la dirección a la cual tienden realmente la voluntad de derecho y la voluntad social viviente de la época. A esta dirección le incumbe el poder del espíritu viviente objetivo; y lo que se opone al poder fracasa. Pues en un caso esto ya es su propia tendencia histórica, de la cual ha nacido la revolución; y en eso reside su derecho. En el otro caso le nace de una tendencia que le es exterior; y en eso reside entonces su ilegitimidad.

f. Los fenómenos del poder en otros ámbitos del espíritu

El carácter del poder del espíritu objetivo no aparece en todos los ámbitos en el fenómeno de manera tan concreta, corpórea, visible. Pero existe de modo latente en todas partes, y en todas partes ocasionalmente se opone con gravedad al individuo. Reside en la esencia del poder en general que él permanece intangible al individuo, mientras este mismo va con él, lo tiene para sí, es cercado y portado por el poder; pero el individuo sólo se topa con él, como real, donde lo tiene en contra. Los individuos importantes, creadores, conductores, son en primer lugar, en todos los ámbitos, aquellos que lo experimentan y pueden hablar de él. Y aquí está la razón principal por la que permanece oculta a las personas corrientes la realidad del espíritu objetivo. Él está demasiado cerca para poder experimentarlo. Y precisamente en eso consiste su carácter corriente, así como la fuerza equilibrada y la seguridad de su posición.

Pero también para el individuo corriente puede ser muy sensible el poder del espíritu viviente común en el ámbito moral. Aquí no interviene ninguna institución por orden de la totalidad, y sin embargo el individuo experimenta las consecuencias morales de lo peor de su acción. El sentimiento común moral lo rechaza. Lo mismo ocurre en el ámbito de la fe y de la concepción del mundo. La convicción que difiere, sea verdadera o falsa, choca contra la autoridad de la convicción tradicional y dominante. El individuo no la puede atropellar, tiene que competir con ella. Pero ella, aunque no sea intolerante, sin embargo persiste inerte en su curso. La convicción tiene que atraparla, pues ella lo aísla, a no ser que él encuentre en ella misma la tendencia que lo satisfaga. Pero, en verdad, en este caso más bien él mismo con su convicción ya está dominado por un movimiento originario del espíritu objetivo, y lo que él cree, no es originariamente únicamente suyo.

El fenómeno del poder ocurre mucho más sensiblemente donde el innovador anuncia a la época nuevos valores, exige reconocer nuevas normas. El sentimiento de valor de una determinada época histórica tiene su propia legalidad. Ese sentimiento sólo puede tener lugar allí donde es estimulado desde dentro de su propio desarrollo. Él tiene que negar lo que se contrapone a su propia lucha, sin considerar verdad y falsedad. Por el contrario, el individuo no puede prosperar con su verdad. Él es entregado impotente al poder superior; es un desconocido, quizás un mártir de su idea. La ley de la verdad, que tal vez él tiene para sí, no lo ayuda. Esa no es la ley del espíritu histórico. El espíritu tiene su propia legalidad, su propio ritmo de cambio. "Su" verdad sólo puede llegar a ser hasta donde él madura y está abierto. Y el peso de su actitud no es ningún poder puramente pasivo, sino un poder con tendencia propia de movimiento.

Capítulo 29. Individualidad histórica del espíritu objetivo

a. Unicidad de todo lo históricamente real

Así como el espíritu objetivo es un poder en la vida del individuo —un poder formador, portador tanto como uno que obstaculiza, delimita,

incluso que destruye—, así también es un poder hacia el exterior, frente al espíritu extraño, el que coexiste con él simultáneamente. El espíritu popular experimenta en este sentido como poder al espíritu de un pueblo extraño, y no sólo en la vida política. Toda coexistencia real de los pueblos es también un continuo contrastarse, atacarse y completarse del variado espíritu popular, un atraerse y rechazarse, un violentar y defenderse. Vencer y ser derrotado, en este plano del espíritu, es distinto que en la vida política. Y a menudo ocurre que el espíritu cultural vence donde su portador, el pueblo, sucumbe. Así el espíritu de los griegos entraba victorioso en toda la línea en el mundo romano, mientras ellos mismos sucumbían políticamente al romano.

Con esto sale a la luz el otro lado en la manera de ser del espíritu histórico, su respectiva limitación, particularidad y existencia separada, que tiene otras similares a él junto a sí. Del mismo modo se iluminan además la multiplicidad de configuraciones coexistentes, así como la singularidad y el carácter irrecuperable de cada figura individual del espíritu viviente común.

Si se considera este aspecto del fenómeno, entonces es evidente que todo espíritu objetivo real y viviente —y esto es en cada uno que es históricamente real y un poder— siempre tiene a su vez individualidad. Esta individualidad suya no contradice a la generalidad que le es propia frente a las personas individuales que él abarca. Ella tampoco coincide con su individualidad, sino que es diferente. Todo espíritu viviente común es de esta manera, en sentido estricto, uno y único; sólo que justamente, de otro orden de magnitud y otra manera de ser, de otra limitación y otra duración de vida. Su existencia histórica está superpuesta a la existencia histórica de la persona individual. La generalidad portada y superexistente de la existencia privada es nuevamente un existente individual¹⁰.

La ley ontológica fundamental se puede expresar así: todo lo real es individual. Esto vale para lo real histórico y para lo real espiritual tanto como para lo real material. Pero el espíritu viviente objetivo es en cada figura espíritu históricamente real, y a saber con todas las marcas características de la auténtica realidad: él "es" en un tiempo determinado, y sólo en él existe en determinada circunstancia históricamente real, está

¹⁰ Para los conceptos de existencia e individualidad, cfr. Cap. 6 b–d.

ligado a la vida orgánica original de un determinado pueblo y desaparece cuando el pueblo sucumbe. Su unidad y unicidad consiste en que sólo existe en este tiempo, en este pueblo viviente, bajo estas circunstancias. Toma forma exterior en este estadio determinado de desarrollo total histórico mundial, pero desaparece en su prosecución.

Posiblemente se pueda volver a encontrar un espíritu semejante con múltiples rasgos análogos bajo otras condiciones. Lo que en general se denomina espíritu de la "Ilustración", se repite en ciertas fases de desarrollo en diversos pueblos, en distintas épocas. De manera semejante vale también para las corrientes de profundización religiosa, la expansión política, el proceso científico. Pero siempre tal repetición es sólo análoga en ciertos rasgos, los que entonces más o menos arbitrariamente se hacen pasar por determinantes. En el mejor de los casos, tal vez reside en ella una cierta legalidad del desarrollo, que se puede repetir con la necesidad histórica de ciertos fenómenos fundamentales. Pero nunca se repite el mismo espíritu viviente.

También las personas humanas particulares muestran rasgos comunes. Esto no perjudica su unicidad. Incluso lo común es todavía en otro portador algo diferente. Justamente así es con la unicidad de un espíritu históricamente común. Las coincidencias parciales no la superan. Posiblemente la época de los sofistas en Grecia fue una época de ilustración, pero no se puede decir que ella se repetiría en la Ilustración francesa. Los rasgos comunes no pueden hacer desaparecer la diferencia de las épocas, de los caracteres populares, de los tipos de gobierno. La historia del mundo no se repite. Un espíritu objetivo viviente de antes con su particular destino histórico no se repite, como tampoco el hombre individual con su destino humano.

b. Cómo y por qué se desconoce la individualidad

El ser individual no es una prerrogativa de la persona. Siempre nos encontramos con el mismo prejuicio, que la individualidad estaría reservada al hombre individual. Esto contradice al sentido del ser único, que más bien es común a la manera de ser de todo acontecer, de todo lo material, de lo viviente y espiritual. Aun cuando se asemeje cualitativamente hasta lo indistinguible, lo segundo no es lo mismo que lo primero.

El hombre simplemente se engaña sobre esto, porque él está acostumbrado a simplificar en el aprehender lo aprehensible. Él no hace caso a lo singular, sino que se atiene a lo semejante; generaliza ya en el ver y en el oír lo que está ligado al caso singular. En la comprensión hace mucho más, pues comprende a través de lo general.

Tal simplificación es necesaria, de lo contrario él se perdería en la enorme multiplicidad. El hombre no puede, por así decir, darse el lujo de tomar a todo lo real que existe, como individual. Sólo puede aplicar el esfuerzo de la aprehensión individual ahí donde para él hay algo: en el prójimo. Y tampoco ahí lo consigue totalmente ni de lejos. Él avanza sólo en lo singular de la personalidad en ciertos casos particulares, donde la persona "significa" también "para él" algo singular. Pero esta es una elección de tipo absolutamente subjetivo. Ella nada tiene que hacer con el ser individual y el no ser individual, ni con el de las cosas, ni el de los hombres, ni de los acontecimientos, ni tampoco el de las grandes corrientes históricas.

Lo que a los hombres les impide reconocer la individualidad del espíritu objetivo, al que pertenecen, justamente es además la circunstancia misma de que él les pertenece. Pues de este modo le aparece este espíritu como lo común de los coetáneos, pero no como lo particular histórico en oposición a un espíritu común extraño. E incluso si él da con el espíritu extraño de un pueblo extranjero, o si advierte desde el comienzo de su diferencia en el pensar histórico del espíritu, entonces él ve en el contemplar de toda plástica, ante todo siempre lo general en él.

Precisamente es esencial al hombre individual, que él ve también a lo lejano y extraño en primer lugar desde el punto de vista natural del individuo, que aquí como allí ve contrastado a lo común como tal solo frente a la singularidad personal, no contra otra cosa común. Esto es también muy humano. Pero esta no es una visión adecuada al fenómeno del espíritu común. De ninguna manera por ese motivo, está cerrada para el hombre la elevación a la visión histórica de un gran panorama, a la visión en el plano y orden de magnitud del espíritu objetivo. El hombre puede efectuar esta elevación y a saber de manera manifiestamente concreta, precisamente así como él puede decidirse a la aprehensión concreta de las relaciones cósmicas o también de las estructu-

ras microscópicas. Esto no corresponde a la simple transposición de escalas, y ella no está condicionada nada más que por una cierta madurez y libertad intelectual.

Pero si él da este paso, aparece sin dificultad el espíritu histórico de una época, de un pueblo, incluso de una contemporaneidad en su individualidad, su unidad o unicidad y en su carácter de irrepetible.

c. Individualidades y comunidad de los pueblos

Lo que el hombre conoce suficientemente en la vida privada, se repite en la escena de la vida espiritual en otra escala. Así como allí las personas individuales se corresponden en el actuar y el trato, en el percibir y ser percibido, aquí se corresponden las individualidades de los pueblos con su particular manera popular espiritual, manera de pensar, manera de acción y reacción, también en el pensamiento conjunto y en el actuar recíproco.

En todo caso, aquí tenemos que estar prevenidos ante la sustancialización. El individuo enfrenta al individuo precisamente en la actitud más ingenua, caracterizándolo sustancialmente como unidad y totalidad; a lo sumo siempre puede ser un engaño que captemos también realmente esta totalidad. Ella ya es dada por anticipado en la vista corporal sensible. Un pueblo como unidad carece de este darse por anticipado. Tampoco se le puede atribuir la idea del "espíritu del pueblo" en el sentido de Hegel. Los individuos de los pueblos no son ninguna sustancia, tampoco en el sentido de que ellos serían realizaciones inequívocas de "principios" histórico-mundiales, o tal vez que determinan el curso del acontecer histórico como un tipo de arreglo entre sus principios (cfr. Cap. 18c).

Pero lo que queda es que todo pueblo tiene realmente su espíritu propio, y que éste es un poder con tendencias muy propias en la vida total de los pueblos. Además que, de hecho, cada espíritu popular tiene su individualidad estrictamente histórica, que también contrasta de manera muy determinada con los rasgos comunes del espíritu de la época. Finalmente, que el espíritu histórico individual, en este sentido, tiene sus vicisitudes particularmente singulares, su desarrollo, su originarse y su decadencia particular. Él tiene como poder entre poderes sus

límites, justamente tanto como tiene sus límites políticos y territoriales. También tiene siempre en sí y junto a sí todavía un espíritu general que es propio a muchos pueblos en la misma época, pero sin embargo como espíritu de la época es otra vez históricamente individual.

En efecto, en esto sigue en pie una diferencia insuperable del espíritu personal y el espíritu objetivo: aquél está estrictamente en una forma fenoménica, ligado al individuo humano, no se repite en ningún aumento o disminución, su individualidad está fijada a la unidad vital biológica. El espíritu objetivo, en cambio, es el de una multiplicidad de individuos, no por cierto su totalidad colectiva, tampoco su mero tipo espiritual, pero posiblemente sí el de una comunidad vivida de un espíritu y agotada en el intercambio viviente. Pero multiplicidad hay en un orden de magnitud escalar muy diverso. Todo grupo vinculado localmente, o a través de una comunidad de intereses, tiene en el espíritu común específico su parte, no menos que los grupos populares en el carácter común de lo contemporáneo. Los "pueblos" no son de ningún modo siempre unidades históricamente determinantes o privilegiadas en la portación de un determinado espíritu común. Y su individualidad espiritual tampoco es necesariamente más cerrada que la correspondencia existente en grupos humanos distintos.

La relación entre pueblo viviente y espíritu común por tanto no es la misma que la del individuo viviente y el espíritu personal. Por eso también la individualidad del espíritu objetivo de ningún modo es necesariamente la propia de un pueblo. Ella es más bien, en una determinada época predominantemente la de un pueblo, en otra más social, nuevamente en otra, una de comunidad religiosa, o también la de una comunidad económica. Y todos estos límites para cierta época son insignificantes, frente a los de las épocas que se separan culturalmente en una comunidad existente de pueblos.

Pero así como uno encuentra también las limitaciones, en cuyas dimensiones siempre se une o se divide el espíritu objetivo, siempre hay también en cada forma y en cada unidad históricamente real, otra vez un espíritu históricamente individual, que vive sólo una vez y es irrepetible, y según la particularidad no es identificable con otro espíritu viviente.

Capítulo 30. Autonomía y vida propia

a. Estructuración e independencia en la vida del espíritu

Consideremos ahora conjuntamente los momentos desarrollados del espíritu objetivo. Él es, en todas partes donde aparece, unidad y totalidad *sui generis*, es un poder que se muestra real en todas formas y gradaciones, igualmente sensible al espíritu individual como a otro espíritu común. Por otra parte, es en todas sus figuras individual, aunque ni se agota en la conciencia individual ni en un colectivo de individuos. La consecuencia con respecto a estas determinaciones, el hecho de que él tenga una vida histórica individual en gran escala sobre la vida de las personas—incluso directamente “es” una vida propia del espíritu—, adquiere una forma totalmente concreta. Se muestra que esta vida individual es tan temporal, real y autónoma como la de las personas individuales, y que su estar condicionado por la plenitud de factores de lo real, que arraigan fuera de él y ónticamente “debajo” de él, no llega a obstaculizar su autonomía, de manera análoga como el estar condicionado de las personas individuales tampoco entorpece la autonomía de éstas.

Si el espíritu objetivo fuera meramente algo general, un mero tipo de individuos, entonces no se podría hablar de una vida propia en él. Pero si él es un poder en los individuos, si muestra siempre una tendencia e individualidad características, si su unidad es una que históricamente aparece y desaparece junto a otras unidades coordinadas, entonces su vida propia en la historia es una consecuencia necesaria, en la que la autonomía a lo sumo puede ser puesta en cuestión. Se podría subsumir a los destinos particulares de los individuos como el destino histórico total de un espíritu común; además, se podría también ver todo en la dependencia de los poderes materiales y vitales, de manera que las corrientes espirituales formaran meros resultados de un entramado de causas, las que serían para ellas mismas heterogéneas.

Contra lo primero habla el factor de poder en el espíritu viviente común y la impotencia del individuo frente a él. Pero contra lo último está la reflexión fundamental ontológica que expresa para una configuración total de orden superior, en general esta ley¹¹: la dependencia de condiciones más exteriores o del estrato del ser por el tipo más inferior

no excluye la autonomía de la configuración “superior”. En el ámbito de la vida orgánica esto se puede demostrar con todo rigor en la unilateralidad de las teorías mecanicistas y vitalistas. El condicionamiento de lo orgánico “desde abajo” tampoco excluye su autonomía, ni esta excluye su condicionamiento. Esta relación de dependencia y autonomía forma la relación ontológica fundamental de los estratos del ser. Una vez que se ha aprehendido esto claramente, desaparece también todo peligro de que todos los fenómenos históricos del espíritu sean interpretados unilateralmente. Esto es de una importancia central para nuestro problema, pues aquí ya no se trata únicamente de la relación de los estratos heterogéneos del ser, sino también de la relación de las configuraciones de diverso orden de magnitud dentro de uno y el mismo estrato.

La vida propia del espíritu objetivo no sólo está en dependencia con la vida orgánica de la especie humana, no sólo con la vida de los linajes de los pueblos particulares, con sus condiciones exteriores de vida, de factores geográficos, económicos y otros innumerables, sino también con la vida de los individuos, los que incluso ya son seres espirituales. Esta dependencia de ningún modo puede ser menoscabada o ignorada. Incluso, sin arriesgar demasiado, se puede entender perfectamente la vida del espíritu objetivo como una tal que se integra de la variada vida del espíritu de las personas particulares. Esto aquí ocurre de manera semejante como en el reino de lo orgánico, donde también la vida respectiva de una especie animal se integra a partir de la vida de los individuos. Sólo que de lo que se trata es de si la integración representa una mera suma o resulta una configuración de un género propio y da por resultado un carácter viviente individual. En el último caso tampoco se le puede negar la autonomía.

b. Vida de la especie y vida del espíritu. Subsistencia y superexistencia

En la vida de la especie animal no cabe ninguna duda de que es dada una configuración de una legalidad propia, incluso de un tipo de totalidad,

¹¹ A tal efecto, cfr. Introducción, 6-10, así como Cap. 4, b y 5, b. Especialmente se remite aquí a la relación fundamental de ambas leyes categoriales, de la ley de la fuerza y de la ley de la libertad.

que por su lado aventaja visiblemente e influye retrospectivamente sobre el individuo. La especie sobrevive siempre en nuevos individuos, cuya mortalidad no le afecta, más bien tiene en su reproducción el modo de su continuidad y de su variación que marcha lentamente. El instinto sexual del individuo "sirve" manifiestamente a la vida total e indirectamente a la descendencia total, que como tal no es la suya. El individuo con su función individual vital está incorporado por completo al proceso vital en mayor escala, es llevado por él, en tanto él mismo lo sigue llevando.

Si se busca una expresión ontológicamente adecuada para esta relación, se encuentra que no todos los conceptos de uso corriente de la relación se corresponden con la realidad. La categoría de "sustancia", a la que se da importancia desde la antigüedad, ofrece manifiestamente una imagen totalmente distorsionada. La especie de ninguna manera se comporta con el individuo como algo subsistente con algo inherente. Ella ni es sustancia formal según el modelo de Aristóteles, ni sustrato indestructible (por ejemplo, una fuerza vital permanente en los individuos). Tampoco se conserva como se conserva una sustancia, a través de la identidad pasiva, la inercia, el carácter indestructible, sino gracias a que ella restablece, regenera, sustituye espontáneamente lo aniquilado. La especie regula su propia supervivencia en la reproducción de los individuos, restablece el siempre precario equilibrio de muerte y nacimiento a través de la ley de su forma vital. Ella siempre lo estabiliza otra vez.

Este tipo de conservación no tiene la forma de la "subsistencia", sino inversamente la de la "superexistencia". La vida total no es lo que está en la base de la vida de los individuos, sino sólo algo que se superpone a cada vida, que es portado por ellos, y en este sentido absolutamente dependiente, pero sin embargo es vida de orden superior amplia y supraformada.

Ahora bien, lo mismo se puede mostrar con toda claridad en la manera de ser del espíritu objetivo. Por cierto que su relación con el individuo es totalmente distinta, él mismo de ninguna manera es comparable a la vida de la especie, ni por la estructura, ni por el desarrollo. Pero lo asemeja un rasgo característico fundamental: él tampoco es una vida "detrás" de los individuos, sino que se trata de una vida que transcurre "en" ellos, así como de una diversidad permanentemente cambiante y en sí plena. Y esta vida tampoco tiene la forma de ser de la subsistencia, sino la de la superexistencia. Esta es portada y condicionada por la vida de las

personas, incluso su movimiento histórico no ocurre sin el esfuerzo y la iniciativa de la persona. Ella se superpone a la vida de los individuos, está apoyada, es dependiente y en este sentido, realmente sólo vida superexistente. Pero precisamente en esta dependencia y en este estar apoyada ella es, sin embargo, la forma superior, autónoma de la vida del espíritu, una configuración del espíritu de orden superior, de totalidad y manera de ser características, que ni se efectúa en el individuo ni está compuesta de individuos. Una configuración que se conserva y desarrolla en el cambio de los individuos, y en eso se manifiesta claramente que ella obedece a una legalidad diferente que la del espíritu personal.

Si se considera que el espíritu objetivo también se opone al individuo ya siempre como una configuración de contenidos, incluso como un poder, que el espíritu objetivo por su lado comprende al individuo en sus formas, lo configura y realiza interiormente desde joven, dejándolo crecer en su forma acuñada, entonces llega a ser claro que aquí la superexistencia es de un tipo todavía mucho más acuñado que en la vida de la especie, y a saber sin perjuicio de su dependencia. En la vida individual del espíritu objetivo tenemos que ocuparnos de un fenómeno de sobreformación con fuerza y magnitud únicas.

c. Tradición y superexistencia

Esto cobra un efecto particularmente enorme en el fenómeno, si aquí se recuerda en qué camino se efectúa la "conservación" de la imagen total en el cambio de los individuos. El espíritu no se hereda como los caracteres específicos de lo orgánico; él es transmitido, transferido y asumido. Los vivientes, en cuyo medio el individuo nace internamente, le transfieren lo común espiritual que ellos tienen, y por cierto siempre en la medida como ellos mismos están compenetrados y dominados por eso. El espíritu objetivo, que conduce en ellos su vida históricamente individual, se comunica al individuo desarrollado. Él se transmite directamente a ellos como lo común, también se convierte en suyo.

La vida superexistente del espíritu común se propaga así inmediatamente, en virtud de su expansividad, a los individuos que entran nuevos en él. Éstos espontáneamente caen en su poder, corriente o tendencia. Las tendencias de la vida superexistente del espíritu común se convierten

en las de ellos, aún antes de que sean sentidas como determinadas y dirigidas. Pero en los ámbitos donde se requiere del esfuerzo consciente de la persona para tener participación en este espíritu, ahí el patrimonio espiritual obra como un polo de atracción, que atrae hacia sí irresistiblemente, en tanto que los individuos sólo pueden configurarse según su modelo. De esta manera, él es el poder verdaderamente formador y conductor en toda educación humana.

Visto ontológicamente no puede encontrarse ninguna contradicción en esta relación, una vez que se ha hecho clara la ley de la autonomía en la dependencia. La configuración portada y superexistente se conserva y desarrolla a sí misma, mientras convierte a los elementos portadores frente a un poder que los supraforma y domina. Y precisamente su autonomía consiste en que la configuración gana este poder sobre ellos y se conserva en toda transformación. Con esto la configuración los eleva al estrato superior del ser, el del ser verdaderamente espiritual. Pues sin el espíritu viviente común, que se acumula en la secuencia de las generaciones y se transmite en cada fase de su desarrollo, no conocemos ningún espíritu personal.

El individuo por sí mismo, aislado, en su breve período de vida, en la limitación de su experiencia y su elaboración íntima de lo experimentado, de ningún modo podría avanzar hacia el ser auténticamente espiritual. El espíritu como tal sólo crece históricamente, como espíritu objetivo. El desarrollo humano del hombre —en tanto que esto es una cuestión del ser espiritual en él— no está en el individuo. Esto no contradice el hecho de que él se efectúa nuevamente en cada individuo. Pues, en cada individuo él es el proceso acortado del desarrollo humano histórico. Lo que se ha reducido es precisamente el transferir y el asumir, el crecer interior del individuo en el espíritu devenido histórico. Lo que se efectúa en el individuo es nada más que un estar involucrado en el continuo de la vida común que pugna por ascender al ser espiritual, y en él sigue progresando.

d. La dinámica de la vida individual histórico espiritual

No se puede iluminar el interior de la vida espiritual propia. Su equilibrio interno, su autorregulación y autorrenovación tampoco se puede reducir a algo diferente fuera de él, como las de la vida orgánica de las

especies. Lo interior sólo se puede tomar desde su aspecto de contenidos, y eso es el aspecto auténticamente "objetivo" del espíritu objetivo —el aspecto con el cual el espíritu aparece objetivamente—, pero no es su aspecto dinámico. Sin embargo es perfectamente reconocible que el aspecto dinámico constituye la "vida" auténtica del espíritu objetivo, mientras el aspecto de contenidos solo concierne a la forma particular que en el proceso dinámico de su "vida" es transformada, impulsada y modificada otra vez en otras formas.

Donde no se puede penetrar en la estructura interna de un proceso, ahí sin embargo, es perfectamente posible describir el fenómeno del proceso. Y es posible que con este rodeo consigamos tomar algo de su dinámica particular. Efectivamente, la filosofía de contenidos orientados históricamente ha tomado este camino reiteradamente; y a saber con tanto mayor éxito, en cuanto ella se ha abstenido de consecuencias especulativas. No constituye ninguna diferencia fundamental, si en esto nos atenemos más a las cosas sociales, políticas o culturales. Sólo que los aspectos diferentes del fenómeno fundamental se hacen valer de manera diversa.

Aquí no está en discusión lo que un pueblo recorre por períodos, el que acaba por resolverse a lo históricamente importante. Pero que existe la diferencia característica de inicio, apogeo y decadencia y que esa diferencia se repite en cada uno de tales desarrollos, posiblemente se pueda admitir como un *minimum* de la serie típica de períodos. Y de manera semejante como en el individuo, estos períodos de la vida orgánica son cimentados por tales momentos, ya sea que la vida del linaje poco a poco es consumida y agotada por el espíritu, o que tenga en sí mismo su periodicidad en un lapso de tiempo determinado, y el espíritu sólo adquiera las formas adecuadas a este desarrollo. Ambas posibilidades no están excluidas, justamente como tampoco lo están en la vida del individuo.

Si ahora se admite que en el inicio de los pueblos predomina un determinado tipo de moral, de derecho, de forma de gobierno, de estilo de vida, que en el tiempo de la madurez y el apogeo la diversidad de la característica espiritual y popular es incomparablemente mayor que, por fin, todas ellas son mutuamente semejantes otra vez en la decadencia, mientras los individuos son recíprocamente diferentes (disolución del espíritu común y del individualismo establecido), entonces puede reconocerse fácilmente que aquí yace una autonomía del desarrollo del espíritu,

que puede valer como típica. De ninguna manera se necesita exagerar este pensamiento, tampoco llevar al extremo en esto el concepto de ley. Justamente la legalidad como tal permanece desconocida, sólo se ofrece la secuencia de fenómenos. Pero con esta alcanza. Y ella en todas las consideraciones pertinentes —como han sido empleadas en diversa forma— es inferida de los hechos históricos.

Pero en todo caso se trata en esto de la dinámica interna de la vida propia espiritualmente histórica. Pues la mera diversidad de contenidos exteriores no puede hacer comprensible tal secuencia de fenómenos.

e. La autonomía del movimiento histórico de sí mismo

Para nuestra consideración no es decisivo que nos familiaricemos o no con la hipótesis de una legalidad semejante —lo señalado ya va demasiado lejos para el empírico de la historia—; ni la invariabilidad ni la repetición de la secuencia de fenómenos dependen aquí de eso, sino únicamente de la autonomía de la dinámica del desarrollo. Y una autonomía tal puede ser también individual —no de otra manera como en la vida del hombre particular—, pero en el fondo, todo proceso evolutivo históricamente espiritual es un proceso dinámico de configuración del espíritu objetivo, y siempre lucha en él la determinación auténticamente interior con una plenitud de factores exteriores. Pero en el resultado, el destino total siempre sólo entra en el fenómeno de fase a fase.

Hablar en esto de autonomía interior podría parecer superfluo, si sólo se tratara de las “formas” o los “tipos” del espíritu, como si el derecho existente fuese nada más que un código de determinaciones, la moral válida sólo un sistema de normas, la tendencia política sólo un tipo de acción y reacción nacional, el estilo de vida dominante sólo una mezcla de convenciones. Todo esto, como ya se mostró, no es así. Y el punto del que aquí se trata es que todo esto reunido es más bien la figura viviente, y que se cambia espontáneamente de la misma vida espiritual. Incluso todo esto es en ella sólo manifestación, por así decir, lo comprensible y nombrable en la dinámica unitariamente interior del proceso histórico de la vida.

Si el derecho fuese sólo un código de leyes, no habría ninguna diferencia entre el derecho viviente en una época y en un pueblo determinado, y otro derecho que ya no tiene validez en él. También el carácter del

código le es propio desde el comienzo al derecho que ya no tiene validez. Por tanto ¿en qué ventaja el derecho “válido”? Precisamente en el hecho de que él “vale”. Y sólo eso.

En este sentido, lo que significa “valer” sólo se puede describir, como ya se intentó más arriba (Cap.28). El valor del derecho no es otra cosa que la voluntad de derecho o el sentimiento de derecho de los vivientes expresado en común. O lo que es lo mismo, que él internamente, en su comprender y enjuiciar, tiene poder sobre ellos. Sólo se puede captar el derecho válido en cuanto a contenidos como un conjunto de determinaciones encontradas. Su manera de ser en la historia es algo diferente: es el ser viviente de las leyes en la voluntad y el sentimiento común de derecho de los hombres. La “vida” de las leyes en los hombres es en este punto idéntica para ellos con su vida. Con lo cual esto último desde luego no implica la estricta realización, pues también existe la trasgresión. Pero también en la trasgresión perdura eso que comprende, siente y enjuicia lo justo y lo injusto en el sentido de estas leyes.

En nada perjudica el hecho de que los individuos no conozcan los códigos completos, ni mucho menos agoten el sentido de las determinaciones particulares. Esto es sólo lo inagotable del espíritu objetivo en la conciencia del individuo. Dado el caso de que el individuo llegue a conocer el derecho paso a paso, crece interiormente; y en la medida de su crecimiento comprende y siente en el sentido de la ley. Pero donde realmente los hombres ya no sienten en el sentido de la ley, lo justo e injusto, ahí su vida ya está socavada, su validez es una superficialidad. Y esto es entonces el impedimento de su movimiento histórico, de su transformación desde adentro. Pero la transformación es precisamente la dinámica de su proceso histórico vital. Y dado que ella, a través de la modificación de las relaciones vitales, experimenta sólo la ocasión, pero la creación del derecho en ella es siempre nueva y propia, entonces la dinámica de su movimiento histórico en toda dependencia puede valer como una dinámica autónoma.

f. Variación de la autonomía según los ámbitos del espíritu

Esto es precisamente así en otros ámbitos, sólo que con las variaciones correspondientes. El lenguaje vivo y el muerto se diferencian en que uno

es dicho y el otro ya no. En el lenguaje vivo piensa y entiende un pueblo viviente, en sus formas y acuñaciones se mueve la expresión, la comunicación, la poesía, las objetivaciones de los vivientes. Él mismo "vive" en ellos. El vocabulario y las locuciones no constituyen su vida —a ellos también los guarda el lenguaje muerto en la escritura—, sino que los "usa" continuamente, y en el uso va cambiando históricamente. La variación pertenece esencialmente al proceso vital del lenguaje, y la variación es siempre creada desde adentro. El lenguaje, por cierto avanza orgánicamente y en algún respecto legalmente pero no se puede predeterminar su movimiento.

La moral válida es en este punto particularmente instructiva. Raras veces hay aquí al mismo tiempo la recopilación explícita de las normas que son determinantes en ella. Éstas no son en ningún caso intelecciones auténticas, ellas tienen una "existencia" o "validez" distinta. Ellas son nada más que una regla del sentimiento viviente del valor moral en los hombres mismos. Su carácter viviente es su inmediata evidencia, la capacidad de convencer y ser captada de la conciencia moral de ellos. Ella se refleja en la incapacidad del individuo para tener otra cosa por lo bueno que aquello que le conviene y repudiar como malo aquello que lo contradice. Esto es lo que falta a la moral muerta, incluso entonces, cuando el epígono los puede sentir perfectamente. Ella no se convierte en su moral a través del mero entender, ni lo determina ni tiene ninguna vida en él. Pero lo que en el cambio de la moral viviente se transforma, cuando aparecen nuevos valores y ganan poder sobre los hombres, ocurre precisamente desde adentro, en un desarrollo autónomo de la visión del valor.

Así también el estilo de vida es de tal naturaleza que domina a los vivientes, los mantiene cautivos. Él es la donación de forma realmente autónoma en su comportamiento. No es lo meramente característico de las formas, las que también son propias al estilo de vida que ya no existe, el que ya no se ofrece al viviente, porque no es el suyo. El estilo de vida es la delicadeza y el sentimiento de la forma viviente en los hombres, y en ellos dominante hasta el punto de que eso es común y comprensible para todos los coetáneos. Y todo cambio histórico en él es la íntima transformación de sí mismo de este sentimiento común de la forma.

La vida pública social y política se diferencia de la vida de estos ámbitos del espíritu exclusivamente por la amplia injerencia de factores externos. Pero estos ni suprimen la interioridad de su vida individual ni su

autonomía. El desarrollo social de los pueblos extranjeros, o de épocas pasadas, posiblemente se pueda experimentar a través de una tarea intelectual. Pero no estamos en eso, ni se trata de destruir, ni nos conciernen los mismos intereses, ni compartimos responsabilidades. La vida pública del propio pueblo tiene la característica que participamos en ella y la propia vida personal no puede separarse de ella. Esto es lo común en la vida de los mismos individuos. Puesto que el destino históricamente político es el destino común de todos ellos, y como tal es portado y experimentado por ellos.

Capítulo 31. El proceso histórico y las ideas

a. Totalidades y procesos de la totalidad

Si se cotejan estas cosas desprejuiciadamente, entonces ya no se puede decir, si se pone atención, que la vida del espíritu objetivo es algo oculto, inasible, o tal vez algo construido en la abstracción. Ella se presenta muy concretamente en estos fenómenos, determinando con configuraciones y además como algo siempre experimentable y vivenciable. A saber, experimentable como una vida propia, totalmente irreductible, autónoma, con una dinámica interior propia. En todo esto sólo la dinámica interior permanece inasible, mientras innumerables factores de tipo exterior, que inciden en el proceso, son bien conocidos. Y esto da siempre motivo a la observación dependiente de lo exterior, que desconoce la autonomía de la vida histórica del espíritu.

El motivo de este error no se puede suprimir. Sólo se puede descubrir la falta esencial en él. El motivo depende del planteamiento de la concepción sociológica atomística. Pues el proceso, del que se trata, no se aplica a los átomos sociales, a los individuos, sino a la totalidad de la vida común espiritual y transcurre en ella, aunque él se manifiesta en la vida del individuo.

En este grupo de problemas fracasa radicalmente toda consideración desde el individuo. No hay ninguna existencia del individuo antes de la existencia de la comunidad y del espíritu común. El espíritu nunca es espíritu personal aislado, un yo sin un tú. También como personal se

forma en la comunidad. El espíritu común ya está siempre ahí, el ser transmitido es la forma de su persistencia y de su existencia histórica.

Aquí hay que prescindir de todos los prejuicios ontológicos arrastrados hasta aquí. Siempre se puede oír la objeción: ¿cómo puede tener existencia algo espiritual común, incluso cómo puede tenerla una forma existente de comunidad? Ella nunca se ve como totalidad. ¿Cómo si la existencia dependiera del ser visto! De la misma manera se podría negar la existencia del sistema solar, dado que nunca se ve como totalidad. Precisamente el sentido óntico de la existencia es que ella existe en definitiva independientemente de su ser captada. Ella posiblemente permite una aprehensión, pero no la exige.

Lo mismo vale para la existencia histórica de un derecho determinado en un pueblo y época determinados; para determinada moral, arte, lenguaje, un determinado estilo de vida. Se tiene que acabar a fondo con el prejuicio del positivismo de que sólo lo asible, lo que tiene carácter sustancial, sólo lo elemental tendría existencia. Lo inasible, lo complejo, la totalidad de orden superior que se basa en los elementos tiene también existencia. Y en tanto que la totalidad es portada, superexistente —y esto son todas las auténticas totalidades, también las orgánicas—, entonces hay que agregar que la superexistencia portada no es menos auténtica existencia que la subsistencia. Ella es en todos los ámbitos de la comunidad de individuos, de la vital tanto como de la espiritual, tan fundamental como la subsistencia. El individuo justamente no está antes de la comunidad, el ejemplar animal no está antes de la especie, la persona no está antes de la coexistencia de personas, el espíritu subjetivo no antes del objetivo. En toda la línea nosotros siempre conocemos ambos conjuntamente, su compenetrarse, la estructura.

b. La vida del espíritu como proceso configurador de forma

La totalidad en el ámbito del espíritu no es simplemente la coexistencia, tampoco simplemente la conformación de la misma manera, sino la vida móvil de la forma espiritual en los individuos que coexisten. Ella nunca existe como figura quieta, estable, sólo se da disuelta en el proceso ininterrumpido de configuración, la permanente disolución y la configuración de forma.

Toda vida, también la orgánica, es un proceso configurador de forma. Ni el individuo ni la especie conocen una forma puramente estática. Sólo que el cambio ocurre en un ritmo muy diverso. Pero la vida del espíritu es móvil en medidas y dimensiones totalmente distintas. Ella fluye de ida y vuelta, disuelve sus formas creadas, las reemplaza por nuevas, regresa a ellas o las deja para siempre. Se mueve por épocas en extremos, incluso por oposiciones, no está ligada a una marcha continua. Recorre caminos, los abandona, propone nuevos, prueba, hace experiencia, los aprovecha. Aquí fracasa la analogía con lo orgánico. Este proceso vital es un proceso configurador de forma en un sentido diferente y muy superior que el de lo orgánico.

En el reino del organismo domina la reconfiguración de la misma forma en la reproducción de los individuos. La desviación de ella es sólo variación, sólo inestabilidad de la forma. El ajuste en la mezcla del plasma celular de generación en generación lleva en total otra vez a la forma básica. Y el cambio de figura de la especie sólo ocurre en un espacio de tiempo cósmico. Esto es diferente al proceso espiritual de la totalidad. La forma no se hereda. Pero ella ya está sometida en la transmisión a la variación. La nueva generación muestra lo nuevo, asumiendo lo viejo. Ella trae consigo lo suyo, y lo transmitido cae en un nuevo piso, que de igual manera es común, pero distinto.

Aquí el individuo participa esencialmente con su particularidad. Su iniciativa es la fuerza motivadora en el proceso, aunque no por eso la resultante del proceso necesita ser la que es querida por él. El proceso histórico de la configuración espiritual de forma incluye en sí a la conciencia y su actividad. Puesto que él ya desafía al individuo en su crecimiento interior al esfuerzo propio, no le regala nada, lo obliga a elaborar y consumir lo asumido. A través de este factor, que siempre se establece nuevamente, avanza la dinámica de la donación de forma, desde el comienzo hacia un orden de magnitud totalmente distinto en el proceso espiritual total. El elemento de la autonomía personal, del proponerse metas, del querer y del organizarse para lo que se quiere, siempre está contenido también detrás de los poderes motivadores del proceso. Y a través de este elemento, el proceso no sólo es movido, sino que siempre es también proceso motivador. Esto es lo que convierte a su dinámica vital en algo incomparable, que el ser carente de espíritu no conoce.

c. Ideas motrices y conciencia de la dirección del espíritu

Ahora bien, si esto quedara en la iniciativa del individuo y esta permaneciera en la diversidad total de posibles direcciones, entonces se tendría que equilibrar todo nuevamente en el efecto total según las leyes de la estadística, y la forma espiritual de la totalidad tendría que detenerse históricamente. Esto no es así debido a la existencia de las respectivas direcciones preferenciales, corrientes o tendencias que tienen en común, las que siempre existen en todos los ámbitos del espíritu. Y ellas constituyen el contrafactor objetivo espiritual para la iniciativa individual: a saber un factor que en ella siempre está incluido, aunque no sea reconocido como tal.

Donde tales tendencias se hacen conscientes y se anuncian, ahí desde luego, esto ocurre a través de los individuos. Pero los verdaderos orígenes se encuentran profundamente detrás, en la variación común del espíritu. Y sólo donde una variación tal se está formando —donde, por tanto ella ya es tendencia del espíritu común—, el precursor encuentra buena acogida. Tales corrientes son entonces las que, por así decir, atraen hacia sí la iniciativa y el esfuerzo de los individuos. Pero este atraer hacia sí es un proceso que puede perseguirse en muchos ámbitos directamente a plena luz de la conciencia. Pues esto pertenece a la acuñación de contenidos de la tendencia en forma de metas, normas, valoraciones o "ideas".

El hombre siempre tiene la tendencia a poner su vida bajo ideas, a las que él puede aspirar. Él quiere ver el sentido y la determinación en su vida. Recurre a ideas, donde y cuando él las encuentra esclarecedoras. Y donde no las encuentra, se las crea. Nadie, que sea hombre en sentido pleno, puede "vivir la vida sin ideales". Y quien lo consigue, no importa donde, le falta en un aspecto la mejor parte de la vida. Esta tendencia fundamental en la esencia del hombre, es idéntica con la necesidad según la donación y cumplimiento del sentido de la propia existencia. Tal tendencia no sólo lo hace capaz, sino que también siempre lo prepara para dedicarse a las metas que se le muestran y lo convencen, ya sea que visiblemente lo favorezcan o no.

Las ideas, en este sentido, son la conciencia de la dirección en la dinámica del proceso espiritual total. Y porque la conciencia es la de los individuos, pero la iniciativa del individuo es un factor integrador del movimiento total, entonces la idea como conciencia común de dirección de

los individuos es un poder eminentemente motivador en el proceso vital del espíritu objetivo. Ella es el exponente de su realidad y carácter viviente en la conciencia de los vivientes.

Las ideas aventajan a la iniciativa privada y a los fines privados de la vida, en que ellas vinculan a los hombres, son comunes a ellos. De esta manera no están sometidas a la ley de la igualación y de la nivelación. Su ley es la de la propagación entre los hombres, del atraer hacia sí a todas las fuerzas, del acrecentamiento para el poder motivador en el proceso total. Así ellas son poderes de otro orden de magnitud, poderes configuradores de historia, creadores. Entonces ellas también lo son, cuando los motivos de su aparición residen en factores completamente extra-espirituales.

Pues su fuerza no es como una fuerza que golpea ciegamente, sino que ella es una que ve, que prevé, y en ciertos límites una que predetermina creativamente. De ellas depende el sesgo de la orientación teleológica en el proceso histórico. Esta orientación no es ciertamente todopoderosa en la historia, es solamente una entre otros poderes. Ella encuentra resistencias, puede ser paralizada, extinguirse, malograrse o desviarse. Por ese motivo, es absurdo construir, sobre la base de su existencia histórica, la imagen teleológica de un proceso histórico orientado únicamente según ideas. El poder de las ideas no llega tan lejos.

Pero posiblemente no debiera haber ninguna duda de su existencia como realidad histórico espiritual en el proceso total¹². Las ideas constituyen entre los poderes, los que impulsan al proceso total, un componente esencial. Su vitalidad en el anhelo de los hombres es un poder absolutamente real, entre otros poderes reales. E igualmente real es la lucha espiritual, que se lleva a cabo en torno a ellas en la historia, ya sea que exista una lucha de las ideas entre sí o contra otros poderes. Ella se puede

¹² La tesis de Nietzsche, que dice que el hombre siempre a la larga es como él se "quiere", sólo podría valer para las grandes ideas morales que permanecen dominando a lo largo de los siglos. Y también ahí probablemente con múltiples restricciones. Pero, que en general pueda obrar una dirección privilegiada de la voluntad sobre muchas generaciones, a través de una idea concretamente contemplada, y fijada permanentemente consigo, difícilmente se pueda poner en duda en referencia a todos los hechos bien conocidos de la historia del espíritu.

seguir históricamente en su propio surgir por sí misma, penetrar, imponerse, como en su paralización, ser apartada o sucumbir. No depende únicamente de su contenido cuánto pueda crecer el poder de la idea en el caso individual. En todo caso, podría ser difícil de decidir cómo se la puede valorar históricamente. Pero el sesgo de la fuerza motivadora en general, en su aparecer y dominar, queda independiente de eso.

Las ideas son aquellos poderes en la vida del espíritu objetivo, en los cuales su autonomía y espontaneidad —en toda dependencia— es comprensible. Ellas son documentos del sesgo de la configuración de forma espontánea del espíritu en gran escala, un elemento visible de su autoformación y autorrealización en medio de la diversidad de poderes portadores, los que sirven de base a toda configuración y transformación histórica.

d. Doble autonomía en la vida del espíritu

En resumen se puede decir que el proceso total está siempre determinado desde abajo y desde arriba por poderes extra-espirituales y por poderes espirituales. El proceso es al mismo tiempo heterónomo y autónomo. Lo primero es algo evidente, ningún conocedor ignorará el peso de los factores materiales, vitales, económicos. Sólo que referente a ellos se olvida fácilmente el factor de la idea. Igualmente se puede perder de vista en el entregarse a éste, los poderes inferiores. Pues la idea, una vez contemplada, fascina a la mirada. Se puede ser unilateral según ambos aspectos y en ambos con equivocaciones. Las ideologías de las épocas, no son independientes de las formas de administración y de la comunidad, ni tampoco dependen únicamente de ellas. Aquí yace lo correcto e incorrecto del marxismo, lo correcto e incorrecto de las teorías idealistas de la sociedad.

Y se puede decir nuevamente: 1. el espíritu común formado no es un conjunto de espíritus individuales, aunque él se apoye en la comunidad de ellos. 2. El movimiento del espíritu común en la historia no es la totalidad de los movimientos privados del espíritu, aunque él contenga a estos como elemento. 3. La dinámica de la vida histórica del espíritu no es simplemente un ser impulsado sólo por las circunstancias, ni únicamente por la necesidad e iniciativa individuales, aunque ambas siempre

son factores que intervienen en esta dinámica. Más bien ocurre que, desde todos estos aspectos, el todo es tanto antes como después de la parte, al mismo tiempo condicionante y condicionado, nunca existe de otro modo que en y con los momentos parciales. Así siempre hay espíritu total sólo "con" la persona, destino histórico sólo "con" el destino personal, el poder histórico motivador sólo "con" la iniciativa individual. La persona individual, entendida como componente, no tiene más independencia que la totalidad del espíritu común. Ésta determina la iniciativa del individuo no menos que la totalidad del espíritu común por su lado es codeterminada por la iniciativa del individuo.

Aquí se oponen continuamente dos autonomías heterogéneas del espíritu, la de la persona y la del espíritu común. Y justamente el enlace de ambas constituye en primer lugar la plena autonomía del espíritu viviente. Ambas determinan sólo parcialmente. De esta manera ellas se dejan margen recíprocamente. Pero el enlace mismo que así se realiza, queda oculto a la conciencia de los coetáneos. Puesto que ambos momentos son efectivos en ella misma y no son diferentes para ella. Sólo considerada, por así decir por el lado de la distancia histórica, la estructura es objetivamente comprensible.

La tendencia común que se ha convertido en espiritual es en todo caso incomparablemente superior en poder a la tendencia privada. Pero ella misma contiene en sí la dinámica de las tendencias privadas. Lo que ella, por su lado, agrega como su ley propia es sólo reunión de ellas en la unidad de una tendencia común. Pues la unión en una dirección no les es característica a las tendencias privadas como tales. La totalidad atrae hacia sí a la iniciativa individual. Ella obra, una vez surgida, entre los individuos como el cristal en la lejía: la tendencia individual se cristaliza.

Este es el poder del espíritu viviente histórico sobre los individuos. El individuo es conmovido y atraído por él, se adapta. Lo que no excluye que también provenga nuevamente del individuo la tendencia contraria. Pero la dinámica del proceso es, como la de la totalidad, distinta que la del miembro. Lo diferente del espíritu objetivo se ha entregado en todas las direcciones y todos los aspectos del fenómeno como algo fundamental. Él siempre queda diferente al espíritu personal, si se lo considera transversalmente o en un proceso histórico. Él es una configuración de otro orden y forma de existencia.

Cuarta sección

La carencia de conciencia adecuada

Capítulo 32. Espíritu y conciencia en general

a. Lo irritativo en el fenómeno del espíritu común

El espíritu objetivo se ha mostrado como algo real en el pleno sentido de la palabra. Él comparte con todas las demás cosas reales la temporalidad, la fragilidad, la individualidad, la efectividad, incluso el carácter de dato empírico. Su realidad modal no es la de las esencias y valores, sino la de los acontecimientos, de las cosas, de los estados de cosas, de los seres vivos y personas. Él es real desde el punto de vista de la historia, como las cosas visibles son reales desde el punto de vista de la naturaleza. Además se ha mostrado en qué medida él es un poder *sui generis*, lleva una vida propia más allá de la de las personas, y a saber una vida con dinámica propia, autónoma.

Hasta aquí su fenómeno podría estar aclarado. Pero esto tiene en sí todavía un reverso negativo, por así decir un *modus deficiens*. Y eso es lo verdaderamente irritativo en él, lo que lo hace aparecer en cuanto dato como algo completamente increíble. Siempre donde en general, encontramos espíritu real, ahí él tiene la forma de conciencia y de personalidad. Que sea de la forma de ser del hombre es tan evidente para

nosotros que una configuración, que no es ni conciencia ni persona, de ningún modo podría ser tomada por espiritual. Sin embargo el espíritu objetivo no es conciencia ni persona. Él es espíritu pero en otra forma de ser.

Aquí está el punto en el cual hay que reorientarse radicalmente sobre la esencia del ser espiritual, si quiere entenderse de otra manera la serie hasta ahora recorrida de fenómenos. Pues ella no puede entenderse —como se mostrará— sobre la base de un concepto de espíritu, que dependa constantemente de las categorías de conciencia y personalidad. De este modo estamos aquí en una encrucijada del concebir filosófico, en el *modus deficiens* del espíritu objetivo. O bien los fenómenos descriptos se han visto de manera errónea, o bien el concepto de espíritu tradicional es falso, y sus categorías tienen que ser revisadas. Pues aquellas muestran un ser espiritual sin conciencia o personalidad propias.

Si partimos de la idea del espíritu subjetivo humano, entonces eso nos parecerá totalmente imposible. En el plano de la persona justamente sólo hay espíritu personal. Aquí todo desarrollo del ser espiritual ocurre entre el nacimiento y la muerte del individuo. Pero precisamente el espíritu objetivo no está ligado a la vida y a la muerte de la persona, él va más allá libre de los respectivos portadores, su vida transcurre en otras medidas de tiempo.

Lo mismo vale para la conciencia. Ella se origina nuevamente en cada individuo y desaparece con él. Nadie puede transmitir su conciencia y ni siquiera los actos particulares de ella. Nadie puede también penetrar con su conciencia en la de otro. La conciencia aísla a los hombres, cada uno tiene la suya para sí, que es impermutable e intransferible. Pero el espíritu es común a ellos, y a pesar de toda diferencia de naturaleza individualmente espiritual nadie tiene a su espíritu simplemente para sí. El contenido espiritual es en sí objetivo, se transmite, va libre de conciencia a conciencia. El espíritu vincula a los hombres, su esencia es expansiva.

Aquí sólo es necesario recordar todo esto. Pero si se tiene que cotejar con los fenómenos referidos, entonces esto significa nada menos que lo siguiente: el espíritu como tal de ninguna manera es conciencia. Él puede tener conciencia. Pero no la tiene necesariamente, exactamente como tampoco tiene personalidad.

b. Aclaración ontológico-categorial de la situación

Estas afirmaciones, si bien exponen fácilmente el material fenoménico que se muestra, quedan por lo pronto sin una fundamentación particular; habrá que justificarlas más tarde. Provisoriamente mostraremos sólo lo que en esto es verdaderamente enigmático y confuso.

Donde una forma superior de ser se eleva sobre otra inferior, en esa forma se espera reencontrar los elementos categoriales de la última en la otra como “materiales”. Así esto corresponde a la ley ontológica de la “sobreformación”. En esto se reconoce la relación a partir de lo orgánico, la que se eleva sobre lo físicamente material, siendo ello mismo todavía una configuración material, pero que no se agota en eso. Lo orgánico sobreforma las relaciones materiales a través de la estructura propia de una totalidad superior.

De la misma manera se espera volver a encontrar arriba la conservación de la forma inferior del ser, se toma a lo esperado *a priori* como algo evidente. Ahora bien, dado que el espíritu objetivo se eleva como totalidad superior sobre la conciencia y sobre el espíritu personal, entonces se espera con el mismo carácter evidente, reencontrar en él conciencia y personalidad. Esta es una simple inferencia analógica, que siempre es efectuada inadvertidamente, cuando nos aproximamos al problema del espíritu. Si ahora se muestra que ambas cosas no se corresponden con espíritu objetivo, entonces se advierte que hay un error y entonces se está obligado a hipostasiarlo en una “conciencia universal” o una “persona total”; o en definitiva se prescinde de él y se declara, a pesar del fenómeno, su existencia como irreal.

Esta alternativa es la raíz de errores muy extendidos. Su posición es radicalmente falsa. Pues los fenómenos no se pueden suprimir, pero las inferencias analógicas —y sobre todo las efectuadas ríticamente— son siempre en sí mismas sospechosas.

Aquí nos podemos orientar con toda sencillez en la relación de los estratos inferiores del ser. Lo que vale en la relación entre lo material y lo orgánico, eso ya no se ajusta a un estrato superior. La conciencia se eleva sobre lo orgánico, descansa en ello tanto como éste mismo en lo material, pero la conciencia ni tiene la forma de ser del organismo como elemento categorial en sí, ni tampoco la materialidad y la espacialidad. Aquí

ya se interrumpe el retorno de estas categorías. Es bien conocido que luchas históricas de opiniones se han dado acerca de este punto. Constantemente la concepción materialista irrumpió intentando explicar con sus categorías a los fenómenos anímicos. Sólo después de mucho tiempo se pudo afianzar la intelección de que eso no era así, que aquí espacialidad y materialidad quedan en general fuera de juego, y que la conciencia es una forma de ser que no sobreforma a lo orgánico sino que sobreconstruye un reino propio, diferente a lo orgánico. La madurez del problema psicológico alcanzada recién en la modernidad es ya un fruto de esta intelección.

Lo mismo es en un ulterior grado superior, en la relación de la conciencia y el espíritu objetivo. Sólo que aquí, según parece, se está muy lejos de penetrar en la intelección correspondiente. La situación simplemente se complica dado que, junto a la forma de ser de la conciencia también está la de la personalidad, que incluso ya es una tal del espíritu. La construcción escalar del ser espiritual es justamente en sí misma compleja. La conciencia es absolutamente característica del espíritu personal, si bien tampoco se agota en eso. Por el contrario, al espíritu objetivo no le es propia.

La situación en nuestro problema requiere categóricamente acabar aquí con todos los vagos prejuicios, y dar espacio a la intelección de que el espíritu histórico es algo absolutamente distinto que la conciencia y la persona, que él no sobreforma simplemente a éstas, sino que ellas lo supraconstruyen como una esfera de tipo y forma de ser propia, por tanto quedan atrás como categorías. Esta manera de ver no es por principio nueva. La situación es la misma que en el problema de la conciencia: así como allí la espacialidad y la materialidad se quedan detrás y hacen a un reino inespacial e inmaterial del plano del ente, así quedan detrás conciencia y personalidad y dejan margen a un reino del espíritu, que está elevado suprapersonalmente y por encima de la estrechez del ser anímico.

c. Perspectivas metafísicas

Si se quisiera eludir esta consecuencia, uno se vería remitido inmediatamente a la alternativa antes expuesta: o bien se tiene que declarar nula la cadena de fenómenos del espíritu objetivo, o de acuerdo con su manera macrocósmica de ser, hipostasiar algo así como la conciencia total y la

persona total. Y como no se puede refutar a los fenómenos, entonces habría que, de un modo u otro familiarizarse con la hipóstasis.

¿Cómo está ahora la cuestión? Habría que entender bajo la idea de persona total a una unidad personal de un pueblo, de un linaje, de una comunidad contemporánea; y por cierto de manera que ella como totalidad tenga por otro lado una conciencia propia, ampliada, una "conciencia general" sobre la conciencia particular de los individuos. Entonces se podría entender al espíritu objetivo estrictamente según la analogía del espíritu humano. Él sería espíritu consciente personal de un orden superior.

Claro que se puede aceptar metafísica y especulativamente una cosa así. Pero esa aceptación sigue siendo una construcción. Ella no se puede justificar por ningún fenómeno. Esta es la razón por la que en una teoría orientada al espíritu empírico se debe prescindir completamente de ella. No conocemos absolutamente ninguna conciencia universal por encima de la conciencia humana. Y no conocemos ninguna personalidad general por encima de la persona humana. Pero la conciencia humana y la persona humana son exclusivamente las del individuo.

El tipo del ser de la unidad superior en todas las formas de la multitud o unidades colectivas de individuos, no es ni el de una unidad de la conciencia, ni el de una unidad de la persona. Pero dado que hay, efectivamente y comprobablemente en la serie de fenómenos mostrados, la unidad y totalidad del espíritu en estas configuraciones superiores —estrictamente diferentes en cuanto a la manera de ser y la forma de vida de aquella del espíritu individual—, entonces hay que concluir que el espíritu objetivo existe sin conciencia total portadora y sin persona total portadora. En definitiva, ni es conciencia ni persona. Es, de hecho, profundamente diferente al espíritu individual particular.

Dos cosas son las que se oponen sensiblemente al reconocimiento de estas conclusiones en sí simples y claras:

1. Precisamente la semejanza entre espíritu y espíritu parece sospechosa. No nos podemos librar tan fácilmente de la analogía con el hombre individual, si imaginamos al espíritu objetivo como un hombre ampliado. Es decir que se lo piensa antropomórficamente. Aquí domina la misma idea obsesiva que en el concepto de Dios: tampoco éste logra desprenderse del antropomorfismo.

2. Estamos habituados a referirnos a todo lo que es real como sustancias de cualquier tipo. Esto es herencia del antiguo pensamiento aristotélico. Parece impensable que algo sujeto a un proceso pudiera ser real sin sustrato. La estructura de categorías de toda forma tradicional de pensar, se opone a que una totalidad que se desarrolla en sí pudiera subsistir o también superexistir igual que otro ente. De esta manera se cree que el espíritu objetivo tendría que servir de base a una sustancia espiritual. Y entonces, naturalmente, en ella tiene que retornar todo lo que ya se conoce en el espíritu empírico como subsistencia: conciencia y personalidad. Se entiende así al espíritu objetivo como "sujeto" y se hace de él en verdad lo contrario: un espíritu subjetivo potenciado.

En estos dos motivos arraiga la tentación inextirpable a la aceptación de la conciencia y personalidad de orden superior. Pero dado que justamente esta aceptación oscurece el gran pensamiento del espíritu objetivo y directamente ha caído en el descrédito, entonces antes de toda investigación ulterior hay que acabar con estos motivos.

d. Las teorías idealistas de la conciencia

En esto no se puede eludir totalmente la orientación histórica. Los prejuicios contra el concepto y la esencia del espíritu objetivo son más antiguos que la propia acuñación de su concepto. Ellos están relacionados con los viejos conceptos de razón y espíritu, pero al mismo tiempo también con el concepto idealista de la conciencia.

Hegel por cierto comprendió que hay que mantener libre al nuevo concepto de espíritu, por él acuñado, de toda teoría exagerada de la conciencia y de la personalidad. Pero él no sólo no pudo sustraerse al recurso de una sustancia espiritual, sino que lo desarrolló sistemáticamente convirtiéndolo en teoría. Este sesgo del pensamiento aristotélico en él ha favorecido al subjetivismo y personalismo trascendentes.

En los umbrales del idealismo alemán, está la doctrina kantiana de la "conciencia trascendental". Esta doctrina está fundada en la teoría del conocimiento, sólo da expresión inmediatamente al hecho de que el conocimiento no es un asunto puramente particular del individuo, que las formas del conocimiento, de la intuición y del pensar son comunes, en síntesis, que la "razón" entendida como conjunto de condiciones

internas, es una en todos. Pero Kant, habiendo hecho de esta conciencia trascendental el fundamento de un idealismo, que rebajaba lo real empírico al fenómeno, efectúa ya sin proponérselo el primer paso hacia la hipóstasis de la conciencia universal.

Con esto él siguió exclusivamente a un pensamiento muy antiguo, el del *intellectus divinus* o arquetipo, cuyo pensar es al mismo tiempo creación de los objetos. Él sólo tomaba de esto el atavío teológico metafísico y con eso mostraba concretamente su contenido teórico cognoscente. Encontró el mismo pensamiento como herencia de la Edad Media, el que por su lado era deudor de la metafísica de Aristóteles. Aristóteles había hecho del "espíritu" divino como pensar de sí mismo, el primer motor de todos los procesos, en los que se origina lo que es. Este concepto del espíritu, en el rodeo sobre el neoplatonismo tardío, fue identificado con el concepto cristiano personal de Dios. Y esta síntesis histórica queda como prototipo de todas las concepciones tardías de una persona espiritual universal.

¿Qué podía ocurrir sino vivenciar el concepto que se imponía del espíritu histórico en el idealismo alemán, al referirse a esta persona espiritual universal que tradicionalmente se había vuelto divina? Esta transición particular aquí ya no es necesaria. Esto se expresa de modo por completo evidente en las teorías idealistas de la historia. En su *Sistema de 1800*, Schelling sin vacilar deja actuar a Dios como conductor en la historia. Mejor disimulado detrás de los destinos de la "razón" en la historia, está el pensamiento teleológico en Fichte. Todavía más oculto se presenta en Hegel. Pero el pensamiento fundamental y las categorías tácitamente aceptadas son las mismas.

No es necesario someter a estas teorías constructivas a una crítica. El pensamiento histórico actual ha surgido definitivamente de ellas. Ellas conciernen a nuestra investigación sólo en la medida en que son como pruebas elocuentes de hacia dónde conducen las categorías de "sujeto, conciencia, persona"; y cuándo se las vincula como fragmentos de determinación al espíritu histórico.

e. El personalismo y sus debilidades

El personalismo avanza de un modo totalmente distinto, conduciéndose sin teorías de la historia, y sin embargo en el fondo con la misma con-

cepción, tal como ha sido desarrollado en nuestro tiempo de modo sugestivo por Scheler¹³. Aquí valen las totalidades mismas —pueblo, círculos culturales, humanidad— como personas de orden superior. Como característica de esta personalidad superior valen las formas específicas de vinculación, solidaridad y responsabilidad compartida. La secuencia asciende aquí hasta la persona total, suprema y absoluta, llamada Dios.

Aquí también la tendencia sirve de base tácita para sustanciar la configuración total. Pues justamente detrás del concepto de persona se oculta un tipo de unidad, que no se agota en la totalidad, sino que pretende ser algo idéntico que subsiste. Y ya la designación "persona" delata la analogía con el individuo humano. En esto no se puede ignorar que Scheler compra la posibilidad de la personalidad de orden superior para el abandono de la subjetividad; la persona, según su concepción, no necesita ser sujeto. Pues la conciencia es sólo posible como un sujeto de objetos.

Pero esto está construido de manera metafísica. Donde encontramos realmente personalidad dada, como en el hombre individual, ahí siempre la encontramos ligada a una conciencia. La voluntad, la acción, el establecimiento de fines, la responsabilidad, no son posibles sin sujeto consciente, de la misma manera que tampoco lo son el pensar, el percibir, el conocer. Y ninguno de estos actos es separable de la esencia de la persona.

Por tanto, ¿de qué sirve aceptar la "persona total" de orden superior, cuando ella no es "sujeto total" y no tiene ninguna conciencia total? Desde un principio son personalidades despotenciadas, sólo pálidas analogías de personas reales. Lo que queda son sólo las totalidades como tales, así como en cada una de ellas el espíritu común, que las mantiene reunidas en sí —ambas se pueden mostrar—, pero absolutamente sin carácter personal y conciencia total. Y finalmente, ¿qué sería una divinidad personal sin conciencia? Aquí el contrasentido es llevado a lo absoluto.

Con esto se desploma en sí misma la metafísica total del personalismo. Ella era originalmente construcción, sin contacto con la particularidad de los fenómenos. Pero los fenómenos hablan aquí un lenguaje totalmente inequívoco. Ellos nos muestran las totalidades en una gradación múltiple y siempre acuñada y formada por un espíritu total en ellos

¹³ Max Scheler *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, 3ª edición, 1928.

viviente. Pero este espíritu es por completo sólo objetivo, nunca subjetivo. Y por eso él ni es conciencia ni persona.

Sólo el hombre es persona. Pero el espíritu objetivo no es el hombre ampliado, justamente tan poco como el hombre es espíritu objetivo empuñado. Posiblemente el hombre es espíritu, pero espíritu subjetivo.

Capítulo 33. La conciencia del individuo como conciencia del espíritu objetivo

a. La inadecuación¹⁴ de la conciencia humana

En lo que sigue, la cuestión del personalismo quedará completamente fuera de juego. De cualquier manera ella ya dejó de jugar su papel. No es la investigación, sino solamente la necesidad especulativa la que está interesada en ella. Pero la indagación filosófica sólo tiene que ver con el interés de la investigación.

Por el contrario, un punto importante de la cuestión continúa siendo la relación positiva del espíritu objetivo con la conciencia. La cuestión de ninguna manera está terminada con la negación de una conciencia total. Pues la situación tampoco es de modo que no habría ninguna conciencia del espíritu objetivo. Sin duda hay una conciencia tal, y ella juega un papel absolutamente esencial para él mismo en su forma particular de ser y de vida. Pero ella no es la suya, sino la del individuo.

Esto se puede hacer claro de la siguiente manera: el espíritu objetivo está muy lejos de ser sencillamente "espíritu inconsciente"¹⁵ —este es un

¹⁴ "Inadecuación" (*Inadäquatheit*) debe entenderse aquí en el sentido de un estado, no de un proceso (*N. del T.*).

¹⁵ La expresión "espíritu inconsciente" (*unbewusster Geist*), es, como indica Hartmann, propia de Schelling. Este sostenía que la naturaleza llega a ser "espíritu consciente" (*bewusster Geist*) en el hombre, en tanto éste obra ética y cognoscitivamente. Como, a la vez, sigue siendo el hombre, en tanto naturaleza, inconsciente, resulta, para Schelling, que éste es consciente e inconsciente a la vez. El predominio del lado consciente da lugar a las ciencias y a la filosofía; el del inconsciente, a las artes. (*N. del T.*).

concepto muy peligroso, ya la expresión recuerda la metafísica de Schelling, que podría abrir tanto más la puerta al exceso especulativo—; efectivamente, los hombres sabemos algo acerca del espíritu objetivo, y de ninguna manera sólo a partir de la reflexión filosófica. Así el artista sabe del arte de su época, el político de las corrientes políticas, el erudito acerca de la ciencia, en la que él está, así cada hombre sabe de su moral, de su imagen del mundo, de su lengua. En todo esto está la conciencia auténtica del espíritu objetivo. Pero el espíritu objetivo no es sujeto, sino objeto de esta conciencia. Sujetos de esta conciencia son los individuos.

Ahora bien, la conciencia del individuo no lo puede dominar en su totalidad en ningún ámbito del espíritu. Ella no lo abarca, queda inadecuada a su totalidad. Y dado que fuera de esta conciencia no hay ninguna otra, entonces se tiene que agregar que en definitiva no hay ninguna conciencia adecuada al espíritu objetivo.

Si ahora se cotejan estos momentos, se puede resumir la situación en los siguientes tres principios básicos:

1. Posiblemente hay una conciencia del espíritu objetivo, pero ella no es ninguna conciencia común superior por encima de la de los individuos.

2. La conciencia del espíritu objetivo no existe en él, sino en nosotros, las personas individuales. Precisamente nosotros somos sujetos, seres conscientes. Por tanto la conciencia no es la suya, sino la nuestra. O en otros términos: el espíritu objetivo tiene su autoconciencia —también se puede decir en términos de Hegel, su ser para sí— no en sí, sino en nosotros.

3. Dado que la conciencia del individuo le resulta materialmente inadecuada, entonces él ni tiene su plena autoconciencia completa en sí, ni en nosotros. No hay ninguna conciencia adecuada del espíritu objetivo. Su destino interior es que no puede tener una conciencia de sí mismo que le resulte suficiente, ni directamente en sí mismo ni indirectamente en nosotros, por tanto una que plena y totalmente pueda ser para sí, lo que él es en sí.

En estos tres principios básicos reside la intelección decisiva sobre la esencia del espíritu objetivo. Hoy como ayer la objeción principal contra su realidad es que no hay ninguna “superconciencia” por encima de la de los individuos. La objeción es justa. Pero la objeción no es ninguna objeción. En este punto, precisamente hay que reorientarse: lo propio del ser espiritual es que no sólo no coincide con la conciencia, sino que de ningún modo está ligado a la forma de ser y a los límites de la conciencia.

Si el espíritu objetivo fuese un espíritu sustancial, entonces posiblemente se le podría adjudicar conciencia propia. Y según el tipo y la posición de la sustancia, su conciencia podría entonces estar “en” él o también “detrás” de él, ser adecuada o inadecuada. Sin el carácter de sustancia él queda dependiendo de la conciencia de los hombres que él abarca. Y justamente esta conciencia que sólo es, es y permanece inadecuada.

b. Ser y conciencia de la ciencia

Lo que se deja examinar de modo tan general en la esencia del espíritu objetivo, eso de la misma manera también se puede mostrar empíricamente en los ámbitos parciales. Y aquí la situación adopta diversas figuras.

El ámbito en el cual podría esperarse en primer lugar una conciencia común y según la cuestión posiblemente también el que ha sido tomado más frecuentemente, es el del conocimiento. El conocimiento, visto en gran escala, es un proceso histórico en el que están incluidas las conquistas del individuo. La “razón” bien se puede decir, hace su progreso en este proceso, ella es “una”. Cada uno no tiene su razón privada.

Pero, ¿qué significa esto verdaderamente? ¿Significa que el portador de este proceso sería una razón por encima de la razón humana? ¿O tal vez que el portador de esta razón sería una conciencia por encima de la conciencia humana? No han faltado interpretaciones semejantes. Pero ellas flotan constructivamente en el aire. El proceso mismo no delata nada de eso. Justamente es característico para el progreso del conocimiento que él nunca se efectúa cerrado en una conciencia, sino paralelamente en muchas y por eso también es carente de unidad y se desarrolla de manera divergente en una cierta amplitud de diversidad. Del igual modo, el respectivo conocimiento nunca está reunido en una conciencia. El proceso del conocimiento es posiblemente una unidad, pero una que sólo se muestra lentamente en cada época, porque en él entran diversas conciencias individuales con su trabajo cognoscitivo. Pero esto significa que él en definitiva no es ninguna unidad de la conciencia, sino una unidad objetivo espiritual de una comunidad de contenidos.

Si hubiera en la ciencia algo así como una conciencia común, el individuo podría participar en la ciencia, en tanto participa en la conciencia común. Él sólo necesitaría elevarse interiormente hacia ella, no necesita-

ría ir a la cuestión por el camino de la experiencia. Las teorías racionalistas se han aproximado desde siempre a esta concepción. La realidad de la tendencia al conocimiento muestra una imagen totalmente distinta. El individuo tiene que sumergirse en la cuestión, también ya en el crecer aprendiendo en la situación de la ciencia, y por cierto siempre en el camino en el que la cuestión le resulta accesible.

Pero la cuestión es realmente común. Y lo que el individuo consigue respecto de la situación de la ciencia es sólo el trabajo preliminar, el camino abierto hacia la cuestión. Esto por cierto es mucho. Pero cada uno por sí tiene que cumplir el acto de comprender mismo. El camino abierto no le sustrae esa tarea a él.

La imagen total se muestra por completo como la inversa. No hay evidentemente ninguna supraconciencia en la ciencia a la que el hombre pudiera mirarle el juego. Sólo la conciencia privada recorre enteramente el camino del conocer. Pero no lo recorre hasta el fin. Lo que el individuo recibe es lo objetivo, el patrimonio espiritual logrado. Y también lo recibe sólo en parte. Nunca está reunido en su espíritu. Posiblemente hay en toda época la unidad objetiva de contenidos de la ciencia. Pero en ninguna época hay una conciencia adecuada a esta unidad.

c. Conciencia del derecho y conciencia de la moral

El derecho existente no es una conciencia de derecho en o sobre las leyes válidas, y tanto menos sobre la conciencia de derecho del hombre individual. Ella es por completo sólo el ser válido y ser reconocido de las leyes en la conciencia de derecho de los hombres, en su voluntad y sentimiento de derecho. Precisamente los individuos tienen una conciencia de derecho y ella consiste en el saber acerca de las leyes objetivas válidas para todos. Pero eso ni es una conciencia de orden superior, ni es una conciencia adecuada al derecho válido. Pues ella no puede abarcar al espíritu total del derecho válido. Justamente por ese motivo ella necesita de la ley escrita, para que no haya discusión acerca de lo de principio. La identidad de lo que vale, no es confiada a una conciencia, sino a la objetivación en el ser carente de espíritu, en la "letra". Sólo a través de la mediación de la letra tiene el espíritu de la ley la objetividad y la generalidad que corresponde a su esencia. La interpretación y la aplicación queda

dependiendo de la conciencia de derecho humanamente limitada. Y ahí no falta la discrepancia de opiniones.

Todavía se hace valer un aspecto distinto de esta situación en la moral existente. No se trata aquí únicamente de la conciencia de las normas, preceptos o valores, sino inmediatamente y siempre del decidir, del querer, del obrar según ellos. Si hubiera una conciencia común, a la que fuese propia iniciativa y libertad —y sólo una tal podría ser conciencia ética común—, entonces el individuo no tendría por sí responsabilidad y culpa. Esto sería decidido por la conciencia sobre él. Pero él no sólo estaría libre de culpa sino que sería inimputable y estaría jurídicamente incapacitado.

Con esto no se dice que el individuo ya no sería un ser moral; que él estaría bajo la conciencia ética común como una cosa lo está bajo sus leyes naturales. Por tanto que una tal conciencia común suprimiría simplemente al *ethos*.

La moral existente no es evidentemente ninguna conciencia común. Prescindiendo también de que ningún fenómeno habla a favor de eso. La moral no podría ser conciencia común, sin suprimirse a sí misma. Ella es más bien lo común objetivo en el *ethos* de los individuos, y por cierto como la validez existente en su sentimiento viviente común de valores, su ser aprehendido por ellos. Al menos esto es así mientras una moral determinada está realmente vigente. Ni la comunidad como totalidad responde por los individuos, ni tampoco una conciencia lo protege por fuera o por encima. Lo común es sólo de dos clases: 1. lo válido, la norma, el valor, y 2. el estar abierto de los hombres para la validez de aquéllas. No es común la voluntad consciente, la intensión, la acción, que se dispone a favor o en contra de lo válido.

Pero esto evidentemente significa que lo común en la moral está adherido a lo objetivo en ella. Ello solo tiene la forma de ser de lo común del espíritu, no la de la conciencia común, ni mucho menos la de la persona total.

d. La conciencia del lenguaje, del arte y del estilo de vida

La cuestión es semejante, aunque no aparece tan aguda en el caso del lenguaje. Hablar sólo lo puede el individuo. Un espíritu objetivo tampoco habla por sí mismo, como tampoco puede querer y obrar. Tampoco se

puede decir que el lenguaje viviente hable. Él es hablado. El habla es cuestión exclusiva del hombre.

Lo común, aquí como en todas partes en la vida del espíritu, es solo el espíritu mismo. El espíritu del lenguaje vincula a los hombres, no algo detrás de ellos hablante o formador de lenguaje. Y aquí como en la moral no hay una conciencia adecuada. La del individuo no basta, en ella no se agota todo el espíritu del lenguaje. Y lo que nosotros llamamos dominar un lenguaje, es más bien un ser dominado por él. Pero el ser dominado no significa compartir un panorama.

Esto es todavía más comprensible en el ámbito ramificado del estilo de vida, del gusto, de los modales, las costumbres convencionales, la autoformación, la autocaptación, la moda. Aquí tampoco es fácil para cualquiera abordar el pensamiento de que podría haber detrás de eso una conciencia común. Sin embargo la uniformidad característica de las personas, que ocurre hasta en las exterioridades indiferentes, es precisamente en este ámbito sorprendente y podría, lo mismo en sí como en otros ámbitos, sugerir la búsqueda de un tipo de fuerza instigadora consciente detrás de los bastidores del escenario de lo social. Lo absurdo de la cuestión sólo es evidente aquí por otros motivos. Pues nada es tan característico como la profunda irracionalidad, con la que el gusto y el estilo de vida se cambian. Incluso, ya en la simple manera, de cómo los individuos están dominados por las formas de este tipo, reside claramente una cierta extrañeza de la conciencia. También encontramos toda referencia en los factores dadores de sentido muy lejos de esta esfera, profundamente por detrás de ella, de modo que en sí misma muestra incluso fácilmente un cierto descubrimiento de sentido, en cuanto se la eleva aisladamente a la conciencia.

Desde luego en el arte auténtico esto es totalmente distinto. Los factores de sentido están por completo en el primer plano. Posiblemente también hay aquí una conciencia del estilo y del gusto. Pero ella es únicamente la del hombre, del artista, del contemplador. Y por otro lado en el hombre, la conciencia no es primariamente dada con la cosa ni tampoco una conciencia adecuada a ella. Más bien ella sigue sólo como rezagada a una cierta distancia y se queda atrás en insuficiencia permanente detrás del sentir viviente del arte. Pues ésta es una conciencia totalmente diferente. Ella no tiene al gusto y al estilo por objeto, tampoco al "arte"

como tal, sino únicamente a la obra de arte. Ella "es" el mismo gusto y sentir del estilo, incluso pertenece al ser histórico del arte. Lo objetivo en ella es lo común de contenidos del espíritu artístico. Pero no una conciencia común.

Estos ejemplos son suficientes. Ellos se pueden ampliar fácilmente en todos los ámbitos. La relación es por principio en todas partes la misma.

Capítulo 34. Las determinaciones de Hegel y sus consecuencias

a. El espíritu que es únicamente en sí

Llama la atención a propósito de esto que el descubridor del espíritu objetivado, Hegel, haya tenido en cuenta profusamente el punto que precisamente aquí nos ocupa. Esto es tan notable como que él lo habría hecho fácilmente basándose en su hipótesis de una sustancia espiritual universal; también llegó a sostener una conciencia universal. Desde esta base debiera ser fácil de comprender que se le atribuya al espíritu objetivo una conciencia, cuyo sujeto no es el del hombre. Pero esto reclamaría aún una "reflexión en sí" distinta que requeriría la forma de un inmediato "ser para sí" del espíritu objetivo.

Pero Hegel, quien transita fielmente el camino de la "fenomenología" del espíritu, esto es que sigue la "experiencia" que hace el espíritu consigo mismo, no encontraba un fenómeno tal y bien se cuidaba de inventar constructivamente lo que falta. Más bien él veía claramente que al espíritu histórico en sus formas de aparecer fundamentales le falta precisamente el ser para sí, que más bien inmediatamente sólo tiene la forma del ser en sí.

Él no pensaba con esta determinación que de ningún modo existe conciencia del espíritu objetivo. Ya su propia actividad en la enseñanza del espíritu objetivo lo habría contradicho. Él veía muy bien que en el espíritu subjetivo del individuo existe un cierto vestigio de eso. Pero él veía también que esta conciencia no es la del espíritu objetivo, sino la nuestra, la de los individuos. El espíritu objetivo de ninguna manera es sujeto, sino objeto, no es conciencia, sino objeto de posible conciencia.

Según esto, probablemente hay un ser para sí del espíritu objetivo. Pero no lo tiene en sí, sino en nosotros, no coincide con su ser en sí, no le pertenece a él. No se puede decir lo que él es en sí, tampoco lo que sería para sí. En el espíritu del individuo él siempre tanto se ignora como se reconoce. Posiblemente se refleja en éste, pero sólo de manera fragmentaria. La conciencia del individuo le resulta inadecuada. Lo que realmente puede faltarle, la autoconciencia, no puede suplirse.

b. El espíritu objetivo como espíritu incompleto

Valdría la pena detenerse en estas determinaciones siempre metafísicamente cargadas, no para comprometerse con ellas, sino para llegar justamente a pesar de su carga, a su fuerza y objetividad.

Porque si partimos de que todo lo que como ente nos es conocido, nos es dado como objeto o como sujeto —una división que no concierne al ser, sino sólo por completo a la manera de darse las cosas—, entonces el espíritu históricamente común cae bajo la forma dada del objeto. Nosotros lo constatamos en la experiencia y en la vivencia no como algo pertinente a la propia conciencia, sino como algo que hace frente, como algo real fuera de nosotros. Lo experimentamos en la vida como un poder independiente de nosotros, con el cual nos disponemos, que tenemos que enfrentar, que podemos reconocer o ignorar, como también a otro objeto real.

No perjudica en nada que nosotros mismos estemos atravesados y conformados por él. En efecto, esta es una intelección a la que nosotros tenemos que decidirnos de una vez. Para el individuo, él es dado ante todo como una conformación del mundo exterior más próximo, en tanto que ella es el mundo humano, como una formación del mundo contemporáneo, del medio ambiente, de lo existente, vigente, en el ente con fuerza. Precisamente el individuo entra en este mundo contemporáneo conformado espiritualmente del mismo modo que en el mundo naturalmente conformado. Ambos son ante todo para él de igual modo lo exterior, el mundo exterior. Ambos son por completo mundos de objetos. Incluso, ambos convienen conjuntamente más bien sólo en el mundo exterior común que es la síntesis de posibles objetos.

En este sentido, el espíritu objetivo ante todo está siempre en una línea con la naturaleza, mucho más que con el espíritu subjetivo. El suce-

so espiritual y el natural tomados inseparablemente uno en otro, lo visto histórica y físicamente están entrelazados en un único proceso total del mundo. Así es reconocido el espíritu histórico, en el que vivimos, dado de hecho "objetivo", como el cosmos, en el cual vivimos, ambos naturalmente en el límite de la respectiva experiencia.

Por otro lado, así como hay una naturaleza "en nosotros" —en la vida de los instintos, inclinaciones, etc.—, así también está el espíritu en nosotros, que siempre en la gran masa de su contenido ya es espíritu común recibido. Pero así como la naturaleza en nosotros no es palpable en primer lugar como naturaleza en nosotros, sino como naturaleza fuera de nosotros, así también el espíritu común. Y dado que esta relación de la manera de darse no es realmente reversible, entonces tampoco es reversible para nosotros el carácter del espíritu común como uno "objetivo". Y también si lo volvemos a encontrar realmente en nosotros en una reflexión posterior de la propia subjetividad, entonces sin embargo permanece siempre para nosotros un "*espíritu que da forma a un mundo y lo fija en sus formas*", un mundo en el que también vivimos como en el cosmos.

El otro lado del espíritu objetivo es aquel que sirve de base originaria a la acuñación conceptual de Hegel. Y hasta el punto que precisamente Hegel debiera haber visto el fenómeno fundamental en toda su pureza. Sobre todo en eso está presentado que justamente el espíritu "objetivo", tomado como tal, permanece absolutamente como el espíritu más incompleto. Le falta algo que pertenece indispensablemente a la esencia del espíritu: el ser para sí. Y no lo puede tener porque no es conciencia. Él sólo lo puede tener en una conciencia, por tanto no lo tiene en sí. Así permanece con su completamiento dependiente del complemento a través del espíritu personal.

c. Forma de ser superior e inferior del espíritu

La importancia que tiene esta incompletud del espíritu objetivo se verá con especial consideración en el capítulo siguiente. Aquí se trata de un tipo de pobreza insuperable, de un auténtico *modus deficiens*, una forma totalmente determinada de dependencia óptica, un ser dependiente y un permanecer dependiendo constantemente del espíritu personal del individuo. En efecto sin una cierta aceptación de la conciencia —en el saber de sí mismo— el espíritu no puede existir. Tampoco como más objetivo.

Como él se considera superior sobre el espíritu personal del individuo, una superestructura sobre su vida, una superexistencia portada, así él en su propio desarrollo consecuente tiene que retornar constantemente otra vez al espíritu personal. Tiene por así decir que pedir ayuda al espíritu personal. Sólo encuentra en éste lo que requiere para la propia completitud. Él tiene que "pedir prestada" al espíritu personal la conciencia que él como superexistente no puede conseguir.

Esta relación es ontológicamente de gran importancia. Ella muestra que el espíritu objetivo, tomado por sí, de ninguna manera es en todo respecto la forma más elevada del ser. Es únicamente una configuración del ser de una disposición de más elevada extensión, y hasta el punto en que es considerado semejante al espíritu personal con la naturaleza. Pero una consideración de este tipo es sólo una consideración del poder y de ninguna manera sin más de la altura del ser. El individuo lo mantiene frente a una consideración de otro tipo. Él lo aventaja desde las categorías de la subjetividad, conciencia, personalidad. Por tanto en su manera, la configuración más alta es también otra vez insuperablemente el espíritu más plenamente conformado. Sólo el hombre individual es un ser responsable, sólo él tiene propia voluntad, iniciativa, poder de decisión. Todo esto y todo sobre lo que esto se basa, depende de la conciencia.

Pero la igualación radica en que ambas formas de ser del espíritu viviente de ninguna manera se presentan aisladas. Sólo hay espíritu personal y espíritu objetivo en conjunto, en la relación y condicionalidad recíprocas, sólo como unidad del ser recíproco, como estructura. Y además justamente es esencial que de toda su superioridad y su elevación óntica tenga una consideración de tipo particular.

Un espíritu personal sin un espíritu objetivo sería pobre, sin contenido, vacío. En efecto todo lo relativo al contenido en él se basa en la aceptación. Y un espíritu objetivo sin espíritu personal sería inconsciente, ciego. Ambos están evidentemente en un *nonsens*. Ninguno de los dos se puede separar del otro. Ellos están sujetos con todo rigor entre sí por su propia esencia. El espíritu personal tiene en el espíritu objetivo el poder, que sólo una vez lo eleva al nivel, luego a la atmósfera en la que él vive y respira. Pero el espíritu objetivo tiene en el espíritu personal no sólo el portador y motivador efímero, sino también la conciencia, su ser para sí, su coronación.

Capítulo 35. Función directriz y conciencia representante

a. La exigencia de la iniciativa consciente en la comunidad institucionalizada

Si en todos los ámbitos se confirma que el espíritu objetivo no tiene ninguna conciencia propia, que posiblemente haya una conciencia de él, pero no en él mismo sino sólo en nosotros, entonces esto probablemente también tiene que valer en aquel estrato del espíritu en el que se trata de la configuración, de la donación de forma y la dirección de la comunidad, es decir, en el estrato de la vida social, de la comunidad institucionalizada y de la política. Y puede preverse fácilmente que aquí la situación tiene que agudizarse particularmente, que ella debe mostrarse especialmente como de graves consecuencias, incluso como catastrófica.

Considérese: una comunidad institucionalizada históricamente existente quiere ser "regida", no puede persistir en un mero ir a la deriva, requiere en todo momento de la mano que guía, de la conducción. Su vida consiste en una única secuencia ininterrumpida de cuestiones corrientes, dificultades, conflictos, necesidades, situaciones políticas, tareas. Las cuestiones exigen ser resueltas, las dificultades eliminadas, las necesidades satisfechas, la situación aprovechada, las tareas realizadas. El estado tiene que intervenir, tiene que decidir, actuar. Y por cierto, tanto para adentro como para afuera. Él no se encuentra solitario en su época y circunstancia mundial, sino que es uno entre muchos que coexisten. La confusión política en la coexistencia es siempre preocupante. Se tienen que tomar medidas, y no sólo para el momento, sino para el desarrollo futuro.

Es claro que todo esto sólo puede ser realizado por una conciencia. El conocimiento de la situación, la previsión, la captación de la oportunidad, la decisión en la situación dada, la iniciativa para la ejecución, todo esto es cuestión específica de una conciencia. Pero el estado como tal no tiene ninguna conciencia. Por tanto, ¿cómo puede actuar? ¿Cómo puede tomar la decisión? ¿Cómo debe ser aplicada una iniciativa? El espíritu común, que vive en un pueblo, al cual por tanto estas funciones le tienen que concernir por derecho, es incapaz para eso. Él por cierto tiene individualidad histórica, pero no personalidad, le falta el sujeto, la conciencia.

La multitud de personas individuales, con mayor razón, nunca constituye una conciencia. Bien que cada uno tiene su conciencia en ella, pero no es una conciencia del conjunto en su totalidad, ni en todos es la misma. Ni las opiniones, ni las tendencias y metas de la voluntad son las mismas. Posiblemente hay una mayoría, y ella también puede mostrarse a través de diversas organizaciones públicas, pero ni tiene la movilidad para acompañar al cambio continuo de las situaciones, ni en ella es legible una *volonté générale* realmente comprensible. Una mayoría tal existe sólo como idea, no como verdadera voluntad de todos. La multitud real es siempre tanto policéfala como acéfala.

b. El puesto del individuo representativo

Ahora bien, aquí está el punto en el cual sería requerida con urgencia una conciencia directiva y gobernante de orden superior. Pero dado que el espíritu objetivo no tiene conciencia, y que a la vez el estado en ningún momento puede vivir sin conciencia viviente, entonces él mismo se produce por el *modus deficiens* una especie de sustituto: él busca y encuentra por sí mismo a la conciencia que lo represente, a saber ahí, donde únicamente puede encontrarla, en la persona humana individual. Con esto toma a un sucedáneo, pero no tiene alternativa. Para esta exigencia sólo existe el sucedáneo. Él eleva al individuo como representativo al lugar vacante de la conciencia directiva. Él se procura la cabeza artificial que por sí mismo no tiene.

Es por principio indiferente, si esto ocurre en forma patriarcal o parlamentaria. En nada cambia la cuestión, si el que aparece como conductor y responsable es el "rey", o el estadista, o un "gobierno" compuesto de pocas cabezas. Pero siempre es el poder y la responsabilidad, la que porta en sí misma la conciencia representativa. Y precisamente su función consiste en representar al estado con lo que sabe y actúa. El mismo principio está aún en los delegados elegidos de un pueblo, los que forman en común un parlamento. Justamente su ser elegido significa que ellos deben representar, que se les ha conferido el poder y la responsabilidad. Incluso es lo mismo en todas las funciones parciales, cargos públicos y puestos en el estado. Cada puesto tiene su determinada competencia, su responsabilidad particular. Y cada uno exige una conciencia propia total.

Esta relación es tan fundamental, que la manera en que el individuo es elevado al puesto representativo es por el contrario relativamente indiferente. La relación misma, donde se aproxima a una cierta estabilidad, es la misma tanto si ocurre por sucesión, elecciones o habilidad y superioridad personales del individuo mismo, si es por vía legítima o por un acto de fuerza. También el usurpador asume fácticamente la misma responsabilidad, porque la posición que él usurpa es la misma posición de la conciencia representativa. Y sólo se puede mantener en la posición si él sabe según su sentido desempeñarse adecuadamente en ella. Pues el individuo no tiene poder como individuo, sino únicamente como representante. Su poder es un poder prestado, y sólo existe mientras le es prestado. El espíritu viviente objetivo es y permanece como la fuente del poder, el que ostenta el poder es y permanece llevado por él. Él solamente puede apartarse de su tendencia común en los detalles, no en la totalidad y no por mucho tiempo. Pues sólo la conciencia, la iniciativa, la capacidad de acción, es lo que el individuo presta al espíritu objetivo. Él no puede cambiar las exigencias existentes, las necesidades, las tendencias. El poder prestado lo obliga en su función. Y esta obligación no es meramente moral; es real e inevitable en sentido supremo.

En este punto es comprensible la diferencia de la vida estatal política frente a todo tipo diferente de vida del espíritu. Por cierto que hay en todos los ámbitos la conducción ocasional de personalidades particulares, y en general los grandes progresos o movimientos dependen de tal autoridad. Esto es bien conocido en el arte, pero lo mismo vale también para la religión, la moral, el derecho, el estilo de vida. La diferencia es sólo que estos ámbitos de la vida espiritual no dependen necesariamente de una conducción unitaria. Ellos también pueden subsistir sin conciencia e iniciativa conductora. Aquí no se requiere de la iniciativa y de la capacidad de acción del espíritu histórico.

Sólo que el estado no puede existir sin ellos. Sólo en la vida política se tiene que saber "todo" en todo momento, prever lo futuro, tomar decisiones, obrar y ser responsable en el proceder. Si se considera lo que significa concertar la paz, firmar un tratado con un estado extranjero, llegar a un acuerdo entre grupos internos de poder, entonces esto se aclara inmediatamente. Sólo un gobierno presente, auténtico, que tenga apoyo real en la comunidad del estado puede concertar tratados.

El sentido del tratado es justamente el hacerse cargo para que se cumpla lo convenido.

Nada semejante hay en otros ámbitos del espíritu¹⁶. En general la conducción espiritual es sólo ocasional. Únicamente en el estado se trata de una conducción constituida de la conciencia representante. En la ciencia es conductor quien actualmente está adelantado un paso en la especialidad. Pero él renuncia de manera automática, en cuanto es objetivamente superado. Esto es semejante en la poesía, la música, las artes visuales, y dondequiera que se destaquen configuraciones conductoras. En este caso y en general, el proceso de desarrollo del espíritu objetivo tiene en sí su autonomía, y una conducción autoritaria o constituida del individuo puede ir por mal camino, impidiendo el movimiento viviente. Por el contrario la vida política no puede existir sin una conciencia representante constituida, en la que el saber, el pleno poder y la responsabilidad se unifiquen. Incluso, en general, vale la frase que una mala conducción todavía es mejor que ninguna, con tal que se establezca en algo real y en el poder.

c. El sentido del *modus deficiens*

Esta relación es en sí misma transparente y bien conocida. Su existencia no se discute. Sólo puede haber discrepancia acerca de cómo se debe comprender su sentido desde el punto de vista de la vida histórica del espíritu. Puesto que tampoco la vida del estado puede agotar la del espíritu, sin embargo se esconde en ella un eminente problema del espíritu.

La situación en la relación de los fenómenos referidos se puede expresar ahora de esta manera: para todos los ámbitos diferentes de la vida espiritual es suficiente la forma de existencia del espíritu objetivo. Sólo para

¹⁶ Por lo menos no en gran escala, en lo que concierne al espíritu viviente total y su destino. También las personas individuales en pequeña escala conciertan sus tratados, pero ellas son seres conscientes, capaces de acción. Igualmente las asociaciones de todo tipo y orden de magnitud, y también ellas lo hacen a través de sus personalidades representantes, sus presidentes, gerentes, comisiones. El sistema es el mismo. Sólo que esto no concierne a la totalidad de un espíritu histórico viviente.

la vida política ella no es suficiente. Aquí el *modus deficiens* aparece en primer plano.

El estado necesita del espíritu personal en otro sentido, de aquel que el arte y la ciencia necesitan del suyo. Para esto basta la persona individual como factor motivador portador e integrador. El estado necesita de ella como de un principio que dirige y actúa. Por tanto necesita de ella en una escala superlativa, en un representativo estar elevado sobre la humanidad individual privada. Con esto él pone un requisito al individuo, con lo cual eleva al individuo según la idea más allá de sí. Para él no basta la relación complementaria, en la cual el espíritu personal y el objetivo están en todos los ámbitos. Él necesita un complemento del mero espíritu objetivo, que es de otro tipo. Y dado que sólo lo puede encontrar en el mismo espíritu personal del individuo que como portador siempre lo presupone, entonces tiene que pedir prestada al individuo la conciencia, que él como tal no tiene. Él tiene que pedir auxilio por no disponer de propia personalidad. Y esto quiere decir que tiene que llamarla ahí donde ella según su esencia no está, en el lugar vacante de gran magnitud, lugar que él según su esencia deja abierto y que no puede llenar por sí mismo.

Visto desde aquí, el hecho de que el espíritu objetivo ni es persona ni conciencia, gana una faz muy seria. El hecho como carencia se convierte en él en muy sensible. Quiere decir poco que frente a eso haya una conciencia del espíritu objetivo, sólo que no en él, sino en nosotros. Pues la conciencia humana particular no le es adecuada. Ella es un sustituto, un sucedáneo para la conciencia común faltante. Ella no convierte al estado como tal en un ser que actúa conscientemente, ni en una persona total en el sentido como el individuo es persona para sí.

d. La inadecuación de la conciencia representante

Si la conciencia representante elevada al cargo fuese adecuada al ser del espíritu objetivo, entonces se tendría que equilibrar la carencia. Pero esto no es así.

El hombre individual no puede reemplazar de manera perfectamente válida a la conciencia común faltante. Él es un ser de un orden de magnitud inferior. Su persona sólo puede representar al estado, no puede

contenerlo, como tampoco su conciencia puede abarcarlo, ni penetrar en la totalidad de su estructura. Por tanto ni siquiera le puede hacer justicia como objeto. Y precisamente lo tendría que ser, para ser conciencia suficiente del estado.

La vida política real no sólo queda siempre en sí misma —en los individuos de la multitud—, sino también a ella misma, a la conciencia directiva, en parte inconsciente. La conciencia prestada es necesariamente inadecuada. Ni por principio la exigencia, ni la más pura voluntad, ni tampoco la actual crisis histórica existente pueden aquí ayudar. Toda política, en cuanto no consiste meramente en algo devenido de manera fatal, sino en la decisión activa y la ejecución, es obra humana y lleva como señal de la actividad humana, la estrechez de miras, la condición unilateral o subjetiva. El espíritu personal por principio no está a la altura del requerimiento del espíritu objetivo. Su capacidad de portación no es sobrehumana.

El lenguaje popular dice: a quien Dios da una misión, también le da el entendimiento. Una confiada creencia difícilmente pueda aplicarse a un cargo de alta responsabilidad en el estado. Sin embargo, una comunidad institucionalizada posiblemente no pueda existir históricamente sin esta creencia. Si la multitud no tiene en alguna forma mucha confianza en que el gobernante tenga la fuerza y la sabiduría para volverse digno del lugar responsable que ocupa, entonces ella de ningún modo puede darle el apoyo, por tanto tampoco puede dar el sostén a su acción, en la cual consiste su poder. Un gobierno, que no posee la confianza del ciudadano, es débil y en el momento decisivo es un gobierno sin poder. Su poder es un poder conferido. Pero el "conferir" no es un acto que ocurre una sola vez, no se agota en una elección, en un nombramiento, designación o también en un acto de agasajo, tampoco se identifica con el elevarlo al cargo. El conferir del poder es más bien constante y no consiste en nada distinto que la confianza real del ciudadano en su gobierno. Por eso el poder mismo es real y bien fundado sólo mientras dura esta confianza.

En la opinión pública el poder conferido se refleja en el prestigio, en la popularidad, en la supuesta superioridad de las personalidades gobernantes. El prestigio del rey, de la dinastía, del estadista probo, o también de un gabinete, es la condición fundamental de la capacidad de acción del estado mismo. Todo fortalecimiento del prestigio es poder del esta-

do, por el contrario todo debilitamiento, es impotencia del estado. Por eso la significación histórica de la idea de estar en gracia de Dios, mientras esta forma de confianza corresponde a la creencia religiosa de la multitud. En efecto, ella significa el presupuesto de la dilucidación superior del legítimo soberano.

Pero es esencial al hombre que él, también elevado a la posición superior, y llevado por la creencia más osada de la multitud, sin embargo quede siendo sólo un hombre. Él por principio no puede ir más allá de sí, es incapaz de lo sobrehumano. La creencia de la multitud sólo le puede dar el poder, pero no la intelección, ni la pureza de la voluntad. No puede conferirle la capacidad que va más allá de la medida humana, para ser la conciencia común que le falta al espíritu común, para ser voluntad común devenida persona. La creencia puede oponer a lo demasiado humano sólo la fuerza de la idea. Y desde luego esta idea puede elevar la fuerza, dentro de ciertos límites, de los que tienen sensibilidad para ella más allá de su humanidad privada. Pero no hasta la realización de la idea.

c. El hombre elevado por el espíritu objetivo

Al hombre le falta por dos lados la fuerza para ser elevado por el espíritu objetivo: por el lado intelectual y por el lado moral, según la sabiduría y según el *ethos*.

No hay ninguna inteligencia humana que pudiera abarcar la totalidad de una situación política, así como él justamente abarca en lo personal la situación privada. A esto corresponde, además de los trasfondos de la confusión actual, siempre también un fragmento considerable de lo futuro. Y esto tiene que ser previsto. Cuanto más previsora es una acción política, tanto más significativa, importante, y rica en consecuencias es ella, tanto más oportunidades tiene para alcanzar algo. Pero aquí ya fracasa al poco andar la prevención humana. El hombre es sólo previsor en lo pequeño.

De la misma manera no hay ninguna voluntad humana que pudiera consagrarse total y permanentemente, en una pura entrega, al estado, al cargo público, a la tarea. También en esto el hombre sigue siendo hombre, él sólo limitadamente crece moralmente más allá de sí mismo. El interés privado, la simpatía y antipatía personal se presentan en cualquier sitio,

y naturalmente con más frecuencia donde él no sabe de ellas. De improviso esta se le interpone ante la objetividad conscientemente alcanzada.

E incluso donde todo esto calla, sin embargo sigue habiendo todavía intereses asumidos y arraigados de tipo particular, los de un grupo, de una clase, de un partido. Pues el político conductor siempre procede de algunos círculos estrechos. Por regla general, es directamente el partido el que lo ha elevado a su puesto, y a saber para el objetivo de imponer su programa. Ahora bien, si el político justifica este objetivo, entonces es injusto desde el punto de vista del estado, queda como un conductor del partido cuando debiera ser conductor del estado. Si se sacrifica a los intereses superiores del estado, entonces es injusto desde el punto de vista del partido y desaira al grupo que ostenta el poder, el que lo lleva. Así junto a toda limitación intrínsecamente humana, se agrega todavía la obligación extrínseca a través de la posición particular.

Nadie tiene la fuerza para identificarse internamente por completo con el espíritu objetivo, tal como correspondería a la idea de la conducción política. Para eso tendría que dejar de ser persona privada, debería dejar de ser hombre sensible, vulnerable. Su conciencia tendría que convertirse totalmente en órgano de la comunidad institucionalizada. Posiblemente dentro de ciertos límites, la ley puede producir la condición exterior para eso, es decir el carácter sacrosanto. Pero la ley no puede suprimir la impugnabilidad moral —siempre el adversario, el envidioso, el pedante, todos ellos trabajan con la calumnia y encuentran quien los oiga— ni tampoco puede proteger interiormente al gobernante mismo de su propia condición humana, y esto también ocurre frente a la seducción que reside en el poder conferido y en el mero encontrarse en la situación privilegiada.

El poder es un particular seductor. No es cierto que él sólo satisfaga la ambición de la fuerza moral. Él también la puede despertar auténticamente, y por cierto en medida insospechada. Posiblemente la ambición desmesurada del individuo puede también servir en sentido superior al estado. Y en este respecto, la ambición se puede entender perfectamente como una forma, en la que el hombre elevado por el espíritu objetivo crece a lo sobrehumano de su tarea, por así decir como un modo de la persona, de ser suprapersonal. Pero él también puede confundir toda medida y convertirse en una fatalidad para el estado.

f. El arraigo de la contingencia histórica en la esencia del espíritu

La aptitud política de los pueblos no está en líneas generales dirigida a un fin, no está unificada ni está vigilada por la conciencia y dirigida según las tareas emprendidas. Ella es, vista en gran escala, tanto errada como acertada en su resultado final, tanto absurda como plena de sentido. La aptitud política está entregada a una plenitud de poderes desconocidos, turbios, incluso totalmente insospechados. Los poderes sólo en mínima parte son poderes de origen "externo", en su mayor parte son poderes impulsados por el desarrollo interno de las relaciones en el estado mismo. Pero la mayoría de las veces son poderes que sólo son comprensibles, cuando ya han actuado, cuando ya han producido una situación, la que sólo entonces el hombre puede reconocer, pero no puede retener.

Desde el punto de vista del hombre y de su conciencia —también de la elevada a lo objetivo— la aptitud del pueblo y del estado justamente con esto está abandonada a la "casualidad". Pues lo que nosotros denominamos casualidad es el conjunto de factores desconocidos en la estructura de los sucesos corrientes del mundo. Así como el hombre sólo en una medida muy limitada puede determinar su aptitud privada, con más razón ocurre esto en la aptitud política de la comunidad institucionalizada. Y como nadie puede gobernarla fuera de esa aptitud, entonces constituye directamente el rasgo fundamental del acontecer histórico, el hecho de que a pesar de todo el esfuerzo del hombre, en total marcha sin conducción y sin corresponder al fin.

Se puede seguir internamente este sesgo de la contingencia hasta en el obrar del gran estadista. Todo político tiene sus rivales, tanto exteriores como interiores. Su éxito es fundamentalmente un imponerse frente a ellos. Pero no hay ninguna medida objetiva para saber hasta qué punto se apoya en su propia fuerza, y hasta qué punto en la debilidad de su adversario. Sin la oportunidad que ofrece la debilidad del otro, la propia movida es estéril. Desde luego la superioridad de un conductor reside justamente en aprehender la oportunidad. Pero él no la puede producir, ella se tiene que establecer "por sí misma" en el momento oportuno. Uno tiene que tener "suerte", así han pensado precisamente los más grandes entre los grandes. Ellos han sentido su obrar como riesgo, como salto a

lo incierto, y confiados a su suerte. Esta confianza es la forma de su saber acerca de la contingencia histórica y su contar con ella.

La marcha de la historia sólo es conducida correctamente en lo pequeño, en gran escala no podría serlo. Justamente el conducir le corresponde al hombre. Pero el hombre es sólo previsor en lo pequeño. Aquí está el límite de todos los ensayos especulativos, para entender teleológicamente la historia del mundo.

La razón de esto reside en el hecho fundamental de que el espíritu objetivo no produce por sí mismo ninguna conciencia adecuada. Él queda dependiendo de la conciencia representante, y esta sigue siendo necesariamente inadecuada. Ella está al mando por muy poco tiempo. Su tiempo es limitado, pero los procesos históricos transcurren con otra medida de tiempo. Por el contrario, todo optimismo teleológico no ayuda en nada a una metafísica idealista de la historia.

Si el espíritu objetivo fuese una conciencia común por encima de la nuestra, que sobreviviera a las generaciones y a las épocas, si pudiera fijarse al proceso de manera suficiente como sapiente y previsor en la fijación de un objetivo, entonces posiblemente se podría hablar de teleología del acontecer político. Pues esto significaría que el espíritu objetivo mismo sería adecuado al fin. Pero justamente esto no es cierto: el espíritu teleológico —que posiblemente existe— no es el objetivo, y el espíritu objetivo no es el espíritu teleológico.

Esta cuestión se tiene que enfrentar sobriamente y sacar las consecuencias más acá del optimismo y pesimismo. La historia del mundo se puede entender como la lucha del espíritu con esta, su aptitud desviada interior. Pero esta aptitud desviada lo es sólo en principio. Esto no empequeñece ni aniquila al hombre, su historia no está privada de sentido. Pues lo que ella persigue de lo grande es ya su grandeza.

Y todavía una segunda intelección es la que aquí se impone. Ella concierne a lo "casual" en la historia. Si eso estuviera únicamente en los poderes exteriores, inferiores, faltos de espíritu, los que actúan codeterminando al ser espiritual, entonces le quedaría al espíritu la libertad para ser dueño de lo casual. Pues el dar sentido y la finalidad están en él. Ésta sería por principio la misma posibilidad de autoconducción, tanto en el espíritu objetivo como en el espíritu personal. Más bien el único límite real, el que aquí se presenta al ser espiritual, es puramente interior: el hecho

de que el espíritu común no puede ser persona, y el espíritu personal no puede ser espíritu común. O también que el espíritu teleológico y el espíritu objetivo siempre se complementan, pero no pueden ser idénticos.

El arraigo de la contingencia histórica no yace ahí donde se lo ha buscado siempre, en el ser carente de espíritu. Al respecto hay que cambiar de orientación. Ella reside en la esencia del espíritu mismo.

Capítulo 36. El límite del poder en el espíritu objetivo

a. Utopía, teocracia, estado doctrinario

Aquí se podría notar una cierta contradicción con los caracteres del espíritu objetivo considerados anteriormente. Se había mostrado cómo él ejerce un poder que avanza sobre la formación interna espiritual del individuo, cómo él, una vez presente, tiene la tendencia a llevar a cada individuo hacia dentro de sí mismo y atraerlo hacia sí, y entonces el individuo puede de hecho crecer en sí mismo. Este crecimiento interior es el crecimiento de contenidos del individuo en él.

Este poder sólo encuentra una restricción visible en la particularidad personal del individuo. Ahora preguntamos: si nunca el espíritu viviente objetivo tiene este poder sobre el individuo, y si él por otro lado en la vida política necesita con urgencia de la conciencia que se le adecue, ¿por qué él no lleva a su altura al menos a una selección de individuos? En la multiplicidad siempre presente de individuos no puede faltar el material de posible selección. Aun si llegara a faltar transitoriamente, sin embargo no ocurre siempre y no en todo pueblo. Por tanto ¿por qué su poder fracasa precisamente aquí donde necesita con urgencia del crecimiento?

La cuestión se intensifica cuando se ve que este pensamiento, que puede parecer tan utópico al hombre actual, ha surgido no pocas veces en la historia, incluso representa un ideal, que en diversas formas ha ocupado a los pueblos y a sus pensadores. Como postulado, él estaba en la idea antigua de un "dominio de los mejores", cuyo sentido de ningún modo se puede reproducir por la significación deformada de "aristocracia".

El mismo pensamiento sirve de base al ideal platónico del estado, según el cual los que ejercen el dominio deben ser los sabios. Se conside-

ra que la sabiduría de estos sabios está arraigada en la visión de la "Idea del Bien" y desde ella un conocer interior apriorístico debe garantizar lo que en el estado es "justo". Así no se puede dudar que se trata de una forma de dilucidación superior que debe elevar por encima de sí a los individuos a la altura de lo objetivamente exigible. Por tanto, es claro que el crecimiento material de contenidos de la conciencia humana se comprende en su tarea ideal en el estado bajo el devenir sabio. Esto es semejante en numerosas utopías diferentes, que han seguido a ésta. Platón mismo llegó incluso a concebir que el hombre, a través de una especie de proceso de adiestramiento que él dirige correctamente, tiene en su poder la capacidad de generar un gobernante sabio.

Pero también encontramos esta idea sin el trasfondo filosófico. Así por ejemplo, en las constituciones teocráticas de base religiosa. El dominador aparece aquí inmediatamente como un portavoz de la sabiduría sobrehumana. El hecho de que esta sabiduría es comprendida no como la suya, sino como la de la divinidad, prueba de modo tanto más contundente que la idea de una conciencia adecuada se esconde en ella. En nada cambia que el principal carácter de la idea quede desconocido. Un vestigio pálido de la intuición teocrática se esconde todavía en la idea del estar en gracia de Dios. Y la misma idea sobrevive ampliada en el mito de la dinastía, de las insignias (coronas, tronos, etc.), o también el de las ceremonias tradicionales.

Esto no es muy diferente, sólo que con fundamentos muy distintos, en el estado que pone en práctica el comunismo con la forma dictatorial de gobierno. Aquí la dilucidación proviene de una doctrina referida al estado. Y aquellos que están en su posesión son considerados como los que saben la verdad absoluta. Esto sigue así: el estado necesariamente tiene que ir por el camino recto, si esta verdad es realizable. Detrás del materialismo económico se esconde un idealismo que se presenta directamente como profético de la doctrina como tal. La conciencia de aquel que ostenta el poder aparece aquí elevada a través de la doctrina de manera suficientemente extendida por encima de la medida humana.

b. El ideólogo y el político realista. El individuo histórico

Todas las ideas semejantes, de las que da igual sobre qué base están construidas, son instructivas acerca de cuán actual es el problema del límite

del poder en el espíritu objetivo. Ellas tienen en común conjuntamente la confianza en el ascenso de la conciencia humana a la adecuación. Así ellas son instructivas precisamente por su problematicidad, su carácter quimérico o la violencia, y por su modo de ocultar la desorientación política.

Pero históricamente prevalece la desorientación. En la antigua teocracia judía se anuncia una conciencia de eso en las figuras de los profetas: que Dios hable a través de los profetas y no a través de aquellos que se sienten llamados o elegidos, justamente significa que la verdadera dilucidación no está en éstos. De manera semejante toda creencia histórica se disuelve en sí misma históricamente en cuanto el cambio de las relaciones desenmascara su estar apartada de la realidad. Tampoco a la doctrina, la historia le hace el gusto de transcurrir según su predestinación. El desarrollo de las cosas se puede fijar a la doctrina a lo largo de una época de manera violenta, pero a través del rígido dogmatismo de la teoría ningún estado va por su correcto carril. El estado es conducido por un carril artificial, del que se descarrila continuamente. En la continuidad del conflicto permanente entre el ideólogo y el político realista siempre a la larga termina teniendo razón el último. Él tiene la inmensa ventaja de por lo menos calcular, dentro de los límites de la capacidad humana, con lo que está dado y presente.

El ideólogo, sea cual fuere su tendencia, está siempre en el peligro de convertirse en un ciego reformador del mundo. Él olvida que en la vida política corriente siempre hay una muy determinada configuración formada, que tiene desarrollo y autonomía, incluso que en ella siempre hay algo en pleno devenir, que es apreciado, comprendido, elevado a la conciencia y realizado metódicamente. El político verdadero —en los límites humanos— es aquel que tiene el tacto para rastrear y expresar en una forma lo que es comprensible a la multitud. Esto es lo que dice la frase de Hegel, el individuo histórico sería aquel que sabe decir a la multitud, lo que en verdad ella "quiere". Y si se comprende bajo lo que en verdad se quiere como lo que yace en el interés profundamente comprensible de todos, entonces desde luego esto es algo que la multitud policéfala desconoce. Pues esto es lo que yace detrás de todos los intereses particulares del partido y detrás del conflicto expreso de los deseos conscientes, y lo que constituye la tendencia real del espíritu viviente histórico.

El político realista de gran estilo es aquel que realmente al menos en un punto decisivo capta lo que en los rasgos característicos de la época está de manera históricamente positiva en pleno desarrollo, y sabe prepararle el camino, tanto en la evaluación de la situación políticamente dada como en la comprensión y el querer de los coetáneos.

El hombre no alcanza la conciencia política a través de teorías, utopías o ideologías. Él sólo puede adivinar lo que es exigido en la medida que se atiene estrictamente a lo real, por así decir aprendiendo furtivamente su secreto, y congenialmente lo registra en su voluntad.

Pero justamente esta congenialidad tiene sus límites. También el más fino oído histórico sigue siendo el de un hombre, de un espíritu subjetivo, parcial, sujeto a prejuicios. Él puede reemplazar a la conciencia falante del espíritu objetivo sólo por aproximación y a corto plazo.

c. La relación complementaria como sustitución de la síntesis

El espíritu objetivo, no obstante su poder sobre los individuos, nunca eleva por completo la conciencia del individuo a la altura de lo que él es en realidad. Él no puede hacerla adecuada a sí mismo. Incluso si se le quisiera atribuir la tendencia para llevar adelante a una conciencia tal en la figura de un individuo o de una selección, entonces ocurre que él no tiene el poder para hacer eso. Justamente su poder no llega tan lejos. Para eso él tendría que quebrantar su propia ley, su característico no agotarse según la totalidad y la plenitud de contenidos en el representante individual.

Por lo tanto es fundamentalmente falso en este punto referirse a su poder en el sentido de una filosofía de la historia. También es evidentemente falso entender a esta impotencia como contradicción con el fenómeno expuesto del poder en su esencia. Aquí no hay absolutamente ninguna contradicción. El espíritu objetivo de ninguna manera es carente de poder, pero tampoco es todopoderoso. Él no puede forzar lo imposible. Y en esto otra vez el espíritu objetivo se asemeja al espíritu personal, cuyo poder también es tanto particular como particularmente limitado. Sólo que el límite del poder del espíritu objetivo es totalmente distinto. Mucho de lo que para él es posible, para el espíritu personal no lo es. Él es justamente una configuración de otro orden de magnitud y capacidad

de desarrollo. Pero también su poder es sólo uno totalmente determinado e invariablemente fijado a una legalidad.

Posiblemente el espíritu objetivo obliga al individuo a crecer en él como existente, pero siempre hasta la dimensión que al individuo como tal en general le resulta accesible. Y esta dimensión no se corresponde con la totalidad del espíritu histórico, por lo menos en el saber acerca de los poderes motivadores internos que lo empujan más allá de sí cada vez. Aquí no ayuda ninguna selección de individuos, ni de una conducida por el hombre ni efectuada por el espíritu que se transmite a sí mismo. Además ella tampoco sería muy efectiva, si estuviera puesta rígidamente con relación a un fin determinado. Pues el material de la selección de ningún modo ofrece la oportunidad de la conciencia que marcha sobre la medida humana.

Se puede expresar, como ampliación de las formulaciones hechas más arriba, el resultado del siguiente modo, ni el espíritu humano personal ni el espíritu histórico objetivo pueden asumir el liderazgo que se aprecia políticamente. Aquel es sólo conciencia, pero no la del espíritu viviente común, este es sólo la vida del espíritu común, pero no conciencia. La síntesis de ambos posiblemente se pueda construir, pero sólo especulativamente en el pensamiento —por ejemplo, dialéctico—, pero no es elaborable en la realidad. La realidad de la vida político-estatal sólo conoce lo complementario de ambos. Pero ello no es una síntesis, no es una conjunción real.

Hemos visto cómo en definitiva el espíritu personal y el objetivo se complementan. Lo complementario es por cierto sólo un compromiso —comparado con la exigencia de la vida política—, pero por así decir alcanza hasta el punto que en ello el margen suficiente es dado para la conciencia política limitada y el liderazgo transitorio.

Lo complementario es omitido sobremano de diversas formas en pueblos y épocas diferentes. En efecto, los pueblos son profundamente diversos en la capacidad política promedio de los individuos, igualmente en el impulso de las individualidades sobresalientes. Incluso finalmente, se pueden conducir también de modo apenas menos diferente en su tendencia. Sólo el último de estos tres factores pertenece totalmente al espíritu objetivo. En los dos primeros depende de otros poderes, los que llegan por abajo hasta la situación vital de los pueblos. En ellos tiene su poder un límite exterior.

d. Genialidad artística y política

Siempre parece ser contrario a esta relación el hecho de que hay otros ámbitos de la vida del espíritu, en los cuales la conducción individual juega un papel determinante, incomparablemente más grande, más absoluto para el desarrollo en gran escala.

Es correcto pensar aquí en primer lugar en la poesía y en las artes. La particularidad de estos ámbitos es que ahí el individuo puede crecer extraordinariamente alto sobre la media. Y aquí realmente se podría hablar de un ser articulado del espíritu objetivo a través de los individuos. Pero precisamente la cuestión es si este tipo de ser articulado se puede transmitir a otros ámbitos, incluso si es fundamentalmente y en general el mismo que en el ámbito político.

Se puede mostrar que esto de ninguna manera es así. A saber por dos razones. Primero, porque la conducción del genio artístico no es conducción de la conciencia. Y segundo, porque no se refiere al material duro de la realidad, sino a un reino suspendido de formación y creación propias libres, en el que el espíritu es único señor y maestro.

El artista crea según la ley de la forma, y en eso consiste su actividad artística. Pero él no sabe de esta ley, ésta no está dada a su conciencia ni antes ni después de la obra creada. Ella sólo impera en su hacer. Únicamente lo contemplado y formado concretamente entra por completo a la conciencia. Por eso él no puede decir cómo lo hace, no lo puede transferir. Los otros sólo pueden acompañar espontáneamente, y si aciertan en eso sigue siendo una cuestión de congenialidad. Pero la congenialidad tiene límites apenas menos estrechos que la genialidad. Sólo que ellos no son los límites de la conciencia. Aquí de ningún modo se habla de un comprender del espíritu viviente con la conciencia.

El genio político por el contrario es por completo conciencia, a saber en la medida de lo que él abarca. No basta que tenga el contacto intuitivamente preciso también para la corriente subterránea secreta, la tendencia que todavía está en desarrollo, para lo venidero y lo que pugna por alcanzar la luz. Él también tiene que encontrar la forma en la que lleva a la conciencia lo captado certeramente de una multitud, que él mismo no ve. El artista puede crear sin resistencia desde lo contemplado. El político tropieza con la oposición de lo presente. Él tiene que superar la opo-

sición, poner lo presente en lo contemplado. Requiere un tipo totalmente distinto de esfuerzo conducir a la multitud; multitud que apunta fragmentariamente según las metas cercanas del momento, que tiene sus tendencias autónomas que han devenido particulares. Toda conducción se tiene que imponer antes contra una inercia siempre plomiza.

Posiblemente existe el genio político, pero él en su reino no es igual que el artista en el reino del arte. Él tiene que mover el peso del proceso histórico real. El individuo desde si no puede tener una fuerza que esté a la altura de ese proceso. Ella solo puede afluir a él donde él se apodera de las fuerzas existentes. Ella tiene que resultar de las tendencias presentes. Tales tendencias no han nacido de la conciencia, ellas fluyen ciegamente por largo tiempo. Por eso ellas se dejan ajustar perfectamente a las metas conscientes. Se dejan evaluar de la misma manera que las fuerzas eternamente ciegas de la naturaleza.

Pero también el político más genial es y permanece portado por ellas. Él tiene que tenerlas en cuenta. No las puede sacar a capricho de la nada ni puede paralizarlas. Ellas son el material dado de su trabajo. Y todas sus metas tienen que ser adecuadas al material.

A estas dos diferencias se puede agregar una tercera. La conducción artística rara vez es —quizás nunca— la conducción unitaria del espíritu objetivo total. Tampoco necesita ser eso. Esto es semejante en la conducción científica. En el arte y en el saber vale la frase: cuanto más diversas y contradictorias son las tendencias tanto más grande el desarrollo. La rivalidad, la polémica, la lucha, tienen importancia positiva. Ellas hacen conocer las grandes épocas del espíritu. Eso no interrumpe el progreso unitario. Este es un progreso en un amplio frente, y lo que no es auténtico y total, eso se separa por sí mismo durante el avance.

Piénsese en la diversidad interna de orientaciones en la Grecia clásica. Era una única lucha que se daba en todos los ámbitos. Pero ella era grande en el arte, la poesía, la ciencia; en la vida política tenía su pequeñez y desgarró, el germen de su decadencia.

La conducción en la vida de la comunidad institucionalizada es necesariamente conducción de la totalidad como tal. Ella en general existe sólo ahí donde es unitaria. La múltiple división de tendencias particulares es para ella, por cierto, elemento portador, pero al mismo tiempo también siempre resistencia, que tiene que superar. Sólo donde ella domina

el desgarramiento se hace válida. Aquí no se puede esperar que caiga por sí misma la tendencia unitariamente orientada. Aquí se debe obrar y por cierto en el momento de las situaciones dadas. El espíritu objetivo trae posiblemente el equilibrio, pero sólo lentamente, a largo plazo. Él deja en la actualidad del minuto a la conciencia representativa sola consigo misma, le imputa toda la carga —la carga de la resistencia como de la responsabilidad— y el espíritu personal no soporta esta carga.

Quinta sección

Lo auténtico y lo inauténtico en el espíritu objetivo

Capítulo 37. La amenaza de la equivocación intrínseca

a. El prejuicio de Hegel en favor del espíritu común

Si se ha llegado a entender la esencia del espíritu objetivo, en la medida en que se está convencido de que su límite interior se establece justamente en el punto donde el papel decisivo corresponde al individuo, entonces uno cae fácilmente en la tentación de tenerlo por lo único verdadero y esencial en la vida del espíritu, pero de rebajarlo frente al espíritu personal como el que en definitiva es inferior.

Esto es tanto más peligroso en cuanto que aquí no tenemos sin más una medida objetiva de valor y disvalor. Posiblemente en la mirada retrospectiva histórica tengamos tal medida, pero también ahí sólo de modo aproximado y no sin oscilaciones de punto de vista. Pero en el presente corriente nunca tenemos algo así.

Hegel ha caído en tal apreciación exagerada. A él le pareció esencial lo que tiene validez universal en la situación histórica dada. A esto corresponde su ideal de la moralidad: que el querer privado se introduzca completamente en el espíritu común, que no pueda tener ninguna meta que no sea

la de éste, y que no sea capaz de ninguna acción que pudiera transgredir sus leyes y normas, que el individuo esté a salvo en el espíritu objetivo.

Si en esto se tratara solamente de que la personalidad del individuo fuera la que sale perdiendo, entonces se podría arreglar este criterio unilateral también desde la propia base intelectual de Hegel. Pero se esconde detrás algo totalmente distinto, un prejuicio a favor de la absoluta autenticidad de todo y cada espíritu objetivo, por tanto la opinión de que siempre y desde todos los respectos él tendría razón frente al individuo.

Esto significaría que de ninguna manera hay verdadera desorientación del espíritu objetivo: el hombre se puede equivocar, y su equivocación es siempre una equivocación frente al espíritu histórico, en el cual él está. El espíritu histórico mismo no se equivoca. La desorientación, entonces, es todo salirse de él, todo desvío, toda pretensión de algo propio, e incluso una conciencia moral privada además de la conciencia moral común. De ahí el concepto, característicamente retorcido de Hegel, de la "mala conciencia moral"¹⁷. Por el contrario, el espíritu objetivo es absolutamente infalible. Posiblemente él puede, según esta concepción, dar algunos rodeos, que no obstante no son arbitrarios, son sólo intrínsecamente necesarios, históricos. Lo que al enjuiciamiento humano aparece como una divergencia, no es un callejón sin salida, sino la culminación de una determinada tendencia, que es equilibrada otra vez a su tiempo por la tendencia opuesta. Así lo exige el esquema dialéctico del proceso histórico. El rodeo aparente se muestra en el intelecto superior como el único camino directo.

Es perfectamente comprensible que Hegel pudiera juzgar de esa manera, en razón de la sustancialización metafísica que él efectúa del espíritu objetivo. Esto se basa en un inmenso optimismo del pensar histórico: el espíritu en gran escala no sólo es el espíritu más fuerte, sino también el superior, el más perfecto.

¹⁷ Aquí se alude a la teoría hegeliana de la "mala conciencia moral" (*böses Gewissen*) expuesta en la *Fenomenología del Espíritu* y luego en la *Filosofía del Derecho* (N. del T.).

b. El reverso de la figura

Los análisis hechos más arriba ya habían hecho más que un desgarrar a esta trama de pensamiento. Antes tuvo que retroceder totalmente el pensamiento de la sustancia. En su reemplazo está la categoría de "superexistencia portada". El espíritu objetivo como totalidad "apoyada" y que se "sobreconstruye" al individuo aparece como algo totalmente distinto de lo que era para Hegel. Pues ahí el espíritu era lo que subyace a los individuos; lo que siempre significa "sustancia". Si ahora cae el pensamiento de la sustancia, se muestra el reverso de la figura.

Ante todo cae el autodespliegue del espíritu objetivo monádicamente insensible a toda influencia, y con él su carácter infalible. Se muestra que en sus figuras y tendencias históricas está expuesto a los más diversos influjos "desde abajo". Lo que todavía no requeriría arriesgar la pureza de su tendencia propia. Pero la relación resulta de otra manera si se muestran en él mismo ciertas tendencias opuestas, debilidades o inclinaciones que salen al encuentro en tales influjos. Se podrá mostrar todavía que ellas existen en él. Su tendencia fundamental en la realidad histórica está cruzada por poderes que no proceden de él mismo, pero que sin embargo amenazan desde adentro con la equivocación. Esto es fundamentalmente lo mismo que en el hombre individual, también él en todo tiempo está moralmente amenazado desde adentro, siendo su libertad esencialmente libertad para el bien y para el mal, pero lo infrahumano en él cuida de que no domine únicamente el espíritu.

El espíritu, tanto en lo grande como en lo pequeño, tiene todavía en sí las hondonadas del ser carente de espíritu, en las que él se apoya. Él tiene que forzar a los poderes portadores, lo que siempre hace desde sí mismo. Estos se incrustan de diversas formas en él, se adelantan determinándolo; y él mismo está en lucha constante con ellos. Él siempre tiene que encontrar en principio el modo de presentarse con ellos, para crear el camino de su tendencia propia "sobre" ellos.

¿Pero cómo puede ocurrir esto, si al espíritu objetivo le falta la conciencia adecuada que podría asumir la conducción en su movimiento propio? ¿Cómo puede tener en sí una corriente espiritual el criterio de su orientación correcta, si ella ni tiene su origen en una esencia sustancial

que le garantice la dirección, ni tampoco posee una conciencia adecuada, que como previsor y reguladora pueda fijarla en una meta?

Toda vinculación a una meta está ligada a una conciencia. Pero si sólo hay conciencia individual y esta es inadecuada al espíritu histórico, entonces también toda vinculación tiene que ser inadecuada a las metas. En la multitud de individuos las más diversas representaciones pueden propagar lo que hace falta desde las situaciones generales dadas. Ellas pueden, aunque sean equivocadas, conmover, entusiasmar o fascinar a la multitud. La convicción real del individuo de ninguna manera es decisiva en la sugestión de las masas. Muy por el contrario, el individuo es arrastrado permanentemente por la sugestión, ésta no es su obra, sino la de la multitud. El individuo raras veces sabe adónde está verdaderamente aquello que a él mismo y a los otros arrastra en la caída.

Ahora bien, si no se puede hacer responsable de esto al espíritu personal, entonces posiblemente sí al espíritu objetivo. Pero éste de ninguna manera tiene su verdadera tendencia en aquello por lo cual la multitud se deja llevar como sugestión. La multitud puede ignorar del modo más profundo su respectiva esencia real, puede estar desacertada, incluso directamente falsear esta esencia.

c. Sugestión de las masas y espíritu objetivo

La masa, que sucumbe a la sugestión, nunca es como tal espíritu objetivo. Ella es algo colectivo, lo que él no es. Pero precisamente la sugestión de las masas también pertenece a los fenómenos que le conciernen a él. Pues donde la masa adquiere amplias dimensiones, donde abarca una totalidad, ahí eso constituye inmediatamente su vida histórica en la cual ella aparece como deformidad. Pero en tanto que ella siempre está impulsada por la disposición anímica del momento, impulso que cae fuera de su tendencia real fundamental, y que incluso puede falsearla, entonces aquí evidentemente se tiene que diferenciar entre lo auténtico e inauténtico en el espíritu objetivo mismo.

Si él mismo es el que impulsa estos fenómenos, entonces la diferencia significa que junto a su dirección esencial también aparecen tales tendencias en él, las que se extravían de ella, que siguen falsas apariencias, por tanto en verdad pueden ir tanto contra como a favor de ella. Pero si

los otros poderes están detrás de eso, se puede ver con doble derecho la desorientación como lo inauténtico e impropio en el espíritu objetivo. Y entonces es su principal asunto el de cómo puede coexistir con la desorientación. Pues él tiene que defenderse de ella de cualquier manera, de otro modo tendría que ser víctima de ella, y por así decir ser sepultado debajo de ellas.

Sea como fuere, el fenómeno mismo es el hecho en el más amplio sentido de la palabra y puede ser perfectamente comprendido como tal. Y el hecho es importante. Pues se atribuye en general la sugestión al espíritu común, él puede caer en definitiva en lo inauténtico, así no obstante se plantea la pregunta de dónde y cuándo uno tiene que habérselas con lo auténtico y propio en él. Este no sólo es un deseo teórico filosófico, a menudo es también un deseo consciente de los vivientes y de los que permanecen en la sugestión. Y siempre se trata de la pregunta candente, de cómo uno se convierte en el dominador del falseamiento y reencuentra el camino de regreso a lo propio y auténtico en el espíritu viviente.

Si ahora la infalibilidad del espíritu objetivo se vuelve altamente problemática, entonces tampoco se puede eludir la siguiente pregunta: ¿es cierto pues, como creía Hegel, que toda salvación residiría en el espíritu objetivo? ¿De todo lo que se trata es del ser absorbido del individuo en él? ¿Los valores de la totalidad y del curso histórico en todo respecto son los superiores? Por lo visto, a esto hay que contestar negativamente. Incluso ello podría negarse, además, si se quisiera prescindir del *ethos* del individuo, del valor incomparable de la particularidad personal y de la riqueza de la diversidad humana. El individuo tiene justamente también por principio una preferencia, la de la subjetividad y de la personalidad. También él es a su manera la forma ontológica superior del espíritu viviente, sólo que de una manera distinta que el espíritu objetivo.

Esto juega un papel decisivo en la cuestión de lo auténtico y de lo propio. Posiblemente también el espíritu personal pueda descarrilarse, caer en lo impropio, en la imitación, la pose, el carácter imaginario, el sentimiento de insuficiencia. Él puede quedar a merced de la letra de la ley, de la moral esquemática, de la soberbia de la virtud, del rigorismo, del fanatismo de cualquier tipo. Pero no se puede olvidar que él lleva en sí al guardián de su propia esencia. Él es conciencia y por eso es capaz de un saber compartido continuo acerca de sí mismo. Él tiene conciencia moral.

d. El individuo como conciencia moral del espíritu objetivo

En esto por tanto el individuo es superior al espíritu objetivo. En efecto, ¿dónde está la conciencia moral de la multitud?, ¿dónde está el saber silenciosamente compartido del espíritu común acerca de sí mismo? Él no tiene en sí al que lo reclama y despierta interiormente, el que podría volver a traerlo a sí mismo, a la propia esencia real. O, si lo tiene, no es en la propia esencia, sino en el espíritu personal. Y éste sólo frente a él se tiene que imponer con su reclamar y despertar.

Posiblemente pueda haber en su movimiento histórico tendencias que desde él mismo constantemente impulsan a la esencia en su propiedad, la dejan surgir en figuras siempre nuevas frente a lo incorrecto y así provocan la lucha, en la que siempre nos encontramos comprendiéndolo incluso de hecho. Pero la forma de una conciencia moral no tiene este modo de surgir. Y la pregunta es si ella en definitiva llegaría a efectuarse, aun cuando no hubiera espíritu personal en el cual ante todo pudiera ponerse en marcha.

El hombre individual es aquí, como en la vida de la comunidad institucionalizada, el que tiene que proporcionar la conciencia. La conciencia moral del espíritu objetivo tampoco está en él sino en nosotros, los individuos. Y si el hombre no tuviera junto a su conciencia moral personal, la que concierne sólo a él y a su acción, también una conciencia moral pública e histórica —o al menos tuviera la posibilidad de proporcionarla—, entonces el espíritu objetivo estaría tanto sin conciencia moral como sin conciencia teórica y capacidad de previsión.

La potencia ética del hombre está en que él puede llevar y sentir la responsabilidad. Pero no reside en la esencia de esta potencia que él solo por sí mismo pueda llevar esta responsabilidad. Él también la puede asumir por otros hombres, es capaz de una corresponsabilidad. Y lo que puede llevar por otros hombres, por principio también lo puede llevar por la totalidad del espíritu común. El espíritu objetivo puede conseguir indirectamente, a través de su potencia ética, un tipo de capacidad de responsabilidad. Él la consigue ahí donde la corresponsabilidad de los individuos llega a ser vinculante en común para cada uno de ellos.

Si el espíritu personal estuviera en todo individuo siempre a la altura de la capacidad de corresponsabilidad, entonces siempre estaría preocu-

pado por la conciencia moral del espíritu objetivo. Pero el individuo por lo común vive conscientemente sólo su vida privada. Él primero se tiene que elevar a la conciencia de la vida común. Pero tal elevación depende de las condiciones, las que por su lado residen en el espíritu objetivo. Esto pertenece a una determinada forma de crecimiento y de participación, y esa forma se configura exteriormente sólo donde se transmite ininterrumpidamente y consigue una cierta altura en el ser transmitida.

De esta manera la cadena de condiciones se mueve en un círculo. Y en esto reside la dificultad para una efectución de la conciencia moral del espíritu objetivo. Esta dificultad no es exterior o formal. Ella retorna de manera muy concretamente comprensible en todos los fenómenos parciales correspondientes, y se muestra con esto como una dificultad de principio que traza límites determinados a la superación de lo inauténtico en todos los ámbitos del espíritu.

Capítulo 38. Mayoría y opinión pública

a. La iniciativa del individuo y la decisión de la multitud

A estas consideraciones generales se agregan muchos aspectos concretos y específicos, los que los hechos muestran. Se trata sin excepción de hechos bien conocidos, que como tales nadie pone en duda. Lo que en ellos vale probar, es en general sólo el nexo de problemas. Pues las consecuencias dependen de él y no de los detalles.

El problema de la multitud y su capacidad de sugestión parece ser a primera vista un problema psicológico. Es en este sentido que ha sido tratado como "psicología de la multitud" o "psicología de las masas". La forma de actuar de la sugestión misma constituye en esto el punto propio de la cuestión. Pero además surgen otras cuestiones. Pues también sin la verdadera sugestión el acierto de la mayoría en sus respectivas tendencias es una cosa extremadamente cuestionable. Sus motivos son tanto subjetivos y particulares como objetivos y generales.

Regularmente, cuando un pueblo madura históricamente hacia la autodeterminación, cuando las formas patriarcales de gobierno, aristocráticas o monárquico-autocráticas, ceden a una forma auténticamente

democrática, surge inevitablemente la gran cuestión de si la gran masa puede proporcionar realmente también la iniciativa política y puede portar la responsabilidad para la totalidad que ella representa. Es pensable que ella lo tendría que poder. Entendido en un sentido extensivo, por el número de personas, ella sin embargo "es" real y justamente la totalidad. Mientras el gobernante individual o los grupos de gobernantes están en ejercicio del poder, un pueblo no tiene garantía de que ocurra en el estado lo que corresponde al interés de todos. Pero si se gobierna a través de su representante elegido o autorizado, entonces formalmente esta garantía está perfectamente dada.

Este es un simple ejemplo, así parece. Pero la historia nos informa de algo diferente. Gobernar es algo totalmente distinto que tener intereses y tendencias comunes. La multitud desde sí no ofrece ninguna iniciativa políticamente real, no presenta ningún plan o proyecto, ella sólo puede aprobar o rechazar donde algo le es propuesto. Pero todo lo que es iniciativa, proyecto, previsión pertenece entonces a lo propuesto, no a la función de aprobar y rechazar. Y lo mismo que vale para la amplia multitud, vale también con ciertas restricciones todavía para la fuerza representante elegida con muchos miembros, que como corporación parlamentaria delibera y decide.

La ley de la iniciativa, concretamente esbozada, es que ella siempre aparece en una cierta oposición a la tendencia existente de la multitud, y como tal, no pertenece a ésta sino al individuo. Esta ley existe independientemente de la cuestión de cuán competente para juzgar es la multitud. Esto se basa simplemente en la forma de ser de la multitud.

Pero, por tanto, lo que le queda a la multitud es de todos modos la decisión en la forma del aprobar y del rechazar. Y esto no es poco. Pues con la decisión ella toma sobre sí la responsabilidad para lo que ella aprueba. Ella decide según la idea en el sentido de un "interés de todos". Pero, ¿qué es este interés? Ante todo, se cree que debiera ser algo evidente. Pero prácticamente no hay nada que resulte menos evidente. La multitud se compone de individuos. El individuo, tomado en promedio, sólo ve lo que para él es comprensible. Por otro lado, lo comprensible para él es sólo de modo inmediato lo que lo afecta prácticamente, lo que le concierne a su situación vital, a su posición social. Y esto es muy diferente según la posición y la situación. Ahora bien, si se conforma una mayoría

a partir de tales individuos, entonces ella tiene desde un principio poca oportunidad para alcanzar lo que en realidad corresponde a los "intereses de todos", incluso también lo que corresponde a los intereses reales de sí misma (de la mayoría).

b. El promedio de la capacidad individual de juzgar

Ahora bien, existe una cuestión propia acerca del principio de la mayoría. Su derecho evidentemente insuprimible arraiga en la prerrogativa de la pretensión de que todo ciudadano representa —directa o indirectamente— su interés en el estado. Pero una garantía para que él reconozca su interés real en el estado, de ninguna manera está dada con la prerrogativa de esta pretensión.

Si el individuo pudiera darse la altura del punto de vista del panorama político y la pura voluntad ciudadana —es decir, si pudiera elevarse sobre sí mismo y ocupar el sitio de aquella conciencia faltante de la totalidad—, entonces habría en la mayoría un cierto criterio de los intereses totales auténticos y más profundos. Incluso, entonces apenas si se necesitaría del escrutinio, de no ser así los distintos pensantes tendrían que ponerse de acuerdo de antemano en las cosas del interés total. Pero si de esto el político profesional ya se alejó mucho, el que al menos según el saber presenta un bagaje mental totalmente distinto, cuánto más el individuo promedio en la multitud, el que vive apesadado por sus preocupaciones privadas y sólo ve de lejos los asuntos públicos, el que sólo persigue defectuosamente a través del medio de una turbia información periodística, y además sólo puede entender periféricamente lo visto y perseguido.

Dicho con palabras sobrias: el principio de la mayoría supone que el individuo es capaz de juzgar políticamente. Esto requiere, aparte de la pura entrega no partidaria a la "cosa común" (a la verdadera *res publica*), la mirada hacia el trasfondo de la situación, y por cierto no como podría ofrecerla el mero mostrar las cartas del juego en todas partes, sino también de manera que sólo el esfuerzo de la mirada política autónoma pueda traerlo. Pues los hechos por sí solos no instruyen. Y comprender su lenguaje ya requiere de la fuerza particular de la perspicacia.

Esta fuerza es siempre un talento raro entre los hombres. También en épocas de muy intensa convivencia política de la multitud, en el mejor de

los casos, sólo pocos pueden tenerlo. Sólo piénsese en la situación de nuestros días, cómo ella se ofrece sin diferencia en todos los países y estados: ¿quién ve a través del manejo de los partidos y de la prensa por ellos dominada? Cada uno está capturado por la dirección a la que pertenece; se tiene por imparcial, pero aparece al mismo tiempo a quien está orientado de otro modo como parcial, desviado. Ya no se comprende, no se tiene ninguna "cosa común", nadie ve la *res publica* y su situación tal como ella es.

Es esencial a la cuestión que el individuo sólo ve lo que comprende, y comprende lo que según su opinión le interesa. Pero la opinión que determina sobre lo que le interesa, es la de la estrecha comunidad de intereses, de la situación, de los grupos, del partido. El partido tiene su programa, sus lemas, sus categorías políticas. En estas categorías se mueve el pensamiento de los individuos, por ellas toda aprehensión está teñida, toda comprensión preformada, todos los intereses predispuestos.

La consecuencia es muy simple y grave: donde dominan los partidos, duerme el espíritu de la auténtica y verdadera vida política. Por cierto el espíritu está muy vivo, pero no puede despertar, penetrar en la conciencia. Y lo que él necesita es justamente la conciencia. Pero por otro lado, ahí donde un pueblo logra madurar políticamente y la multitud tiene participación, ahí dominan los partidos. Por tanto justamente ahí donde un pueblo logra madurar políticamente, es amenazado por un peligro interior muy grave: el peligro de permanecer políticamente sin ninguna conducción consciente.

Y precisamente este estadio es aquel en el cual las mayorías avanzan de modo determinante. Esto se refleja en su carácter. Por regla general no son ni siquiera mayorías auténticas de opinión, sino mayorías originadas, producidas artificialmente a través de la propaganda, de la ilusión, de la sugestión. Esto es fácil de ver, es la vieja trampa con la multitud, la que ha sido habitual a los demagogos de todas las épocas: se dice a la multitud lo que ella quiere oír, se la atrae al partido, pero entonces se hace lo que incluso ella rechazaría.

c. Crecimiento orgánico en la corresponsabilidad

¿Dónde queda en el dominio de las mayorías lo auténtico y propio del espíritu objetivo? El hecho de cuán difícil es responder a esto es algo que

la gente de hoy sabemos de la mejor manera. Esto ya se ha hecho valer en serio, justamente en las minorías tendría que poder encontrarse mucho antes el saber para lo correcto. Sin embargo siempre están en minoría los capaces de juicio, a saber precisamente porque son capaces de juicio.

No obstante, con tal inversión no se puede hacer mucho. Pues ¿de qué minoría debiera tratarse? No se trata de todas y de cada una. Las minorías en general son tanto regidas particularmente, como grupos que se conectan por un interés particular. ¿Y dónde debiera estar el criterio de una minoría tal que no fuera eso? Pero ante todo, ¿dónde quedaría el derecho del individuo a representar su interés? No se puede negar la legitimidad de esta pretensión desde tales consideraciones. Esta pretensión vincula el individuo al estado. El estado, que fundamentalmente no lo escucha, tampoco puede contar con él. Pero tiene que poder contar con él. Pues la multitud es la que lo lleva.

Sin embargo hay dos cosas que al respecto no debieran olvidarse.

En primer lugar, nunca y en ningún lado se trata de una situación estática con carácter fijo, siempre se trata de desarrollos, de transiciones. Siempre hay algo nuevo en el devenir y siempre se lo puede juzgar por completo sólo como ya devenido. También el estado que se basa en la mayoría sólo se hace histórico en el devenir.

Lo que el estado exige de sus ciudadanos no es poco. En el fondo es un ideal: cada uno debe ser competente políticamente para juzgar y cada uno debe tener una cierta convicción más allá de lo partidario. El ideal por cierto es así inaccesible. Pero posiblemente hay una aproximación: la educación del hombre para convertirlo en ciudadano. Y como toda educación es en definitiva educación por el espíritu objetivo, también aquí lo es. Sólo la vida en el estado mismo puede educar a los hombres para lo que ellos son según su idea, y por cierto sólo porque el estado les da el derecho de codeterminación y ellos así pueden crecer en la corresponsabilidad. No hay ninguna otra educación formativa del ciudadano más que a través de la ciudadanía misma. El crecimiento interior es aquí la vía orgánica. Y esto, como se ha mostrado antes, es idéntico con el modo de sobrevivir y el desarrollo constante del espíritu objetivo.

Pero entonces la esencia de la cuestión está en que las mayorías no pueden corresponder de golpe a su esencia ideal. Ellas tienen que madu-

rar históricamente en su tarea, tienen que ganar inteligencia a través de la experiencia, a través de sus errores y avatares, a través de su historia. Desde luego ellas no alcanzarán así la idea. Pero ¿qué institución alcanza su idea? La crisis no puede residir en esto, sino en el nivel de la aproximación al que ellas llegan. Y quién quisiera juzgar por anticipado de manera pesimista ahí donde la historia de las mayorías como poder determinante en el estado todavía es joven.

d. Las metas del estadista y su moral

Pero en segundo lugar nunca existe fácticamente una mayoría sola por sí misma. Ella siempre tiene junto a sí la iniciativa individual del político conductor, incluso con suficiente frecuencia ya la tiene en sí en tanto directiva. Naturalmente esta iniciativa también puede estar equivocada, ser débil, indecisa. Ella en sí misma no es ningún remedio para la desorientación pública. Pero de todos modos, ella es la iniciativa de la persona, de la conciencia, y hasta el punto de que siempre constituye la contraparte natural de la multitud policéfala.

Lo que es el mayor peligro para el estado —el carácter influenciable, sugestionable, seducible de la multitud—, justamente eso mismo forma también un cierto modo de escapar del callejón sin salida del principio de la mayoría. El estadista superior, el que realmente ve más que la multitud, buscará y encontrará siempre el medio para ganar a la multitud para los objetivos que ella de momento ni ve ni entiende, pero que en el entendimiento superior son precisamente los suyos. Y él lo puede hacer en tanto la sabe captar en sus intereses conscientes, y estos son particulares.

Hasta qué punto él puede decir la cruda verdad, es una cuestión que de ningún modo depende simplemente de su conciencia moral política, sino mucho más de la astucia, de la experiencia política, de un contar con la psicología de la multitud. Pero la cuestión de la conciencia moral, que en esto desde luego no puede ser eludida, de ninguna manera se puede estimar con la regla de la respectiva moral burguesa válida. Es absolutamente falso creer que la política "corrompe el carácter". Más bien ella contribuye simplemente y sin miramientos a la falta de carácter: lo que en las insignificantes relaciones personales se parece a un carácter está bien lejos de la naturaleza humana fortalecida en la prueba de fuego de

la alta responsabilidad. Aquí sólo resiste quien tiene grandeza interior, no sólo frente al embate visible, sino también al desconocimiento y la necesidad, de ser aparentemente injusto.

Por tanto, la cuestión es más bien si no hay una moral propia, totalmente positiva del estadista, en la que se pueda medir con otra regla, porque aquí el querer y el actuar del individuo caen bajo otros valores. Puesto que en el querer y el actuar del estadista están en juego otros valores y de mayor importancia.

Por cierto no hay ninguna garantía de que la capacidad de seducción de la multitud no seduzca al conductor político, pero posiblemente sí exista el contrapeso que reside en su relación con la multitud. Pues su preocupación siempre tiene que ser —al menos a largo plazo— convencer a la multitud para que ella comprenda sus verdaderas metas y que las reconozca como las suyas. De otra manera su obra no puede tener existencia. Justamente yace en la esencia del hacer político que lo hecho no es lo suyo. Pero esto no significa que el propio peso de su acción tenga que obligarlo a mostrar sus cartas. Y el derecho se lo da sólo la multitud, cuando ella se ve conducida rectamente en un sentido que para ella misma se ha vuelto comprensible.

Es muy posible que exista en el espíritu objetivo la tendencia autónoma opuesta, que vuelve lo falseado y lo inevitablemente inauténtico otra vez hacia lo auténtico y propio. Esto también se puede expresar así: el espíritu político no puede alejarse prácticamente cuanto quiera de sus verdaderas tendencias interiores. Todo se remite de nuevo a ellas. Precisamente la conciencia y la previsión de la multitud no pueden dirigir este proceso. Sólo el que ve puede romper la ceguera. Pero él sólo puede enseñar a los otros cuando ha llegado su hora.

La época actual tiene plena confianza en las mayorías. Es cierto que esta confianza no siempre es firme, o tan sólo sincera. Pero sin embargo nos aferramos a ella, por necesidad: no se sabe de nada mejor. Ella forma por lo menos la base de un *modus vivendi* íntimamente político. Pero visto en la perspectiva de la historia hay algo más: la confianza en las mayorías es una forma del espíritu objetivo —unitaria e insuficiente tanto como las demás—, pero sin embargo claramente un ensayo para sustituir la conciencia común faltante a través de una instancia de decisión. La sustitución se logra en tanto se obtiene una decisión real.

Fracasa en tanto que ella se obtiene ciegamente. Toda sustitución es una solución provisional¹⁸.

e. La antinomia de la opinión pública

Un grupo análogo de fenómenos de lo impropio en el espíritu objetivo es el de la "opinión pública". La opinión pública no es simplemente la de los individuos; no coincide con el opinar individual. Ella existe de modo diverso en muchos, deja espacio para las concepciones y disputas, pero a pesar de todo representa, vista en total, algo idéntico en muchos, una disposición de ánimo común, una reacción, un juicio o prejuicio común. Ella es también algo por completo distinto que una mayoría política, aunque de hecho es la "opinión de los más".

En ella no siempre se trata de las cosas del estado. Ella se refiere sin diferencia a todo lo que despierta el interés común, relaciones sociales, litigios, cuestiones religiosas, morales, artísticas; a las labores técnicas y deportivas, al hacer y el omitir del individuo, a lo importante y a lo que no lo es, hasta donde el afán de experimentar sensaciones se ve atraído a eso. En el ámbito político siempre está en el trasfondo de la reflexión consciente, objetiva y de la decisión responsable. El representante competente puede perfectamente ponerse en contra de ella. Un plus insignificante en la intelección lo puede separar. Una mayoría en un cuerpo parlamentario puede resultar muy distinta de lo que querría la opinión pública. No obstante, no es de modo como si la opinión pública tuviera en la mayoría un correctivo. Pues lo que constituye la debilidad de la mayoría, la falta de objetividad y de auténtica capacidad de juicio, precisamente eso se muestra condensado y reforzado, al mismo tiempo que también como algo más móvil e inconsistente en la opinión pública actual.

La opinión pública reacciona a todo lo corriente y se inmiscuye en ello. Se presenta con la pretensión de tener un juicio sobre todas las cosas.

¹⁸ En este orden de ideas, resulta un hecho muy instructivo que justamente aquella forma de gobierno que se basa del modo más terminante en la mayoría y ha conducido en lo principal al régimen soviético, prácticamente se aparta muy lejos de ella. La dictadura la ha sustituido.

Y como no lo puede tener, como es en máxima medida influenciable y sugestionable, entonces evidentemente contiene en su misma esencia una antinomia.

Ambas, verdad y error, están siempre en ella. Y por cierto ambas en un sentido eminente: la verdad en el sentido del sentimiento imperturbable para lo justo y lo correcto, el error en el sentido de falsificación ilimitada. El sentir de la multitud no es despreciable con tal que sea su sentir auténtico. Ella es el verdadero cuerpo del pueblo, de lo que se trata en los asuntos públicos. Y de cualquier manera siempre está contenido en su sentir el espíritu realmente histórico. Sólo que este espíritu no se sabe inmediatamente en este sentir como lo que él es en verdad. Por eso la opinión pública es vacilante, reacciona a toda incitación.

La aguja indicadora del espíritu objetivo en la opinión pública no señala necesariamente en la dirección de su tendencia real. Si en definitiva lo hace, sólo puede señalar aproximadamente la dirección, por así decir, en medio de sus desviaciones, no en lo puntual. Las desviaciones se apartan lejos de la dirección, no la dejan reconocer. La multitud sólo oscuramente siente lo que en verdad quiere. Ella no lo puede decir, uno tiene que decírselo a ella. Pero se la puede engañar tanto con lo falso como con lo verdadero. Ella incurre en la apariencia, desde luego no permanentemente, pues lo falso le trae malas consecuencias, pero sin embargo ella incurre con frecuencia.

Esta antinomia, así vista y aguzada por Hegel, no está hecha artificialmente. Sólo que es demasiado sólida en la vida real de los pueblos. Ella significa que hay algo en la opinión pública que el individuo —y también el conductor—, necesariamente tiene que cuidar en sumo grado, pero al mismo tiempo también algo que tiene que despreciar en sumo grado. Siempre están contenidos en ella tanto lo auténtico como también lo inauténtico del espíritu objetivo, a saber en una forma de mixtura que no permite distinguir a uno de otro.

El saber acerca de esta relación es muy antiguo. Encontramos en todas las grandes culturas el desprecio a la multitud en sus talentos y pasiones. Pero además ocurre lo contrario: donde fracasa todo parecer humano, ahí se recurre a la *vox populi* en la convicción silenciosa de que en ella habla la *vox dei*, la voz de una justicia imparcial y suprema. Esta es la convicción de que el sentimiento de lo justo del hombre común es en el fondo

imperturbable. Así, el fenómeno está dividido en sí a través de rasgos esenciales contradictorios. Es un fenómeno dialéctico.

f. Ningún criterio - ninguna solución

¿Dónde reside el criterio de lo auténtico en la opinión pública? No reside únicamente en el hecho de que ella ponga en práctica algo serio. También lo sugerido en ella puede mostrar un aspecto muy serio; puede adquirir dimensiones, desencadenar fuerzas y pasiones que derriban todo. ¿Pues por qué en tiempos de guerra la instigación puede tener éxito contra un pueblo extranjero? Ella puede hacer creíble lo más inverosímil, y esto no en épocas de superstición, sino en medio del sensato racionalismo de una cultura técnico-económica. Aquí no se puede argumentar que habría una sistemática inducción al error a través de un gobierno puramente atento a sus fines, al abuso de la prensa, etc. Estos más bien son solamente los poderes y medios de la sugestión misma. Lo asombroso, sin embargo, es precisamente que en definitiva a la multitud se la puede inducir a lo absolutamente inverosímil.

Por otro lado, sería muy absurdo creer que tal denigración sustentada artificialmente, impulsada más allá de todos los límites de la dignidad humana, es la opinión verdadera de un pueblo en su mayoría sobre otro pueblo en su mayoría. Más bien, lo verdaderamente notable en la cuestión, es que en el fondo cada uno de ellos sabe que está inducido al error, y sin embargo sucumbe a la sugestión. Un pueblo sucumbe a la sugestión no sólo porque le falte el juicio, sino porque está en la multitud, y porque la situación pública del momento se presenta de manera que él y todos los otros sin quererlo se inclinan hacia una acción extrema que en otro tiempo despreciarían. La onda momentánea del espíritu objetivo lo lleva a otra parte, lo arrebat. En ella reside precisamente la inautenticidad.

Este fenómeno es general, no está limitado a los casos extremos. Retorna siempre en épocas de agitación política y siempre muestra los mismos rasgos característicos básicos: lo sugerido arrebat sin convencer verdaderamente, además siempre hay en un pueblo un saber distinto, sensato, imperturbable, un saber sobre el ser totalmente otro. Se sabe perfectamente que los enemigos son hombres, que también ellos a su mane-

ra quieren lo justo, tal vez están igualmente cegados, instigados. Sólo que este saber distinto está acallado, soterrado, o no se atreve a manifestarse.

Así la multitud es un juguete en las manos de un grupo de poder, es engañada a sabiendas de lo contrario, se deja abusar para fines que están muy lejos de ser los suyos. Si fuese lícito engañar a un pueblo sobre sí mismo y sus fines, ante los tan duros hechos surge la pregunta casi vana, ¿dónde habría un grupo de poder que se cuestione lo que sería lícito para él? Quien pregunta de esta manera, ya está en otra cosa. Para él no se trata de sus metas, sino de las de un pueblo, de la tendencia real del espíritu histórico en él. Y precisamente con eso convierte su conciencia moral privada en conciencia moral pública.

Aquí no podemos contentarnos con el optimismo de Hegel, "*...que un pueblo no se puede engañar sobre su fundamento sustancial, la esencia y el carácter determinado de su espíritu, pero sobre la manera cómo él sabe de esto y juzga según esta manera sus acciones, acontecimientos, etc. es engañado por sí mismo.*"¹⁹ Más bien el engaño le puede ocurrir perfectamente en lo sustancial, aunque no para siempre. Y el engaño tampoco proviene en general de la multitud, sino de la iniciativa del político. Precisamente el espíritu objetivo no es ninguna "sustancia" en el sentido de Hegel. Es una configuración muy dependiente superexistente, y sus tendencias propias están constantemente en lucha con poderes del tipo más heterogéneo.

La opinión pública en sí misma no tiene ningún criterio de lo verdadero. Ella, por así decir, siempre espera a que le sea dado el criterio. Pero la instancia opuesta que en todo caso podría dársele reside en el espíritu personal, con tal que él como conductor la supere. Ella por tanto reside ahí donde está también la fuente y la iniciativa del falseamiento.

El conductor —ésta es la primera condición de su liderazgo— se tiene que independizar de la opinión pública. Con esto él se tiene que oponer a ella. Pero como él en su modo de proceder no puede ir contra ella, entonces tiene que ganarla para sí. Y si no la puede convencer con la cosa misma que él como tal tiene a la vista, entonces tiene que engañarla. Él tiene que hacerla obrar como una fuerza elemental para los fines que ella no puede convertir conscientemente en los suyos. Pero entonces la prerrogativa de

¹⁹ Hegel, W.W., Band VII. *Philosophie des Rechts*, S. 410.

la relación total está puesta únicamente en la pureza y la buena fe de su persona. Pero si está justificado moral e intelectualmente con esta presunción, depende entonces de la naturaleza particular de la personalidad.

Pero reside en la esencia de la personalidad el estar limitada por ambos lados. Por tanto tampoco de esta manera se resuelve la antinomia.

Capítulo 39. Lo inauténtico en la vida pura del espíritu

a. La capacidad artística de juzgar y la opinión hecha

Si el espíritu objetivo en la vida política estuviera meramente sujeto al falseamiento, entonces se podría creer que lo inauténtico de ninguna manera sería lo suyo, que eso sólo se introduciría "desde afuera". Pues el estado como tal no es espíritu, y su vida no es pura vida espiritual. Pero esto de ningún modo es así. El fenómeno del falseamiento se repite también en otros ámbitos, a saber por completo también en aquellos de la pura vida espiritual.

Esto es visiblemente más claro en el ámbito del arte, del gusto, del estilo de vida. Pero también se lo puede encontrar en el ámbito de la concepción del mundo, de la fe, incluso hasta en el de la valoración y la moral. Aquí no se puede recurrir fácilmente a factores de tipo no espiritual; aquí para la fuente de lo impropio y del falseamiento no existe otra posibilidad que el espíritu objetivo mismo. Por tanto esto tiene que ser con el espíritu objetivo también como con el espíritu personal: él tiene que llevar en sí mismo de cualquier modo la amenaza de su esencia. Ella no necesita por eso mismo residir en su esencia. Pues como él tiene que progresar primero hacia eso, lo que él es según la esencia, entonces reside en su manera de ser y desarrollo, que él puede, a esta su esencia, tanto fallar como alcanzar y realizar. Lo que por otro lado sólo es posible si el espíritu objetivo, de manera análoga al espíritu personal, está sometido a la ley de la esencia de la autoconformación, bajo la cual él está no como lo estaría frente a una ley de la naturaleza, sino que tiene frente a ella libertad para cumplirla o no.

Si aparece una nueva dirección en el arte instando al público en las exposiciones, la mayoría está ante todo extrañada ante lo nuevo. Ahora bien,

suponiendo que ella implique realmente algo innovador, entonces el verdadero proceso íntimo de transformación del gusto consiste en que el individuo aprende lentamente a ver interiormente, es llevado paulatinamente a través de la fuerza de la obra, es reorientado y transformado en su sentir.

En realidad el proceso no suele ocurrir de esta manera. El individuo gana mucho antes una relación propia con la obra, está lleno de prejuicios, sea a través de comentarios que él escucha, sea por la presentación sensacionalista de la "crítica" pública. Lo rodea, lo atrapa una atmósfera de opiniones ya hechas. Él ve a través del brillo de esa opinión, ya no puede salirse de ella, pero por lo general no sabe de su falta de libertad. Así nunca llega a ganar la propia mirada artística que sería adecuada a la cosa, aunque él en sí mismo fuese perfectamente capaz de eso. Él está con la cosa "hecha", aún antes de que haya comenzado a aprehenderla.

Este fenómeno se supone bien conocido. Por cierto que en sí mismo no se percibe, se ve fácilmente en los otros. Es siempre lo mismo: donde prospera lo nuevo, ahí también transitan las frases hechas, con las cuales se lo rechaza. Y es asombroso que dondequiera que se escuche cualquiera ya tiene un "juicio". Pero si se pregunta por el cómo y el qué, entonces siempre se escuchan nada más que las mismas frases hechas. Por cierto que esto, en todo caso, podría ser normal. El sentir artístico no es adecuadamente expresable, y de hecho existe en ocasiones la expresión acuñada adivinatoriamente que no ofrece nada más, la que entonces con un cierto derecho objetivo va de boca en boca. Pero quién querría sostener que todo "juicio" rápidamente acuñado de manera sensacional y sospechosamente uniforme, el que uno encuentra, sería en tal sentido esclarecedor. Sin embargo, las frases hechas de este tipo suelen desaparecer rápidamente del mismo modo y ceder a otras, que rechazan con un gesto la misma obra considerándola como sensación obsoleta.

La verdad es que detrás del juicio hecho de modo rápido y resonante se oculta la más profunda perplejidad, incluso la incapacidad de comprensión y de juicio. Sólo que da vergüenza confesar esto tanto a uno mismo como a los otros. Uno no quiere quedar "retrasado" detrás de lo nuevo, se quiere ir al mismo paso con el movimiento vagamente sentido pero por completo incomprensible del espíritu objetivo. Nos engañamos con un "estar a la altura" que no tenemos. Por eso nos esforzamos por atrapar las frases hechas, escudándonos con lo cazado al vuelo.

De ninguna manera es fácil de reconocer este estado de cosas. El temor al atraso y a mostrar el punto débil no sólo obstaculiza al individuo, más bien él nunca sabe cuán profundamente se encuentra en el engaño. El engaño es un autoengaño. La sugestión lo ha afectado, la corriente lo lleva con ella. Él no tiene un juicio propio que oponer. Un juicio tal sólo podría formarse lentamente en una reorientación íntima del gusto artístico. Aquí también hay un tipo de opinión pública que lo mantiene capturado, en la que no sabe cómo está comprometido, la que nadie sabe cómo ha surgido.

b. La necesidad pública de lo sensacional y la autonomía artística

Aquí el espíritu objetivo mismo es claramente el que padece el falseamiento. Su propio estar dividido, su ambigüedad, es que una corriente en él mismo —por así decir periférica, en su superficie y por consiguiente efímera— puede correr “contra” lo auténtico y propio en él que comprende las facultades afectivas, como puede arrastrar consigo a una nueva verdad, para entonces abandonar igual de rápido a un nuevo hecho sensacional. Pues precisamente este fenómeno de falseamiento en el gusto, el sentir y el juicio artístico no es un asunto privado del individuo, sino algo que concierne a la vida artística total de una contemporaneidad.

Posiblemente la iniciativa del individuo pueda incidir de diversa manera. No sólo existe la “crítica” encargada y paga, también está el impulso vacío hacia “lo nuevo” como tal, la afición a lo sensacional del artísticamente desprevenido, el que se erige en conocedor y conductor de la opinión pública. Pero tal iniciativa normalmente ya es producto del descarrilamiento común. Y además ella sería ineficaz si no complaciera la confusión y la necesidad por lo sensacional del público. El hecho de que ella no avanza en el vacío, sino que encuentra un piso muy sensible, es lo que la deja proliferar otra vez. Eso es la debilidad del espíritu objetivo, con el que ella trabaja. Este es un medio turbio, en el cual prolifera lo inauténtico, reprimiendo y encubriendo a lo auténtico.

Lo inauténtico que prolifera en su dominio efímero resulta fácilmente reconocible al epígono. Pues sólo lo auténtico se impone duraderamente. En quien se queda y es arrebatado por eso no se halla ningún criterio. Desde luego que él puede tener un criterio, si es un artista que siente

de manera autónoma. Para eso no requiere ser necesariamente un creador, también el contemplador adecuado y el que disfruta de la obra es un espíritu artísticamente autónomo. Pero con tal sentir autónomo, en tanto que eso va contra los hechos sensoriales de la época, él queda solo, aislado, desconocido, como uno que está obstinado o tal vez atrasado.

La historia de las artes, en su lento cambio de gusto y estilo, se superpone al fluctuante ir y venir del gusto determinado por lo sensorial del momento. Lo que en las grandes obras llega a la posteridad, es siempre lo tamizado, lo que se ha impuesto de modo permanente. Ahí se han desprendido las impurezas. Pero no del espíritu viviente —pues él ha devenido uno diferente, con otro criterio de autenticidad e inautenticidad en sí— sino sólo de sus objetivaciones. Y estas tienen otra ley ontológica. Desde luego que en esto se puede ver algo así como una legalidad interior del espíritu artístico, al menos en gran escala. En efecto, lo inauténtico se desprende, lo auténtico permanece. Pero el fenómeno del falseamiento no está acabado con esto, él persiste, acompaña nuevamente al espíritu viviente por su camino histórico. Y en toda época el grueso de lo contemporáneo está expuesto al nuevo autoengaño.

c. Extravíos de la producción artística

Lo que vale para el gusto artístico entendido como el del observador, se vuelve a encontrar de forma característica incluso en la producción artística. Eso, por así decir, se propaga en ella, desde luego con restricciones, pues el auténtico crear siempre está ligado a lo auténtico y propio. Pero también hay un crear artísticamente inauténtico.

La producción —así lo exige la ley del espíritu objetivo— no es independiente de la dirección del gusto de la época, tampoco de sus vacilaciones y oscilaciones extremas. El artista pertenece originariamente a la filiación de la época. El embate del respectivo movimiento también es el suyo. Y por otro lado él, sin su público, no es nada, y el público tiene que captarlo en lo que es captable para él. Así ocurre que con las auténticas intenciones del espíritu viviente artístico, también su falseamiento salta del observador al artista y su creación.

Es bien conocido en todo lo actual que hay una literatura novelística, una obra dramática, una producción cinematográfica, que lleva al

frente el sello del arte inauténtico. Aquí como en las artes visuales existe lo "*kitsch*". Y aquí como allí es la necesidad de lo sensacional, el romanticismo sentimental barato, o también el "negocio" aprovechable a partir de ellos del empresario, lo que los impulsa. El verdadero extravío no consiste en lo que se imita sin talento de los grandes modelos —esto es sólo un síntoma de la falta de originalidad y empuje—, sino la proliferación de intereses extra-estéticos en el ámbito de la producción artística, en tanto que esto estimula la apariencia e incluso se entrega a ella, persiguiendo todavía metas artísticas.

Lo notable es que en general el espíritu viviente es estéticamente engañable en tan alto grado que puede ir por el extravío más asombroso sin darse cuenta. En esto siempre se escuda detrás de valores de tipo muy inferior (tales como el esparcimiento, la diversión, la curiosidad, la excitación sexual), detrás de los cuales se hunden los verdaderos valores estéticos. Una contemporaneidad conducida de esta manera en el error pierde la visión para estos valores.

También en algún momento se le puede caer la venda de los ojos, si aparece en medio de ella el genio auténtico y ella lo sabe captar por la necesidad permanentemente insatisfecha, mientras él pone a la vista el portento de lo bello. Desde luego que ella puede ignorar a los creadores, puede haber perdido hasta tal extremo el sentido para lo auténtico que ya no lo puede ver, ya no sabe diferenciar el maestro del chapucero. Entonces el creativo es el desconocido en su época, pero ella misma ya no tiene más parte en lo que, según el espíritu real, le pertenece. Otras generaciones lo reconocerán, estarán dotadas de un espíritu diferente. Pero ellas mismas en su época saldrán con las manos vacías.

d. Estilo de vida injertado

La relación se configura de otra manera en el ámbito del estilo de vida. También aquí se trata del gusto, pero no está referido a valores de igual altura y de carácter absoluto, y su falseamiento tampoco es mensurable en cuanto a escala absoluta. Lo que es "sentido" en los modales, en la urbanidad, en la moda como lo adecuado, eso también "es" sentido. Aquí no nos podemos referir a ninguna instancia distinta y más objetiva que la del gusto reinante.

Sin embargo también aquí existe lo inauténtico. Pues justamente, la cuestión es si una contemporaneidad también siente realmente como adecuado lo que ella en sí misma expresa. Ella siempre está rodeada por una acuñación de forma de otro tipo, la que puede impresionarla, la que puede estimular a la imitación. Y ella fácilmente sucumbe a este estímulo. Pues siempre existe el entusiasmo por lo nuevo, la oposición contra lo usual. Pero lo extraño actúa como lo nuevo, y por eso es seductor.

Esto se intensifica donde lo extraño es realmente la acuñación de forma superior, por tanto donde un pueblo, o también sólo un estrato en él, se adelanta a otro por estilo de vida y gusto. Tal estar más alto o estar adelantado puede ser sentido como tal, y fortalecer tanto más el estímulo para la imitación. Al imitador le falta el sentido para ver que lo imitado como tal no es equivalente a lo creado originalmente, aun cuando eso también pueda ser correcto al estar más alto. Él puede aprender imitando el gesto, sin apropiarse del espíritu, cuyo ropaje es el gesto, incluso sólo para aprehender al espíritu.

De esta manera, el estilo de vida que se asume en el propio espíritu, por así decir, queda flotando en el aire, algo exterior, injertado, una forma hueca, algo inauténtico. Por cierto que el estilo de vida penetra en el gusto viviente, lo transforma, pero no desde adentro. En el trasfondo subsiste algo que lo contradice. Y esto es precisamente el sentir más profundo, propio, autónomo. Puede ocurrir que éste sea cubierto totalmente y sofocado. También puede ocurrir otra cosa, lo propio y auténtico puede resistir, puede en algún momento cualquiera de pronto manifestarse, sobreponerse y rechazar desde adentro lo injertado. Ambas posibilidades son históricamente bien conocidas. Piénsese en la penetración de los modos y costumbres francesas en la Alemania del siglo XVIII, en la expansión del modo de vida griego en Siria, en Egipto, en Roma en los siglos anteriores a la época cristiana. Allí el espíritu nacional prevaleció nuevamente frente al espíritu extranjero transitoriamente más poderoso, aquí él fue vencido paulatinamente. Y donde sucumbió, la imposición ocurre nuevamente en lo profundo de los ámbitos centrales del espíritu, en la moral, la poesía, la concepción del mundo. La oposición de Catón el mayor, no pudo ayudar por mucho tiempo al antiguo espíritu romano. El Helenismo políticamente vencido avanzaba victorioso, en las costumbres exteriores, el modo de vida y lengua, en la imagen del mundo, el *ethos*, el sentir artístico.

La mayoría de las épocas históricas muestran el fenómeno de que un pueblo, dentro de un círculo cultural más amplio, tiene prioridad en asuntos culturales. Y normalmente no son los ámbitos interiores del espíritu, en los cuales ante todo prevalece, sino en los exteriores del estilo de vida. Pero siempre es de modo que mucha particularidad autónoma perece por esto. En nuestros días es el espíritu europeo occidental, desde hace tiempo convertido en unitario en sus acuñaciones exteriores (vestimentas, técnicas, urbanismo), el que penetra como nivelador en las culturas viejas y jóvenes en todas partes del mundo. Y en todas partes donde irrumpe, falsea al espíritu tradicional de los pueblos acuñado de manera autónoma armoniosamente, cuya pura diversidad en apariencia hace converger y amenaza nivelar la variada plenitud. Pues también este espíritu tiene muy visiblemente la tendencia a empujar de lo exterior hacia lo interior y a desarraigar lo auténtico del espíritu extraño en la concepción del mundo, la moral y el arte.

e. Moral convencional. Tolerancia y *ethos* aparente

En el ámbito de la moral la cuestión es más seria que en el arte y el estilo de vida. Podría creerse que aquí el espíritu histórico siempre quedaría dependiendo de lo auténtico, no por cierto en el sentido de que la moral válida dominaría totalmente el hacer de los hombres, pero posiblemente sí en el sentido de que le correspondería el juicio predominante del hacer. No obstante la realidad nos enseña algo distinto.

Lo que se puede denominar la moral pública de un estrato social en una época determinada, de ningún modo es idéntico con las intensiones interiores de su *ethos*. Tampoco coincide con lo que según el sentir real del valor, vale como bueno y moralmente debido. Esto por lo general queda muy detrás, es un tipo de compromiso del *ethos* auténtico con la debilidad humana y la inmoralidad consciente.

Esta moral pública o "convencional" tiene en sí siempre que admitir no sólo dentro de ciertos límites lo conocido como reproable, sino que también lo encubre convencionalmente. Ella deja a lo inmoral—sólo con tal que no perjudique al *modus vivendi* de la sociedad—la apariencia visible de moralidad, incluso la protege y sostiene. Ella cierra los ojos ante determinada mala costumbre, le deja al "mal" conocido en toda forma,

por así decir, la válvula abierta para que pueda seguir viviendo. Y no condena a los portadores de este mal con la merecida "mala reputación".

Ella hace esto tanto más cuanto más grande es el círculo de lo que tendría que encontrar el odio moral. Ella crea con esto al tipo humano que vive en la moral aparente, la de Tartufo. Y se sobreentiende que con esto socava la vida del *ethos*. Se presenta un *ethos* aparente con requisitos muy flojos en lugar del auténtico sentir ético. La visión del valor se oscurece, la conciencia moral se adormece. Se está atento a la apariencia, al prestigio, a la opinión de los hombres, no al ser y no ser moral. Un *ethos* aparente tal puede, si se propaga, descomponer a fondo al espíritu objetivo. Pues esto concierne a su núcleo más íntimo.

Un buen ejemplo de esto es la moral sexual de los pueblos cristianos de nuestra época, la forma de vida social oculta, pero bien conocida por todos aquellos que siguen sin escrúpulos la inclinación, no obstante que a la vez gozan y mantienen la reputación de "decente". De igual manera en el correspondiente establecimiento de la prostitución, a la que se condena, recela, combate, y sin embargo se tolera públicamente. No se trata aquí de hacer un juicio sobre esta situación, ni de una valoración o toma de posición moral. Quizá sea un desvío de la moral rechazar una vida sexual semejante y relegarla oscuramente a las inclinaciones ocultas. Donde el *ethos* real es aprobado, ahí no existe ninguna moral aparente junto a la auténtica, ninguna socavación, el sentir real del valor corresponde a lo mostrado. Pero precisamente en los pueblos cristianos esto cuenta entre lo inauténtico, pues su moral real condena justamente lo que es tolerado convencionalmente. Y a esto corresponde la ambigüedad y la doble vida de aquellos que incurrir en esta tolerancia. Cada uno teme que se descubran sus maneras secretas, pero se siente relativamente seguro frente a esto, si bien es consciente de que hay otros que también lo saben. Él sabe que estos otros callan, sea porque están en la misma situación, o sea que simplemente los une el uso, según el cual se cuidan de sacar a la luz lo oculto. Así el culpable en el sentido de la moral real aparece como "virtuoso" y puede hacer frente como "honrado" al que no sabe y al inocente.

Esta relación se repite con múltiples variantes. Existe el amor al prójimo del rico que se muestra en la "beneficencia" pública ante todo el mundo y encuentra reconocimiento, mientras todo el mundo sabe que es por la explotación del que trabaja duro, que el donante gana el exce-

dente que le permite hacer la donación. Existe el narcisismo del "justo", que no roba, ni engaña, ni estafa, porque a él no lo asalta la tentación, y al mismo tiempo deja caer su condena sobre el que lucha duro, el que cede a ella. El fariseísmo es en las diversas formas de la moral un fenómeno que se repite, no de modo diferente que la presunción de virtud del estoico o del puritano, que comprensiblemente no oculta para cualquiera el egoísmo más crudo, mientras la moral convencional lo acepta y respeta.

f. El autoengaño devenido habitual y la moral de la "buena reputación"

Aquí y en todas partes, en cuanto no se trata del individuo, sino del tipo en una contemporaneidad, existe el falseamiento del espíritu objetivo. La apariencia de lo auténtico se mantiene, pero detrás se oculta algo totalmente distinto, simplemente malo, del sentimiento moral hundido profundamente, que no se atreven a reconocer abiertamente los portadores. Pero porque el sentimiento hundido es su sentimiento real, pero que se oculta detrás de un sentimiento aparente, entonces aquí, la moral misma está dividida en un *ethos* real y un *ethos* aparente. En lo cual el primero es el del sentir hundido, el último el de la moral vigente.

La raíz del mal no puede buscarse en el individuo, sino en la convención, en el compromiso. Pero lo que es la convención, eso es por completo una cuestión común, aunque no de todos. El individuo no la puede crear. Ella es lo inauténtico en la moral de una época, un autoengaño convertido en habitual, en el cual los hombres se apoyan recíprocamente, en tanto viven en él; al cual, por fin, difícilmente ellos puedan percibir, y por eso no les pesa en la conciencia moral.

Pero precisamente el hecho de que la conciencia moral de los vivientes aquí ya no hable, es la desviación del rumbo del espíritu objetivo, su infidelidad a sí mismo, su inautenticidad. Pues ahora como antes él pretende ser otro. Esto, si la renovación moral no lo enaltece otra vez y lo vuelve a traer hacia sí, es su ocaso, su ruina.

Quizás se pueda decir que en todo espíritu histórico viviente también existe una fracción de inautenticidad moral. Desde luego en todo espíritu histórico viviente podría también existir una fracción de la tendencia

inversa. Y en toda vida humana inciden ambas. Puesto que siempre el que crece no sólo lo hace interiormente en lo auténtico y propio, sino igualmente también en lo inauténtico. Él asume sin escoger lo que el espíritu viviente ofrece. Nadie muestra en la vida privada todas las cartas, cada uno tiene su secreto bien guardado —aun cuando no lo reconozca ni siquiera para sí mismo—, cada uno guarda celosamente la "buena reputación", de la que goza, pese a que sabe que no la merece. Uno no puede vivir sin ella, pero sí sin ser merecedor de ella. La preocupación por la buena reputación desplaza a la preocupación por el bien y el mal. Y donde esto ya no se percibe, donde se lo acepta en la propia vida como evidente, ahí el hombre vive en un autoengaño habitual.

Así al menos es, también sin una falta particularmente grande, en la mayoría de los hombres. Y precisamente porque se trata de la mayoría, y no de casos individuales, es que se trata más bien de una moral fácticamente universal y dominante, se trata de los daños del espíritu objetivo. Este mismo es el que se divide, se dispersa, abandona su forma acuñada. Donde en algún momento la "buena reputación" se ha impuesto contra el ser moral, ahí ocurre esencialmente que "la buena reputación" también muestra la tendencia a suprimirlo por completo. Pues ella es la contraparte del ser moral, es el mero pasar por algo, la apariencia. La coexistencia de la moral auténtica y la aparente no es estable. Una de las dos tiene que suprimir a la otra.

Un *ethos* histórico sólo se mantiene en su altura mientras permanece claramente en las intuiciones básicas. Si lo inauténtico es subrepticamente admitido, el *ethos* mismo se precipita en él.

g. Tendencias espiritualmente inconducentes

El sesgo de lo inauténtico es todavía de un tipo distinto cuando aparece en ciertas épocas de grandes transformaciones espirituales. Hay revoluciones del modo de obrar en general que se establecen con nuevas visiones positivas, con nuevas ideas. En ellas sigue adelante, pleno de contenidos, el espíritu histórico en el sentido de sus auténticas intenciones. Pues lo que aquí es superado es lo anticuado, lo que ya no es adecuado, o también directamente lo que se ha convertido en inauténtico. Pero también hay revoluciones, en las que todavía falta lo positivo. Ante todo,

ellas son puramente destructivas, también se propagan a lo que existe con carácter viviente –y por cierto en beneficio de algo nuevo–, lo que ellas todavía no tienen, más bien se engañan con lemas preconcebidos.

La cuestión, en todo movimiento revolucionario, desde luego es originariamente de manera que la tendencia en él apunta a algo auténtico y propio, aunque sólo se lo sienta oscuramente. En este sentido, ella es en la tendencia saludable, que irrumpe de lo profundo del espíritu objetivo hacia lo verdaderamente viviente. Y en general, se puede ver en tal tendencia la fuente de los impulsos, los que constantemente impelen hacia lo auténtico, a la interiorización y a la renovación.

Pero en su esencia reside un peligro. Las tendencias están prospectivamente dirigidas hacia lo futuro, lo futuro quiere ser contemplado, sólo le es dado contemplarlo a la conciencia. Pero el espíritu objetivo no tiene conciencia, él depende de la conciencia individual de sus portadores. Por otra parte ésta no es adecuada, al menos en la previsión. Ahora bien, en tanto la tendencia sigue a la conciencia del individuo, está sometida al engaño. Y esto significa en este caso que ella es conducida a la disolución de lo existente, incluso cuando todavía no se ve nada nuevo que lo justifique.

Para este fenómeno son características las épocas de ilustración, especialmente en cuanto se trata de cuestiones morales y de concepciones del mundo. En lugar de la fe y de lo aceptado piadosamente se ubica a la razón. Pero es una razón muy estrecha, una razón utilitaria y del “sentido común”. Esto les da una vaga idea de emancipación del espíritu humano, pero en cuanto a contenidos no tiene altos ideales, que puedan reemplazar o tal vez sobrepujar a aquellos de la fe. Ella corresponde a una concepción vulgar del mundo (materialismo), a una moral carente de ideas (utilitarismo).

De esta manera ha caracterizado Fichte la Ilustración –ciertamente que de modo parcial, pero acertado en cuanto a lo que veía–, en cuyas postrimerías él se encontraba, como una especie de clausura final del espíritu. Fichte vio el peligro en el disparar por encima del blanco de una tendencia auténtica, que se vuelve inauténtica e inconducente, por así decir desde la inercia de su propio movimiento. Lo significativo es que este fenómeno es mucho más general de lo que Fichte vio. Se repite en muchos movimientos revolucionarios de tipo social: las relaciones que se han vuelto insostenibles son abandonadas, pero la donación de forma de las nue-

vas y mejores relaciones no va al mismo paso. En su lugar va un ideal demasiado simple, construido teóricamente, una ideología. Pero esto no es una formación orgánicamente crecida desde lo existente, la comunidad humana no puede vivir de esta manera en ella. Esto es tanto lo construido y lo inauténtico que avanza en eso como lo auténtico contemplado.

Esta situación se muestra en que el espíritu que avanza nuevamente guarda una especie de mala conciencia moral. En ella se hace sensible la discrepancia. Ésta o lo obliga a volver para reanudar lo esencial de lo que él rechazaba, o bien recurre a medios no espirituales para suprimir con violencia exterior al viejo espíritu que todavía vive. Y sólo con esto la tendencia incurre definitivamente en un curso inconducente.

La violencia en la vida del espíritu objetivo siempre es un signo de debilidad interior, no importa donde se ejerza. Lo que ha sobrevivido y devenido frágil se mantiene en pie artificialmente tanto como lo no probado y lo nuevo que aún no es capaz de vivir. El punto débil de la iglesia medieval fue que ella persiguió a los de otra fe con la violencia, y esto dio como resultado el falseamiento y el sacrilegio. La debilidad de la forma de vida bolchevique es que ella se impone con sangre e intimidación. El espíritu, cuya esencia es ser libre desarrollo a través de la validez de la importancia interior, y dominar mediante la fuerza de convicción, se convierte en tirano. Con esto él se convierte en el falseador del espíritu mismo.

El espíritu auténtico, cuando ha llegado su tiempo, tiene otro medio para imponerse. Él como tal no puede detenerse. Sólo se lo puede retardar. Pero precisamente la aceleración aparente es lo que retarda al espíritu real en su movimiento que corre históricamente. Las cargas que frenan este movimiento, no residen únicamente en la inercia de lo tradicional, sino también en el sesgo de lo inauténtico y del vacío interior de lo nuevo.

h. La concepción de Heidegger del “uno”, de las “habladurías”, etc.

Heidegger ha referido un fenómeno semejante a los aquí tratados²⁰. Lo inauténtico toma en la esfera de la “cotidianidad” la forma del neutro impersonal, del “uno”. Nosotros juzgamos como “uno” juzga, sentimos como “uno” siente, vivimos como “uno” vive. “El ‘uno’ que no es nadie

²⁰ Para lo siguiente, cfr. Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 27, 35-37.

determinado, y que son todos, aunque no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad."

En este prescribir no se necesitaría depender de nada distinto que la vida del espíritu objetivo auténtico, en tanto que él existe en el gusto, el estilo, el tren de vida. El "*hacer como "uno" hace*" es la forma simple del asumir y del crecimiento interior. De este modo el niño aprende a hablar, hablando como "uno" habla. Pero precisamente esta forma primitiva del asumir es ciega, carente de crítica. Ella vale también para lo inauténtico. Y esta es la debilidad en la manera de ser del espíritu objetivo. En efecto, los dominios interiores del espíritu no sólo reclaman un asumir que se acepte e imite sino que se comprenda y elabore. El "uno" aligera la carga de cualquier comportamiento, es impersonal. Hace al hacer del individuo algo dependiente de otro, uno no conoce el origen de la iniciativa y no pregunta por él; nadie ha sido, nadie tiene responsabilidad, nadie se confronta realmente con lo que puede tener validez o no.

Así el "uno" es la falta general de responsabilidad. Pero justamente por eso, también la cuestión, con la cual cada uno tiene que tratar, se "oscurece" y en este oscurecimiento se hace pasar "*como lo sabido y accesible*". Y de esta manera nos entregamos bajo "*el dominio tenaz*" del "uno" al engaño, que tiene que ver con las mismas cuestiones, pero más bien hay un juicio y una actitud siempre "preparada" con eso, que desde antes se ha aproximado realmente a ellas.

El mismo fenómeno se repite en las "habladurías". El parlotear acerca de una cosa es el modo más simple de despacharla, sin apropiársela. "*Las habladurías, que están al alcance de cualquiera, no sólo eximen de la tarea de una comprensión auténtica, sino que desarrollan una comprensibilidad indiferente a la que nada le es ya cerrado.*" Esta comprensibilidad indiferente es el comprender impropio, un vivir al margen en lo espiritualmente real. El mundo, tal como es y como lo que podría ser para nosotros, en el fondo nos está cerrado. No nos aproximamos más a él porque se nos presenta desde un principio como algo sobre lo cual se parlotea. En esto no hay ninguna intención de engaño, ningún fin, ninguna negación. Nadie dirige las habladurías. "*Lo dicho y transmitido sin fundamento basta para que el abrir se convierta en su contrario, en un cerrar.*"

Esta característica se complementa todavía con alguna otra. Así viene al caso el fenómeno de "la avidez de novedades", como la afición por lo sen-

sacional. Esta es la incapacidad para quedarse únicamente en lo esencial más próximo, la tendencia a buscar afanosamente lo nuevo como tal, como si sólo por la novedad fuera ya importante. Esta tendencia es algo poco serio, es la pretensión de haber despachado lo que justamente aparece a la vista, careciendo de admiración y conmoción íntima, sin comprender del no comprender. Así ocurre, "*...que lo genuinamente creado y nuevo resulte viejo al aparecer para la publicidad*". Esto sólo vuelve a convertirse en eficaz si el interés por lo sensacional que lo impulsa se va extinguiendo.

Lo que aquí encontramos, es evidentemente la generalización de lo que la opinión pública muestra, de manera actualmente agravada, en la vida política. La "publicidad" en el sentido de Heidegger es la característica general de lo impropio en el espíritu objetivo. Precisamente en momentos tales como el "uno", las "habladurías", "la avidez de novedades", llega a ser claro que no se trata de una influencia exterior, que lo haría falsear, tampoco de un hacer específico o accidental del individuo, sino de algo que arraiga en la comunidad del espíritu común mismo, que lo hace intrínsecamente ambiguo, es su íntima amenaza por sí mismo. Pues justamente esto, cómo "uno" piensa, hace o habla, no es cosa del individuo, sino función específica del mutuo ser uno con otro. Esto también muestra la forma característica de la corriente del tiempo (aunque de una forma efímera), de lo conformado en común, en lo que el individuo tanto crece sin voluntad, como en lo auténtico y propio.

El modo total de ser y la realidad histórica de este fenómeno son los del espíritu común como tal. Por tanto, se tiene que sacar la consecuencia de que el fenómeno como tal le pertenece a él. Y esto justamente significa que la inautenticidad, que en esto se manifiesta, es suya, y a pesar de que es inesencial en ella, le pertenece esencialmente.

Capítulo 40. La pregunta por el criterio de lo auténtico

a. Lo auténtico en la conciencia de lo inauténtico

Considerando tal amplitud de lo inauténtico en el espíritu objetivo se impone preguntar: ¿Dónde está el contrapeso para eso? ¿Qué hace retroceder históricamente constantemente al espíritu en su propia línea? ¿Hay

en todo falseamiento una instancia que se ocupe de eso? ¿En qué consiste?

Esta pregunta equivale evidentemente a la del "criterio" de lo auténtico, y ésta contiene a su vez dos cuestiones: si hay un criterio tal, y dónde habría que buscarlo.

Además, no se puede rechazar la cuestión pretendiendo que sería ocioso preguntar por un criterio, dado que el curso de la historia del espíritu muestra que el falseamiento nunca cesa. La consecuencia sería que en definitiva ya no podríamos hablar más de algo auténtico y propio en el espíritu histórico. Pues ni eso podría imponerse, ni podríamos reconocerlo. El falseamiento sería entonces la esencia fundamental del espíritu objetivo, y no habría detrás de aquél nada auténtico.

Esta consecuencia muestra la imposibilidad de sostener tal escepticismo. Si se comprende puramente en sí mismo, el presentarse de algo inauténtico supone la existencia de algo auténtico. De otro modo no habría nada inauténtico. Sólo puede haber falseamiento donde existe algo que puede ser falseado. Con esto es como con la verdad y el error: donde, en definitiva, no hay algo verdadero —como afirman las teorías relativistas— ahí tampoco hay ningún error en sentido estricto, todo es igualmente verdadero y falso. Donde en la historia del espíritu se destaca algo inauténtico frente a nada auténtico, aquello es más bien lo mismo que lo auténtico. Ahora bien, pero si hay una conciencia histórica de lo inauténtico, sea al mismo tiempo o en retrospectiva, ahí ella ya es una conciencia de lo auténtico, y con eso mismo un testimonio de su existencia. Para esto es indiferente si esto auténtico puede o no aprehenderse.

Pues bien, hay en todo tiempo un sentimiento viviente de que en algún sitio, en el trasfondo de la opinión pública, de los hechos sensoriales y de las habladurías, hay algo que es auténtico, y que en realidad se trata únicamente de eso. De la misma manera un sentimiento de que, en el silencio de su carácter de trasfondo, sin embargo es eso lo que prosigue firme su camino, incluso de que su movimiento constituye el curso propiamente interior de la historia del espíritu. El sentimiento de esto puede ser oscuro, pero justamente por eso, es un tipo de conciencia moral histórica, que no se puede discutir.

Igualmente hay una conciencia oscura de la impropiedad y de la falsedad en el mecanismo del falseamiento mismo. Ella también puede ser

de cuando en cuando una conciencia muy clara y determinada, con lo cual no está dicho que ella igualmente también tendría que poder dominar al falseamiento. Pero posiblemente es esencial al ser falso el hecho de que a la larga tiene que ceder a la conciencia del falseamiento. Justamente esta conciencia es ya el germen de su supresión, puesto que el error, que es reconocido como tal, incluso cuando sólo se duda, ya ha dejado de ser error. Como la duda misma, ya es la eliminación según lo verdadero, así la conciencia de lo inauténtico es un retomar lo auténtico. Esta es la forma en la que lo auténtico se anuncia.

b. Carácter viviente y capacidad de transformación de lo auténtico

A esto hay que añadir dos factores ulteriores.

En primer lugar, nosotros diferenciamos fácilmente, en una retrospectiva histórica, entre lo auténtico y lo inauténtico del espíritu de una época. Los acontecimientos mismos pasan por encima de esto, y han separado a uno de otro. La desorientación en el gusto artístico es fácilmente reconocible como aberración. El desarrollo real de la visión y del sentimiento artístico se destaca claramente en las grandes obras que ha creado una época. Pues ellas han podido sobrevivir a la afición a lo sensorial y se muestran en el cambio como de valor estable.

De modo semejante ocurre en la moral, en la vida social y política, en las cuestiones de la concepción del mundo. Lo que las épocas de ilustración han propagado, aparece como una exageración. Se ven a través de la sutileza las corrientes reales. El núcleo apreciable en ellas se ha conservado por mucho tiempo mediante su solidez. Lo accesorio que la excitación del momento pudo tomar por lo esencial ha caído, y se ve en él el apenas creíble curso inconducente de la tendencia.

El movimiento real en aquellas épocas no coincidió con lo que ellas tomaban por tal. Pero también la íntima relación entre el movimiento y la opinión pública se convirtió desde el comienzo en absolutamente evidente. Sin embargo, cuando se transforman los sentimientos ella no se siente más que como algo puramente casual. También en el descarrilamiento todavía se refleja el movimiento real del espíritu. Él ha llegado a ser objetivo en retrospectiva, pero se trata de un objeto que ya no es nuestro.

Pero, en segundo lugar, hay algo comprensible de otro tipo. Precisamente este aparecer es sólo posible porque el curso histórico de lo auténtico y de lo inauténtico es muy diverso; es decir, porque a la larga, en él se separa uno de otro por sí mismo. Lo inauténtico pasa, lo auténtico perdura. El perdurar no es por cierto ningún seguir siendo idéntico, pero posiblemente sí, un transformarse orgánico en el lento cambio histórico del espíritu común, con lo cual lo elaborado y conquistado objetivamente se conserva como momento en lo nuevo.

Justamente lo auténticamente espiritual es lo único capaz de transformación en la historia. Lo inauténtico está abandonado a la decadencia, no se puede mantener porque es sólo aberración. Es lo históricamente efímero. Pero si resulta inconsistente es porque no existe algo real espiritual, a lo que eso corresponda, o expresado afirmativamente, porque sí existe algo real espiritual, al que eso no corresponde y al que a la larga no puede satisfacer. Pues por más que engañe, sin embargo, tampoco puede suprimir a lo real.

El espíritu real histórico justamente es viviente, es un poder que constantemente tiende a hacerse patente, y no puede ser suprimido por ninguna tergiversación. Esta relación se refleja claramente en la vacilación de la opinión pública, su capacidad de ser sugestionada, su inclinación a los extremos y a la exageración. Igualmente en la afición a lo sensacional, la manía por lo nuevo, el rechazo de lo serio en las "habladurías". Todos son síntomas de lo históricamente efímero. Lo permanente es de otro tipo, de una raigambre más profunda. Es lo que se mantiene en el cambio histórico y proviene de él mismo, como lo cambiado y renovado. Lo inauténtico está "condenado" en el cambio por su propia esencia. Es desde un principio lo insustancial, sólo algo adherido. Por eso es algo efímero.

La historia del mundo con respecto a lo auténtico e inauténtico es, de hecho, lo que Hegel notó en ella —desde luego para generalizarlo en extremo—, el "*tribunal del mundo*".

c. El alejamiento del espíritu objetivo y el refugio en el espíritu personal

No tenemos ningún motivo para el pesimismo histórico. Pero otra pregunta es dónde y cómo una conciencia de lo inauténtico tiene su origen.

Esta pregunta no se puede responder con meditaciones generales, en ella se halla de nuevo la búsqueda de un criterio. No basta aquí, en una mirada retrospectiva, contar con el proceso histórico de la eliminación de lo inauténtico. Quien justamente está en medio de su presente, no puede esperar a que las generaciones posteriores lo vean sin esfuerzo. Él, como contemporáneo y que se encuentra en esa situación, tiene que poder apresar los síntomas.

Así comprendida, la pregunta tropieza con la misma dificultad principal que en definitiva constituye la aporía fundamental en la esencia del espíritu objetivo. Ella reside en el hecho de que no hay ninguna conciencia adecuada del espíritu objetivo. Un criterio tendría que ser cosa de la intelección, por tanto de una conciencia. Ahora bien, por cierto el individuo tiene conciencia, pero con eso no alcanza a la crisis interna del ser y no ser en el respectivo espíritu viviente. Él, en todo tiempo y en toda desorientación, está prisionero tanto de lo inauténtico como de lo auténtico. Pero el espíritu objetivo, en cuya esencia existe la auténtica tendencia, no tiene ninguna conciencia, por tanto no puede ofrecer el correctivo de sí mismo en la forma de un criterio.

La salida ha sido buscada por dos lados, por el lado del espíritu personal y por el del espíritu objetivo mismo.

Al primer camino se lo puede denominar individualista. Él lo es no sólo en cuanto que el individuo tiene que efectuar el circuito de retorno a lo auténtico, sino también en tanto que esto auténtico aparece como algo propio del individuo. El individuo, así se cree, tiene que oponerse al descarrilamiento del espíritu común. Con lo cual, por cierto, apenas si puede eludirse la consecuencia de que a este espíritu común en definitiva no le es inherente ninguna estructura auténticamente propia.

Esta concepción se abrió paso en el ámbito de la moral en la antigüedad tardía, en el ideal del "sabio" que se basta a sí mismo en su misma libertad e imperturbabilidad. En el cristianismo es el cuidado del alma individual, cuidado que sobre otra base refleja al hombre en sí mismo. En el pensamiento filosófico estos ejemplos se han desarrollado en muchas direcciones. También Heidegger busca en este sentido la solución, haciendo provenir del examen íntimo del individuo en sí mismo los factores de la angustia, de la culpa, de la conciencia moral. Pero en tal examen reside entonces el alejamiento fundamental de lo común espiritual.

Nadie querrá negar que haya en este caso un fragmento de verdad. La vuelta del individuo hacia sí mismo es un eterno motivo de interiorización. Y en general cuando una vuelta tal se efectúa, ocurre al mismo tiempo la renovación desde el interior. Sólo que esto es muy poco, en tanto que se trata del espíritu histórico. Todavía no mueve al espíritu objetivo que el individuo efectúe en sí mismo el viraje. Al menos lo induce a moverse en sí mismo, pues el viraje sólo ocurre en lo propio del individuo. Pero donde una contemporaneidad en total experimenta en sí y en común el viraje, ahí no es sólo el individuo el que la efectúa por sí. Es más bien el movimiento de vuelta del espíritu objetivo. Del cual precisamente está en cuestión qué hace volver verdaderamente a tal movimiento de su desorientación.

Todas las referencias individualistas tienen el defecto de que ellas en definitiva pretenden el alejamiento del espíritu objetivo, incluso hasta cierto punto su abandono. Con esto el problema no sólo está fundamentalmente errado, sino que pretende algo óptica e históricamente imposible. La relación fundamental entre el espíritu común y el individuo, es precisamente que el individuo no puede de ninguna manera salirse del espíritu viviente común.

Posiblemente el individuo pueda arremeter contra él en los detalles, por tanto también puede dirigirse contra su falseamiento. Pero esto no significa que pueda seguir en suma su camino privado, solitario, que estaría sobre una base espiritual totalmente distinta. Más bien, cuando él se acuerda de lo auténtico y verdadero que es suyo y propio, a través de eso es conducido necesariamente a lo auténtico y verdadero del espíritu objetivo. Si le sobreviene la angustia, como podría padecerla por causa divina o por auténticas demandas de la moral, entonces lo que busca, por cierto, sólo es consciente para él como cuestión privada. Pero según la cuestión y según la esencia es al mismo tiempo algo que igualmente interesa tanto a los otros como a él mismo. Por tanto es algo común.

Incluso se puede decir que también la conciencia moral, en tanto que sólo el individuo tiene una tal, está sin embargo materialmente muy lejos de ser simplemente conciencia moral privada. Esto es, ni más ni menos, como la "razón" que en esto lo rechaza, la cual tampoco es una mera razón privada. Precisamente en la conciencia moral del individuo se expresa la exigencia común ética, tal como ella está dirigida a cada uno. Y también

como el individuo sólo puede inculparse de su falta privada, sin embargo ni es el criterio de la culpa de uno solo, criterio que afectaría únicamente a su hacer privado, ni su falta una tal que lo afectaría sólo a él. Más bien esto lo ubica inmediatamente en la corresponsabilidad que él tiene con y para otros. En ella, él siempre tiene participación en la cosa común, en lo correcto e incorrecto público en la mutua existencia.

La pregunta por tanto no se alcanza en el retorno como tal del individuo, retorno del cual éste depende. Incluso tampoco se alcanza en él lo "auténtico", de lo que se trata. Pues ya se rendiría que entender el retorno del individuo como la iniciativa en el movimiento histórico del espíritu común. Esto, desde luego, cambia la cuestión a fondo. Pero entonces ya no se trata únicamente del individuo. Entonces su cuestión es cuestión común.

d. Sentido propio y sentido común. El otro extremo

De esta manera uno es arrojado sobre el otro camino, la salvación no reside en el individuo y su vuelta hacia sí, sino en el espíritu objetivo mismo. Éste nunca puede perder totalmente lo auténtico de su esencia, él es vuelto a traer siempre nuevamente por sí mismo a lo auténtico.

Si esto se acepta, es muy natural dar un paso más y registrar todo falseamiento en la cuenta del individuo. Entonces el panorama es que, mientras los individuos se encuentran realmente en el espíritu común, mientras ellos viven y sienten desde el sentido común, tampoco hay ningún falseamiento y nada inauténtico. Sólo en tanto que ellos se vuelven al ser propio y cada uno busca imponer su sentido propio frente al sentido común, se alejan de él. Y de ese modo provocan el falseamiento del sentido común. Lo espiritualmente impropio es entonces, siempre la consecuencia del individualismo constituido.

Esta concepción es en esencia la de Hegel. Y tiene pleno sentido, si se toma como base para ella la metafísica de una sustancia espiritual. Si ésta se supera, cuando no se evita, entonces cae la infalibilidad del espíritu objetivo. Justamente en él como tal existe lo inauténtico, y de ninguna manera sólo puede responder por eso el individuo. También existe la sana reflexión del individuo sobre sí mismo, y eso tampoco puede faltar en el *ethos* común: cuanto más profundo el individuo se siente responsable

moral y cívicamente, tanto más el espíritu objetivo tiene oportunidad para desarrollarse en el sentido de sus intenciones históricas reales. La autoconciencia moral y jurídica del individuo está por eso también muy lejos de ser individualismo.

Pero aunque se deje aparte el desconocimiento de la conciencia moral personal, de igual manera la concepción de Hegel es insostenible. En su contra hasta se podría alegar la propia dialéctica hegeliana de la "opinión pública". Un espíritu objetivo, que tanto es asequible a la seducción, como cae a la sugestión del momento, en todo caso está muy lejos de ser fiel desde sí mismo a su esencia. Esto, incluso, requiere más bien siempre sólo del "gran individuo" que le dice al espíritu lo que en verdad él quiere. Y si se quiere comprender a aquel también como representante del verdadero espíritu común, entonces, no por eso el espíritu común es inmediatamente consciente y dueño de sí mismo, sino únicamente a través de la mediación del individuo.

Incluso finalmente, también si es cierto que a la larga todo falseamiento se equilibra, y el espíritu restituye su autenticidad, entonces no obstante con eso no está superada su respectiva tendencia al extravío. Pero las situaciones históricas son únicas, y lo que en ellas se emprende nunca puede deshacerse. Aquí el espíritu viviente no tiene que esperar el tiempo de salir de su laberinto. Más bien depende de sí, también en medio de la respectiva desorientación, en él mismo y desde él mismo, algo da testimonio de su ser auténtico. Un testimonio tal lo podría preservar de hacer lo equivocado.

Tampoco a esto las determinaciones de Hegel dan una respuesta. Esto puede parecer sorprendente, pero la verdad podría ser que Hegel en definitiva no hubiera visto el fenómeno de lo inauténtico en el espíritu objetivo. De esa manera, desde luego, no lo pudo encontrar.

Con esto también el otro camino se muestra como impracticable. Ni en el individuo, ni en el espíritu objetivo mismo se halla directamente un criterio de lo auténtico. Y la antitética total de las teorías extremas tiene sólo valor para probar que ella es superflua.

Si en general hay un criterio de lo auténtico en el espíritu objetivo, en todo caso no puede buscarse en los extremos.

Sexta sección

El espíritu de la ciencia

Capítulo 41. El reino de la pura autenticidad

a. El progreso que se acumula

Un capítulo aparte forma en todo esto el reino del conocimiento como ámbito particular del espíritu objetivo, así como el fenómeno de la ciencia que en él se desarrolla. Se mostró en otro contexto cómo la ciencia tiene en sí todos los rasgos fundamentales del espíritu objetivo: el no agotarse en una cabeza individual, la comunidad del contenido con el respectivo estado de la cuestión, el crecimiento del individuo en ella y su colaboración subsiguiente, pero ante todo la historicidad de su dinámica ulterior (cfr. Cap. 21 y 26 c).

La ciencia no es algo universal intemporal. La ciencia real es en cada época distinta, también en cuanto busca nivelar, acumular progresos, avanzar continuamente. Vista históricamente ella tampoco es un proceso absolutamente unitario que sucede sin interrupción. Los múltiples procesos del conocimiento siempre van juntos en una época, con frecuencia en una mutua independencia que sigue avanzando. La ciencia tiene en toda la línea de desarrollo sus grandes épocas, en las que se aglomeran los descubrimientos, y también tiene sus decadencias. Los pro-

gresos también se pierden cuando a los epígonos les falta el órgano para ellos. También la ciencia es históricamente individual como todo espíritu objetivo. Su proceso es un proceso real y está sometidos a todos los avatares.

Con todo, cuando se considera la totalidad del proceso de la ciencia, la acumulación de progresos es sin embargo un fenómeno particular que no conocen los otros ámbitos del espíritu. En la transformación de la moral, del gusto, del sentir artístico, por cierto, nuevas y más nuevas esferas de valor entran en el horizonte de los vivientes, pero las antiguas que alguna vez determinaron el sentir del valor desaparecen para él. Ellas "retroceden" ante las nuevas. El estilo de vida de antes, la lengua de antes, la fe de antes no sobreviven en lo nuevo. La transformación del espíritu las hace caer, y cuando él se vuelve nuevamente a ellas, lo hace con conciencia de que se trata de lo pasado y lo muerto. En el conocimiento es distinto. En su cambio sobreviven las intelecciones de antes, y en ellas se construye lo nuevo, que trae consigo el progreso. En su marcha domina de modo inequívoco el rechazo del error y la adhesión a lo que se muestra consistente. Pero se muestra como consistente lo que en el progreso mismo corresponde a los nuevos fenómenos que se hacen visibles. La consecuencia es una acumulación característica de intelecciones con una constante separación de lo erróneo. Y aunque por el perjuicio ocasional de las relaciones, no todo patrimonio logrado del conocimiento permanece conservado, sin embargo, visto en conjunto, el curso de la ciencia a través de los siglos representa un incremento inmenso del patrimonio espiritual, que le otorga una posición privilegiada entre los ámbitos de contenido del espíritu objetivo.

Evidentemente es una particularidad del conocimiento como tal el hecho de que él puede acumularse, de que su proceso tiene por objetivo el crecimiento, la inserción de todos los individuos en una totalidad. Una costumbre suprime a otra, un gusto a otro, un derecho y una forma de estado a otros; aquí y en todas partes sólo es posible una inserción muy limitada. Pero en el proceso de conocimiento se inserta sin límite interior una intelección en otra, con tal que ella sólo se haga valer. Esto ya es así en la vida del individuo; la experiencia, el conocimiento humano, la sabiduría se acumula. Lo mismo se repite en gran escala en el proceso histórico de la ciencia. Y lo que nosotros llamamos el estado del saber en una

época determinada es el trabajo acumulado examinado críticamente por muchas generaciones.

b. Por qué no hay ningún saber inauténtico

La ciencia desde un principio gana con facilidad la partida contra lo inauténtico. Ella no se mueve como el *ethos*, la fe, el gusto, en los trasfondos de lo humano, sino a plena luz de la conciencia. El saber es esencialmente conciencia. Y si se muestra en cualquier otro sitio que el espíritu objetivo como tal no tiene ninguna conciencia, entonces aquí más bien se podría preguntar si la ciencia misma no estaría destinada a ocupar, en los límites de su respectivo avance, la posición de la conciencia común faltante. Naturalmente ella misma no "es" ninguna conciencia. Pero es común en cuanto a contenidos y sin embargo resulta para los individuos una cuestión de conciencia.

Al mismo tiempo no inciden en su ámbito las diversas pasiones. Está elevada sobre ellas, se mueve en un plano distinto, más allá de ellas. Por consiguiente, de ningún modo está expuesta a los factores que en general llevan al falseamiento, por lo menos no lo está a factores tales como la sugestión, los intereses particulares, la opinión popular, ni a aquellos de la iniciativa privada. Y si no hay en ella misma ninguna fuente de lo inauténtico, entonces no se comprende cómo algo semejante puede aparecer en ella.

Naturalmente también inciden aquí indirectamente los grandes intereses, incluso ciertas pasiones. Pero no pertenecen al conocimiento como tal, por eso también siempre son separables de él, incluso a la larga lo abandonan de por sí. Es perfectamente conocida la incidencia de las exigencias culturales y religiosas. Desde luego, lo creído y aceptado autoritariamente puede falsear el conocimiento, obstruir, aparentar intelecciones para él, las que no tiene. Incluso también puede prescribir lo que tendría que verse en cuanto a contenidos. De igual manera puede ocurrir que una voluntad política busque imponer una doctrina particular (por ejemplo del estado o de la justicia) a cualquier precio. En ambos casos esto puede llegar hasta el despotismo, de modo que la ciencia sea "obligada" a demostrar lo que la voluntad gobernante exige.

Sin embargo, en ambos casos, la cuestión en verdad consiste en que nunca es la ciencia misma la que cae en el falseamiento. Ella precisamente

se defiende de lo impuesto por la fuerza. Este defenderse es históricamente bien conocido. Pero mientras ella no se defiende, no sólo acepta lo exigido, sino que también lo da por algo verdadero, por tanto está convencida de ello. Y sus intentos de probarlo científicamente, son auténticas actividades de la tendencia al conocimiento y a la verdad.

No se repara sin embargo en que estos intentos son justamente errores y conducen a nuevos errores. En primer lugar, de ningún modo importa que tengan que ser errores. Pero en segundo lugar, un error en la ciencia es algo por completo diferente que el falseamiento y lo inauténtico.

El saber inauténtico es tal que, aun cuando ha reconocido el error, sucumbe a la tentación de aferrarse a él. Esto podría ocurrir en algunas ocasiones, especialmente en una cabeza individual, cuando se deja seducir por ideas favoritas. Pero probablemente tampoco entonces caiga en mala conciencia. Precisamente eso, sin embargo, ya no puede llamarse ciencia. Es esencial a la ciencia suprimir el error reconocido. De ninguna manera puede éste valer para ella como conocimiento. Tampoco es ella libre de tomarlo por intelección. En efecto, es una contradicción en sí misma admitir como verdadero lo que se ha reconocido como no verdadero. Más bien, cuando se despierta una duda acerca de si algo que valía es también verdadero, el pensamiento ya está a la busca de cómo la cuestión puede ser en realidad. Y ningún poder del mundo puede detenerlo en su actividad.

En esto resulta claro que no hay un "saber inauténtico" en el sentido indicado. Posiblemente existe en nuestro saber lo no verdadero, el error, el fraude. Pero no existe un sapiente atenerse a ello por la iniciativa del conocimiento mismo. Lo que nosotros llamamos "saber", es ciertamente en todas las épocas una mezcla de conocimiento y error. Pero el error no es falseamiento, no es un inauténtico, sino auténtico tomar algo por verdadero. Esto significa que en ningún caso se puede designar como algo espiritualmente inauténtico al fenómeno del error en la ciencia y en el avance del conocimiento en general. No es ninguna infidelidad a la tendencia del conocimiento en sí misma, ninguna desviación de la idea de lo verdadero. De esta manera esto no se puede comparar con la moral aparente de la "buena reputación", a la que sigue muy de cerca la mala conciencia moral. Tampoco con la imitación del estilo de vida ajeno, en

la que queda sensiblemente como resto un sentimiento de lo inadecuado. Todavía menos con la capacidad de sugestión de la opinión pública que cambia súbitamente de un día para otro y que para los errores pasados siempre quiere hacer responsable a "los otros".

El error más bien pertenece aquí, como en otros ámbitos, a la auténtica convicción. Sólo con la diferencia de que la ciencia siempre está detrás del error, por así decir lo acecha, y si ella lo ha aprehendido, necesariamente lo tiene que abandonar. Su particularidad, su autonomía unitaria, no puede ser capaz de lo inauténtico como tal.

Posiblemente hay un saber ficticio del individuo, pero sólo fuera de la ciencia, en la actividad del autodidacta desprevenido. Y tampoco se puede decir de éste que no tenga convicción. Lo mismo vale para las grandes equivocaciones de todas las épocas, para la sofística, la sutileza conceptual, en cuanto ella de cuando en cuando prospera, así como para el callejón sin salida de los criterios unilaterales de ciertas direcciones de investigación. Todo esto puede expandirse mucho y mantener capturas las mentes. Pero a la larga no puede escapar históricamente al contragolpe, ni en esto la convicción es inauténtica. Son sólo errores difundidos, no verdaderos falseamientos.

c. Oscurecimiento de la situación por la teoría racionalista del conocimiento

Ante todo, esto requiere todavía una prueba más amplia. Pero se ganaría mucho si pudiera confirmarse. El espíritu objetivo posee entonces en el ámbito del conocimiento un dominio que no está sujeto a la ambigüedad, ni es accesible a lo inauténtico. Por tanto aquí perfectamente podría residir algo así como una instancia de la crítica, también para los otros ámbitos del espíritu. Pero con esto se vería más cerca el cumplimiento de la gran expectativa: el criterio para distinguir lo auténtico y lo inauténtico espiritual. Pues el conocimiento y el saber no están aislados en la vida del espíritu, sino que están vinculados estrechamente en todas partes con las actualidades de la vida. Crecen desde éstas, se elevan sobre ellas, pero también en el enaltecimiento permanecen en conexión con ellas, puesto que todo lo que constituye aquellas actualidades es a su vez objeto de posible conocimiento.

Para la comprensión de esta cuestión es importante eliminar algunas equivocaciones que se han convertido en tradicionales. La teoría racionalista del conocimiento ha obrado de manera desconcertante. Ella ha prestado su servicio a la pretensión de verdad del conocimiento, pero no ha hecho justicia al carácter del conocimiento como propio de un ámbito de la vida espiritual.

Esta manera de considerar ve en el conocimiento una esfera por sí aislada, libremente suspendida. Ella se orienta además a ciertos resultados establecidos de la ciencia. Estos aparecen totalmente separados de la vida concreta, como una esfera de racionalidad transparente, una conexión de conceptos y juicios demostrados. En esto ya apenas se nota que del progreso real del conocimiento, tal como la historia de la ciencia lo puede conocer, y de la lucha permanente de error y verdad, se ha hecho algo abstracto que nunca se presenta así. La ciencia real en todo tiempo está en el progreso viviente histórico, siempre en devenir. Ella misma, en sus respectivos portadores que operan en ella, nunca se ve como resultado, sino siempre como la lucha misma. El muy vituperado dogmatismo de resultados definitivos es una invención de los adeptos. Y quien se lo reprocha a ellos, se califica a sí mismo como adepto. A ellos mismos les resulta extraño.

La ciencia nunca está separada de la vida corriente, ni de la privada ni de la histórica. No hay conocimiento y error únicamente en la ciencia. Se encuentran plenamente en todo lo cotidiano de la vida. Nuestro conocimiento humano es tan conocimiento como nuestra ciencia de la naturaleza, sólo el objeto es distinto, y por consiguiente lo es la forma del saber. Pero en esto está el mismo ensamblaje de experiencia y deducción. De modo semejante vale para la reflexión práctica del modo de obrar: en la elección de los medios para los fines emprendidos, en la percepción del momento oportuno, en la evaluación de la situación dada. El experimentado —y éste es el que es rico en conocimiento de la vida y del hombre— siempre lleva ventaja, al margen de cómo, en lo demás, puedan estar dadas las oportunidades para él. Este ámbito total del conocimiento práctico constituye por completo la gran masa de nuestro saber. Y la verdadera ciencia, con sus ramificaciones, comparada con esto es sólo un piso más alto en el edificio en construcción del conocimiento.

Pero lo importante aquí es que este conocimiento práctico y la ciencia no tienen una estructura fundamentalmente diferente, no están suje-

tos a una legalidad heterogénea, sino por completo a una y la misma. Una teoría del conocimiento que cumpla con su tarea no tiene que separar sino destacar los fundamentos comunes. Pues precisamente en la comunidad del conocer científico y no científico, el saber mismo está sujeto al cambio histórico. Y toda particularidad de una época, desde el punto de vista científico, tiene su estrato y situación fundamental ya en la forma del conocer cotidiano.

d. El saber y la esfera emocional

En efecto, en el papel que el conocimiento juega en el espíritu objetivo no hay ningún "racionalismo". Es en general erróneo referir el conocimiento a la racionalidad. Esto ocurre en todo caso cuando se entiende por racional lo cognoscible, pues lo incognoscible naturalmente no se conoce. Pero la mayoría de las veces esta significación es tomada por una totalmente distinta, por una "racional" que se agota en una forma lógica, por tanto lo que se somete a una forma de expresión en conceptos y juicios. "Irracional" en este sentido es todo lo alógico. Y si se excluye esto del conocimiento, entonces se excluye la mayor parte de los objetos del conocimiento. Aquí arraiga el verdadero prejuicio "racionalista", que mantiene cautivas a las teorías.

Es un parecer muy difundido el de que el conocimiento está ligado a la forma lógica, que él siempre tiene la forma del juicio ("algo en cuanto algo"). Con esto se excluye toda intelección primaria del conocimiento, por ejemplo toda percepción y toda experiencia inmediata. Con este concepto del conocimiento —que por lo demás ni siquiera se fija en las ciencias (en la observación, el experimento, la intuición matemática)— no se puede hacer nada en el problema concreto del espíritu, y menos en el espíritu objetivo. Él no corresponde a los hechos del conocimiento. El fenómeno fundamental es visto y descrito en él de manera errónea. Sólo cuando se prescinde de él es posible aproximarse al fenómeno del conocimiento. El juicio y el concepto son formas de expresión lógica del conocer, no el conocimiento mismo. El conocimiento es intelección, aprehensión, contemplación. No tiene nada que ver con la expresión lógica como tal. Le concierne tanto lo lógico como lo alógico.

Esto llega a ser particularmente evidente si se toman en cuenta los elementos del conocimiento contenidos en lo cotidiano: el saber acerca del hombre y sus disposiciones de ánimo, su comportamiento, sus propósitos y medios de realización. El juicio penetra en esta esfera sólo más tarde. La mayoría de las veces esto queda para él incomprensible, es alógico. Y si buscamos la expresión lógica para lo comprendido, para comunicar por ejemplo algo a los otros, entonces la encontramos simplemente inadecuada. Pero la intelección misma puede ser muy adecuada para eso.

El conocimiento, en este sentido amplio y propio, se introduce profundamente en la esfera emocional, la impregna a fondo. En todos nuestros sentimientos, actitudes, aversiones y simpatías, ya están ocultos elementos del conocimiento intuitivo. Y éstos son justamente los primarios. Incluso la mayor parte de nuestra concepción práctica de la vida, de la experiencia cotidiana, del conocimiento humano, nos llega en forma emocional a la conciencia. Se anuncia en la valoración, la actitud, el sentimiento de aprobación y desaprobación. Es bien conocido el hecho de que justamente la mirada enamorada ve objetivamente más profundo que la carente de amor. La particularidad personal precisamente sólo se hace accesible en la entrega permanente.

Y no obstante, no se trata de que este arraigarse del conocer primario en la esfera del interés tenga que falsear la objetividad del conocimiento. Sería totalmente falso deducir de esto que el puro interés cognoscente como tal no sería primario y autónomo. Más bien se puede mostrar que ya en esta esfera el conocimiento se presenta de manera autónoma, pero que en su elaboración consciente llega a ser completamente independiente de los elementos del sentimiento.

e. Independencia interior de la actitud teórica

Esta independencia ha sido cuestionada con frecuencia, incluso por la ciencia. Toda concepción pragmática del conocimiento procede del supuesto de que el interés en el saber sería en el fondo práctico, y nadie se preocuparía de la esencia de las cosas si no tuviera necesidad de las mismas. Esto ya era así en la filosofía de Bacon, incluso es así aún en James y Dewey. Y es apenas distinto también en la nueva "sociología del saber". De modo por completo semejante, aunque con una base más amplia,

Max Scheler ha diferenciado y buscado fundamentar las "formas del saber" según sus motivos ateóricos, es decir, según los fines de la "dominación, cultura y salvación".

A esto se opone la determinación clásica de Aristóteles en el comienzo de la Metafísica que dice que *"todos los hombres por naturaleza desean conocer"*. La expresión *"por naturaleza"* puede entenderse en el sentido de que es una necesidad independiente y genuina de la esencia humana descubrir la esencia de las cosas, no condicionada por fines prácticos, tampoco por los supremos. La idea de θεωρία y del θεωρητικός es la simple consecuencia de esta determinación. Pero detrás está otra vez el pensamiento socrático-platónico de que la actitud del conocimiento se originaría con el θαυμάζειν, es decir, con una afección originaria y puramente teórica de entrega a la cosa por ella misma.

Posiblemente se podría moderar estas determinaciones diciendo que en esto justamente no *"todos los hombres"* son iguales. Sin duda hay individuos incapaces de actitud teórica. Ellos miran con profundo escepticismo a los que investigan por puro interés en la cosa, no creen en su honradez, toman su actitud como ilusión o tal vez como hipocresía. Pero esto en nada cambia el fenómeno. Existe en efecto la actitud teórica y por cierto en diversos grados, pero no es una actitud empírica universal de todos los hombres, exactamente tanto como el sentido para la música o para las cuestiones matemáticas no es universalmente humano. Esto en nada perjudica la autenticidad genuina de la actitud que ellos tienen.

Por ejemplo, las "formas del saber" de Scheler ostentan claramente el sello de un determinado esquema, es decir, el de la actitud del hombre hacia sí mismo como único objeto autónomo de interés. La "dominación" (por ejemplo de la naturaleza) quiere elevar al propio yo, al hombre. Lo mismo quiere la cultura, que incluso pretende "completar" a la propia persona como ser espiritual. La "salvación" es un típico reflexionar sobre sí mismo, aunque en un sentido culturalmente sublimado.

Frente a eso se puede preguntar si es cierto que al hombre le es esencialmente característico volverse retrospectivo a sí mismo, o si él más bien no está dirigido tan primariamente lo mismo "para afuera" hacia otras cosas y hacia el otro por él mismo, si a él el mundo como tal, en el que vive, no es originalmente mil veces más interesante que él mismo. Al menos en un punto tenemos clara la comprobación de lo último: en su *ethos*. Pues pre-

cisamente su *ethos* consiste en un crecimiento del hombre por encima de sí mismo, un entregarse al otro, un originario estar interesado en él por él mismo. Con este sesgo de altruismo ético comienza toda moral verdadera.

f. Las formas del puro entregarse y la ciencia

Volvemos a encontrar este mismo fenómeno también sobre una base mucho más amplia. Existe la entrega del hombre a su obra, su actividad, su profesión, su empresa. Y esto último no necesita entenderse en el sentido de un absoluto —y ni siquiera de un presunto— ser valioso. Justamente existe también el puro acto de entrega a la obra como tal, simplemente porque es la obra propia. Y es bien sabido que tal entrega puede tomar formas muy extremas, fanáticas. Todo *ethos* del trabajo y la producción, al que el hombre actual está tan habituado casi como ningún otro, es de este tipo. Otra cuestión, por completo distinta es la de si tenemos que dar a esto mucha o poca importancia. El hombre puede poner el corazón en empresas de todo tipo, sin distinción de su grado de valor.

Esta capacidad adquiere en el ámbito de la creación artística un gran estilo. La obra es aquí el polo mágico que atrae hacia sí toda energía y esfuerzo del creador, requiere de él un sacrificio supremo, lo absorbe y agota totalmente si las circunstancias lo requieren. Esto lo acompaña como un poder, que es más fuerte que él. El interés personal desaparece detrás de la suerte de la obra. Aquí es inútil toda explicación por ambición o afán de gloria. Precisamente para los grandes entre los creadores esta explicación se convierte en algo ridículo.

En una misma línea con estas formas del acto de entrega está aquella que conocemos en el ámbito de la teoría. Desde luego, hay innumerables pequeños "motivos" humanos, que se introducen aquí tanto como en otra parte. Pero el asombro ante lo inconcebible tampoco puede entenderse desde ellos como una entrega perpetua a un ámbito de problemas que el investigador sabe perfectamente que no puede dominar. Pero precisamente esto es un fenómeno que siempre retorna.

Quien se pone seriamente al servicio del conocimiento tiene que pasar muy temprano por la prueba de fuego: si consigue o no el esfuerzo personal de la intelección para la cuestión. Pues para él ya desde un comienzo tiene que ser absolutamente claro que ingresa con su esfuerzo

en una cadena de trabajo que se acumula, en la cual él mismo no llega a los frutos a cuya madurez contribuye. Él tiene que procurar mucho ánimo, la paciencia, la fuerza del continuo permanecer pendiente. Y esto significa que tiene que procurar la pura entrega al objeto de la investigación. Si no la procura, necesariamente falla, se vuelve hacia otras metas, aun cuando aparentemente se queda en eso. Si se quiere una prueba más, como ejemplo, ella está en el hecho de que para el adepto el logro tiene, en la ciencia, algo profundamente insatisfactorio. Él se propone develar el enigma, pero ya en los primeros pasos siempre se ve frente a las mayores cuestiones enigmáticas. El saber del no saber aumenta con cada nueva intelección, y la carga anímica se hace más pesada. Se trata de resistir con esta carga, de vivir constantemente sin escepticismo y sin pesimismo con respecto al producto venidero que no puede llegar a ser el suyo. Pues nadie tiene el poder para infringir la ley del progreso de la ciencia en su curso históricamente lento.

Si esto se quisiera poner en duda, se tendría que declarar como auto-engaño y vanidad engañosa a la inmensa cantidad de esfuerzo y entrega que el trabajo científico reclama a sus mentes conductoras, y a lo que ese trabajo procura en ellas.

Pero esto va todavía más lejos. Pues de ningún modo es algo que ocurra únicamente en el saber científico. Todo hombre está en la vida cotidiana frente a innumerables cosas que probablemente provocan la necesidad del saber. De esta especie son ante todo los mismos hombres con los que convive. Él nunca acaba de aprender algo nuevo sobre ellos, ellos lo tienen continuamente ocupado, no lo sueltan, y se extienden por cierto mucho más allá de los límites que a él le trazaría el interés práctico personal por sí mismo. Desde luego, no cualquiera llega hasta la pura entrega a lo humano, lo extraño, lo que continuamente es diferente. Pero justamente muchos llegan, y de ningún modo únicamente los que tienen actitud teórica. Una vida en el conocer es ya en sí una vida rica y plena. Y a quien es capaz de eso, la plenitud de lo que aparece también en el círculo simple de la esfera privada ya lo provoca a adentrarse más en la materia y lo impulsa a la entrega. El amor a la cuestión por ella misma es precisamente en la reciprocidad de las relaciones humanas un fenómeno muy habitual. Y él es por su parte lo que allana el camino a la participación personal, al amor, e incluso a toda forma de compartir sentimientos.

Capítulo 42. La idea platónica de la ciencia

a. Vinculación en el conocer. La ομολογία socrática

Ahora bien, es esencial al conocimiento, y por añadidura a la ciencia, el hecho de que vincula a los hombres más y en mayor profundidad que otro contenido espiritual (*ethos*, gusto, lengua, política). Es originalmente más objetivo y tiene por eso también en la conciencia del individuo —entendida como “su” conocimiento— la mayor proximidad, e incluso tiene directamente la tendencia hacia el espíritu objetivo. Lo que es conocido y comprendido ya es, puramente en sí, algo que también puede ser conocido y comprendido por otra persona. Y eso tiene que convertirse en lo suyo en tanto que marcha en el horizonte de su comprender.

En una vieja frase se dice que la “razón” es común (cfr. Cap. 16 e). Heráclito se reía de la presunción de los “muchos” que viven como si cada uno de ellos tuviera una “razón privada” (ιδία φρονησις). Hay intelecciones, en las que coinciden todos aquellos que han llegado a la altura de su contenido, intelecciones que nadie puede tener “para sí” de otro modo o discrepar con ellas, si por una vez ha ganado la madurez espiritual para ellas. Desde antiguo se ha mencionado como ejemplos para esto a las intelecciones matemáticas elementales. Más tarde se llamó a estas intelecciones *a priori*, y se las caracterizó por la validez universal y la necesidad. Pero las últimas determinaciones sólo son verdaderamente exactas si se pone por condición manifiesta la íntima madurez del conocimiento.

Ellas no significan una generalidad empírica para todo parecer humano. Justamente esto puede estar mucho más lejos de la intelección de la cosa, y entonces puede dar idea al parecer humano de toda posible discrepancia. Pero posiblemente ocurre esto: quien en definitiva alcanza la cosa con su intelección, no puede aprehenderla arbitrariamente “así o de otro modo” —esto simplemente no está en su poder—, él sólo puede aprehender la cosa, como su esencia le exige. Pero esto significa que todos aquellos que la comprendan tienen que hacerlo de la misma manera.

El parecer privado del individuo no tiene poder sobre la intelección, como lo señala la esencia de la cosa; sino que la intelección tiene poder

sobre él y su parecer. Porque ella es fundamentalmente la intelección “común a todos” y para todos necesaria, también cuando sólo unos pocos —o incluso nadie— la alcanzan fácticamente en una época.

La intelección fundamental de Sócrates —a saber en oposición al relativismo de los sofistas— era que siempre existe la posibilidad en el intercambio de opiniones (διαλογος) de lograr el acuerdo (ομολογια) sólo cuando ambas partes se han esforzado seriamente para conseguir la cosa y no se dejan llevar por el querer subjetivo de cada uno. Entonces necesariamente uno de los dos tiene que convencer al otro, porque él es el que tiene la intelección verdadera. Esto simplemente tiene que ser así porque ellos pueden acercarse en común a la misma cosa, pero ésta es una y como tal no se puede sustraer al esfuerzo penetrante.

Este pensamiento sirve de base a la idea platónica de la ciencia. Él puede ser, visto prácticamente, un gran optimismo. Pues ni la voluntad hacia la cosa es siempre tan pura, ni la cosa está siempre al alcance de aquella madurez del conocimiento que ambas partes llevan consigo. Sin embargo, la esencia de lo que aquí al principio fue descubierto sigue siendo plena y totalmente válida si uno refiere la relación al proceso del conocimiento en grande, y si se tira en el platillo de la balanza simultáneamente el peso positivo con la intelección negativa.

En la marcha de la ciencia sólo se puede sostener lo que se prueba. Pero sólo se prueba lo que se muestra como verdadero desde los hechos, al menos lo que puede ser compatible con ellos. Toda afirmación que es aseverada, simplemente por eso se expone a la crítica. Por la opinión discrepante nunca se necesita estar perplejo. La consecuencia es la necesaria controversia. Incluso, tomado al pie de la letra, toda nueva intelección cae ya en el piso de una controversia corriente, la atraviesa internamente. Con esto la intelección entra inmediatamente en la controversia. El proceso de la ciencia, entendido como cadena ininterrumpida de nuevas intelecciones, no es otra cosa que un diálogo en una escala superlativa, en el cual sin cesar se provocan, se limitan, se corrigen mutuamente golpe y contragolpe.

Por otro lado la controversia como asunto común no tiene ningún otro criterio que la plenitud de lo dado, es decir, el atenerse a la cosa, tal como ella aparece en los fenómenos. Por lo tanto allí donde gobierna también el prejuicio de un determinado tipo, ella es forzada irremisi-

blemente a continuar bajo este criterio. Lo que no existe ante él, tiene que ceder. El que comprende tiene necesariamente que sentirlo como insostenible.

b. El concepto platónico de problema y el cultivo de lo negativo

Por cierto que de esta manera la intelección positiva misma no está garantizada. Pues justamente sigue siendo cuestionable si lo erróneo, lo que se rechaza, puede sustituirse por lo verdadero. Pero esto es prácticamente sólo un caso límite del conocimiento mismo, a saber también sólo del respectivo conocimiento, pero de ninguna manera un límite del acuerdo y de la validez universal para los que conocen. Justamente la intelección de que "no" se ha reconocido algo determinado, que por tanto no se sabe cómo es en realidad, equivale a una intelección muy determinada y positiva. Y por regla general es precisamente tal intelección la base del ulterior avance positivo. Ella tiene entonces en la economía de la ciencia la forma y la importancia de contenidos del "problema" determinadamente esbozado.

Históricamente no hay ninguna duda que justamente el poner de relieve del concepto científico de problema tiene su origen en los socráticos. El "saber del no saber" en determinada cosa es conocido aquí verdaderamente como un grado necesario en el desarrollo de la intelección. Platón llamaba a este grado la *απορία*, es decir, la conciencia del "callejón sin salida". Esta es la tendencia propia de la íntima probidad del conocimiento mismo —de la confesión de su carencia— que se expresa en eso. La ciencia es un progresivo "darse cuenta". Ella es por naturaleza crítica. Tiene en sí el cultivo de lo negativo.

Pero justamente en este cultivo de lo negativo a ella le resurge lo positivo. En la controversia crítica tiene que caer necesariamente de ella, en tal darse cuenta, todo lo que no subsiste ante la objeción fundada. La consecuencia de esta relación es precisamente lo que Platón tenía a la vista: en la controversia únicamente orientada a la cosa tiene que mostrarse necesariamente la cosa misma, tal como ella es, en cuanto que, en definitiva, ella es asequible a un respectivo medio de conocimiento. Sólo en tanto que siempre el diálogo tiene una función rectora, la cosa tiene que aparecer, manifestarse en su *λογος* conducido en común (la investi-

gación), al interlocutor del gran diálogo histórico. Pues el ocultarse no está en la esencia de la cosa, ella no opone resistencia a la irrupción del conocimiento. Sólo que el hombre se la oculta, a través de sus prejuicios. Si él los quita en el trabajo abnegado, entonces la cosa queda libre ante él. Este estar libre ante él es el sentido de la *αληθεια* (desocultamiento), de la que se trata en todo esfuerzo del conocimiento.

Se puede denominar el socratismo, en la dilucidación filosófica que Platón le dio, como el momento histórico fundacional del espíritu de la ciencia. No se trata de que a los más antiguos les faltara la actitud de entrega a la cosa, pero posiblemente les faltaba la conciencia de lo que ellos efectuaban en su actitud, cuando simplemente se ocupaban del problema. Pero una metodología que hace del estar ligado del conocimiento a la cosa y de la vinculación de todo investigador serio a este estar ligado, el principio de la actitud científica, no es independiente de su estar consciente en sí mismo penetrativo. Pues el saber es conciencia.

Ahora bien, si el proceso de la ciencia es el del espíritu histórico objetivo, entonces se da aquí el punto en el cual el espíritu objetivo tendría la posibilidad de conseguir una conciencia de sí mismo, para a través de esta conciencia progresar plenamente a lo que él es. También se puede decir que éste es el punto en el que él tiene fundamentalmente la posibilidad de llegar a ser libre a través de la conciencia, es decir, libre de todo lo que no es él mismo en su esencia verdadera, de lo inauténtico e impropio en él mismo, de los factores de la subjetividad y del falseamiento.

c. Fuerza de convencimiento y contacto con la cosa

Si además nos preguntamos qué es en verdad lo positivamente convincente en la comunidad socrática del conocimiento, sólo encontramos una respuesta: es la fuerza de convencimiento de la cosa misma, con la que tiene que ver el conocimiento. Esto es lo que el pensamiento sofisticado no tiene; él sólo persuade, no convence. No hay nada en el mundo que pudiera convencer como el contacto con la cosa. Precisamente el contacto con la cosa es intelección, conocimiento.

En todas partes donde el contacto con la cosa se pierde, el pensamiento cae en la relatividad indefinida de lo pensable. Siempre es el contacto con la cosa lo que falta, si el pensamiento construye sistemas e imágenes del

mundo como castillos de naipes, si él sucumbe a la sugestión de la masa, a las agitaciones políticas, a la moda, y tan sólo puede pensar como "se" piensa, o si lo golpea en la proscripción la pasión del fanático, el fanatismo del partido. Justamente este es el punto del cual depende toda falta de autenticidad en el espíritu objetivo. El falseamiento y la inautenticidad en el arte, en la vida política, en la moralidad, en todas partes depende de que la cosa de la que se trata se evade y es sustituida por sucedáneos. La sofística, que el platonismo combatía, era el sucedáneo retórico del contacto y del conocimiento de la cosa en todos los ámbitos de la vida. Pero el espíritu de la ciencia ha establecido, en todos los ámbitos para él accesibles, la tendencia consciente al contacto con la cosa.

Éste es el enigma de la ciencia, el punto crucial de su fuerza de convencimiento. Ella es según su esencia la pura tendencia a la cosa. Pero la cosa, donde quiera que ella pueda existir, habla por sí misma. Cuando ella sólo se muestra, es siempre convincente. Ante ella no hay conflicto ni opinión. Sólo desde aquí se puede reconocer totalmente el pensamiento socrático de la comunidad: en el pensamiento aislado cada uno está a merced de su subjetividad; en la comunidad, en tanto que ella se establece a través de la unidad del objeto, el individuo está obligado a encontrar el apoyo en la cosa. Por eso las opiniones convergen en el *διαλογος*. El hombre marcha aquí bajo una ley del espíritu objetivo que lo obliga a permanecer "en la cosa". Esta es la ley de la validez objetiva, una ley del dar cuenta y de la crítica interior, que se burla de toda arbitrariedad.

d. La supratemporalidad del contenido del problema

Se puede también tomar esta ley por otro lado, más ontológicamente y al mismo tiempo más en la perspectiva histórica. Ella se puede expresar entonces como la ley del enraizamiento del conocimiento en los contenidos permanentes de problemas.

En esto la cosa no se puede comprender mientras se vea a los "problemas" sólo como los "modos de plantear" propios del individuo. Naturalmente el individuo puede o no plantear la pregunta, incluso puede hacerlo según la negación, el interés o lo que sobreviene casualmente. Pero con las preguntas de la ciencia, esto es distinto. El individuo

no las hace. Él las asume en una determinada fase de desarrollo desde la respectiva situación de la ciencia, él entra en la "situación problemática" elaborada, para volver a trabajar en ella. Pero, por otro lado, la situación problemática misma depende de algo con contenido, que es desconocido como tal, pero que a través de su estrecha relación con lo conocido mantiene ocupado el sentido y la búsqueda de los hombres. Este algo con contenido es el "contenido problemático".

Los contenidos problemáticos no son obra humana, no están sometidos a la arbitrariedad del individuo, ni a la de una dirección dominante de intereses. Ellos no se originan a través del planteamiento de la cuestión, sino que ellos son lo primero que impulsa a plantearla, e incluso lo que obliga históricamente a las generaciones cambiantes constantemente a renovar los planteamientos. Los contenidos problemáticos permanentes arraigan en la índole de lo dado, de las cosas, del mundo, en cuanto que el conocimiento humano, a pesar de toda respectiva intelección, no los domina permanentemente. Los contenidos problemáticos se le "plantan" al hombre sin su querer e intervención, porque el mundo en el cual él vive, le presenta esos enigmas determinantes. Él se ve puesto ante ellos, no los puede rechazar porque su vida se topa con ellos constantemente, pero tampoco los puede dominar a través de las soluciones intentadas. Un problema como el del cuerpo y el alma marcha por eso sin alteraciones a través de los siglos y a través de innumerables intentos de solución, porque el enigma del ser anímico-corporal está a la vista constantemente, pero al mismo tiempo sigue sin agotarse y sin resolverse. Lo mismo ocurre con el problema de la materia, del movimiento, de la sustancia, de la forma, de la determinación, y de muchos otros, se puede decir, con todos los problemas filosóficos fundamentales.

Si el hombre pudiera cambiar el mundo, al hacerlo podría modificar también los grandes contenidos problemáticos. Como esto no le es dado, él queda continuamente vinculado a ellos con su incursión cognoscitiva. Pues tampoco puede despacharlos por medio de soluciones definitivas. Pero de esta manera se establece una unidad del conocimiento, que no sólo vincula recíprocamente a los hombres de una época, sino a los de diversas épocas. Ella encadena los estadios del proceso histórico total del conocimiento en una unidad natural. Ella vincula las figuras del espíritu

objetivo por encima de su separación histórica. Pero también aquí es el apoyo en la cosa el que establece la unidad.

Esta unidad —que es puramente objetivo espiritual— es de la más grandiosa solidez. Ella hace posible que de manera constante el descendiente pueda “confrontarse” objetivamente con el pensamiento del predecesor, así sea el del más distante. La controversia es justamente la comunidad viviente, tal como ella sobrevive en toda temporalidad al tiempo, incluso se funda en toda historicidad suprahistóricamente. Y sólo entonces se hace comprensible en su plena importancia el modo en que darse cuenta y la crítica crece hacia un criterio íntimo del espíritu histórico.

Capítulo 43. La ley interna de la ciencia

a. La dirección inequívoca hacia la verdad

Se mostró más arriba cómo, por cierto, siempre se mezclan en la ciencia verdad y error, pero no autenticidad e inautenticidad. La razón de ello es que la ciencia, también en medio de sus errores y criterios parciales, siempre tiene en sí inequívocamente la “tendencia” a la verdad. Pues en ella siempre hay una fracción de crítica, y la crítica siempre está dirigida esencialmente contra el error y la apariencia. Esta “tendencia” inequívoca a la verdad no le puede garantizar por cierto la verdad misma —al menos no en una determinada cosa y para un determinado tiempo—, pero posiblemente sí la dirección hacia ella en la totalidad del movimiento histórico. La garantía para esto es el apoyo en la cosa.

La ciencia en ningún momento es una posesión estable, por mucho que pudiera aparecer arraigada a su época. Ella está siempre en desarrollo; es, en suma, un único gran proceso. Pero el proceso, cuando está vivo y en marcha y no se reduce a algo así como un mero consumo de logros ajenos, es necesariamente un proceso de adecuación, de acercamiento a la verdad. Esto es cierto también allí, donde las direcciones unilaterales se intensifican. El apoyo en la cosa no permite nada distinto. Lo que es falso no puede hacerse coincidir con lo dado; por tanto, no puede bastar para que progrese el estado de la cuestión.

Los errores en este proceso no son por tanto sólo instructivos, sino que más bien son factores positivamente motivadores tanto como las intelecciones. Y por cierto siempre a la larga ellos se mueven hacia la verdad. Los errores siempre obligan a involucrarse profundamente en la cuestión, su propia insostenibilidad impele a la rectificación. En la ciencia los errores son las experiencias que el espíritu objetivo hace en sí mismo. Y sus experiencias lo favorecen.

Esto ya es así en la vida del individuo. El conocimiento crece en la medida de los errores cometidos y sus rectificaciones. El hombre cuenta los gastos del aprendizaje a medida que progresa. Tanto más es así en el proceso del conocimiento en gran escala, que como histórico se superpone a los procesos individuales y los introduce en su movimiento. Y ambos se relacionan: así como el respectivo progreso del saber mueve y lleva en sí al conocer del individuo, así también este lado hace avanzar a su vez la existencia del saber a través de su respectivo progreso.

Por consiguiente, el movimiento del espíritu objetivo en la ciencia está sujeto a una ley propia, que no tiene ninguna semejante en otro ámbito: el movimiento puede conducirlo de error a error, sin embaugo en la resultante total lleva invariablemente a la verdad, y a saber independientemente de si en una determinada cuestión llega a la verdad o no.

Esto sigue de esta manera: dado que no se puede mantener el error en el proceso, sino anularlo, él provoca el contragolpe. Y así este también puede ser tan erróneo, como él quiere —por regla general cae en el extremo opuesto—, no obstante él ya es la corrección del primer error, y de ese modo está más allá de él. Pero el segundo error ocurre exactamente tanto como el primero. Y esto no tiene fin, hasta que se equilibra lo erróneo y se muestra un simple núcleo de verdad elaborado en el cambio de lo erróneo mismo.

A partir de Hegel esta ley frecuentemente se ha denominado la ley antitética. Hay tanto de verdad en esto que la polémica de los individuos, así como la de las direcciones científicamente unitarias (“ismos”) tiene, en efecto, la tendencia a moverse en los extremos. La oposición juega en la lucha de las convicciones realmente el papel de un principio motivador. Su agravación es por esa razón, aunque se exceda, necesaria, justamente en el sentido de la tendencia a la verdad. Pues la parcialidad es precisamente lo que despierta al adversario de una tesis.

Además de ello se infiere que cuanto más claros y fáciles de abarcar están los hechos, cuanto más importuna se presenta la cosa que está para reconocer, tanto más desaparecerá la antitética del desarrollo histórico de la ciencia, tanto más se convertirá su camino en una línea recta. E inversamente, cuanto más espiritual y libre es una ciencia, cuanto más mediaticado y difícil es el apoyo en la cosa, tanto más antitéticamente y con largos rodeos resultará su movimiento.

Pero tiene que agregarse que el panorama de su progreso puede por eso sólo ser omitido perfectamente cuanto más continuo es. La antitética es sólo la forma exterior del movimiento. La cosa está detrás de la lucha constante. La manera de proceder polémica y la línea quebrada de los contragolpes nunca son otra cosa, a su manera, que el requerido recto dirigirse hacia la cosa, en la naturaleza determinada del objeto. Pues esto es la rectificación progresiva del error.

b. El avance permanente de la intelección hacia la cosa común

Ante todo ocurre que la ciencia tiene en todos los ámbitos la tendencia a la transparencia, a la estructura lógica y con esto a la elevación del conocer a la plena objetividad. Esto no es lo mismo que la racionalidad que se rechazó más arriba. Con ello no está garantizado que la cosa sea absorbida en una forma lógica ni tampoco que sea totalmente cognoscible. Sólo la tendencia existe. Y ésta significa sacar a la luz el contenido, hacerlo accesible, ponerlo en discusión.

La forma lógica, el modo de expresión en conceptos, juicios y relaciones de juicios, es en sí exterior al conocimiento. La intelección misma tiene poco que ver con esta forma. Pero posiblemente esto ocurre de manera que la forma concede transparencia a lo examinado, se descubre a la vista de todos. En esta forma no se puede ocultar a la larga el punto débil de una posición endeble. Ella se tiene que anunciar en cualquier parte en una contradicción.

Ahora bien, es esencial a esta forma el hecho de que ella convierte a la respectiva intelección en la cosa común. Con eso ella desafía al pensar ajeno a que convierta en suya la intelección, pero al mismo tiempo también a que se confronte con ella. Justamente con eso, ella provoca la crítica, le ofrece lo comprendido. Por tanto ella no es la detención del progreso, sino mucho antes el impulso hacia él.

Desde luego, esta relación de ninguna manera depende únicamente de la forma lógica. Esta sólo la favorece. Más bien se tiene que comprender a la relación misma sobre una base más amplia. Es esencial al patrimonio espiritual ser estrictamente universal, estar abierto a todos y pertenecer a todos los que lo comprenden. La propiedad física separa a los hombres, la espiritual los vincula. Una cosa no puede tener dos propietarios, por el contrario, un contenido espiritual no puede estar restringido a uno solo. Se lo transmite y sin embargo se lo conserva como al propio.

En ninguna parte esta ley se cumple tan estrictamente como en el ámbito del conocimiento. Toda nueva intelección, ni bien lograda, ya no pertenece sólo al descubridor, sino a cualquiera que la comprenda. El descubridor posiblemente pueda reservársela artificialmente, pero entonces la priva de su sentido, que precisamente consiste en que ella convence, conduce, mueve, es un poder impulsor, algo común. Pero si él cumple con este su sentido, la expresa, dándole la forma intelectualmente objetiva, lógica —y la historia no conoce ningún ejemplo de un modo de obrar distinto—, entonces con eso ella ya ha crecido sobre él, ha ascendido a la existencia del espíritu objetivo.

c. Exclusividad del saber y exclusión radical de lo inauténtico

Pero esta ley de la ciencia tiene su otro lado, su ley complementaria. La expansividad y universalidad tienen su límite en la capacidad de comprensión de los coetáneos. No es que toda intelección pertenezca indiscriminadamente a cualquiera que la escuche. Ella más bien pertenece sólo a aquellos que pueden aprehenderla realmente. El aprehender está puesto como condición previa. Esto es un límite que no está en la esencia de la intelección, sino en la situación del saber de los hombres, los cuales constituyen el respectivo entorno.

Nadie puede "dar" un logro del conocimiento a otro, si él mismo no lo puede ver claramente. Él no puede efectuar el conocer mismo para otro. El que recibe tiene que llevar consigo las íntimas condiciones previas, tiene que haber alcanzado el nivel del conocimiento que le permita entender la "cosa". Quizá se pueda conducir la conciencia ajena hasta el entender, pero no se puede entender por otro. Esa conducción es enton-

ces un modo de educar, en el que el conducido, entendiendo, tiene que elevarse a sí mismo de grado en grado. Tiene que aprender, crecer, conseguir en sí mismo la madurez espiritual. El crecimiento del comprender sólo se puede fomentar; no se puede otorgar. El nivel requiere ser elaborado, y por cierto desde abajo, sin vacíos. Cada vacío en un grado del comprender es un fracaso en todos los grados superiores.

La ciencia no nos regala nada. Es cierto que su patrimonio elaborado está a la vista de todos, pero no todo ojo lo puede ver. Justamente el ver no se regala. Cada uno sólo puede efectuarlo por sí mismo.

Esta es una ley rigurosa, que hace intransferible el patrimonio espiritual a quien es incapaz de poseerlo. Ella lo excluye de la comunidad de los participantes. Esto no es envidia, ni arbitrariedad humana, ni un afán conservador. Está fuera de todo poder humano cambiarlo. Es simplemente la ley ontológica de la ciencia, una ley auténticamente objetivo-espiritual. Se la puede denominar como el carácter exclusivo de la ciencia.

Esta ley restringe efectivamente la libertad del individuo. Entre el individuo y la respectiva ciencia está siempre esta relación: no es simplemente el hombre individual el que elige su ciencia, por ejemplo según su inclinación o interés, sino que también la ciencia por su lado elige a sus individuos. Ella selecciona a los hombres según su capacidad para ella, según la aptitud, según la aplicación de la seriedad y la entrega objetivas. Quien aquí no es capaz, quien no aplica el esfuerzo, queda afuera, aunque pueda imaginarse o simular lo contrario.

Posiblemente hay quimeras científicas. Pero la verdadera ciencia no las conoce. Y a la inversa se puede decir que cuando existe entrega real a la cosa, cuando la seriedad de la tarea se establece desde abajo, el hombre ya está atrapado por el espíritu de la ciencia, es el elegido, el convocado. Pues a quien la aprehende ella tampoco lo suelta; él le pertenece, es su elegido.

Pero el rigor de esta ley es sólo rigor frente al individuo. Justamente sólo así el espíritu objetivo se acerca a su pureza. La exclusividad de la ciencia frente a la insuficiencia personal del individuo es nada más que la exclusión radical de lo inauténtico e impropio de la vida de la ciencia. Este es un rigor para prosperar, la condición indispensable del contacto con la cuestión y del apoyo inequívoco en la cosa.

d. La exclusión de la mayoría y de la opinión pública

Comparemos esta cuestión con aquella de la vida política. La oposición salta inmediatamente a la vista. Allí domina la mayoría, el estado de ánimo de la multitud, la sugestión, "la opinión pública" que exime al individuo de toda decisión y responsabilidad. Aquí no hay nada de eso. En la ciencia la votación sería un absurdo. Aunque se la quisiera efectuar no sería convincente. Sólo lo que se puede comprobar en lo dado y es en sí inteligible, tiene capacidad para convencer. La verdad es indiferente a la diversidad de sujetos. Su destino eventual puede ser que sólo uno la aprehenda. Pero su validez, universal, no está amenazada por eso. Más bien entonces ella, cuando es aprehendida por uno solo, vale para todos. Un testigo basta. Así Platón ya había comprendido la relación (en el "*Gorgias*"). Su piedra de toque no está en la opinión humana, sino en el contacto con la cosa. Ella originariamente está fijada objetivamente.

Y justamente, su verdadera validez universal es que no es la totalidad numérica de los individuos, sino la necesidad objetiva y la obligatoriedad para los que comprenden. Se puede denominar a esta validez universal, interior, en oposición a la numéricamente extensiva, que siempre queda exterior, porque no depende de la esencia de la cosa. Con ella concuerda muy posiblemente la diversidad de opiniones: los que comprenden y los que no comprenden no pueden tener una misma opinión. Pero entre los que buscan seriamente es la divergencia misma una forma del buscar la validez universal interior.

Este es precisamente el punto en el que a la vida política le falta un criterio normativo. Ahí no hay ninguna instancia que desde sí misma y sin intervención del hombre pudiera discriminar al que comprende del que no comprende. El que no tiene capacidad de discernimiento está en fila con el mismo derecho que el que la tiene. De ahí la inautenticidad de las mayorías, el falseamiento y lo sugestionable de la opinión pública. Por cierto que en las cosas del saber se puede inducir al error a la multitud de la misma manera que en las cosas de la política. La diferencia sólo está en que la inducción al error no tiene ningún influjo en el espíritu y en el desarrollo de la ciencia misma —lo mal conducido nunca llega hasta ella—, mientras en la vida política las decisiones más importantes e irreparables pueden ser tomadas desde posturas aberrantes. Aquí justamen-

te se trata de los hechos, allí de la intelección como tal. El hecho depende del momento; no puede esperar a ser entendido. Pero la intelección es el entender mismo. A ella no se le señala ninguna hora; viene a su tiempo y ya no se la puede detener.

Allí donde la ley del ser del espíritu objetivo mismo excluye de él la opinión pública como inesencial, también el falseamiento y la impropiedad son excluidos de él. La ventaja singular de la ciencia es que este ser-excluido está garantizado en ella. Esto significa una revaloración radical de la relación entre multitud e individuo. Justamente aquí se muestra que el espíritu común no es un colectivo de espíritus subjetivos, sino algo que siempre está en una cierta indiferencia frente al número y la suma de sus portadores.

En efecto, en la ciencia más que en otros ámbitos del espíritu desaparece el individuo. Su posesión espiritual es esencialmente posesión común, aun cuando de momento no la pueda compartir con nadie. Pero al mismo tiempo, esta desaparición no es un retroceder frente a la multitud y su opinar corriente, sino frente al espíritu de la ciencia como objetivo viviente de acuñación de contenidos que en los respectivos portadores sólo tiene su estadio históricamente transitorio.

e. La idea de la misión histórica en el espíritu de la ciencia

Posiblemente en esta cuestión se pueda preguntar con seriedad si en general no hay que buscar un criterio de autenticidad también para los otros ámbitos del espíritu. Desde la gran utopía platónica esta cuestión ha sido afirmada a menudo y en las más diversas formas. Ante las demandas de la vida histórica real, tal afirmación nunca se ha podido mantener. El error puede residir en la consecuencia exagerada, pero también puede ser de principio. En el primer caso se podría mostrar, a pesar de toda experiencia en contrario, una tarea histórica continua, por así decir, un tipo de misión de la ciencia en su idea con respecto a la totalidad del espíritu viviente objetivo, cuya importancia histórica correspondería medir.

Por otro lado, aquí no se aducen las objeciones que se han hecho populares en nuestro tiempo, de la así llamada crítica de la ciencia. Ya su popularidad demuestra claramente su falta de científicidad. Ellas justa-

mente llevan el carácter de la misma opinión pública que no participa del curso continuo de la ciencia. Esta es la oposición de una época habituada a las mayorías y al derecho de todos a emitir juicios contra la irrevocable exclusividad interior de la ciencia, la insatisfacción de muchos que no pueden ir con ella y se ven excluidos por ella, en síntesis: un tipo de fenómeno de resentimiento en el espíritu objetivo de la época. Pero lo que en esta crítica es auténtico y está orientado a la cosa no es nada más que la lucha contra la unilateralidad científica, por tanto una lucha que según la ley de la antitética tiene que ser necesariamente unilateral. Pero entendida en este sentido la lucha es un factor claramente comprensible del progreso interior y del carácter viviente de la ciencia, la forma de su trabajo constante en la tendencia inequívoca hacia la verdad, esto es, de su continua tendencia a la adecuación.

Ante todo para esto hay que tener en cuenta una cosa. Objeto de la ciencia es por principio todo lo que hay, todo ente que puede pertenecer a cualquier especie y estrato. La ciencia no está restringida al ser carente de espíritu y de historia, a las cosas, la naturaleza, procesos, organismos, fenómenos vitales. La ciencia es del mismo modo conocimiento del ser espiritual e histórico. Y casi en línea total de los objetos del último tipo, la ciencia es la del espíritu objetivo. Por tanto no hay nada en el espíritu que pudiera sustraerse a ella. A ella por principio le es dado aprehender todo y esclarecerlo, en la medida en que ella avanza.

Pero por otro lado, si está en su esencia tener la tendencia a la verdad, poder diferenciar lo auténtico de lo inauténtico, ¿no se tiene que esperar de ella, que pueda desenmascarar, en el dilucidar del espíritu objetivo, lo inauténtico también en él mismo, entendido como el respectivo espíritu viviente, que está llamado a destacar lo auténtico en su pureza? Con esto le correspondería una misión de alcance superior en la historia de la humanidad: ser la revelación pura del respectivo espíritu objetivo, y por cierto también precisamente donde éste se mueve en la amplia actualidad de la vida pública y es expuesto a la falsificación. De este modo, la ciencia podría alcanzar una instancia que constituiría la conciencia moral del espíritu viviente, la que está detrás de todo impulso y aglomeración de la impropiedad; sería, por decirlo así, quien le reclamara permanentemente alcanzar su propia esencia verdadera, quien la recondujera a sí misma desde la falsedad.

f. La tendencia a la expansión y la educación para la objetividad

En esto favorece la circunstancia de que la ciencia, a pesar de toda exclusividad, también tiene una cierta expansividad, que de ninguna manera se detiene ante la más amplia multitud. Ella, en toda oposición a la opinión pública, no teme sin embargo la publicidad. Está siempre accesible en su existencia total a la vista de todos, también encuentra continuamente a los participantes silenciosos en su obra. Sólo que la insuficiencia de los individuos en su término medio muestra aquí un límite. También sus resultados prevalecen perfectamente en amplios círculos. No ocurre en la misma medida con los métodos, pero también para ellos hay un vasto comprender, que es mucho más amplio que el círculo del que trabaja con ellos. El prestigio que la ciencia disfruta, no es en absoluto algo ciego. Está arraigado en los accesos que ella siempre mantiene abiertos al que se esfuerza con seriedad.

Pero en su resultado la ciencia va mucho más allá de esta posición. Pues, dentro de ciertos límites, la ciencia fuerza directamente a los coetáneos a formarse en ella y a seguir continuamente su progreso. Justamente hay numerosos ámbitos de la vida misma, en los que se tiene una cierta necesidad absoluta de la ciencia. De ningún modo son únicamente los ámbitos técnico-prácticos, sino que son también muchos ámbitos del comprender puramente intelectual y humano. Ante todo viene al caso el comprender histórico, que siempre es también un comprender del presente corriente, aunque sobre la base de un comprender del pasado. Pero no es posible comprender el pasado sin el trabajo de investigación de la ciencia de la historia. Este es el motivo por el cual el trabajo docente de los institutos de enseñanza se vuelve cada vez más hacia la historia, en el lenguaje y la literatura, en el arte y la concepción del mundo, en el desarrollo político y social. La formación general, tal como ella se puede atribuir justamente al término medio de los vivientes, se nutre por completo del trabajo de la ciencia.

La ciencia con sus progresos no sólo penetra así, de manera constante, en la multitud, sino que más bien siempre puede elevar también el nivel total del comprender y del discernimiento. Ella, de esa manera, se

opone metódicamente en sus resultados al punto más débil del espíritu objetivo, a la decadencia y el falseamiento. Se puede denominar a este trabajo con justicia como la educación del hombre para la objetividad (*Sachlichkeit*)²¹.

En esto no se trata tanto de en qué ámbito del saber se impone esta obra educativa. Eso será diferente en cada época según las necesidades. Y no todo tipo de objetividad está inmediatamente próximo a la vida de la comunidad. El sentido de la actividad educativa reside más bien en la penetración del espíritu científico en la multitud, en cuanto él, en general y en todos los ámbitos, es un espíritu de carácter auténtico y propio, y ésta anuncia su tendencia en su reclamo de objetividad y objetualidad. Pues quien ha experimentado en un ámbito la superioridad poderosa de la orientación objetiva y objetual, ha acostumbrado al propio juicio al deber de ser objetivo, tampoco se permite en general tan fácilmente un juicio en la vida, donde se aparte de esa objetividad.

Pero esto es justamente la raíz de un proceso íntimo de curación único que es capaz de contrarrestar los daños de lo inauténtico en el espíritu viviente objetivo. Y al fin y al cabo aquí está el motivo del enorme valor: de la formación científica, así como del gasto inmenso en trabajo y fuerza, impuesto por ella continuamente al que enseña y al que aprende.

Pero al mismo tiempo, aquí también reside el motivo por el que este incomparable valor educativo de ningún modo es apresable por cualquiera. Es imposible que él pueda aclararse al educando en el objeto particular de enseñanza como tal. Pues ese valor evidentemente de ninguna manera reside en tal objeto. Incluso se le puede escapar de las manos al educador en el difícil trabajo cotidiano, y entonces su actividad orientada a esta finalidad tiene que parecerle sin sentido. Lo que su trabajo requiere de él es justamente la entrega a un fin de tipo ideal, que a largo plazo se puede conducir en contra de la realización. Es esencial al valor científico de la formación, que sólo ahí donde él es portado por la alta confianza y la compenetración más profunda de sus pioneros, puede realizarse en un espíritu viviente común.

²¹ Hemos optado por traducir aquí "*Sachlichkeit*" por objetividad, en el sentido de la capacidad de juzgar imparcialmente, de atenerse a lo objetivo. (N. del T.).

g. "El búho de Minerva" de Hegel

Pero ante todo se opone de manera limitante un factor diferente, que hace retroceder todas las mayores esperanzas a una medida muy discreta. El proceso de la ciencia va muy despacio. No mantiene el paso a la par de las grandes cuestiones históricas de la vida del pueblo y el estado, el derecho y el *ethos*. Lo que es elaborado en él posiblemente pueda aclarar el pasado, pero no prever lo venidero. Para esto llega demasiado tarde. La ciencia es en general un producto tardío de las culturas. Ella comienza a propagarse en un pueblo cuando éste ha concluido en lo principal su curso histórico. Este es el sentido de la frase de Hegel sobre "el búho de Minerva", que sólo levanta su vuelo al atardecer.

El hecho mismo es históricamente bien conocido. El desarrollo de la vida ocurre en todos los pueblos de manera que ante todo logra llevar adelante las cosas jurídico-políticas, económicas, sociales, estatales. Y en este desarrollo consiste el fundamento de todo lo restante. En nada altera esta prioridad que con eso también se forme la pura vida espiritual, el *ethos*, el estilo de vida, las artes. Pues precisamente la ciencia viene detrás con paso vacilante. Ella llegó a la cumbre en el helenismo, cuando la independencia política y la libertad estaban en el ocaso, y las teorías difundidas del estado y del derecho ya no encontraban ninguna vida ascendente de la comunidad institucionalizada. No fue esencialmente distinto en los romanos, aunque les compete la herencia espiritual de los griegos.

Desde luego que de tal reflexión no se puede inferir si en esto existe una ley universal. Incluso podría ocurrir que vista en gran escala la humanidad todavía sea históricamente joven, y como las cosas científicas se pueden transmitir mejor que cualquier otro patrimonio espiritual, la relación de pronto se podría invertir. Entonces cabría quizá pensar que la ciencia también podría ser en algún momento conductora en el ámbito político social.

Esta posibilidad fue concebida reiteradas veces como idea de la filosofía política. Así fue en la república de Platón, así también en la doctrina del derecho natural, y aún así en Kant, en la conclusión de su idea de la paz perpetua. Un gran ejemplo de este tipo es también el marxismo, que precisamente como teoría científica ha jugado un papel muy esencial en la política europea. El ensayo histórico de convertir esta teoría en

realidad está a la vista en el cercano Oriente. En cuanto a si el ensayo es alentador, si demuestra la capacidad o incapacidad de una doctrina para la configuración concreta de la vida política, es cuestión sobre la que actualmente²² no podemos ver las acciones como terminadas. Sólo los frutos maduros podrán ser instructivos sobre eso.

De todos modos los ejemplos enseñan todavía una segunda cosa que supera la frase de Hegel de "llegar demasiado tarde". Lo que la ciencia ha producido hasta ahora en la teoría política lleva notoriamente el carácter de lo rudimentario, insuficiente para la carga de problemas reales de la comunidad viviente institucionalizada. Son teorías unilaterales, especulativas o ideológicas, de las cuales de todos modos siempre puede permanecer abierta la cuestión de hasta qué punto merecen el nombre de ciencia. Por tanto, debiera creerse que la ciencia no sólo llegaría demasiado tarde, sino que más bien ella tampoco alcanzaría los problemas centrales de la respectiva situación. Posiblemente hay en ella un curso continuo de conocimiento seguro, pero ese curso se atiene en general a un ámbito mucho más simple de problemas, a un estrato del ser de orden inferior. Así tenemos ciencia exacta de la naturaleza; pero no tenemos una ciencia estricta de la vida político-social.

Frente a esto, por otro lado, hay que pensar que la verdadera ciencia de la historia es todavía joven, pero las ciencias sociales son aún más jóvenes. Sin embargo, la muy vieja ciencia política casi siempre ha sido dominada por las respectivas formas presentes del estado. Ella, naturalmente, no pudo en esta situación llegar a ser libre y prospectiva.

Pero con esto no está dicho que en el desarrollo ulterior esta relación no podría también cambiar de sentido en algún momento. No será lícito ignorar que precisamente en nuestro tiempo, a pesar de toda construcción intelectual y de toda ideología, se configuran apreciaciones muy simples orientadas a una ciencia política y social neutral, sin tendencia alguna. Y al menos no se podrá abandonar la esperanza de que la ciencia con el tiempo se pueda desarrollar hasta un cierto dominio de cosas y situaciones. Todos los comienzos de la ciencia son modestos, y lo son justamente a causa de esta sobriedad que le es propia.

²² Téngase en cuenta que Hartmann elabora esta obra en los años 1929/30 (N. del T.).

Pero si esto se confirmara, entonces tampoco sería en sí imposible que alguna vez la ciencia fuera al mismo paso que la vida corriente política, y el hombre, a través de ella, pudiera llegar a la situación de dirigir prospectivamente el proceso histórico, en una medida totalmente distinta de la que hacen posible las circunstancias dadas.

TERCERA PARTE

EL ESPÍRITU OBJETIVADO

Primera sección

Fenómenos y formas de la objetivación

Capítulo 44. Obra creada y patrimonio espiritual

a. Objetivación como fijación, exposición y separación

El problema del espíritu histórico se amplía todavía en torno a una dimensión, en cuanto se somete el grupo de fenómenos de las objetivaciones a una observación particular. Ya fue mostrado en la Introducción que sólo merecen tal observación las objetivaciones de un espíritu viviente, porque ellas le descubren una nueva serie de problemas. Pues en ellas se trata de la configuración de una manera de ser histórica distinta que la suya, se trata de las objetivaciones que antes fueron producidas por él, las que están confrontadas de modo relativamente independiente a él y no comparten su cambio, sus avatares, su carácter efímero.

Todavía hay en el espíritu una tercera figura fundamental, junto a la personal y a la objetiva. Se puede caracterizar provisionalmente al nuevo problema así: el espíritu histórico viviente no es sólo "objetivo", sino que además él también impulsa sacando configuraciones *sui generis*, en las cuales él se da a sí mismo una "objetividad" diferente de él, más asible; es decir, "se objetiva". Estas configuraciones no son él mismo. Ellas no le

están fijadas como a un portador. Más bien él ha "expuesto" a ellas de sí, por así decir, "expulsa" la movilidad de sus cambios. Pero mientras las expone y expulsa, las "fija" en oposición a sí mismo como nunca fijable. Les da existencia frente a sí: mientras las separa de sí, las independiza. Así el espíritu separa el producto del productor creativo, lo entrega a la historia, es decir, al espíritu venidero, el que como espíritu viviente se separará de él.

Sin embargo él mismo subsiste en cuanto a contenidos en la configuración creada. Precisamente él se ha fijado en ella a sí mismo y en eso es reconocible en época posterior, cuando él mismo desde mucho tiempo pertenece al irrecuperable pasado histórico y ya no al espíritu viviente.

A partir de esto se hará evidente de qué clase de configuraciones se trata. Se piensa al principio en las creaciones de la escritura y de las artes. Y este bien conocido grupo de productos del espíritu puede bastar por lo pronto como representante; él abarca en efecto las formas centrales y al mismo tiempo más completas de la objetivación.

Si este grupo se tiene a la vista, no puede haber ninguna duda acerca de en qué sentido se comprende aquí el término "objetivación". No se puede confundir con "obyección". Obyección es una característica de los fenómenos del conocimiento: la cosa preexistente es convertida en objeto de un sujeto, pero en ella misma nada ha cambiado. Comparado con esto, en la objetivación ante todo se efectúa algo que antes de ella no existía, por lo menos no existía como una configuración objetivamente determinada. En la obyección el espíritu viviente es sólo receptor; en la objetivación, creador.

En sentido amplio, se puede decir que el hombre individual ya se objetiva en sus palabras, sus actividades, realizaciones, en el trabajo, en la obra. Lo que sólo era en su pensamiento, va por la realización de su actividad, desde él a la objetividad (*Gegenständlichkeit*). Y en general, donde se trata de determinar la cosa conformada, la que él idea y produce, él elabora precisamente al mismo tiempo sólo una imagen de sí mismo, en la cual es reconocible. En efecto, ella es espíritu de su espíritu, que en eso llega a ser objeto de posible aprehensión, para cualquiera que en eso lo pueda ver.

b. Separación y perduración de la objetivación

Por cierto, aquí está también el límite de lo que indica el término. Éste indica muy poco. Hay un "devenir objeto" del espíritu que también rebasa mucho los fenómenos referidos. "Objetivo" en este sentido es también el espíritu personal, en tanto él permanece encadenado a su sujeto. Lo mismo vale para el espíritu viviente común, en la medida en que él depende de la vida de los sujetos individuales y en ningún lugar tiene existencia salvo en su pluralidad. Precisamente por eso él se llama "espíritu objetivo".

Por el contrario, el "espíritu objetivado" entendido como tercera figura fundamental, está separado tanto del espíritu personal como del espíritu objetivo viviente. Él ha salido de la vida de los sujetos, y con esto también de la vida de aquel espíritu común que lo ha producido. Él es el que existe "nada más que" como objetivación; él mismo no vive y se desarrolla como tampoco es históricamente real; sino en el mero espíritu estabilizado en su conformación como tal.

Lo característico del patrimonio espiritual es que él se separa del espíritu viviente, del cual es conquista, y al contrario de él puede fijarse como configuración de acuñación y formación de contenidos determinada. Incluso, está en su esencia, señalar la tendencia para cada época, formarse para tales configuraciones y en ellas estabilizarse. El espíritu objetivado consiste en tales configuraciones. En ellas él gana una manera de ser propia, a causa de la cual persiste, mientras el espíritu viviente se transforma debajo de él.

Si todavía el espíritu objetivado dependiera del espíritu viviente, ya fuese del personal o del objetivo, entonces tendría que cambiar con el espíritu viviente, tendría que compartir su destino, su muerte. Pero en tanto separado de él lo sobrevive. O, dicho más rigurosamente —pues no se le puede adjudicar auténtica vida— él "perdura" más allá del espíritu viviente; y en su perdurar se conserva en él algo de lo que el espíritu viviente era, el que se objetivó en él. Sólo que no se conserva como un verdadero sobreviviente, ni como algo históricamente real.

La pregunta que planteamos a continuación es como qué verdaderamente se conserva. La pregunta que interroga por la manera de ser del espíritu objetivado es una pregunta ontológica. Espíritu real es siempre

únicamente el espíritu viviente. ¿Pero cómo existe el espíritu separado del espíritu viviente y producido por éste a través de la objetivación en una configuración no viviente?

c. Irrealidad como estar sustraído. Espíritu creador y espíritu creado

Todo espíritu viviente se objetiva, tanto el espíritu personal como el espíritu común, a saber, en todos sus ámbitos. La manera de sentir el derecho, en una época, se objetiva en la "ley sancionada", en el derecho positivo como fijado y consignado; el saber, en un sistema de la ciencia, fijado en palabra y escritura. Objetivaciones de este tipo ante todo están adheridas completamente aún al espíritu viviente, no se han separado, son sólo la formación de una conciencia jurídica todavía viva, de un conocimiento real de los vivientes. En tal conciencia, en tal conocimiento, el espíritu objetivo viviente existe como espíritu común. La objetivación como tal no le arrebatara su vida.

Pero él no se detiene, se sigue moviendo. Con conciencia jurídica cambia el derecho vigente; con el desarrollo del conocimiento, el saber positivo. ¿Qué resto queda en este cambio del derecho de antes, de la ciencia de antes? Queda aquello que de eso es acuñado y registrado en la forma duradera de la palabra, que después es reconocible para las generaciones posteriores por la fijación escrita, como el derecho o el saber de aquel entonces. Perdura en la objetivación más allá del espíritu viviente, del cual era creación y propiedad.

Lo creado perdura sobre el creador. Esto es ley en la historia del ser espiritual. El espíritu viviente, ya sea espíritu personal o espíritu común, está sometido a la ley de todo lo viviente: sucumbe a la muerte. También en el cambio ininterrumpido, sin el ocaso visible de pueblos y culturas, de un espíritu determinado continúa históricamente a otro. Está sometido a otra ley: porque no vive, es que tampoco muere con el viviente. Porque no es real, tampoco tiene en sí la dureza de lo real, no experimenta la destrucción, que sobreviene a su creador.

Esto da por resultado un peculiar cuadro de conjunto: el patrimonio espiritual creado se conserva en el deslizamiento y la declinación permanentes del espíritu viviente. Aquel, por así decirlo, se detiene. El espíritu creado está sustraído por su irrealidad de la suerte del espíritu creador. Él

está sustraído a una esfera que no es tocada en el curso perceptible de la historia. Por eso perdura donde el espíritu creador sucumbe. Y porque lo creado da testimonio del creador, y por tanto siempre representa también al espíritu viviente –sea cual fuere el contenido particular–, resulta que es en la forma del objeto, que es lograda, donde en efecto tiene lugar la objetivación duradera de la vida espiritual, aunque se trate de una vida pasada.

Habría que mostrar todavía hasta qué punto la esfera a la que el patrimonio espiritual aquí es elevado, de ninguna manera es, sin más, una esfera de supratemporalidad. Esto es visible ya en el hecho de que la objetivación puede aniquilarse. La escritura puede perderse irrecuperablemente, una obra de arte se puede destruir. Esta es la condición que imponen la temporalidad y la realidad. Sin embargo esta condición es distinta que la del espíritu viviente, el que en sí mismo y en total es históricamente real y no puede sobrepasar su tiempo de vida. La objetivación como tal no tiene un determinado tiempo de vida, pues ella no está viva. Por lo pronto sólo se trata de estos fenómenos. Y esto es bastante notable, también cuando desde un principio se tiene a la vista su restricción.

Según esto, la ley del espíritu objetivado es que, una vez que es configurado como producto creado, gana independencia del espíritu creador. Lleva en esta independencia una existencia *sui generis* en la historia, tiene una manera de ser propia junto a la vida continuada del espíritu objetivo. Por cierto, él queda ligado al espíritu viviente en general, pero no a uno determinado, no a aquel del cual es producto. Y siempre es algo totalmente distinto que el espíritu viviente. No comparte con él sus evoluciones, ni está sometido a su destino. Más bien en medio de todos los avatares, él tiene todavía su propio destino particular, a saber, uno tal que ningún espíritu viviente puede compartirlo con él.

d. Objetivación dependiente y objetivación independizada

Si partimos del hecho de que todo espíritu viviente se objetiva ya en la vida misma en cada una de sus donaciones de forma, pero que en general las abandona tan fácilmente al igual que a las objetivaciones creadas, entonces se hace difícil trazar un límite desde el cual se pueda hablar de "espíritu objetivado" en el sentido de una configuración independizada.

Así, por ejemplo, todo discurso a pesar de su fugacidad es ya objetivación en sentido amplio. Pues él es la configuración del pensamiento expuesto desde su interioridad a la objetividad. De la misma manera, se puede denominar también objetivación a una lengua viva y hablada como totalidad, y se trata por cierto de una objetivación muy determinada. Ella incluso también es sentida como tal, el vocabulario es propiedad común; y hace frente al espíritu de una lengua extranjera, el que se le acerca "aprendiendo", claramente como algo conformado objetivamente. Sin embargo, en este algo conformado consiste la lengua viva todavía no separada del ser hablado (*Gesprochenwerden*), es decir del espíritu viviente común; y quien quiere aprenderla plenamente, se tiene que poner entre los vivientes y los hablantes, tiene que "crecer" como hablante en el espíritu viviente de la lengua, no de otra manera que aquella en que todo hombre viviente crece en el espíritu viviente objetivo.

La objetivación de este tipo no está aún independizada. Ella existe sólo como la configuración que todavía fluye, acompañando también a todas las fluctuaciones del momento y de la individualidad, totalmente portada por el espíritu viviente y dependiente frente a él. Por tanto ella es por cierto objetivación, que como tal en ocasiones se distingue sensiblemente; pero ella funciona sólo como un elemento de la vida del espíritu viviente, por así decir, como moneda en el intercambio de los individuos. En efecto, la palabra hablada es "fugaz", y una vez que es escuchada y comprendida, como tal es también olvidada. Ella desaparece detrás de lo que transmite al pensamiento todavía vivo y fugaz.

En vista de esta situación se plantea la pregunta: ¿dónde se puede trazar el límite a partir del cual avanza la objetivación para un modo de ser autónomo y se independiza del cambio del espíritu histórico que la porta y perfecciona? ¿Qué es lo que hace que ella pueda estabilizarse? Mientras únicamente el espíritu viviente la porta, ella no puede ganar ninguna independencia frente a él. Pero sin portador no puede existir. Por tanto ¿qué portador sustituye para ella al espíritu viviente? En efecto, un espíritu fluctuante del que nada sería portador es imposible.

La pregunta llega a ser todavía más apremiante cuando a uno se le hace claro que ella alcanza hasta la vida del espíritu personal. Cada expresión, cada palabra, cada gesto, cada comportamiento del individuo es ya objetivación. Precisamente un hombre llega a ser objetivamente comprensible

en todo lo que proviene de él. Y esto comprensible siempre es capaz en sí de independización, puede ser acuñado y fijado de manera estable.

Que esto es así se ve muy claro en el significado histórico de la apotegmática, la anécdota transmitida oralmente o registrada. La imagen personal de Alejandro el Grande es fijada en una serie de dichos en sí sin relevancia y de características escenas menores. El espíritu personal de un determinado hombre es ahí un objeto intuible, y, a saber, mucho más allá de su época. También el impacto legendario de estas anécdotas cambia poco por eso. Incluso la anécdota ideada muestra su imagen tan plenamente vital como la veían los contemporáneos o quienes vivieron poco después. La "impresión" objetiva, la que esa imagen ha dejado, queda en eso fijada y transmitida a la posteridad.

En la vida actual se puede poner junto a la anécdota a la fotografía, quizás más aún a la filmación cinematográfica. No hay duda de que las personalidades de nuestra época pueden ser fijadas con estos métodos en sus tendencias más individuales e íntimamente humanas para la posteridad, a una posteridad que quizás tan sólo las conocerá por tales objetivaciones.

c. Fugacidad y Fijación. Forma de ser independiente

Precisamente en tales ejemplos límite se ve bien cómo el ámbito del espíritu objetivado es extraordinariamente amplio. Pero al mismo tiempo se ve también dónde puede trazarse el límite de su independencia. La vida espiritual misma está siempre plena de objetivaciones, queridas y no queridas; ella está implicada siempre con el comercio de los hombres, el intercambio de opiniones, el estar unos con otros y la vida comunitaria. Incluso sin objetivación el espíritu subjetivo particular estaría cerrado en sí mismo. Toda comunicación tiene ya la figura de la objetivación, sólo que ella no es fijada como tal. Pero porque ella tiene la figura, entonces al menos "puede" ser fijada. Ella es por principio separable del espíritu viviente, del fin privado de la comunicación, de la situación particular de la vida, en la que ella incide. Por tanto ella es siempre separable, a pesar de que no esté separada.

Ahora bien ¿por qué son fijadas algunas objetivaciones y perduran como separadas, mientras avanzan hacia un ser independiente, en tanto

que otras se sumergen otra vez inmediatamente en la corriente de la vida espiritual? Sobre esto responden dos motivos, que son de distinta especie y varían independientemente uno de otro, pero que sin embargo sólo existen enfrentados en estricta relación entre ellos. Uno es interior y radica en la gran diferencia de importancia que se siente del contenido; por tanto, está en la calidad espiritual de lo que se objetiva. El otro motivo está en la diferencia de material, "en el que" se objetiva el contenido, pues el material puede ser fugaz o estable, puede abandonar la forma acuñada en él a lo transitorio o fijarla por encima de la época y de los cambios. Y esto aclara sin más, que sólo pueden lograr una manera de ser separada e independiente las objetivaciones en material estable; pero también no menos, que sólo un contenido espiritual que se presente al espíritu viviente como importante es objetivado en material estable.

La palabra hablada es por lo común fugaz. La importancia de ella en la vida no está en la palabra como tal, sino en la situación en la que se la dice y en la cual ella es sólo un elemento que participa en la configuración. Ella ha terminado para el oyente su papel cuando ha ejercido su efecto en la situación. Esto es todavía más valedero para el gesto, la expresión mímica, el comportamiento. Todo esto apunta de nuevo retrospectivamente al flujo viviente de la vida, del mismo modo que ocurre también con palabras, gestos, etc. Esto cambia solamente donde se advierte una significación sobresaliente en la palabra hablada o en el comportamiento de la persona. La importancia espiritual de la en sí fugaz conducta personal se transmite a la objetivación acuñada: la palabra se convierte en sustancial, es oída y fijada como representativa. Pero la fijación requiere un vehículo diferente, la palabra es registrada, es transformada en escritura. Esto significa, sin embargo, que ella se convierte en una materia diferente, duradera.

Un gran ejemplo para esta cuestión es la supervivencia en el círculo socrático del patrimonio intelectual de Sócrates. Los "discursos socráticos" (diálogos) fueron referidos una y otra vez; presentados, a pesar de su amplitud, como suficientemente importantes, para no ser olvidados. Sin embargo quedaron expuestos al cambio en la transmisión oral; incidió la adecuación del individuo, su propia opinión y su desarrollo ulterior. Ellos fueron verdaderamente objetivados y sacados del cambio sólo en el escrito. Y precisamente porque el escrito no fijaba directamente los "discursos socráticos" mismos, sino una supraformación a través de un pensamien-

to que no es socrático, entonces nos es conservada la imagen humana y de pensador de Sócrates sólo en el espejo de tal supraformación.

f. El límite de la independización

El límite entre lo que sale del espíritu viviente y lo que avanza hacia la manera de ser independiente se destaca según esto claramente a través de la fijación en la escritura. Para esto es indiferente si se trata de una simple nota de la palabra realmente hablada o de lo fijado anecdóticamente de la escena total, o de la supraformación posterior de lo oído y experimentado. Y es fácil ver que con esto ocurre lo mismo que en otros ámbitos, donde en lugar de lo escrito se pone otra materia estable. Ello nunca ocurre sin cierta conciencia de la importancia de la significación.

Esto se torna evidente cuando se considera que también en el interior de la escritura que aparece en la vida espiritual misma hay una gran masa de "lo escrito", que nunca avanza hacia la existencia independiente, sino que desaparece nuevamente de manera análoga a la palabra hablada en la vida corriente, en cuanto ha cumplido su fin particular en la situación momentánea. Así es con las cartas de todo tipo; una vez leídas, ellas han encontrado su sentido en la comunicación y con esto están liquidadas para los vivientes. Falta la importancia de la significación que va más allá del momento y de la esfera privada. Desde luego, también se puede conservar un fragmento tal de un escrito por "casualidad", como un jirón de papiro en un desierto, que después de muchos siglos se convierte en significativo a los epígonos para la reconstrucción de la imagen de la época. Lo fijado como tal yace precisamente en la esencia del escrito como una materia de la objetivación. Pero generalmente se destaca de esa masa lo importante precisamente por su importancia. Las pocas cartas de Platón fueron copiadas, mientras que innumerables cartas de esa época están perdidas. ¿Quién sentiría lástima por eso? Pero lo sentido de la importancia, lo que decide sobre su destino, podría sin embargo ser realmente subjetivo.

La fuerza singular del "escrito", llevar objetivaciones, estabilizarlas y destacarlas más allá del cambio temporal, es una cuestión bien conocida. En efecto, hace el máximo uso de eso cualquiera que quiera fijar algo significativo. El documento, el código legal, la formulación científica, son sólo ejemplos aislados para eso. En general, la relación es particular: ella

no avanza hacia la fijación por la importancia involuntaria de una manifestación ocasional, sino que la importancia sentida de la cuestión impulsa desde el principio a la acuñación en forma más fijable. Como caso límite se podría citar aquí la situación que se origina cuando un descubridor quiere dar prioridad a su nueva investigación preservándola de otro, sin ir por el momento con la cuestión a la opinión pública; él puede codificar las formulaciones de su investigación, pero guardarse las conclusiones para sí y no publicar hasta tener la confirmación suficiente. Lo escrito fija también lo reservado y lo no-descifrable como tal¹.

Se puede según esto decir de modo resumido que posiblemente ya hay objetivaciones en todos los ámbitos en el espíritu viviente mismo, pero espíritu objetivado en la forma de ser independiente existe únicamente en la objetivación fijada en un material duradero. Si se aplica esta restricción, entonces se destaca una serie de configuraciones típicas del espíritu objetivado, en las cuales como fenómeno fundamental tenemos que orientarnos. A eso pertenecen todos los tipos de creaciones duraderas del espíritu. Pero en esto la "duración" misma no puede entenderse como la persistencia ilimitada, tampoco como la perduración cuantitativamente mensurable, sino sólo y muy especialmente como la duración más allá del espíritu viviente, que ha producido estas creaciones.

Capítulo 45. Conservación e incrustación de la objetivación

a. La obra humana y su persistencia

Sin duda, los más puros representantes del espíritu objetivado son las creaciones de la literatura, de la poesía, de las artes visuales, de la música.

¹ Como Huygens que en 1656 tuvo la idea de explicar las "asas" de Saturno como anillos, pero esta explicación todavía no era segura, entonces él resumió las suposiciones en la frase: "*Anulo cingitur tenui, plano nusquam cohaerente, ad eclipticam inclinato*"; él no escribió las mismas palabras, sino sólo bajo letras en orden alfabético (a a a a a a a a c c c c c d e e e e e etc.). El pensador mantuvo la solución del anagrama en el bolsillo. El documento, que él publicó después de muchos años, hablaba claramente de su descubrimiento.

Pero además aparecen los monumentos de todo tipo, edificios, obras técnicas, incluso dentro de ciertos límites también herramientas, armas, utensilios, instrumentos, artesanías y productos industriales. En toda obra humana está adherido el espíritu inventivo del hombre.

Pero en sentido algo más amplio pertenecen a esto todas las creaciones del pensamiento conformadas y consignadas en la escritura, con tal que también ellas no sean fijadas en una obra escrita cerrada. De este tipo son las imágenes del mundo (sistemas), intuiciones míticas y religiosas; además los conceptos conformados específicamente, hasta el punto en que en ellos aún es reconocible determinada manera de intuir y de pensar, así como los dogmas y símbolos afines a ellos, las figuras generalizadas y elevadas a la simbólica (héroes, dioses, figuras predestinadas). Es característico a todas estas configuraciones que ellas todavía tienen en sí las estructuras fundamentales de un determinado espíritu histórico que las ha producido —por así decir, su sistema espiritual de coordenadas— y siempre pueden volver a transmitirse a otro espíritu viviente, en la medida en que éste se comporte comprensivamente.

Todas las configuraciones semejantes se "conservan" en el cambio del espíritu viviente. O al menos se pueden conservar. La conservación como tal no tiene nada que ver con la persistencia de aquel espíritu viviente que ha producido las configuraciones. Es una conservación de otro tipo. Probablemente también sobrevive directamente la poesía, el arte, el saber; pero este sobrevivir es cambio, desarrollo, un permanente devenir otro con el espíritu viviente. Precisamente en la vida cambia incesantemente el gusto, el estilo, la intuición, el saber. El espíritu viviente produce siempre otra cosa. Vuelve a aprender y reforma, aparta y produce lo nuevo, desecha y sustituye: en eso consiste esencialmente su carácter viviente. Por el contrario, una obra de arte, una poesía, un sistema de pensamiento, persiste como fijado, sin estar vinculado al *continuum* de un espíritu viviente. Todo esto puede ocultarse al espíritu viviente por mucho tiempo, pero puede también emerger para él otra vez después de siglos y convertirse nuevamente en su patrimonio espiritual.

De esta manera la obra humana tiene un tipo propio de persistencia. Y en tanto que es espíritu humano viviente el que se objetiva en ella, entonces éste más allá de la época incrusta al presente viviente de un pasado lejano, irrecuperable. Pero en tanto que la historicidad siempre con-

siste precisamente en que lo pasado no está muerto y perdido, sino que todavía se incrusta al espíritu actualmente viviente y está presente en él mismo, entonces hay que decir que el espíritu objetivado tiene un tipo de existencia histórica distinto que el espíritu viviente. Pues él tiene una forma radicalmente distinta de incrustación en el presente. Le es propio un modo distinto de estar todavía presente como espíritu pasado.

b. Los tipos de incrustación y su mutua correspondencia

Hay que tener absoluta claridad en que hay dos maneras completamente distintas de que se incruste el espíritu pasado en el espíritu presente. Ambas con frecuencia van juntas en el proceso histórico, se refieren al mismo contenido espiritual, pero sin embargo tienen amplia independencia recíproca. Ellas van correspondiéndose y cruzándose; coinciden y se vinculan al mismo tiempo, se complementan y perturban al mismo tiempo, se condicionan y restringen recíprocamente al mismo tiempo².

La lengua, por ejemplo, se continúa desarrollando como viviente, contiene en sí por siglos todavía los elementos, incluso el vocabulario, la estructura, la forma conceptual de antes, transformada. El *continuum* no es roto en todo cambio, una amplia masa del patrimonio espiritual permanece ahí. En cambio, la lengua afecta al viviente desde un comienzo, como una lengua extranjera que primero tiene que aprender. Pero la lengua le sale al encuentro desde un comienzo bien conservada en la escritura. Ella se ha conservado así encapsulada frente a todo cambio de la lengua viva. Pero esta conservación es del todo distinta de aquella que reside en el *continuum* de la vida lingüística. La diferencia es muy tangible en el resultado. Sin embargo, la correspondencia puede evidentemente hacer reconocible por completo otra vez al patrimonio espiritual de la lengua.

Otro ejemplo. Un determinado estadio de la ciencia se fija en determinados resultados de la investigación e intuiciones, en una imagen del

² La diferencia hecha aquí no coincide, como a continuación se muestra, con la que hicimos de la incrustación "silenciosa" y "audible", como fue expuesto anteriormente (Introducción, 16). En efecto, la última ya se encuentra en el espíritu viviente sin la incidencia de objetivación. Aquí por el contrario, se trata de la diferencia del espíritu viviente y el objetivado.

mundo. Esto se conserva durante siglos, objetivado en formulaciones consignadas. Al mismo tiempo la investigación va progresando en toda la línea, las intuiciones de entonces son superadas, abandonadas por otras nuevas, una y otra vez. Pero las nuevas tienen numerosos elementos que provienen de las antiguas, modificados, transformados. El antiguo sistema es todavía comprensible, pero ya no es el de la ciencia viviente. Se incrusta en ella de una doble forma: por un lado a través de los elementos recibidos y transformados, y por otro como totalidad extraña, de la que se sabe como de algo pasado.

En algunas ramas del saber esta doble línea de incrustación es de la mayor importancia. Así en la filosofía: el pensar del espíritu viviente tiene que confrontarse sin cesar con el patrimonio intelectual del pasado; y lo puede hacer porque este patrimonio intelectual le sale al encuentro objetivado en la escritura. Donde la objetivación está perdida, donde los escritos no se han conservado, no existe relación a lo antiguo, ahí la controversia fértil y profunda es imposible. Pues en el cambio del espíritu viviente y sus intuiciones los elementos históricos son contenidos sólo en una selección y además no son reconocibles como tales.

Aún mayor es la importancia de la objetivación en la vida religiosa, especialmente donde se trata de la religión instituida. El sentir religioso se aferra con firmeza consciente a lo visto una vez como a lo revelado; pone esa firmeza en "el libro sagrado" o lo formula como dogma y sigue viviendo en el consumo de lo establecido. Pero como él está expuesto de la misma manera al cambio interno, como en general también todo espíritu viviente, entonces aparece constantemente en ciertos períodos la orientación retrógrada hacia la originaria —o la tenida por originaria— objetivación. La más antigua de las fuentes vale como lo decisivo. E incluso la interpretación progresiva experimenta todavía restricción por ella. Así se desarrolla una lucha entre la tradición viviente y el contenido establecido del documento. Y donde cae la autoridad del documento, también se disuelve la vida religiosa.

c. Fuerza motivadora de la objetivación en las artes

En cambio totalmente distinta es la coincidencia de ambos tipos de incrustación en las artes. El arte de una época no se agota en la serie de

obras de arte que ella produce; él consiste primariamente en el carácter artístico del espíritu viviente, su sensibilidad, su gusto, su manera de ver, de oír, de concebir. Pero precisamente este tipo espiritual se objetiva también en las obras creadas. Y en ellas se conserva más allá del propio cambio histórico. Y lo característico es que a partir de la objetivación él tiene la fuerza para dejar ver y aprehender de nuevo al espíritu viviente de otra época, lo que él no podría ver desde su propia orientación histórica.

No se puede observar de cualquier manera una obra de arte, si por el contrario se la quiere ver realmente como "obra de arte". Se tiene que observar ya de determinado modo, en el cual desde luego queda un cierto margen para la interpretación. Pero el margen es limitado. En este sentido, se puede decir que la obra prescribe el tipo de visión, en el que únicamente puede ser vista. Ella constriñe a quien busca verla artísticamente, a un tipo determinado de visión. Esta constricción no se parece a la necesidad de las leyes de la naturaleza, tampoco a la de los mandamientos. Nadie en definitiva está obligado a ver artísticamente; tampoco a nadie se le puede imponer categóricamente la demanda acerca de que debiera hacerlo. Sin embargo yace aquí una ley irrebasable. En efecto, quien no logre el tipo específico de visión queda inevitablemente excluido de ser partícipe en la obra.

Así, la objetivación de un determinado contenido en la obra artística es siempre y en todo momento también objetivación de una determinada actitud espiritual y de su propio tipo de sentir. Y por eso ella puede provocar nuevamente al contemplador ulterior, siempre y cuando éste con su capacidad de orientación le salga al encuentro. Pero esto quiere decir que la obra de arte realiza algo más que el espíritu objetivado de otro tipo. El pensador que se sumerge en el patrimonio histórico intelectual aprehende sólo a éste y además depende del saber diversamente complementario de lo real acerca del pasado. El contemplador artístico que tiene ante sí la obra de arte del pasado no sólo aprehende directamente su contenido espiritual, más bien él mismo también es aprehendido por él, es transformado en su manera de ver. Él recibe en la contemplación algo de la actitud espiritual de aquel espíritu que ha producido la obra. Ve como el artista había visto, ciertamente con diversas reducciones y mucha introspección propia, sin embargo en el fondo, con su manera de ver y aprehender. Sin eso él no ve la obra de arte como obra de arte.

El *continuum* histórico del espíritu viviente se sigue moviendo bajo las objetivaciones; el sentir artístico que se transmite cambia, el modo de visión se sigue desarrollando, y cada nuevo modo que aparece produce nuevas obras. Pero en el producir él las expone desde sí y las independiza. Las obras permanecen, se ofrecen históricamente a otros espíritus vivientes, a otros tipos de visión. Y además constantemente procede de ellas un tipo de demanda al espíritu viviente respectivo, para que las vea de determinada manera. Pero no todo espíritu viviente puede satisfacer la demanda.

Así, una obra puede llevar una existencia adormecida por amplios períodos de tiempo histórico hasta el día en que aparece el espíritu viviente, el que encuentra la orientación para verla artísticamente. Entonces hay un despertar, un renacer, un volver a insertarse de la obra en el espíritu viviente. Y con su insertarse puede entonces hacer avanzar, fecundar, renovar al espíritu viviente. La objetivación se muestra como un poder, que una vez que se actualiza nuevamente, mueve al espíritu viviente.

El gran renacimiento del arte y la poesía griega es sólo uno de muchos ejemplos. El resurgir de la escultura egipcia es como un recordar a los que hoy viven lo desaparecido, igualmente la inserción del arte del Extremo Oriente en la conciencia artística europea. Hay épocas que atienden puramente a las propias intenciones, viven por así decir con anteojeras para lo que es extraño a ellas, y hay épocas en las que el órgano artístico se abre, se amplía, para toda orientación que busca y encuentra en donde un espíritu extraño habla. De este último tipo podría ser nuestra época. Pero esto no sucede por lo general en las grandes épocas creativas.

Capítulo 46. Biestratificación y carácter de la materia

a. Manera de ser enigmática de la objetivación

Ahora bien, se ve fácilmente que aquí emergen una serie de problemas, los que conciernen a todas las maneras de ser del espíritu objetivado como tal. Así se puede preguntar: ¿Qué se conserva verdaderamente en las objetivaciones? ¿Qué perdura en ellas? ¿Es el espíritu mismo, el que en ellas gana forma como contenido, o es sólo su formación en un mate-

rial? ¿Acaso será de modo que una "obra" del espíritu de ninguna manera es el mismo contenido espiritual, sino sólo expresión del espíritu, sólo manifestación, revelación? ¿O se trata únicamente de un espíritu convertido él mismo en obra? ¿Y entonces se conserva éste mismo por medio de la obra como de una materia conformada?

No corresponde ninguna de las opciones. Una poesía comprendida como obra, es absolutamente el mismo contenido espiritual, y de ninguna manera sólo expresión. Pero, por otro lado, la conservación del escrito no es idéntica con la conservación del contenido espiritual; aquélla es pura persistencia material, ésta evidentemente algo del todo distinto. Así expresada la alternativa se mueve aún tomando los extremos en bruto, los que, como es fácil de ver, no tienen en cuenta el fenómeno.

La verdadera relación sólo puede ser vista en el fenómeno mismo. El espíritu que produjo la obra y que de alguna manera se objetivó en ella, está muerto, pertenece irrecuperablemente al pasado. Sin embargo, "habla" para nosotros desde la obra como un espíritu viviente. En eso consiste el prodigio de la escritura, del arte, de los contenidos conformados. Por tanto en todo caso es demasiado poco si se dice que sólo la manifestación se conserva. Y por el contrario es demasiado si se dice que en eso se conserva el espíritu viviente mismo.

Lo último es también por otra razón equívoco. Las figuras que el poeta crea nunca han existido como seres humanos vivientes. Pero en las poesías ellas continúan viviendo, existen para nosotros hoy como para sus contemporáneos. Así es con los héroes eternamente jóvenes de Homero, así con Edipo y Antígona, así con Hamlet o Falstaff. Entre ellos y la palabra escrita no ha intervenido ninguna reflexión, ellos resurgen directamente a la mirada desde la poesía. Esto mismo vale también para las artes plásticas. Podemos ver todavía lo que Rembrandt vio; y lo que es más, podemos ver "cómo" Rembrandt vio. Pero esto es sólo para el que sabe contemplar comprensivamente la obra.

Y esto no es válido sólo para las artes. Podemos ver el mundo intelectualmente, como Platón lo vio, si nos involucramos en sus diálogos. Podemos sentir comprensivamente, como Meister Eckhart sentía, si leemos sus imágenes y alegorías. Podemos contemplar la imagen del mundo de un momento de la ciencia de antaño que está muy distante de ser la nuestra, así la ciencia de Arquitas y Ecfanto, la de Hiparco, de Ptolomeo.

Con la palabra está dado algo más que la palabra, con la imagen algo más que la imagen. En esto habla un patrimonio espiritual que como tal no se agota en la captación, y posiblemente para ninguna época es totalmente agotable en ella, pero sin embargo es siempre reconocible en ella.

b. La aporía en el modo de la "conservación"

Desde luego se acepta como una evidencia el hecho de que los sistemas de pensamiento, las obras de arte, las poesías, las figuras poéticas se conservan históricamente. El hecho es bien conocido; estamos acostumbrados a él. Pero por eso la cuestión no se convierte en menos enigmática. En efecto sólo mientras nos quedamos con la apariencia de lo que resulta evidente, de ninguna manera se reflexiona sobre el modo de la conservación. En este modo precisamente reside la aporía. Lo evidente es lo enigmático. ¿Se conservan acaso sólo los caracteres gráficos, el papel del libro, el mármol en sus restos? ¿O se conserva el mundo poetizado y contemplado con sus figuras, la movilidad contemplada de los cuerpos, la que el mármol "muestra"? Si decimos que el *Almagesto* o *La República* platónica se han conservado, entonces evidentemente no creemos que se trate tan sólo del texto, sino justa y verdaderamente de la imagen cósmica del mundo y del estado.

No hay duda de que aquí, en general, se conserva históricamente mucho más que escritura y mármol. Los caracteres gráficos no preocuparían a ningún hombre si no hubiera algo que estuviera encerrado en ellos, y que se pudiera reconocer a partir de ellos, algo que es más y distinto que ellos. Todo "leer" comprensivo es recta y propiamente un "re-conocer", y como tal lo llamaban los griegos (αναγινωσκειν). En esta expresión llega a ser manifestamente accesible todo enigma, que yace en la manera de ser del espíritu objetivado. Desde luego esto se presenta de manera que el patrimonio espiritual persiste como contenido de la objetivación, y escrito y piedra son sólo medios de este persistir. Pero estos medios no bastarían si no les saliera al encuentro el re-conocimiento de un espíritu viviente.

Con esto llega a ser claro que el persistir del espíritu objetivado siempre queda dependiendo de una muy determinada efectuación paralela del respectivo espíritu viviente. El re-conocer es esa efectuación. Las

figuras, el carácter viviente, el patrimonio espiritual, todos ellos tienen que ser reencontrados primero en la configuración exteriormente formada, tienen que ser contemplados nuevamente. En efecto, el espíritu objetivado no persiste como espíritu real. Históricamente real es sólo el espíritu viviente. Y donde el espíritu viviente no se establece con su carácter viviente en el reencuentro, con entrega y comprensivamente, queda también el contenido de la objetivación confuso, no despierta a la vida, no tiene ningún ser histórico.

Este estar dependiente del espíritu viviente es del todo esencial a la objetivación. Piénsese: un manuscrito está sepultado durante siglos en la biblioteca de un convento, una imagen de los antiguos dioses reposa soterrada entre las ruinas; ambas cosas se conservan absolutamente de modo históricamente real como configuraciones reales, y por eso ambas pueden ser otra vez desenterradas. La obra se conserva así como pergamino escrito, como mármol formado. Pero ¿se puede decir con seriedad que se conservan también como patrimonio espiritual, como destino humano poetizado, como divinidad contemplada? Se puede agudizar todavía más la paradoja si se dice que entonces incluso tendría que haber estado empolvado el destino humano con pasiones y heroísmo en la biblioteca, la divinidad tendría que haber estado enterrada en los escombros. Evidentemente no es así.

Pero ¿cómo es esto en la realidad? ¿No existiría en definitiva una obra de arte de tal época enterrada? Entonces incluso su reaparición tendría que significar que fue creada por segunda vez. Y si su destino es que en el largo correr del tiempo ora es captado y comprendido, ora permanece incomprendido, entonces esto tendría que implicar que su existencia histórica es discontinua. Evidentemente tampoco puede ser así. Por eso la vinculación del contenido espiritual con la conformación materialmente real de escrito y piedra es demasiado estrecha.

Es claro que el problema tampoco se puede resolver con esta base; se tiene que buscar ganar otra. Hay además sólo un medio: se tiene otra vez y por otro lado que buscar apoyo en el fenómeno.

El otro lado se ofrece, tan pronto como se prescinde por un momento de la historicidad —y en definitiva de la temporalidad en la esencia de la objetivación y se considera puros en sí mismos a los tipos característicos fundamentales del espíritu objetivado. Entonces se tiene que mostrar

una estructura particular en ellos, como no es propia a otras configuraciones. Y sólo de la particularidad de esta estructura se puede comprender en general su manera de ser aparentemente discrepante.

Pero también con la manera de ser encontraremos el acceso a su enigmática existencia histórica.

c. La “configuración sensiblemente real” en cuanto estrato ontológico portador de espíritu

De nuevo hay que recordar aquella propiedad fundamental de todo contenido o “patrimonio” espiritual que ya salió a la luz en la discusión del espíritu personal: su estar separado del sujeto. Esta propiedad fundamental surgía como reverso inmediato de la distancia del sujeto a su objeto, a saber, como la “objetividad”, en la que se le aparece el mundo. De esta objetividad dependía la expansividad del patrimonio espiritual, su tendencia a conservarse, su llegar a ser propiedad común (cfr. Cap.9a, 10a y 16b).

Como configuraciones características se ofrecían ante todo el concepto y el juicio. Desde luego la separación se mostraba entonces inmediatamente sólo como pasaje al espíritu viviente común. Pero la separación considerada puramente en sí todavía va más lejos. Pues precisamente estas configuraciones se separan también del espíritu viviente común, su expansividad va más allá. Además si se acepta que vale la misma cosa para todas las formaciones ulteriores acuñadas del patrimonio espiritual —también para las manifestamente artísticas—, entonces debería ser claro que aquí tiene que estar el punto de partida para el análisis estructural del espíritu objetivado.

Todo contenido espiritual es, una vez aprehendido y acuñado objetivamente, elevado según su sentido a lo supratemporal. El pensamiento no es el pensar, lo contemplado no es el contemplar. El contenido es heterogéneo al acto como tal. Por cierto, él está sólo “para” el acto, pero precisamente por eso es algo diferente a él. Lo transferible en la comunicación es sólo el contenido, el acto es en cada sujeto uno nuevo. Pero ¿qué facilita la transferencia?

Precisamente esto hace la objetivación. La palabra ya es objetivación, la lengua es un sistema ramificado de elementos disponibles de posible

objetivación. La frase singular, el juicio formulado, el concepto definido y conservado en un término son ya objetivaciones particulares y conformadas de modo superior. Una ciencia en un determinado estado de desarrollo es sólo una gran conexión unitaria de tales objetivaciones, y sólo como tal puede ser propiedad común.

Pero aquí resulta claro que la objetivación siempre está unida a una configuración, la que como tal no tiene contenido espiritual, ni mucho menos vida espiritual, sino que es una configuración materialmente real, sensiblemente perceptible. Incluso es claro que la objetivación consiste esencialmente en la vinculación del contenido espiritual a una configuración real tal.

Esta configuración será llamada a continuación de modo breve la "configuración real". En esto desde luego no hay que olvidar que el contenido espiritual mismo tiene también absoluta realidad en el espíritu viviente. La diferencia es sólo que la configuración real manifiesta —por ejemplo, la palabra, el término— es aquella que se puede fijar en una esfera de materialidad perceptible (por ejemplo en el escrito) independientemente del espíritu viviente y gana así una realidad independiente, mientras que el contenido espiritual (la significación, lo aludido) siempre es realizable únicamente en un espíritu viviente que re-conoce.

d. La relación entre primer plano y trasfondo

La tesis fundamental es que no sólo en lo lingüístico, sino también en toda objetivación puede distinguirse una configuración real que sirve de apoyo como base accesiblemente sensible y el contenido espiritual, el que en ella se objetiva.

Esto se puede también denominar ley general de la objetivación y ser expresado así: todo espíritu objetivado, comprendido como configuración total, es según su esencia biestratificado, una configuración doble; y ambos estratos en él son de una manera de ser heterogénea. El estrato real-sensible existe independientemente del espíritu que aprehende, pero el contenido espiritual, el que está fijado en él —el estrato del trasfondo de la imagen total— existe siempre sólo "para" un espíritu que aprehende.

Así se puede hablar en toda objetivación de un "primer plano" y un "trasfondo". Y en todo caso el primer plano es entonces el estrato mani-

fiesto, una configuración real independiente y que ópticamente es en sí, pero no es en sí algo espiritual. Por el contrario el trasfondo es el contenido verdaderamente espiritual, aquello de lo que se trata verdaderamente en la objetivación, por tanto no con una manera de ser independiente, sino siempre sólo "para" un espíritu viviente existente re-conocedor. El trasfondo, por tanto, considerado por sí, es y permanece absolutamente irreal. Él tiene en oposición al ser en sí del primer plano sólo la manera de ser condicionada del "ser-para-nosotros". Permanece indiferente en esto cuál espíritu viviente es el que reconoce, el "nosotros" del ser-para-nosotros. Sólo es esencial que en definitiva él se comporte como el que reconoce.

Para el carácter de la materia, en la cual se objetiva el patrimonio espiritual, aparece necesariamente aquel del espíritu viviente que reencuentra. Y con esto comienza a ser también evidente la gran dificultad interna en la esencia de la objetivación. En efecto, lo verdaderamente enigmático en ella es cómo entonces una materia sensiblemente real puede ser portadora a través de su configuración materialmente sensible de un contenido espiritual. Sin embargo, ocurre de manera que este contenido puede ser visto en ella y puede ser recuperado de ella. Además, así se cree, él sin embargo tenía que de algún modo "ser en ella". Pero ¿cómo puede haber en ella contenido espiritual, dado que nosotros por lo general divisamos que sólo un espíritu viviente puede tener y aprehender contenido espiritual?

Si ahora se sustituye aquí la mencionada relación, entonces resulta que de ninguna manera el contenido está en la materia sin intervención del espíritu viviente. El no es en definitiva "en sí en eso", sino sólo "para nosotros". En toda objetivación existe el estrato del trasfondo sólo sobre la base de una correlación con el espíritu viviente. Él no tiene ser en sí, sino sólo un ser-para-él.

e. Palabra y escritura. Audición y comprensión

Esta relación total puede aprehenderse de manera paradigmática en la palabra hablada y escrita. La palabra es evidentemente algo biestratificada: ninguna palabra es sonido sin significación (o sin escritura visible); tanto más, ninguna palabra es significación sin sonido manifiesto. Pero

significación y sonido son de la más profunda heterogeneidad. Ellos no son sólo distintos entre sí, sino también de maneras de ser fundamentalmente distintas, incluso de amplia independencia entre ellos. Esto último resulta ya de la multiplicidad de lenguas, de lo traducible del pensamiento de unas a otras, incluso de la variedad de vocablos posibles para un mismo pensamiento en una y la misma lengua.

La heterogeneidad de los estratos de ninguna manera impide la conexión. Esto se ve mejor en los actos correspondientes. Sonido y significación están relacionados exactamente así como la audición y la comprensión (respectivamente como lectura y comprensión). Tampoco los actos están totalmente ligados el uno al otro. Se puede también oír sin comprender—por ejemplo al oír un idioma extranjero—, y se puede asimismo comprender sin oír; precisamente también hay un adivinar a medias, y hay todavía para el contenido espiritual toda clase de distinto simbolismo manifiesto, en la mímica, el gesto, en todo comportamiento humano.

Pero esta relación llega a ser inmediatamente comprensible, con lo que tiene de importante la “conservación” del patrimonio espiritual en la escritura. Se piensa en el caso antes citado, donde una obra poética dormita olvidada en el polvo de una biblioteca. Lo que se “conserva” ahí *realiter* y directamente, es únicamente lo escrito como tal. El contenido espiritual objetivado en él de ninguna manera se “conserva” en igual independencia real del espíritu viviente. Precisamente sólo resurge, cuando el comprender de un espíritu viviente, conducido por la lectura sensible de lo escrito, se establece y llega a ser “re-conocedor” del patrimonio espiritual. Éste únicamente es despertado con esto —es decir, el trasfondo de la objetivación— nuevamente a la vida y emerge a la realidad del espíritu viviente.

No es necesario debatir aquí cómo funciona verdaderamente la relación entre primer plano y trasfondo. Sobre esto se pueden formular interesantes conjeturas, pero todas ellas ya se apartan considerablemente del fenómeno. La filosofía del lenguaje y del arte no puede evitar ocuparse de ellas. Para la investigación que tiene como meta el análisis del ser espiritual es suficiente con fijar inequívocamente al fenómeno como tal.

Sólo sea dicho además: de ninguna manera se exige que la relación misma fuese de cualquier manera esencial o interior. En la palabra, en la lengua y por completo en el escrito la relación es casi siempre sólo mera-

mente convencional. Esencial para la conexión de forma sonora y significación (respectivamente forma escrita y significación) es siempre sólo la firme determinación de la coordinación. Pero precisamente la coordinación es exterior tanto al sonido como a la significación. No puede examinarse en una determinada forma sonora por qué precisamente tendría ella que significar esto determinado; lo mismo que, en la significación, por qué tendría ésta que expresarse precisamente en tal determinada configuración audible. Únicamente el devenir histórico de determinada lengua vincula a uno con el otro, pero ella los vincula inequívocamente para cada uno que domina una lengua. Por eso la condición de todo comprender en el oír y el leer es el conocimiento o dominio de la lengua. Y se comprende por dominio precisamente el hecho de que las significaciones de la palabra se presentan en la presencia inmediata—no sólo reflejada— junto al oír y leer.

Capítulo 47. Interconexión de los estratos en la obra de arte

a. El objeto estético y sus valores

El fenómeno de la biestratificación no está limitado a la palabra y a la escritura. Él abarca todos los tipos de objetivación. Y solamente muestra su total diversidad en el ámbito de las artes. No sólo se puede aprehender a las artes desde el lado del acto, ni del acto de contemplar ni el de crear, sino desde el lado del objeto. La estética de nuestros días depende todavía principalmente del análisis del acto; la razón es que, aunque a menudo la advierte, la relación de los estratos no le ha llegado a ser familiar.

Pero según la cuestión la orientación hacia el objeto es originalmente la natural en el ámbito de los problemas estéticos. Pues todos los valores artísticos están pegados únicamente al objeto y no al acto. El arte como tal no es “bello”, ni tampoco el goce artístico, sino únicamente la obra de arte. Pero la obra de arte, de la que da igual su género, o el ámbito artístico al que pertenezca, lleva claramente el carácter del espíritu objetivado. Siempre es vida espiritual que se da figura objetiva en la obra; y siempre sobrevive la configuración, en la que se da figura a su propia existencia histórica. Ella tiene la manera de ser característica de la objetivación.

También para la objetivación artística vale lo que se indicó para la palabra y la escritura: ella es la fijación de un contenido espiritual en una materia, pero la materia de alguna manera es siempre heterogénea al contenido. Por tanto ella, con su configuración, forma siempre un tipo de primer plano de la imagen total, del que como segundo estrato se diferencia claramente un trasfondo. Y también aquí reina la misma diferencia de maneras de ser: el primer plano es real, el trasfondo totalmente irreal. Sólo que la relación es aquí más íntima, más profunda, también al mismo tiempo más enigmática y sólo groseramente accesible al análisis. Ella no consiste precisamente en la mera coordinación, ni se basa en la convención. Lo formado sensiblemente no es traducible de ninguna manera en otra formación; como tampoco se puede decir de ella que sea la mera expresión de un contenido. Ella misma cuenta con contenido, y el valor artístico del conjunto está pegado a ella no menos que al trasfondo.

Sin embargo, en principio se puede reconocer perfectamente en esto la misma relación fundamental que en la palabra. Pues es la misma heterogeneidad de la manera de ser la que determina la relación. Y precisamente ella es la condición fundamental para la aparición del valor estético.

Tampoco hay por eso de ninguna manera un principio de clasificación exterior, si se diferencian las artes según el tipo de materia en la que ellas trabajan. Cada tipo de materia permite sólo determinado tipo de formación de primer plano, y cada tipo de formación de primer plano por su parte prescribe determinado tipo y selección en la configuración del trasfondo. Pero ambos son esencialmente determinantes para el particular carácter del valor artístico que es apropiado para la configuración total. La escultura tiene materia física (piedra y bronce), la pintura tiene los pigmentos y su distribución en la tela, la música tiene el sonido, la poesía a la palabra por materia, la poesía dramática tiene además la actuación visible en el escenario, la música la ejecución perceptible al oído de las reproducciones de los intérpretes, que ambas pertenecen al primer plano. Sobre este fundamento se diferencia el tipo de objetivación y además al mismo tiempo el de la obra de arte y su valor.

b. La escultura. Forma inmóvil y movimiento observado

Si nos atenemos a los fenómenos, se puede mostrar sin dificultades cómo

es perfectamente aplicable la ley de la biestratificación en las artes. La profunda diferencia de las artes no perjudica; más bien sus peculiaridades se reflejan precisamente claras en las formas que toman la relación de los estratos.

Esto es muy visible en la escultura, cuando se ponen ejemplos en los cuales están representadas figuras móviles: el sátiro danzante, el luchador, el Discóbolo, el jinete andante con el corcel; o bien en las que el movimiento se anticipa como inminente y que se anuncia en la actitud: el David de Miguel Ángel en el lanzamiento. Nadie duda que la piedra conformada esté inmóvil. Ella ha retenido sólo un momento en la forma espacial, sin embargo se ve el movimiento. Se ve por tanto más que lo que existe realmente. Se ve la escena de la lucha, el trote del corcel, el lanzamiento en la palestra.

Sin embargo, por de pronto, la cuestión es de manera que el corcel en su estrecha base de ninguna manera puede ir a buen paso, pisaría en el vacío; el Discóbolo entre las paredes del museo evidentemente no puede hacer el lanzamiento en este espacio, el lanzamiento es el lanzamiento en otro espacio, en el que hemos visto con la mirada artística. El movimiento es irreal y el espacio, en el que el movimiento ocurre, también es irreal. Incluso, el carácter viviente y humano de las figuras mismas es totalmente irreal. Él no existe en sí, sino sólo "para" el contemplador, siempre y cuando él contemple artísticamente. Él es una vida, que es vista a través de la fijeza inanimada de la piedra conformada, y siempre en contraposición a ella. Él "aparece" en la forma plástica, sin fingir realidad. Es por completo sólo vida que aparece.

Y sin embargo, precisamente esta vida que aparece es verdaderamente esencial a la obra plástica; y sólo siempre y cuando "aparece" en la forma en sí fija, ésta puede llamarse obra de arte. Es el estrato del trasfondo, el que como contenido propio de la obra aparece en el primer plano real. La configuración es biestratificada. La forma real de la piedra tiene existencia independiente del contemplador, pero movimiento y vida pueden tener sólo existencia "para" un espíritu que comprende artísticamente. Ellas no tienen ser en sí, sino sólo un ser-para-él.

Si se comprende la escultura como objetivación, entonces llama la atención además que el contenido fenoménico como trasfondo esté muy lejos de ser según el contenido patrimonio absolutamente espiritual. Pues

vida y movimiento no son en sí mismos espíritu. Probablemente en muchas obras escultóricas aparece también vida espiritual, así en los bustos de la antigüedad más remota, o en las figuras simbólicas. Pero esto no es necesario y no siempre es el caso.

Pero esto cambia a fondo cuando se trae a la memoria lo dicho más arriba: que por cierto no sólo es objetivado constantemente un determinado contenido, sino también la manera en la que él es visto y comprendido. Nosotros vemos justamente en el Doríforo no sólo lo que Policeto vio, sino también “cómo” él lo vio. Y si se considera que la manera, para ver y sentir lo visto, verdaderamente distingue la vida artística de una época, entonces lo que aquí y en todas partes revela el trasfondo es una eminente espiritualidad. Esto es el espíritu artístico de una gran época creadora, que en eso está conservado y aparece todavía como presente más tarde.

c. La pintura. Espacio y luz que aparecen³

La misma relación se reitera trasladada a la pintura; sólo que es mucho más asible todavía la diferencia del ser de los estratos. También aquí es la vida y la polícroma abundancia humana la que “aparece” —a saber en la materia a ella totalmente heterogénea de los pigmentos en el lienzo— como algo irreal y, sin embargo, materialmente concreto.

Pero la relación todavía va más allá. La disposición real del color sobre el lienzo es superficial, bidimensional. Pero lo que en él aparece es la profundidad del espacio, la completa tridimensionalidad. La particularidad de la “imagen” es que esta otra hace visible una espacialidad total, produciéndola como por encanto. Y lo mismo es con la luz. La luz real, la que cae sobre la imagen, no es la luz en la imagen, aunque ella es la condición para que esta ocurra. La luz pintada es absolutamente sólo luz que aparece; pero precisamente como tal es propiamente lo determinante,

³ Aquí y en lo que sigue se traduce el verbo *erscheinen* por “aparecer” y como tal se lo conjuga. Consecuentemente se usa este verbo sustantivado (*Erscheinen*, *Erscheinung*) como “aparecer”, y no —salvo excepciones donde el contexto así lo exige— como “fenómeno”, que es una traducción corriente de la palabra *Erscheinung*. (N. del T.).

aquella luz, en la que aparece toda la plástica de la forma y la diversidad de formas en la que se representa el espacio de la imagen que aparece.

El que aquí establecemos es un modo *sui generis* de visión. El contemplador artístico ve lo que ahí de ninguna manera es real, y lo que tampoco de ninguna manera finge una existencia real. Si esto se quiere expresar de modo agudo, entonces habría que decir: “el paisaje” pintado, como está colgado en su marco en la pared, de ninguna manera es paisaje; el retrato de ninguna manera es el hombre al que representa. El paisaje existe sólo para la mirada del contemplador. Es sólo paisaje que aparece. A ningún observador se le ocurriría tomarlo por real. Tampoco el artista que lo pinta, presume realizarlo. Lo que él hace con eso es algo totalmente distinto: representa al paisaje, lo hace visible para un tipo determinado de mirada; lo hace aparecer en la configuración real que él crea.

Pero precisamente a ese aparecer pertenece el sujeto, al que eso aparece. No hay ningún aparecer en sí. El artista sólo puede formar directamente el primer plano, la configuración real. Pero él puede así formar en ello lo que para el contemplador llega a ser visible, la profundidad del espacio, la luz, el paisaje, o también el hombre con sus rasgos característicos. Por así decirlo, da a lo real, que él configura, en el tipo de la misma configuración, la transparencia para lo otro, lo que debe aparecer en ella, a saber, en una ordenación determinada, de tal modo que tiene que aparecer necesariamente a todo el que comprende artísticamente. El artista obliga a la mirada a ver a través de la configuración real hacia lo representado en ella.

El artista ejerce con ello una conducción de la visión. Permite ver al contemplador, lo que éste desde sí en otro caso no ve. Y precisamente en este poder del hacer ver —de algo irreal en la plenitud concreta de lo real— consiste su crear artístico. O expresado objetivamente: el valor artístico de la obra consiste en esta transparencia de la configuración real para la aprehensión contempladora del trasfondo que no existe realmente.

Por tanto también aquí es esencial que no sólo una configuración de contenidos objetivos hace aparición, sino que también con la conformación del primer plano está prescrito el tipo de visión y sentir. Y sólo en este sentido —junto a la amplia multiplicidad de temas posibles en la pintura— se puede sostener que en general se trata de la objetivación del patrimonio espiritual.

d. La música. Sonido y sucesión de sonidos, oído acústico y musical

Ahora bien, podría creerse que en la música sería distinto. La música pura no tendría temas objetivos, los que ella tomaría prestados de otros ámbitos, ni del ámbito de las cosas ni de lo humano. Sin embargo, se le pueden atribuir tales temas, y por eso no han estado ausentes en ninguna época en la titulación de las obras musicales. Se puede hacer valer para esto la simple musicalización de las obras poéticas, tanto como en la ópera o en los oratorios. Pero, por otro lado, permanece siempre problemático si debe valer el contenido temático de este tipo todavía como contenido propiamente musical. Y en definitiva, como también se opina sobre la música descriptiva, no se puede sin embargo derivar de ahí un punto de vista para toda la música. En efecto, justamente, también existe la otra, la música "pura", libre de los temas extraños a ella. Y si también es cierto que se expresa en ella siempre un estado de ánimo, entonces sin embargo permanece dudoso, que en este sentido el estado de ánimo se presente como contenido espiritual objetivado, como si no fuera la pura estructuración musical de una obra sonora ya en sí misma una configuración estratificada.

Antes bien es esencial para toda música, que también en ella se destaca claramente una mera configuración sonora "escuchada sensorialmente" —y en tal medida— de una configuración sonora constantemente "escuchada musicalmente" detrás de ella. ¿Se puede escuchar la unidad de un "movimiento" compuesta sensorialmente (por ejemplo, el primer movimiento de la Heroica) como totalidad? ¿También es sólo la sucesión de acordes de una melodía, de los llamados "temas", o es concebible como unidad la sucesión de acordes puramente acústicos de una modulación? Incluso las notas de ningún modo suenan en conjunto, sino sucesivamente; si los acordes que se relevan mutuamente llegaran a corresponderse en lo sensorial, el resultado sería la más enredada disonancia. Precisamente ella se escucha sensorialmente sólo de modo sucesivo. Pero la unidad musical del movimiento o de la pieza musical es una unidad de composición, en la que lo que ya ha sonado y en todo caso no oído sensiblemente está todavía presente, a saber, es esencial como presente.

Lo que va quedando afuera tonal y armónicamente se percibe auditivamente como la unidad musical de una estructura que en cuanto tal

no es audible conjuntamente en ningún momento, pero que sin embargo constituye lo propio de la composición y lo que resume el "momento" en una totalidad. Y aún se escucha musicalmente anticipándose, uno espera el desarrollo, la resolución, la conclusión; uno está al mismo tiempo con el sonido instantáneo oído sensiblemente todavía mentalmente en lo pasado y lo que ya ha sonado, pero al mismo tiempo ya anticipando el siguiente. Pues toda fase musical señala más allá de sí.

En una pieza musical construida rigurosamente se estructura bajo el curso temporal de la "pieza" una totalidad, la que se eleva y redondea y, precisamente, entonces todo está reunido cuando toda la sucesión sensible oída de sonidos ya ha sonado y llega a buen fin. La audición musical se muestra entonces como una audición sintética de otro orden, un conjunto de unidad y totalidad que de ninguna manera es posible con la mera audición acústica. Se oye musicalmente más que lo que se oye sensiblemente. Y lo que es importante es que se oye a otra cosa, y mayor. Esto otro precisamente es la auténtica pieza musical, el canto, la fuga, la sinfonía.

Y como construcción total esto otro es una típica configuración de trasfondo. Eso es un irreal acústico, tampoco realizable como conjunto sonoro. Se escucha "a través", por la sucesión de sonidos y en contraposición a ella, es decir, en contraposición a su sucesión en estadios temporales. Y no puede dudarse que el valor artístico de la obra musical consiste precisamente en el poder de la sucesión de sonidos sensible, de hacer aparecer esta unidad y totalidad de estructuración, es decir, su forma interna.

La prueba como ejemplo son las obras musicales que obran carentes de unidad, que por así decir se desintegran en una serie de efectos particulares al oyente. Lo que en ellas falta es justamente la unidad de la forma interna. Y para eso no puede compensar la condescendencia para los detalles. La relación para la totalidad es pura cuestión del trasfondo. Pero sólo puede aparecer esta totalidad en la disolución temporal de la sucesión sonora sensiblemente audible.

Por tanto, también en la música se trata fundamentalmente de la misma biestratificación, la misma heterogeneidad de las maneras de ser, se trata del mismo "aparecer" del contenido en la "materia" sensible, así como de la misma transparencia del primer plano. Igualmente compren-

sible es aquí la relación interna de los estratos entre sí junto a una total singularidad, intransferible a las otras artes. También el carácter de la configuración del trasfondo es *sui generis*; incluso es fácil ver que aquí otra vez el trasfondo tiene que valer en un sentido nuevo y muy distinto como configuración espiritual de contenidos. Puesto que precisamente aquí el tipo de audición, de aprehensión y de sentir determina continuamente al contenido en un sentido eminente, respectivamente es prescrito y determinado inequívocamente desde la totalidad de la forma interna. Pero todas estas son diferencias, que sólo conciernen a la particularidad de la música como tal, pero dejan intacta la relación fundamental.

e. La poesía. La palabra conformada y la forma poetizada

El gran ámbito de la poesía es del tipo de la estratificación que obra en todas las artes, es probablemente el ámbito más transparente. Esto es coherente con la materia, en la que ella trabaja, palabra y escrito. En este sentido está más cerca que las otras artes de la objetivación extra artística; las obras poéticas pertenecen a la misma escritura, a la que también pertenece el ulterior patrimonio espiritual, con tal que él esté registrado. Pero la palabra que sirve a los fines más prosaicos, también es capaz de la formación de orden más elevado y a través de ella gana la transparencia para lo antes inefable en la vida, lo que en ella es la actividad de la poesía.

Toda la diversidad vivenciable de la existencia humana es el objeto de la poesía. Los finos matices de la sensibilidad anímica, los destinos y pasiones humanas, las figuras vivientes y actuantes, personalidades, caracteres, todos ellos "aparecen" claramente en la palabra conformada. La palabra es audible, legible, es junto con su formación poética configuración real; pero aquellas cuestiones humanas que aparecen en ella son configuraciones de un tipo totalmente distinto, nadie las puede confundir con las palabras escritas o incluso habladas. Pero también nadie las puede confundir porque ellas aparecen ciertamente en las figuras concretas, tomadas por destinos reales, pasiones, caracteres. Se conoce acerca de su irrealidad, entonces se conoce incluso, cuando la materia de la poesía es tomada de la realidad.

Se puede entonces decir que en el ámbito de la poesía está la diferencia de los estratos, así como es algo muy fácil de ver la heterogeneidad de

sus maneras de ser; igualmente es aquí bien conocida la relación que aparece y la transparencia de la palabra para el contenido poético. El poeta hace aparecer para nosotros un mundo entero; podemos adaptarnos a él, tenemos sus figuras a la vista. Pero ese mundo está ahí extraído de las conexiones reales, en las cuales nosotros como vivientes nos movemos. Está limitado, en sí cerrado, un fragmento con propia unidad y totalidad. Y lo que precisamente es el poder de la poesía, es hacer aparecer un mundo poetizado con figuras poéticas en la palabra conformada.

Hasta aquí la relación sería fácilmente comprensible. Pero se complica en el arte dramático, de modo que ahí el logro de la reproducción del artista, del actor, es la interconexión entre la palabra conformada y la escrita, y el contenido humano anímico de las figuras y de sus destinos. Si ahora no sólo se cuenta con lo escrito y lo leído de la pieza, sino también con lo representado y "contemplado" en la escena, entonces evidentemente se amplía extraordinariamente el ámbito de la configuración real en todo drama. Pues la actuación en el escenario es un acontecimiento absolutamente real y se experimenta como tal sensiblemente.

Con esto se hace evidente la objeción de que toda "acción" estaría introducida en la realidad; lo que significaría que para un trasfondo irre- al que apareciera en la configuración real, ya no quedaría ningún margen.

f. Arte dramático. Realidad de la escena e irrealidad de la acción

Sin embargo se puede refutar la objeción. La relación fundamental sigue siendo la misma, sólo que está dislocada en cuanto al contenido. Una parte, que por lo demás permanece irreal en la poesía y pertenece al trasfondo, es mostrada en la acción en el primer plano y con esto es percibida en la realidad. Pero de ninguna manera esto vale para toda configuración de trasfondo.

La plástica de la escena, la actuación visible, el gesto, el diálogo, han entrado por cierto en el ámbito de lo real; y con esto quedan sometidos a la fugacidad, pues la representación del actor es obra del momento, es inestable, no se puede fijar y tanto más no está en condiciones de fijar algo distinto, como en efecto cada "representación" de la pieza es una distinta y nueva recreación con detalles distintos y nuevos. Estable es sólo lo escrito como tal, y lo que en él está inmediatamente fijado; sólo de ello

depende toda la unidad de la "obra" real en la multiplicidad de interpretaciones.

De este modo la cuestión se agrava en eso todavía más porque la misma cosa en ciertos límites también vale para las "figuras" de la poesía. También ella toma sobre el escenario la forma de la realidad; y también vale para esta donación de forma a través de los artistas que las representan, que precisamente con eso la poesía queda sometida a la fugacidad. La verosimilitud, el realismo de la puesta en escena, paga con la sujeción a lo momentáneo y pasajero.

Pero aquí se muestra al mismo tiempo el límite del realismo escénico. Las figuras aparecen en el escenario, es decir en la forma de la realidad, pero sin embargo ellas mismas de ninguna manera llegan a ser reales por eso. Sólo lo visible en su comportamiento está realizado, su odio y amor, su padecer y su destino no suceden realmente. Incluso pensar eso como si se fingiera algo real sería equivocado. La estética del drama durante algún tiempo se ha podido engañar sobre esta cuestión con la teoría de la ilusión: la ilusión precisamente debería consistir en que la realidad de la acción sería ejecutada ante el espectador. Pero eso no acierta. Al espectador se le exigiría con la apariencia algo totalmente imposible: él tendría que perseverar en la calma contemplativa, en la distancia del goce artístico, mientras es testigo de conflictos y sufrimientos humanos, de maldad y desidia, de aniquilamiento, injusticias, asesinatos. Con esto el sentido del juego trágico estaría patas arriba.

Más bien ocurre en toda la línea lo contrario. Justamente, el saber evidente acerca de la irre realidad de los sucesos, acerca de la actuación como tal, da al espectador la actitud contemplativa. Justamente, él que no confunde al actor con el héroe, a su destino de actor con el destino heroico, da la transparencia a la "acción" de la escena en su mirada. La acción auténtica justamente es la acción representada. Sólo la actuación es real, pero en la actuación le "aparece" otra cosa, la seriedad del destino y las pasiones. Precisamente el hacer aparecer es el arte del actor.

La prueba como ejemplo de estas relaciones es la necesidad estética según la delimitación del realismo en el mismo escenario. Esto se ve claramente en el efecto del verso en la palabra hablada, en la discreta atmósfera de violencia y horror sobre la escena. La contemplación y audición artística es justamente perturbada por un exceso de realismo. Y como el

aparecer del trasfondo con sus figuras y destinos existe sólo "para" una contemplación o audición artísticas, entonces precisamente de esa manera también el objeto estético mismo es destruido. Quizás, todavía más claro que en la atmósfera del realismo se puede ver esto en los casos límite, donde se vuelve sobria la actuación, donde el destino del héroe se acota al del intérprete. A la vez se piensa involuntariamente en el tema del "Payaso", donde detrás de los celos actuados lo real acecha y finalmente sale con ímpetu y esta irrupción es en la escena misma, en el cual se representa, donde es llevado a escena. Pero entonces cambia abruptamente la escena representada en la realidad representada, y el goce representado de la esfera del espectador en el horror de ser lacerado interiormente en la realidad. Así esto significa: "la actuación está terminada".

Así, en la representación escénica es claramente asible la misma biestratificación, la que es propia de toda poesía y en definitiva de todas las artes. Ella ha cambiado de sitio sólo en cuanto al contenido. En la actuación real aparece otra cosa, que no es actuación; pero en oposición a la actuación es y sigue siendo irreal, algo que meramente aparece; y también, donde es captado artísticamente, no es aprehendido como real. La esencia de la representación dramática es exactamente tanto como la representación escultórica o la pintura sólo un fingir de la realidad. Hay un crear de objetos intuitivos sólo como aparecer. Pero esta creación de objetos es la objetivación.

g. Ubicación de la arquitectura como objetivación

Finalmente se puede trasladar el punto de vista de la estratificación también a aquellas artes en las que nada es representado directamente, las cuales no pretenden ser inmediatamente objetivación de un contenido indicable. Ya la manera como esto se comporta con la música probó que ahí no reside ningún límite a su validez. Por cierto, no se puede mostrar en todas partes como allí, tan concretamente objetivo, el estrato irreal de trasfondo.

Esto sobre todo es así en la arquitectura. Aquí hay que contar entre la configuración real la forma espacial, la estática de las masas, el plano y las técnicas de construcción. Y podría parecer como que nada estaría detrás de lo que allí aparece. Sin embargo, apenas si cabe alguna duda que en la impresión que tiene el contemplador que comprende artística-

mente, hay algo más que eso. Si no fuese así ¿cómo se entiende que las obras arquitectónicas de determinado tipo “que producen efecto de ver algo grande”, sin embargo no son especialmente grandes, o incluso que en un estilo arquitectónico aparece sólo determinada configuración étnica, que como tal se puede sentir clara y directamente aún después de siglos? Lo “grande” de la realización es por completo sólo algo que aparece, no grande en realidad; la característica étnica que se percibe en el estilo es sólo una característica que aparece.

Se puede además preguntar nuevamente: ¿Cómo ocurre que en el recorrido a través del espacio interior de una obra arquitectónica la totalidad de esta última se puede resumir intuitivamente para la unidad de una impresión total, la que no podríamos tener en la visión directa de ninguna manera? Aquí se establece evidentemente detrás de la visión óptica una distinta, una visión sintética que ve más que aquella. Esta otra visión es la visión artística; y lo que ve es la figura interna de la composición. Y entonces se tiene que agregar que si esta otra visión ve más, entonces lo que ve precisamente de cualquier manera “para” esta visión tiene que ser objetivo. Sólo que justamente eso que está ahí no se puede entender como algo real.

En toda obra humana se delata el espíritu creador humano. Él se objetiva en obras arquitectónicas no menos que en obras pictóricas y literarias. No se puede dudar de ello, si se observa a la construcción monumental de épocas pasadas, incluso sólo por sus ruinas. La grandeza humana y el espíritu humano, el hábito interior de una época entera habla desde ellas. Sólo que el lenguaje es distinto al de la pintura o la literatura, porque la materia de la objetivación es radicalmente propia y distinta. Ella no nos dice desde el mismo espíritu lo mismo que aquellas, sino otra cosa.

Capítulo 48. Consecuencias para la estética

a. Multiplicidad de los estratos y del aparecer

El análisis del objeto artístico comprende en primer lugar a la estética y tiene para ella una serie de consecuencias. Sólo en segundo lugar con-

cierte al problema general del espíritu objetivado. Es por eso que no se puede menos que ver las consecuencias también en esta secuencia, a riesgo de que la desviación del tema se haga notar como un rodeo. Precisamente en el punto de la estratificación y la manera de ser están relacionados de manera estrecha la serie de problemas que juegan unas con otras y sobre otras.

Se ha mostrado que todos los objetos estéticos son estratificados tanto según la estructura como según la manera de ser. Un estrato real sensiblemente dado reside siempre en el primer plano, y sólo a través de él el verdadero contenido de la obra aparece como algo distinto, como trasfondo irreal. Si se considera sólo a la manera de ser, entonces basta esta bipartición. Pero si se reflexiona cuán variado, cuán productivo, incluso inagotable es el contenido que aparece en las obras de arte de gran estilo, entonces de ninguna manera podrá bastar con un esquema simple de la estratificación.

Efectivamente aquí y en general la secuencia de los estratos gana en importancia. Así aparece, por ejemplo, en una imagen pintada ante todo la espacialidad tridimensional y la materialidad junto con la luz vertida sobre ellas; pero después aparece en la materialidad que aparece otra cosa, el ambiente del paisaje, el retrato con sus peculiaridades anímicas y humanas, o también la escena representada con su contenido espiritual de situaciones. Este estrato ya no es espacial, tampoco material; el artista no puede pintar directa y objetivamente su plenitud de contenidos, como puede pintar lo visible; él lo puede hacer aparecer sólo en lo pintado directa y objetivamente. Pero con esto tampoco está agotada la estratificación. En efecto, en la escena, en el retrato, puede aparecer todavía algo más, una universalidad humana, símbolos, lo que sólo da la propia importancia a las figuras o a la situación particular. Nunca se puede denominar directa y temáticamente a esta triple cosa, incluso esto es difícil de traducir en un lenguaje distinto que el del arte; uno se ayuda con expresiones como “sentido más profundo”, “importancia”, “idea”; pero la verdad es que sólo se puede apelar a la contemplación artística como tal, uno permanece dependiendo solamente de la suma transparencia de la representación y de lo asiblemente objetivo. Pero nunca se pone en duda que la obra de arte de gran estilo tiene precisamente desde este estrato general del contenido su grandeza y su significación duradera.

Para la estética esta disolución del trasfondo en una pluralidad de estratos es decisiva. En efecto sólo en ella se comienza a revelar el secreto de la plenitud de contenidos artísticos. Y es fácil de ver que, en una secuencia estratificada tal, siempre el estrato que yace más profundamente es el que proporciona importancia de primer plano y significación. Quizás se pueda decir en general que cuanto mayor es la obra de arte, tanto más profundo yace el contenido auténtico en el trasfondo. Esta es una frase que desde luego sólo podrá ser válida para un cierto nivel de maestría; pues también hay un arte cargado de ideas que falla en los medios y precisamente es así totalmente débil y obra de modo chapucero. Si la esencia de un arte consiste en hacer aparecer, entonces sin duda la ley fundamental en esto es que toda la estratificación ulterior del aparecer se estructura desde abajo, y siempre sólo en una cierta perfección artística del estrato inferior puede aparecer de modo intuitivamente concreto el contenido del más alto. Toda capacidad de portar para la plenitud superior de contenidos reside a fin de cuentas en el primer plano; puesto que sólo éste se vuelve directamente a la aprehensión sensible. Pero ella retorna constantemente hacia arriba de estrato en estrato; y sólo donde ella se completa ininterrumpidamente como construcción escalar, los grandes contenidos ideales, que por lo demás no toman ninguna expresión, pueden volverse apresables.

b. Modificación de la secuencia de estratos en las artes

Lo que vale para la pintura, se puede mostrar con variaciones en todas las artes. Es bien conocido de la escultura cómo desde tiempos inmemoriales tiene una superabundancia de figuras, las cuales irrumpen altamente en la simbólica. Si se observa a las figuras de los dioses y héroes de la antigüedad, como todavía se encuentran en las obras conservadas ante nuestra vista, se podría creer que precisamente ellas han determinado desde el origen las tareas más elevadas y más espirituales, y que justamente en la lucha con estas tareas hay que buscar el fundamento del enorme impulso que las ha estimulado también técnicamente a la perfección. La raigambre de su desarrollo en las cuestiones religiosas y de culto apenas deja lugar a alguna duda.

Tampoco se puede negar que en la música se trata de algo parecido. Ya lo indica la misma raigambre en tiempos antiguos como en los modernos.

Es del todo evidente, que la construcción que emerge como música después de lo escuchado sensiblemente no es el último ni el único estrato del trasfondo, que más bien únicamente en esta construcción de composición aparece todo lo que conviene a esta intangible plenitud anímica de las más grandes obras musicales —intangible y sin embargo profundamente persuasiva, imponente, que entusiasma— evidentemente sólo a aquel que habrá sabido escuchar y experimentar algo musical. Tampoco se puede decir ni siquiera que este estrato profundo no se volvería objetivo; él muy posiblemente se vuelve objetivo, sólo que no para el conocimiento, y por eso de ninguna manera se puede expresar en palabras. Tampoco a nadie se le puede señalar que no se lo escucha continuamente en la misma audición. Pero sí que él es eminentemente patrimonio espiritual humano, que por cierto se realiza por encima de todo concepto, cuando se ve resurgir en la audición de la música más vieja al espíritu de una época irrecuperablemente pasada en la vida plena y presente.

Quizás se configura la secuencia de estratos en la poesía de la forma más variable. Ya la palabra como tal es, según se mostró, biestratificada. Por tanto el trasfondo comienza, en rigor, con la simple acepción de las palabras. Pero el poeta no reúne las palabras convencionalmente, sino de una manera propia, las deja obrar como imágenes en las que aparece nuevamente otro sentido tomado más originariamente. Él alcanza así una altura de la concreción en la que es pronunciado lo más inefable. Si de eso se sigue además que las cuestiones humanamente anímicas —destinos, pasiones, amor y odio— son las que aparecen en las palabras conformadas (así fue tomado anteriormente en un esbozo), entonces sin embargo se tendría que agregar al mismo tiempo que precisamente raras veces la poesía auténtica habla directamente de estas cuestiones. Ella más bien hace “presentar” sus figuras humanas, las lleva a través de la palabra transmitida —por tanto incluso lo que aparece— a lo visible y audible, las hace hablar, actuar, comportarse; y después ella hace aparecer lo interior en lo hablado, en el hacer, en el gesto. Ella no analiza psicológicamente, sino que hace aparecer en la manifestación que se presenta, caracteres, conflictos, destinos. La poesía proporciona lo imponderable anímico a través de lo no menos imponderable sensible. Ella aparta de ese modo el grosero arbitrio del concepto, transmite lo inasible en la inmediatez que aparece. Y por fin, dado que justamente la poesía puede elevar sus figu-

ras más allá de la individualidad hacia lo ideal, entonces surge por detrás todavía un estrato más extenso, en el que yace el valor principal en las grandes obras. Sólo en este estrato profundo se puede buscar la plenitud imperante del permanente patrimonio espiritual, que constituye la significación cultural de la poesía y la eleva a un factor histórico en la vida espiritual de los pueblos.

c. Dualidad de la manera de ser en la multiplicidad estructural de los estratos

Aquí podemos prescindir de en qué medida se puede generalizar todavía más esta multiplicidad de estratos. Basta que ella se encuentre en las llamadas artes y determine a fondo la estructura interna de la obra de arte.

Pero si ella se conecta con la biestratificación desarrollada más arriba, podría parecer que estaría en contradicción con ésta. Lo que tanto más llama la atención, cuando se ve que la secuencia estructural de estratos está sólo diferenciada esencialmente en las artes particulares, incluso que hasta el número de estratos surgidos no varía accidentalmente, pero que entre ellos gobierna nada menos que la misma relación fenoménica, cuyo sentido de dirección evidentemente nunca se invierte.

Sin embargo esta aporía se resuelve fácilmente. El objeto estético por cierto según la estructura es de múltiples estratos; no obstante, según la manera de ser, es meramente biestratificado. Sólo el "primer" estrato es precisamente en todas partes ente en sí real, que se dirige directamente a los sentidos; sólo él tiene un ser independiente y es en sentido estricto primer plano. Todos los demás estratos, como los que pueden estar muy arriba como el espiritual, o como los primeros eslabones de la secuencia que pueden estar próximos a lo sensible, no tienen ser independiente, sino un ser-para-nosotros que aparece. Ellos son y permanecen, comprendidos ónticamente, referidos a la compensación del sujeto capaz de aprehensión artística. Todos ellos, por consiguiente, pertenecen a uno y al mismo trasfondo. Se puede decir entonces que si se diferencia puramente según la manera de ser el primer plano del trasfondo, entonces el primero es siempre en sí simple y en un solo estrato; el otro, en cambio, se muestra estructuralmente en sí mismo como más estratificado.

El trasfondo junto con su secuencia de estratos interna no tiene ser en sí real ni tampoco ideal, sino sólo un ser para el contemplador. Pero en tanto que en él radica el propio contenido y el peso sustancial de la obra de arte —a saber, tanto más cuanto mayor es la estratificación—, entonces se tiene por consecuencia que las obras de arte como tales nunca tienen un auténtico ser en sí, sino sólo un ser "para" el contemplador. Si ellas existieran únicamente en la configuración real sensible, entonces no sería así. Pero quien sólo percibe la configuración real, de ningún modo comprende la obra de arte. Las configuraciones reales como tales son meras cosas entre cosas —un libro, una piedra esculpida, una superficie pintada—, pero la obra de arte se destaca únicamente de la secuencia de cosas por el hecho de que en ella se hace visible más que la cosa.

Por tanto, las obras de arte no comparten la manera de ser de los objetos del conocimiento. Estos precisamente no se agotan en su ser objeto —en "uno frente al sujeto"—, ellos son algo "en sí" que también existe independientemente del ser conocido. Conocimiento es "obyección" de un ente en sí; en cambio, creación y contemplación artística son "objetivación" de un ente que no es en sí. El objeto estético se agota completamente en su ser objeto por la contemplación, él no tiene aparte de eso un ser supraobjetivo. En otros términos: es el puro objeto en tanto objeto, existe sólo en el mismo estar enfrente. O también: él es la aparición como aparición; su manera de ser es su forma, aparecer al contemplador en algo real-sensible.

d. Particularidad característica de los valores estéticos. La esencia de lo "bello"

Según esto el valor estético —del que da lo mismo el tipo determinado que sea— no es en todo caso valor de un ente en sí, sino sólo de un ente-para-nosotros. Pues sólo la configuración real tiene ser en sí. Pero el valor estético indudablemente no depende sólo de ella. Pues tampoco se puede decir de la creación del artista que "realiza" los valores estéticos —como por ejemplo conductas y acciones humanas realizan los valores morales—, sino sólo que ella los lleva a la objetividad manifiestamente concreta. Ella los objetiva, los hace aparecer, a saber, en una misma configuración que sólo aparece objetivamente.

Los valores estéticos son valores de lo que aparece como tal, con lo cual la relación de la aparición total está incluida objetivamente en la porción de valores. De ningún modo se realizan los valores estéticos. En eso se basa la enorme libertad de movimiento del arte, el casi ilimitado margen de posibilidades que se presentan al creador. Si el margen dependiera de la realización, entonces también estaría delimitado por la estrechez de la respectiva posibilidad real. Lo que precisamente no es. Él sobrevuela jugando la gravedad de lo real, con lo que tienen que luchar siempre la voluntad y la efectucción. Pues lo estrecho de lo posible existe sólo en la esfera de lo real.

No hay que entender esto como si el arte no tuviera leyes que lo gobernarán. Sus leyes son sólo puras leyes propias, y porque lo que ellas determinan no pretende realidad, entonces no encuentran en su esfera ninguna resistencia que ellas tengan que superar. Precisamente falta el contrapeso y la inercia de lo real. Las leyes artísticas, aunque como tales desconocidas y nunca indicables, no sólo son autónomas en su esfera sino también las únicas que rigen.

Pero, por otro lado, se puede observar que de ninguna manera el valor estético va a depender exclusivamente del trasfondo irreal del objeto. Si así fuese el caso, le tendría que ser posible poder aparecer también sin el primer plano⁴. Que esto no puede ser lo prueba la intransmisibilidad de

⁴ Una concepción tal se encuentra en el pensamiento fundamental de la estética antigua, la que tiene su origen en la tesis de Platón, acerca de que lo auténticamente bello sería la "Idea", que en la materialidad y visibilidad de la configuración transitoria aparecería sólo eclipsada, pero que también una contemplación de orden superior podría tomar puramente y sin soporte objetivo. Plotino está todavía dominado totalmente por esta concepción, lo *νοητον καλον* vale como lo superior. El sentido de lo bello artístico como un valor de lo que aparece es en esto radicalmente desconocido, el papel de la contemplación sensible —es decir de lo propiamente "estético" (según el sentido de la palabra)— es rebajado a un recurso. Honrarla de nuevo es el mérito de una intelección muy posterior; el romanticismo tiene en ella el componente principal, en la estética de Hegel es expresada en una fórmula breve. Lo bello no es según esto la "Idea" misma, sino exclusivamente "la apariencia sensible de la Idea". Esto es una fundamental revalorización de lo sensible. La "apariencia" es esencial. En lo visible está la clave de lo invisible.

lo "bello" en una forma distinta que aquella que el artista ha retenido. Más bien la configuración real con su conformación sensiblemente perceptible pertenece por tanto de modo totalmente esencial a eso. En efecto, por profundamente hacia dentro que se pueda proseguir la estratificación estructural del trasfondo, todo aparecer de estos estratos sin embargo depende de un primer plano real, parte ante todo de su transparencia.

Lo bello como tal ni reside sólo en el trasfondo ni sólo en el primer plano, sino únicamente en la reunión de ambos, porque están conectados uno tras otro para el contemplador. La relación gobernante entre ellos, la propia vinculación de lo heterogéneo según la manera de ser, el aparecer manifiesto de un contenido totalmente irreal en uno real —o, lo que es lo mismo, la transparencia de una configuración real para un contenido tal— es lo bello artístico, el objeto estéticamente valioso.

Si además se agrega la secuencia interior de estratos del trasfondo, entonces todavía se intensifica esta relación hasta alcanzar algo múltiple. Pues de estrato a estrato gobierna la misma ley de lo que aparece, y siempre es el aparecer de lo profundo y de lo que está más en el trasfondo —es decir de lo importante en cuanto al contenido— llevado por lo que aparece de lo próximo y del primer plano. La transparencia de la configuración real es la base de todas las restantes transparencias. Desde ella se presenta a la vista una secuencia total de la multiplicidad que aparece, en la que está esencialmente todo miembro intermediario y juega su papel determinado que no es conservable, cuando ella como tal de ninguna manera le es consciente al contemplador artístico. En efecto, su contemplación traspasante no avanza sucesivamente de estrato a estrato, sino que aprehende la totalidad de un golpe. Sólo así puede comprenderse que esta totalidad le incumbe como unidad terminada y cumplimiento que, por así decir, se ofrece, en cuanto que él con su actitud en la contemplación encuentra el punto de partida para la perspectiva interna de la totalidad de estratos.

Pero precisamente porque la "transparencia" existe sólo "para" una mirada contempladora, es que el ser de lo bello es un mero ser objeto, y no un ser en sí. Y para la mirada que no contempla artísticamente de ninguna manera existe obra de arte como obra de arte.

Capítulo 49. Consecuencias para la manera de ser del espíritu objetivado

a. Paralelismo de todas las objetivaciones dentro y fuera del arte

No se trata de hacer aquí una filosofía del arte. Las consecuencias que resultan para eso forman sólo un subproducto de la investigación; de ellas son especificadas también sólo aquellas que indirectamente son determinantes para el problema del espíritu objetivado. Pero hay que añadir más consecuencias que conciernen directamente a este problema. Ellas se refieren al carácter de la objetivación en la obra de arte; pues este carácter es común a la obra de arte con otras obras humanas, particularmente con la escritura extra artística. Por consiguiente se trata de las consecuencias teórico-espirituales y filosófico-históricas.

En esto hay que recordar en qué sentido se podía decir que en la obra de arte de cualquier tipo se objetiva contenido espiritual, el que desde ella puede hablar de nuevo a un espíritu viviente. Se trata entonces, como se mostró, de un contenido espiritual, si lo temático del contenido no es ser espiritual, como por ejemplo el movimiento del luchador, las montañas y árboles del paisaje. Pues el contenido no es únicamente lo temáticamente nombrable, sino tanto como el tipo de visión, en la que eso es aprehendido, la imagen total, incluso la concepción del mundo, en la que entra y a través de la que es elevado sobre su indiferencia y contingencia. Si se compara esto con el profundo paralelismo del fenómeno fundamental en la obra de arte y en las objetivaciones de otro tipo (en el concepto, en el lenguaje y en lo escrito, incluso hacia abajo hasta en los objetos de uso corriente), entonces se puede resumir lo demás en forma general en tres puntos principales.

El hecho de que no se pase por alto la diferencia que existe en otra dirección igualmente profunda, es algo de lo que habrá que ocuparse en otro contexto. Por ahora se trata solamente de los rasgos básicos comunes.

b. El estar fuera del cambio a través de la configuración real

El espíritu objetivado está, como se ha mostrado, siempre y en todas sus

particularidades unido a una configuración real. Ésta es siempre sólo algo sensiblemente material; por tanto, nada como espíritu real. Es en sí única y totalmente configuración no espiritual.

Esto junto a toda otra diferencia de objetivación es un rasgo esencial. Si la configuración real fuera espíritu real, entonces ella sería espíritu viviente, pues sólo el espíritu viviente es real. Aquella tendría que ser espíritu personal u objetivo; pero ambos están sometidos a la ley del cambio y de lo transitorio. Precisamente la vida del espíritu viviente consiste esencialmente en su cambio. El espíritu objetivado, encadenado a este cambio, no se podría conservar sobre la duración de la vida fuera del espíritu que lo ha producido. Tendría que desaparecer con él o transformarse en otro. Pero justamente la conservación es el fenómeno fundamental característico que diferencia al espíritu objetivado del viviente. Por tanto, la configuración real, justamente en tanto que no es algo espiritual, es la que lo saca del cambio del espíritu viviente.

No obstante, justamente con este tipo de conservación coincide que el espíritu objetivado de ninguna manera es elevado inmediatamente a lo supratemporal y a lo suprahistórico. Como su conservación está ligada a la configuración real sensible, pero ésta como todo lo material puede destruirse; entonces también todo espíritu objetivado, justamente como objetivado, es por completo transitorio. Él ni es sacado del tiempo ni de la historicidad, tiene también su tiempo, su destino, su historia. Sólo que se trata de una historia diferente de la del espíritu viviente que se ha objetivado en él. Un edificio o una obra plástica pueden destruirse, una poesía puede perderse para siempre. Pero ellos pueden también conservarse y sobrevivir históricamente al creador, a su pueblo y a su época.

Esta supervivencia depende por completo de la configuración real material. Por esto todo arte y con más razón todo espíritu productor, cuando crea lo importante, lo hace no en una materia cualquiera o efímera, sino en una persistente. Y aquí reside la gran significación cultural del hecho de que la palabra escrita es en más de un sentido *aere perennius*.

c. Sentido óntico de la biestratificación

Pero, en segundo lugar, cae todavía otra luz sobre la biestratificación. El estar sacado del cambio del espíritu viviente caracteriza al espíritu obje-

tivado sólo en relación a este último. Pero como el sobrevivir es sólo relativo y no supera lo transitorio, entonces tampoco puede residir ahí la diferencia verdaderamente determinante. Pero la duplicidad de las maneras de ser tiene todavía otro aspecto.

Aquí hay que recordar las leyes desarrolladas al comienzo: que el espíritu nunca y en ninguna de sus formas de ser existe como algo "suspendido" o separado, que él más bien puede existir siempre y sólo como espíritu portado o "apoyado" (cfr. Cap. 3 a, b y 5 b). Esta ley es una ley ontológica del espíritu en general. Ella concierne también sin excepción al espíritu objetivado.

Pero la objetivación consiste justamente en que el contenido espiritual es separado y destacado del espíritu viviente. Ahora bien, este último es portado en la existencia histórica por la vida propia de un pueblo. Mientras el espíritu viviente en el sobrevivir retiene en su poder el contenido logrado, el patrimonio espiritual, éste mismo es portado también por la misma base vital, pero también está sometido al cambio. Pero si el patrimonio espiritual se objetiva y en la objetivación como configuración independiente se separa de él, entonces queda privado de esta base. Por tanto, si no gana ninguna otra base real en la que él como portado pueda "apoyarse", entonces la separación equivale a la aniquilación. En cambio el fenómeno muestra que no sólo no se aniquila, sino que la aniquilación directamente está fuera del espíritu real.

Evidentemente un contenido espiritual no se puede separar del espíritu viviente, no puede quedar expuesto a otra manera de ser, sin quedar fijado a otro portador real. El contenido espiritual sólo puede independizarse frente al espíritu viviente, si encuentra que existe realmente, por así decir, recepción en una configuración diferente. Él no puede tampoco "estar suspendido" como el espíritu viviente. Por tanto, aquí se establece una portación y un "apoyo" de un tipo totalmente distinto. Pero sin embargo, con todas las diferencias, es una portación absolutamente real. La diferencia es sólo que se trata de la portación de un contenido espiritual irreal. El ser materialmente sensible separa al ser portador del espíritu viviente y su base ontológica.

El propio enigma de la objetivación reside en cómo es posible el contenido metafísico de su problema. Tal vez en el fondo éste no es tan enigmático como el ser portado del espíritu viviente por la vida orgánica. Pero

sin embargo es otra forma de portación. Pues ahí resulta evidente la serie escalar de los estratos del ser, entre el ser material de las cosas y el espiritual está intercalado el ser orgánico y el psíquico; es manifiesta la construcción estratificada natural. Ésta es rota en la objetivación. El ser espiritual se apoya inmediatamente en las cosas, en las que está objetivado. El "espíritu" está en cierto modo capturado y fijado en la configuración real material. Ésta es del espíritu viviente que la crea y establece que un determinado contenido espiritual pueda aparecer directamente en ella. Un contenido tal es el espíritu que en ella se "da a la vez" (*mitgegeben*), y que por eso es reconocible en ella. El espíritu se da del espíritu viviente para el espíritu viviente, pero de ninguna manera se le da directamente, como en la simple comunicación a través de la fugaz palabra hablada, sino totalmente dado a la vez a una formación de una materia estable—por así decir confiado a ella—de acuerdo con la posibilidad que alguna vez sea reconocido en eso por un espíritu viviente.

Queda como una cuestión metafísica, que no se puede resolver con el mero análisis del fenómeno, cómo el darse a la vez es posible a través de la mera formación de los materiales físicos. La cuestión tampoco se simplifica gracias a que la relación total es una mera relación fenoménica. El aparecer por cierto es algo totalmente distinto que el ser real; pero el ser portado del espíritu que aparece es por eso no menos inexplicable que el del espíritu viviente real. Por lo que sólo es manifiesto que justamente la particular manera de ser del espíritu objetivado arraiga en su supervivencia, su destino y existencia histórica diferenciada del espíritu viviente común, su estar presente en una y otra época, para uno y otro espíritu viviente. El sentido óntico de la biestratificación y de la heterogeneidad de maneras de ser en ella es que ella constituye el tipo particular del ser portado, en el que solamente el espíritu separado del espíritu viviente y destacado de él, gana ser histórico, independencia y duración.

d. El tercer factor. Triplicidad de la relación

Y todavía está presente aquí una tercera consecuencia. Ella atañe al modo de la independencia en el ser del espíritu objetivado. Este ser es independiente sólo en el sentido del estar separado y del estar expuesto, pero

de ninguna manera en el sentido de una independencia en general del espíritu viviente.

La relación entre primer plano y trasfondo se ha probado en toda la línea como una relación fenoménica: en la configuración real sensiblemente accesible "aparece" otra cosa, el "espíritu dado a la vez". Pero porque es una relación fenoménica, entonces sólo puede entrar en función donde un tercer factor se hace presente, aquel "al cual" el espíritu dado a la vez aparece, y "para el cual" él está. Pero un tercer factor tal sólo puede ser siempre el espíritu viviente. Sólo él es el que aprehende y reconoce. Y también él lo es, no sin más, sino siempre y cuando tenga determinadas condiciones, sea capaz de determinada actitud y aprehensión. Y de este tercer factor depende en todo momento el ser del espíritu objetivado, y sin aquel, este de ninguna manera tiene lugar.

Lo que se mostró en la obra de arte, es decir, que ella como tal siempre está sólo para el contemplador que mira específicamente, pero no existe en sí en la materia conformada, vale también en general para todo espíritu objetivado. Un concepto, un código de leyes consignado por escrito, que era ley vigente en otros tiempos en la historia de un pueblo, un sistema filosófico, que se ha conservado en fragmentos, no consiste en los caracteres escritos en el pergamino, sino siempre sólo en lo transmitido "a través" de ellos "para" un espíritu viviente que reconoce en la lectura. Por tanto, es poco si se dice que el espíritu objetivado siempre pertenecería a la en sí no espiritual configuración real que lo porta y conserva por encima del cambio de los tiempos. Los dos estratos fundamentales junto con su heterogeneidad de maneras de ser todavía no efectúan la relación. Esta pertenece todavía al espíritu viviente constituido particularmente, al cual el espíritu "dado a la vez" puede aparecer fijado como en palabra, escrito o piedra.

Por tanto la relación total que constituye la manera de ser compleja del espíritu objetivado, es una relación triple: al portador materialmente real y al patrimonio espiritual en él fijado se presenta otra vez necesariamente como tercer factor el espíritu viviente, por cierto en figura de uno y otro, como espíritu personal y como espíritu objetivo. En efecto el individuo lleva consigo la disposición indispensable para el comprender sólo cuando la base espiritual común, en la que él arraiga, lo hace posible; y por otro lado el espíritu común únicamente tiene conciencia compren-

siva en los individuos, en los cuales él vive. Puesto que sólo en la relación recíproca del espíritu personal y el espíritu objetivo existe el espíritu viviente como realmente histórico. Y sólo "para" él—solo llevado a la vez por su reconocimiento íntimamente contemplativo y que reproduce en el contemplar—existe el ser del espíritu objetivado, lo mismo si como persistencia ininterrumpida o como renacer del olvido y el alejamiento. Esto más bien siempre y en todo individuo que se eleva al comprender, es un renacimiento y nuevo actualizarse. Y no ocurre sin la participación espontánea del espíritu viviente.

Esto constituye el reverso de la frase que dice que el ser del espíritu objetivado no tiene ser en sí, sino sólo "ser-para-nosotros". Con esto es manifiesto que una total dependencia del espíritu objetivado, su estar subordinado al espíritu viviente, no puede inducir al menosprecio de su importancia ontológica en la vida total del espíritu. Se mostrará todavía que precisamente también el espíritu viviente, aunque en otro sentido, es dependiente del espíritu objetivado, y que aquí más bien existe una particular condicionalidad del cambio que para la vida del espíritu histórico resulta decisiva igualmente para ambas partes.

c. El enigma del "ser en eso" y la apariencia del inmediato "estar apoyado"

La cuestión metafísica, cómo en definitiva puede "apoyarse" el contenido espiritual inmediatamente en la materia conformada, o cómo él en una configuración real sensible puede "ser en eso", se puede mostrar otra vez desde aquí bajo una nueva luz. Esto fue respondido más arriba: el espíritu de ninguna manera es en sí en eso, sino sólo "para nosotros en eso". Por cierto esto no es ninguna solución a la cuestión, pero posiblemente sí un camino para una aprehensión más minuciosa.

Pero la aprehensión más minuciosa se basa precisamente en que el tercer factor esencial de la relación total está implicado también conscientemente. Con esto la cuestión se modifica radicalmente. No sólo falta saber ahora cómo el espíritu dado a la vez puede apoyarse directamente en sí en una materia conformada, sino también cómo él puede apoyarse en ella "para" el espíritu viviente en el reconocer comprensivo. El esfuerzo espontáneo del espíritu que aprehende está interpolado en la relación,

está por así decir insertado como función vinculante entre la configuración real portadora y el espíritu portado. Pues sólo "a él" le aparece el contenido espiritual de la objetivación.

Cuánto o cuán poco se quiera inculpar con esto a la espontaneidad de esta función, o hasta qué punto se quiera entender a esta misma como una recreación interior en la aprehensión, es tema de una investigación especial que debiera hacerse para todo tipo de objetivación, particularidad en la que no se puede entrar aquí. Aquí sólo tiene que ser fijado lo fundamental. Y reside en la intelección, que la desconexión enigmática o la omisión de la serie escalar óptica en la relación de materia física y espíritu en la objetivación es sólo aparente. Si el espíritu dado a la vez estuviera contenido "en sí" en la configuración real material, entonces se podría hablar en todo caso de desconexión. Pero si el estar contenido sólo es uno que aparece, sólo existente "para" la aprehensión adecuada, entonces no sólo está interpolado aquí el espíritu viviente como momento vinculante, sino que con él al mismo tiempo también está la estructura de los estratos inferiores del ser de lo real que lo portan.

Pues el espíritu viviente está siempre portado por ellos, por cierto que en todas sus funciones. Lo que también se puede comprobar sin más en la función del reconocer que aprehende. Leer, oír, ver, no son sólo funciones espirituales, sino también anímico corporales (psicovitales), y si se retrocede mucho hasta las ondas luminosas y sonoras son también pura función física. Pero en esta estratificación de las funciones retorna de modo inequívoco, la de la serie escalar ópticamente portadora. Sólo que uno está acostumbrado a presuponerlos con tal seguridad que no los nota en absoluto, o si los nota los toma por algo inesencial, o que no interesa más a la objetivación.

Sin embargo aquí precisamente reside la complementación de la relación total. Sólo por eso tanto mayor resulta la importancia del "tercer factor". Se muestra que no sólo el espíritu viviente como tal está incluido en él, sino también la relación total de su ser óptico portado. Y la diferencia en la manera de ser del espíritu objetivado con la del espíritu viviente se muestra ahora así: en el último los grados intermedios ópticos son el sustrato directo de su existencia real y como tales, donde él se convierte en objeto de una consideración también se pueden mostrar en general directamente. Por el contrario, en el espíritu objetivado, que sólo existe en el

ser objeto para una consideración, ellos están contenidos en la forma del considerar y por eso por así decir desaparecidos dentro de la consideración como tal. Por ese motivo ellos en esta consideración misma no llegan a ser objetivos y tampoco aparecen en el espíritu objetivado. Así es estimulada la apariencia de que el espíritu que aparece se apoyaría inmediatamente en la materia conformada.

f. La antinomia de la separación y del estar entregado

Si ahora nos atenemos exclusivamente a las determinaciones, como ellas han surgido en el análisis precedente, entonces parece haber aquí una antinomia. Por un lado el fenómeno fundamental del espíritu objetivado era que él existe "separado" del espíritu viviente. Por otro lado se ha mostrado que él más bien permanece dependiendo siempre del espíritu viviente, por tanto en todo caso no puede existir "separado" de él.

Sin embargo se comprende fácilmente que esta antinomia es meramente exterior. Ésta es provocada por la falta de nitidez de la captación de ambos componentes fenoménicos. Claramente en la tesis se alude a un espíritu viviente común distinto que en la antítesis. En efecto, la relación común podría tener entonces el aspecto de que el espíritu objetivado desde luego existe separado de aquel espíritu viviente, que lo ha producido como su logro y lo ha acuñado en la forma de la configuración real material, pero no separado del espíritu viviente en general. El espíritu determinado históricamente es tan transitorio como el espíritu personal del artista, del pensador, del arquitecto; pero su obra perdura, portada por la configuración real, "para" uno y otro espíritu viviente histórico. Y precisamente de ahí que su perdurar es sólo un perdurar "para" un espíritu—pero no un perdurar en sí de lo escrito o inherente a la piedra—, no puede separarse nunca el ser de la obra como de un patrimonio espiritual. Y su particular destino histórico radica en el hecho de si y en qué épocas encuentra un espíritu viviente que lo reconoce. Sólo en tales épocas se puede hablar, en definitiva, de un ser del patrimonio espiritual en el sentido del existir histórico, épocas en las que hay un espíritu reconocedor, al que le corresponde convertir a eso nuevamente en patrimonio espiritual, a saber en el suyo.

El espíritu objetivado se muestra entonces vinculado por dos lados con el espíritu viviente y dependiendo de él. Está originariamente unido

al espíritu creador, pero después al espíritu que reconoce. Se puede también decir, al que produce y al que recibe, a aquel con su origen, a éste con su persistir, con su renacer. Aquella primera vinculación se disuelve en el cambio del espíritu viviente y queda entonces establecida de una vez para siempre. La última precisamente se mueve con este cambio, o se establece en él una y otra vez. Donde también ella se pierde, entonces se pierde al mismo tiempo el espíritu objetivado.

Se puede decir que el espíritu objetivado no sólo depende en todo momento del espíritu viviente, sino que también realmente le está "entregado" a él con su destino histórico. Él tiene su destino no en sí, sino fuera de sí, en el respectivo espíritu viviente. Lo que desde luego no excluye que también él por su lado pueda convertirse en destino para éste. Así como él está entregado a todo malentendido y a toda deformación, así también lo es al olvido, al ser ignorado, incluso a la aniquilación total. Pues sólo el espíritu viviente es activo, creador; suya es la iniciativa en la sagacidad para descubrir los tesoros enterrados del espíritu pasado, suya es la espontaneidad del "desenterrador". Pero suya es también de tanto en tanto la voluntad de destrucción. Él puede destruir desconsideradamente imágenes sagradas, desbastar ciudades y templos, quemar manuscritos.

Él puede aniquilar lo irrecuperable por ceguera o superstición. Pero también puede guardar reverencialmente y estimar lo encontrado. Lo que puede hacer aún cuando a él mismo el patrimonio espiritual objetivado en lo encontrado no es ni comprensible ni en definitiva accesible. Hay el saber tenebroso, lleno de presentimientos en torno a los desaparecidos y actualmente inhallables tesoros del espíritu. Incluso, hay ciega veneración de lo incomprensible como tal no menos que hay ciega destrucción. Y en el destino histórico del espíritu objetivado ellas juegan precisamente un papel decisivo. Pues el espíritu viviente en la intensidad de las propias aspiraciones mantiene por lo común también un tipo de conciencia instintiva de un gran pasado; desde las ruinas de culturas antiguas lo roza como un misterio, el encanto de lo secreto le está fijado en inscripciones incomprensibles. Él se adelanta aprehendiendo de eso que no comprende. Y de ese aprehender resulta la tendencia a conservar y comprender, tendencia que a continuación puede volverse reencuentro y reconocimiento reales. Frente a esta conciencia crepuscular de temor y de recelo, los tiempos de bárbara destrucción pueden entenderse como algo más que excepciones.

Segunda sección

Ser histórico del espíritu objetivado

Capítulo 50. La "demanda" en la objetivación

a. Conservación y discontinuidad temporal

Con estas determinaciones el fenómeno del espíritu objetivado está descrito en sus rasgos fundamentales. Por un lado se ha distinguido su profunda diferencia con el espíritu objetivo y su manera de ser totalmente distinta, pero por otro lado también es aprehendido en su conexión con él. Si ahora se tiene en cuenta que todo espíritu objetivado: 1. presupone a un espíritu viviente que lo crea y elabora como su patrimonio, 2. es separado de él a través de su vinculación a una configuración real sensible, 3. pero en la separación permanece sin embargo dependiendo constantemente del espíritu viviente, "para" el cual él es lo que es. Entonces habiendo llegado a este punto el fenómeno se puede considerar como aclarado, de manera que podemos reanudar la cuestión planteada arriba, acerca de "qué" se conserva en verdad temporalmente en el espíritu objetivado.

La dificultad de la cuestión dependía de que en épocas de olvido de ninguna manera puede hablarse de un ser propio del patrimonio espiritual. La obra poética que reposa en un manuscrito de la biblioteca, la

escultura que está sepultada en las ruinas, existe "así" en cada caso para nadie. Y si no tiene otro ser que el ser "para" alguien, entonces de esta manera no tiene ningún ser. Tampoco se puede decir que las figuras de la poesía "reposan y están cubiertas de polvo en la biblioteca", como tampoco que héroes y dioses están enterrados bajo las ruinas. Sólo algo materialmente real puede estar cubierto de polvo o enterrado, pero esas figuras no tienen ninguna realidad. El destino del pergamino, el que está amarillento, lavado, y cuya escritura está sobreescrita, o el de la piedra corroída, no es el destino de las figuras que en ellos aparecen al contemplador. Y sin embargo este destino está conectado con cada uno, está en una dependencia inequívoca de él.

Aquí está ahora el punto de la cuestión que todavía tiene que aclararse. ¿Debe decirse que en la escritura no se conservó nada más que lo escrito? Entonces hay en verdad conservación continua, pero sólo de las cosas, no del espíritu. ¿O se debe decir que se conservarían las figuras de la poesía? Entonces hay en verdad conservación del espíritu, pero discontinua, y en este sentido por el contrario más bien no hay ninguna conservación verdadera. De esta manera sólo podría existir en determinadas épocas y en otras sería una no-existencia. Con esto se corresponde posiblemente el "estar entregado" del patrimonio espiritual al cambio del espíritu viviente, pero no la fuerza motivadora que de él procede y también se conserva ahí, donde él duerme ignorado e incomprendido.

Es cierto que el patrimonio existe sólo para un espíritu que encuentra la orientación en la que aquel se hace visible. Y este encontrar es asunto del espíritu viviente. Por otro lado, sin embargo, también debe tener un motivo por el cual siempre la orientación es encontrada nuevamente. En efecto, hay obras de la literatura y del arte en las que se efectúa un reiterado renacer en el cambio de las épocas. Entonces ellas también se reinsertan en cada caso con su contenido espiritual en el espíritu viviente, se convierten en su patrimonio espiritual y siguen obrando en él, por su parte lo forman y movilizan.

b. Selección de las épocas. Falsa asimilación al ser ideal

Sin embargo, también es inevitable que provenga de ellas constantemente algo así como una fuerza. Desde luego no ahí donde están ente-

rradas y olvidadas, pero posiblemente sí, en todas partes donde ellas meramente están incomprendidas. Las configuraciones reales son visibles, también pueden presentarse sensiblemente a la mirada que no comprende. Ellas por así decir no le dan tregua al espíritu viviente, lo tienen en jaque, lo obligan una y otra vez a luchar con la "obra", de la cual él sospecha el contenido. Si se observa panorámicamente el destino total de una gran obra poética a lo largo de más extensos períodos de tiempo histórico, entonces llama la atención que las épocas separan en ella lo que comprenden y lo que no comprenden. Se diferencian con esto los caracteres histórico-individuales del espíritu viviente, en uno para el que las figuras de la poesía tienen un ser, y otro para el que ellas no tienen ningún ser.

Pero con esto no cambian las figuras de la poesía, sino el espíritu viviente. Desde luego que aparecen también cambiadas según la aprehensión o predilección del respectivo espíritu viviente por determinados aspectos. Pero este cambio se mueve en los límites que le son trazados por el carácter de las figuras. Este cambio no tiene la misma movilidad como la que tiene el espíritu viviente en sus creaciones. La constancia de los rasgos fundamentales permanece en él como el fenómeno central.

De cualquier manera, y pese a que los fenómenos son indiscutiblemente así, sin embargo por de pronto sólo puede aparecer como más difícil la aporía de la conservación. Porque si se toma con seriedad la idea de que de la objetivación incomprendida proviene continuamente un tipo de "fuerza", entonces uno se ve compelido a atribuirle también un ser independiente al contenido espiritual, por ejemplo según el tipo del "ser ideal", como el que ha sido atribuido con frecuencia en la historia de la metafísica, adherido a las ideas, a la generalidad, a la *essentia*. Pero con una metafísica tal del ser espiritual uno se aleja arriesgadamente de lo que son los fenómenos. Por esto establecemos los siguientes puntos decisivos:

1. El ser ideal debería tener absoluta supratemporalidad y suprahistoricidad. Su conservación sería completa, sería más bien una identidad intemporal pura. Pero el patrimonio espiritual es algo que ha surgido y es pasajero, se conserva sólo relativamente. Él no sólo está expuesto a la aniquilación, sino también a un cierto cambio en la concepción del espíritu viviente.

2. De esta manera es característico del ser ideal que él existe puro por sí sin ningún vínculo con algo real—incluso hasta en una cierta oposición a ello—y puede ser aprehendido puramente en sí mismo sin soporte. Esto vale para las esencias puras, para la legalidad matemática, para los tipos fundamentales del reino de los valores. Si al reino del ser ideal pertenecieran las figuras de la poesía, las imágenes del mundo de la ciencia y de la filosofía, las representaciones míticas, entonces ellas de ningún modo requerirían para su conservación histórica de la configuración real conformada (de escritura, de piedra, etc.). De esta manera ellas serían en todo momento autónomas y visibles en sí mismas sin requerir el pasaje a través de las obras de un espíritu viviente pasado, tendrían que renacer nuevamente a cada espíritu en un contemplar puramente espontáneo, un espíritu que para ellas tenga la mirada. Esto precisamente de ninguna manera les es aplicable. Más bien en una nueva época un nuevo poeta pone figuras totalmente nuevas, un nuevo pensador concibe una nueva imagen del mundo. Tampoco el retorno de un cierto motivo fundamental puede engañar sobre eso. El patrimonio espiritual es patrimonio creado. Y como él mismo no es creado dos veces.

3. El ser ideal de ninguna manera existe meramente “para” alguien, sino en sí. No depende de ninguna efectuación del espíritu viviente. Y aquí reside la razón tanto de su supratemporalidad como también de su independencia de la configuración real de cualquier tipo. Pero para lo que es en sí, es característico el hecho de que él está ahí indiferente frente a todo ser-aprehendido, por tanto también indiferente frente a su propio ser-objeto. Pero el patrimonio espiritual no tiene ningún otro ser que ser objeto para un espíritu viviente. De ninguna manera existe sin este último como factor correlativo.

c. La exigencia de la objetivación al espíritu viviente

El espíritu objetivado se encuentra según su manera de ser en una relación de tres miembros. Por un lado es y permanece unido a la configuración real, por otro al espíritu viviente. Es portado por dos lados. Esto lo diferencia radicalmente del ser ideal, exactamente tanto como el aparecer lo separa del ser real.

Aquí evidentemente está el punto al cual nos tenemos que atener cuando se persigue la cuestión de qué verdaderamente se “conserva” his-

tóricamente en el espíritu objetivado. Por consiguiente no se podrá temer a la respuesta, la que ya se instó a aceptar más arriba: se conserva inmediatamente sólo la configuración real sensible, no el espíritu “dado a la vez”. Lo que en la biblioteca reposa es sólo el pergamino escrito; lo que yace enterrado bajo los escombros, es sólo la piedra conformada, no la divinidad. Y por eso la conservación del patrimonio espiritual está unida a la contingencia de la conservación material de pergamino y piedra.

Pero al mismo tiempo es manifiesto que con esto sólo se ha alcanzado a medias la cuestión. Pues precisamente la peculiaridad de esta conservación es que se conserva indirectamente todavía más, se conserva algo diferente. Sólo que no se puede buscar igualmente esto diferente en el patrimonio espiritual mismo. Las figuras de la poesía, las imágenes del mundo, las divinidades, no son directamente las que se conservan en la configuración real. Con esto se desconocería su manera de ser y al mismo tiempo se ignoraría al factor correlativo del espíritu viviente, el que constituye el elemento que no se conserva en la manera de ser del patrimonio espiritual. Aquellas figuras y conceptos del mundo no se pueden conservar sin él, si bien él es el factor en sí cambiante.

Por tanto sólo se puede tratar de lo siguiente: ¿hay algo en la objetivación por fuera de la configuración real, algo que se conserve independiente con ella del cambio del espíritu viviente? Esto sólo podría ser algo que no coincide ni con la configuración real misma ni con el patrimonio espiritual portado, ni tampoco con el comprender del espíritu viviente.

Se mostró más arriba cómo también la obra incomprendida de factura humana es fácil de reconocer como tal y ejerce un particular estímulo: delata al espíritu humano, el que la ha creado y se ha objetivado en ella. Éste desde antes se hace reconocible en su carácter particular. Lo escrito y la piedra conformada tienen incluso ya en el tipo de su forma real algo en sí que al espíritu viviente, cuando los divisa, siempre lo provocan a examinarlos a fondo. Entonces de hecho proviene desde la configuración real de la objetivación una demanda dirigida a él, dispuesta para él, y también una exigencia que es sentida como tal en él.

Esta exigencia tampoco es real—sólo un espíritu viviente puede plantear una exigencia real—, es solamente tanto como una exigencia que aparece, como el contenido espiritual es sólo contenido que aparece. Aquella es diferente de éste sólo en la medida presupuesta del comprender. Pues

ya un mínimo de contacto, como el que lleva consigo el espíritu viviente desde el estrato inferior, basta en general, para sentir la exigencia. Puesto que desde el espíritu creador, el que formó la configuración, también es puesta realmente la exigencia, incluso entonces como están dispuestos por él los signos escritos y las formaciones materiales, para hacerla sensible.

El espíritu que no comprende tiene múltiples gradaciones. Pero a todas ellas les es propio tener por anticipado un conocimiento de lo que no aprehenden de los contenidos. Quien no entiende una lengua, sin embargo sabe en la escucha que se trata de una comunicación y de un cambio de ideas. Quien no sabe leer, no obstante ve que lo escrito significa algo. Quien puede leer, pero no puede aprehender el pensamiento, tiene con todo un saber de que ahí se trata de un determinado contenido intelectual, y de este saber proviene el estímulo para aprehender al contenido. De esta manera aún el bárbaro puede presentir el secreto que se le oculta en el escrito. Él sabe antes de todo saber leer, que en eso hay sentido y significación. No cambia nada que él interprete como mágico el sentido de las runas primitivas. Son diversas las formas en las cuales el estímulo proviene de la materia conformada. Pero la exigencia como tal es siempre sentida en eso. Y ella se conserva con la materia conformada, no obstante la exigencia misma es sólo una exigencia que aparece, porque el espíritu viviente, mientras exista historia humana, siempre está y experimenta el mismo estímulo al menor contacto con la obra de creación humana.

d. La demanda y la interpelación

Esto también se puede expresar de esta manera: dado que el espíritu viviente constituye en la relación el factor correlativo de la configuración real, en la única que puede aparecer el patrimonio espiritual objetivado, entonces en todo cambio del espíritu viviente se procura que sea posible en definitiva el aparecer, mientras la configuración real se conserva y es sensiblemente accesible. En efecto, el factor correlativo siempre está presente. Todo lo demás depende de la naturaleza del espíritu viviente. Si él siente en la configuración real sólo la demanda, entonces llega a saber oscuramente algo del contenido no destacado, pero no logra apoderarse de él. Si además encuentra la orientación, desde la cual él puede comprenderlo, con eso lo hace aparecer.

Desde luego que el concepto de demanda, y con él el de estímulo o exigencia, es aquí sólo una imagen, y es desde todo punto de vista insuficiente. No se trata de la demanda que pondría expresamente cualquier persona. Tampoco cambia nada con respecto al espíritu creador que realmente vincula una demanda con su obra. Pues precisamente él ahí ya no puede ponerla. El epígono sólo tiene que ver con la obra, y lo que siente en ella existe sólo "para" su sentir.

La imagen expresa más bien el efecto de la configuración real en el espíritu viviente. Éste siente también la conformación incomprendida ya como demanda puesta a él. Él se siente aprehendido por la obra, antes de aprehenderla él mismo. Ella ya no lo suelta, lo incita a penetrar en la cuestión. Y es conocido cómo esta incitación puede producir un efecto poderoso. Ella puede conducir en épocas de investigación desarrollada hasta la reconstrucción de la lengua y de la literatura muerta, desaparecida.

Desde luego que por regla general el rodeo no es tan largo, el enigma es fácilmente resoluble. Sin embargo se trata por lo común del espíritu históricamente cercano, también accesible todavía en la tradición viviente. También en la lengua todavía comprensible o que todavía puede aprenderse, existe el sobrevivir de la escritura. Además las artes visuales hablan un lenguaje siquiera en principio inteligible. Se puede decir entonces que la configuración real nos habla inmediatamente, y es suficiente con el esfuerzo en el mirar, el leer, en la entrega, y el sumergirse en la obra. Pero también este "interpelar" es todavía la misma "interpelación" puesta a nosotros y sentida por nosotros. Y en este sentido también aquí se trata de la misma demanda, que proviene de la configuración real.

Y —se puede agregar ahora— precisamente porque la demanda ocurre permanentemente a todo espíritu viviente, el que se topa con la obra creada, existe en la conservación aquel "más", aquello diferente, que se conserva con la configuración real formada.

Capítulo 51. Historicidad y supratemporalidad

a. La objetivación y el espíritu adecuado a ella

Más arriba, en la primera investigación del espíritu objetivado, se tuvo

que prescindir provisionalmente de su historicidad. Pero en el curso de la investigación ha vuelto de por sí a plantearse nuevamente el problema de su historicidad. La misma pregunta parcial, la pregunta por el modo de la conservación que hizo necesario aquel prescindir, ha vuelto a traer la perspectiva de la temporalidad. Pero las últimas consideraciones han mostrado que la manera de ser total del espíritu objetivado casi coincide con su historicidad. Y dado que esta última se ha mostrado como distinta a la del espíritu viviente, entonces también toda la serie ulterior de problemas referidos a la manera de ser aparece al destacar el tipo particular de su historicidad.

La triplicidad de la relación mostró que el ser histórico del espíritu objetivado es portado por dos lados. No sólo la configuración real es portadora —como al principio pudo parecer—, sino que también el espíritu viviente es portador. Ambos factores profundamente heterogéneos son siempre necesarios para eso. Ellos forman los miembros de una correlación, en cuya realización “está” únicamente el patrimonio espiritual como tal. La correlación no es estable o inseparable, como incluso tampoco la existencia del patrimonio espiritual es indestructible. La correlación, por cierto, no se rompe tan fácilmente. También donde ella no se redondea para la totalidad, sin embargo por lo común perdura el vestigio de ella —en la “exigencia” que se siente—, y el vestigio basta para que el patrimonio espiritual no desaparezca por completo. Pero ella puede también disolverse totalmente, y entonces el espíritu objetivado cesar de “ser” histórico.

Si se señala ahora a aquel espíritu viviente que como factor correlativo en la correlación es suficiente, que por tanto basta para un comprender del patrimonio espiritual, como el espíritu “adecuado a él”, entonces se puede también decir inversamente, que todo contenido espiritual, que está objetivado y es accesible en una configuración real, siempre “está” para todo espíritu adecuado a él. Si de ninguna manera se interrumpe la existencia del espíritu adecuado para una determinada objetivación, también persiste su contenido espiritual ininterrumpidamente en la historia. Él encuentra en el cambio del espíritu que sobrevive la continuidad sin interrupción de la orientación suficiente. De esta manera sobreviven también ininterrumpidamente ciertas figuras de la poesía en la evolución de una y la misma cultura, sea en un pueblo o en un círculo cultural. La

orientación adecuada se retransmite entonces incluso de manera simple, y ella guarda dentro de un cierto margen de alteración siempre el mismo elemento fundamental en el espíritu viviente.

De otra manera, cuando tienen lugar revoluciones históricas en la vida del espíritu, cuando perecen culturas antiguas, surgen nuevas en otras condiciones. Ahí desaparece por algún tiempo el patrimonio espiritual, para hacerse accesible al nuevo espíritu viviente sólo en la fase más madura de desarrollo. En efecto el ofrecerse de los contenidos antiguamente objetivados persiste tanto tiempo como puedan existir las configuraciones reales legadas. Esto depende de otro factor de la correlación. Y él revive tantas veces como el espíritu viviente se aproxime a una adecuación para él.

b. Adecuación y conciencia histórica

El aspecto invertido de la relación es de particular interés en tanto que en él la independencia del espíritu objetivado en la historia llega a ser comprensible para la conciencia histórica del espíritu viviente.

Esto de ningún modo es evidente. En la dependencia del espíritu objetivado del comprender del espíritu viviente parecería que debiera esperarse lo contrario. Sin embargo no es fácil entender que un comprender de la obra del espíritu pasado sea una simple función del saber histórico precisamente acerca de este espíritu del pasado.

Pues es también un parecer muy difundido —nutrido particularmente por el historicismo de nuestros días— que el arte, la poesía, la concepción del mundo de una época pasada sólo se podría comprender desde el saber histórico del espíritu íntegro (la “vida” total) de esa época. Este parecer ha desencadenado una verdadera caza por el saber histórico enciclopédico así como por las particularidades biográficas supuestas, para la comprensión del poeta, del pensador, del artista. En realidad se está detrás de algo totalmente distinto, por un lado el interés independizado en el saber histórico mismo, por otro, la curiosidad propia de lo escasamente humano por lo que es demasiado humano, lo que también está adherido a lo grande. Entre tanto casi se llega a olvidar que el artista sólo puede comprenderse como artista siempre por su obra, el poeta por su poesía, el pensador por su pensamiento.

Desde luego hay algo cierto en que el saber histórico de la época ofrece la clave para muchas particularidades, especialmente en cuanto se trata del contenido temático de las artes, de las ocasiones, los motivos o del trasfondo de la imagen del mundo. El enraizamiento de las artes en el mito, en la religión y en el culto le da a ese saber un piso seguro.

Pero tan pronto como esto se generaliza, resulta un puro contrasentido. ¿Cuáles son, entonces, las fuentes del historiador que antes de comprender sobre las obras quiere enseñar sobre la vida y el espíritu de la época? En el fondo, incluso todo nuestro comprender y saber histórico sigue un camino sobre los restos que han quedado en pie del espíritu objetivado. Los que desde luego no son sólo obras de arte y poesías. La totalidad de las escrituras conservadas, incluso objetivaciones de todo y cada tipo pertenecen a eso. Todo lo que el historiador señala como "fuente", es precisamente objetivación, sea esto en un testimonio de la época misma, sea en un testimonio ulterior. Pero la objetivación es precisamente lo que en cada caso ante todo está sujeto al reconocer. Pero este es el mismo reconocer que se quería cimentar a través del saber histórico. Por consiguiente se ha presupuesto precisamente lo que se quería posibilitar. Uno se ha movido en círculo.

Si se mira más rigurosamente, resulta que la relación misma es más bien lo que está invertido en las artes. Precisamente la obra de arte o la obra poética que procede de culturas extrañas y nos insufla con un espíritu extraño, es la que mejor nos permite echar una mirada a este espíritu. Lo que también puede ocurrir justamente ahí donde otro saber histórico fracasa. ¿Qué conoceríamos del espíritu de los griegos, de su vida y ocupaciones si nouviésemos por lo menos una parte de su poesía, de su escultura, de sus construcciones? Lo que a nosotros las generaciones posteriores nos informa sobre ello no sería suficiente para darnos una imagen clara.

Esto todavía va un paso más allá. Pues no se trata sólo de nuestro saber. La obra de arte quiere ser recuperada en el contemplar artístico. Y se trata de volver a encontrar la orientación adecuada en este contemplar. El revivir del arte y la poesía de otros tiempos, la aparición de los grandes renacimientos en la historia nunca han empezado con el saber histórico. Más bien ellos en cada caso han atraído consigo a un saber semejante y entonces por cierto lo han seguido intensificando más. Pero el impulso originario reside en la aparición autónoma de un gusto artístico

y del sentido de la forma, que se muestra adecuado a las grandes obras maestras del pasado. Lo que este sentido de la forma impulsa hacia delante se sustrae a la valoración. En los motivos exteriores—que muy a menudo se hacen valer para eso—ciertamente no se pueden buscar las razones. Ellas pertenecen al desarrollo particular del espíritu viviente objetivo. Y este, al igual que el del individuo, solo se puede describir, no explicar.

c. Adecuación y *continuum* del espíritu viviente

Todavía otro malentendido puede encontrarse de aquí en adelante. Es fácil creer que el espíritu objetivado sólo podría experimentar un renacer siempre que algo de aquel espíritu viviente que lo ha creado y fijado, todavía sobreviviera. Una tal supervivencia no consiste en el saber histórico, no tiene nada que ver con él. Ella consiste en la incrustación "silenciosa" del pasado en el presente, el espíritu de antes todavía no está muerto, sobrevive cambiado, está presente sin ser visto.

Ahora bien, es fácil comprender que el renacimiento del arte griego directamente vuelve a traer algo del sentir artístico de los griegos que continuamente se había conservado también directamente en la tradición artística de los pueblos europeos, durante el románico tardío y la cultura latina del medioevo. En ese caso, desde luego, la cuestión es que no está excluida una supervivencia directa. De todos modos, estos hilos son delgados, y una plenitud de los propios impulsos está en contra. Incluso aunque fuesen más gruesos, en general no se podría inferir de ahí que un *continuum* de tradición artística—tampoco uno latente que ya no conocería sus orígenes—sería el supuesto necesario para el renacer histórico del arte del pasado.

En efecto, a esto se pueden oponer otros ejemplos en los cuales no cabe hablar de un *continuum*. Esto llega a ser más claro cuando se considera el despertar de nuestra comprensión para el arte chino y japonés. Aquí en todo caso no existe ningún influjo considerable de parte del extremo Oriente en el cambio del crear y del comprender del arte europeo. Éste se había movido durante siglos en una línea absolutamente distinta, y la inserción del comprender tuvo que superar el profundo abismo de la extrañeza. Más bien es de manera que en el interior de la propia línea autónoma de desarrollo se establece finalmente una fase que desde sí encuentra el punto de perspectiva, desde el cual aquella obra de arte

ante todo llega a ser para él "visible" como tal. Lo mismo vale para el despertar del sentido para el arte egipcio, babilónico, indio, incluso para culturas muy distantes, la de los primitivos, además del arte de tiempos inmemoriales de las cavernas y otros más.

El establecimiento histórico del comprender en determinada época aquí y en general se puede denominar casual. En efecto se tendrá que reconocer a lo "casual" un cierto papel en el destino histórico del espíritu objetivado. Pero en tanto que el despertar de tal comprender ocurra precisamente en una época que se dedica con marcado fervor en todos los ámbitos a lo extraño y heterogéneo, entonces, no obstante la casualidad también se convierte otra vez en más cuestionable. Y más bien se tendría que distinguir en eso un tipo de legalidad del autodespliegue del espíritu viviente.

Por lo menos podrá fijarse que la tendencia propia de tal dedicación y fervor en el proceso interior de desarrollo del sentir artístico tenía sus muy determinadas razones. Quizás se pueda encontrar una confirmación en la observación de que las épocas de tal dedicación —por así decir de expansión del gusto y del comprender— no son precisamente las de un avance que marca nuevos rumbos en la propia línea.

d. La temporalidad del ser histórico y la intemporalidad del contenido

Pero más allá de todas las cuestiones de este tipo, la vinculación temporal del ser histórico —así como por un lado la hemos encontrado en la dependencia de la persistencia de la configuración real, y por otro en el presentarse del espíritu adecuado— forma un problema particular. Pues la muy invocada supratemporalidad de la obra de arte, incluso del patrimonio espiritual, se opone en general a esta vinculación temporal. En esto ya no se trata del parecer que se rechazó más arriba, de que el espíritu objetivado tendría un ser en sí ideal. Esta concepción pertenecía a otra serie de problemas —a los del modo de la conservación—, ella se pudo mostrar como errónea en una reflexión relativamente simple. Pero con esto no se consuma la interpelación a la intemporalidad.

Nadie podrá discutir que las figuras de la poesía no ingresan en la realidad, que no están sujetas al imperante surgir y al extinguir en ella, inclu-

so directamente que están por completo excluidas de ella, es decir de la correspondiente secuencia real de acontecimientos, circunstancias, situaciones, actualidad. Está fuera de toda duda que ellas, tantas veces como se las vuelve a considerar, se representan invariablemente como las mismas, nunca aparecen captadas o modificadas por la corriente de lo que sucede. ¿Acaso habría que pensar que esta supratemporalidad sólo es imaginaria?, y ¿quizás provenga de ahí el prejuicio de que la conservación históricamente relativa de la obra de arte obraría precipitadamente más allá del artista y de su época para un ser intemporal, para un tipo de eternidad del espíritu? En ese caso el error sería muy grosero y no vale la pena discutirlo. Ya la simple fragilidad de la configuración real lo quita de raíz.

Sin embargo la cuestión no es tan simple. Desde luego existe la confusión de la conservación histórica con la auténtica intemporalidad, pero sólo en teoría. Sin embargo no se trata de eso, pues en la vida misma y en la entrega a la obra nadie identificará el presentarse de las figuras de una poesía con la duración de lo escrito. Más bien la esencia de la cuestión es que muy posiblemente existe un determinado sentido de supratemporalidad de ciertos tipos de patrimonio espiritual, y por cierto de ninguna manera simplemente en las creaciones de arte y poesía.

Evidentemente se trata de determinar con precisión el carácter de esta supratemporalidad para clarificar la situación. Sólo entonces se puede discutir su compatibilidad con la ley de la conservación históricamente restringida.

Atengámonos ante todo a la obra de arte: ¿qué pasa con su supratemporalidad? Manifiestamente, ni concierne a la configuración real ni a su transparencia para el contenido espiritual del trasfondo. Y con mayor razón tampoco concierne al aparecer de este contenido para el contemplador. Más bien, además de eso este aparecer está vinculado a la existencia y a la orientación del contemplador, las que sólo se juegan en determinada época. La supratemporalidad concierne en verdad exclusivamente al contenido del trasfondo como tal. Ella es siempre en él como para él esencialmente sensible, sólo en tanto que se lo considere puro en sí, y esto quiere decir, en tanto que se prescinda de su característico "ser para el contemplador".

Pero este prescindir no es algo que antes se necesitaría efectuar particularmente. Más bien ya siempre es efectuado en la contemplación artis-

tica y en el entregarse a la obra. El contemplador justamente no contempla a la vez con objetividad su propia intervención activa. Ésta no se le manifiesta en las figuras que aparecen. Él ni sabe ni necesita saber de eso. Para él, el enfrascarse en lo contemplado es al mismo tiempo un completo prescindir de sí mismo, es tanto el olvido de sí mismo como del entorno real. Y por eso también reside en ese enfrascarse siempre un prescindir del "ser-para-él" de lo contemplado. O, más precisamente, él de ninguna manera necesita prescindir en principio particularmente de eso, pues en su contemplación nunca ha reflexionado sobre eso. Pero si ha reflexionado sobre eso como pensador filosófico, entonces, sin embargo, no se le presenta el modo del "ser-para-él" objetivamente en la contemplación artística de lo contemplado. Él contempla ahora como antes, en el prescindir de ese modo.

e. Intemporalidad e idealidad que aparecen

Y aquí se establece lo verdaderamente notable: el prescindir de sí mismo del contemplador y del "ser-para-él" del lo que a él le aparece. Esto que a él le aparece no lo hace recaer en una mera apariencia de la realidad. No se sigue de ahí ninguna realidad engañosa, ninguna ilusión. Precisamente en el prescindir del "ser-para-él" queda sin embargo un saber acerca de la irrealidad y del mero ser fenómeno. No obstante esto, lo que le aparece, está elevado a una objetividad, que en su sentir justamente puede aparecer independientemente de este sentir. Pero es una "objetividad diferente" que la del mundo real, en la cual el contemplador vive. Y precisamente lo contemplado está destacado para él de este mundo real, a saber tanto como aparece destacado de la subjetividad de su opinión.

Esto es, por qué las figuras de la poesía, por qué la vida y la agitación de las esculturas, la profundidad espacial del paisaje pintado, los rasgos del semblante y del carácter en el retrato aparecen para el contemplador elevados a lo intemporal. Si ellos le hicieran creer a él que son reales, tendrían que aparecer para él justamente en eso también integrados a la continuidad real y a su temporalidad. Pero aparecen para él precisamente separados. Ellos están, vistos puramente en cuanto al contenido, aislados tanto del tiempo como del espacio. Y con esto están sustraídos a la continuidad real.

En nada perjudica que el movimiento contemplado, la vida misma contemplada contenga por otro lado una conformación espacio temporal. Del mismo modo tampoco la narración histórica temporal de un drama con sus personajes y sus destinos cambia algo en el estar separada. Lo que el "*Wallenstein*" "representa" en la guerra de los treinta años, concierne sólo a la época que aparece en la obra. El "tiempo en la obra" no es el tiempo en el que es representada la obra y es vivida por el espectador. Sólo el último es tiempo real; pero él no aparece al espectador, sino el otro, el tiempo elevado a lo intemporal. Esto es lo mismo que con la espacialidad que aparece y la luz que aparece en la imagen pintada; no es el espacio en el cual está colgada la imagen, ni la luz que cae a la imagen. La espacialidad que aparece es observada en todas partes y en ninguna de lo espacial real, es decir, aquella es *realiter* sin espacio (no tiene ningún lugar en el espacio real efectivo). Exactamente de ese modo también puede comprenderse el estar separado del "tiempo de la acción" dramática del tiempo real, en el que el espectador vive y contempla. Así también se puede comprender la identidad de este tiempo que aparece en la repetición de la representación, esto es en la no-identidad del tiempo real. La continuidad real que aparece en la obra, el piso histórico y su tiempo, está elevado con ella a lo intemporal. La mejor prueba para esto es la indiferencia de la "acción" y su comprensibilidad frente al saber histórico del espectador.

Ahora bien, aquí se puede aprehender un determinado sentido de la supratemporalidad, que de hecho corresponde al contenido de las obras de arte y de la poesía y no contradice la historicidad de su manera de ser. Las figuras de la poesía con sus acciones, pasiones y destinos "aparecen" al contemplador elevadas a lo intemporal, el héroe en eterna juventud, el intrigante en eterna envidia, el destino en lo eternamente trágico. Todos los caracteres, relaciones, situaciones "aparecen" elevadas a un ser ideal.

Lo mismo vale para el movimiento del luchador, para los rasgos de un retrato. La sonrisa de Mona Lisa, algo efímero, lo más fugaz de lo fugaz, es "fijado" en la imagen, sustraído al flujo. De esta manera es con todo lo que siempre el arte hace aparecer. Son configuraciones que están realmente en una cierta "perpetuación". Uno regresa a ellas desde la actividad, las reencuentra nuevamente en una identidad inmutable, lo grande en lo eternamente grande, lo ágil en lo eternamente ágil, lo fugaz en

la eterna fugacidad. Ellas no están sólo fijadas, perpetuadas por el arte, sino a su modo sustraídas realmente al tiempo.

Pero justamente esta eternidad es sólo una que aparece. Ella precisamente no existe en sí, tan poco como las figuras y situaciones mismas. Ella comparte la manera de ser del "trasfondo", y ésta precisamente consiste sólo en ser vida que aparece. La supratemporalidad que está unida indisolublemente con el carácter de la obra de arte, —mientras no se le sustituya por una simulada o construida— no es otra que la intemporalidad que aparece de su trasfondo.

Por eso caracteres, figuras, acción, vida y movilidad aparecen elevados a lo propio de las ideas. Pues todo lo intemporal muestra el rasgo característico de la idealidad. Y evidentemente no es una relación concesiva que existe entre la idealidad y el ser-para-nosotros: el trasfondo no tiene "a pesar de todo" un mero ser que aparece, sino precisamente "porque" él sólo tiene un ser tal, aparece elevado a la idealidad. Él no lo podría hacer ni como real ni como históricamente condicionado. Con esto, desde luego, aquellas figuras están muy próximas al auténtico ser ideal —junto al ser de las esencias—, es la misma intemporalidad y eternidad a la que están elevadas. Pero como sólo están las figuras que aparecen, entonces también sólo están elevadas allí como las que aparecen, no como entes. Y de igual manera ellas no comparten en absoluto aquel ser ideal.

Esto se puede expresar simplemente así: su idealidad misma es sólo idealidad que aparece, del mismo modo que su intemporalidad es sólo intemporalidad que aparece. Por tanto no es idealidad con un ser en sí, como la de las esencias. Si fuese auténtica idealidad en sí, las figuras de la poesía tendrían que estar libremente suspendidas, independientes de la obra destructible y del espíritu que comprende. Ellas están muy lejos de ambos. Ellas se presentan sólo en la relación fenoménica y están sujetas a sus condiciones reales. Pero precisamente en esta relación "aparecen" como elevadas a la idealidad.

De la misma manera se cumple en ellas la ley fundamental del espíritu objetivado: él es el que sobre su época está encaramado, no el espíritu realmente "viviente", pero tampoco un espíritu que se haya evaporado a mera esencia —en el vacío abierto de las generalidades—, sino el espíritu fijado con su plenitud vital en la configuración real.

Precisamente lo fijado aparece al viviente en el reencuentro como intemporal.

f. Temporalidad del aparecer y aparecer de la intemporalidad

Si con este resultado nos dirigimos a la aporía desarrollada más arriba, vemos que se resuelve sin dificultad. La pregunta era: ¿cómo concuerda la supratemporalidad de la obra de arte con su duración absolutamente limitada y su doble condicionalidad a través de lo temporalmente real en la historia (a través de la existencia destructible de la configuración física real y a través de la cambiante adecuación que aparece y desaparece del espíritu viviente)? La obra de arte sólo tiene existencia histórica mientras aquella está presente y es contemplada por un espíritu viviente artísticamente comprensivo. Por el contrario lo que es aprehendido en el contemplar mismo aparece como algo intemporal y como ente ideal eterno.

En tanto se expresa la relación de esta manera, ya está a la vista la respuesta a la pregunta. Evidentemente es diferente si aparece algo como intemporal y eterno, o si su aparecer mismo es un aparecer eterno. Sólo el primero coincide en el contenido de la obra de arte, el último no: las figuras junto con su colorida plenitud vital aparecen eternizadas, pero su aparecer como tal no es un aparecer eterno. Y tampoco se puede eternizar históricamente, pues permanece condicionado por el siempre nuevo esfuerzo del contemplador.

Esto de ninguna manera se contradice. Al contrario aquella supratemporalidad y esta condicionalidad temporal son perfectamente compatibles. Ellas corresponden rigurosamente al ser histórico de la obra de arte, en el cual sólo el primer plano tiene ser en sí, pero el trasfondo sólo tiene el carácter del aparecer. El aparecer de lo que en la aparición está como ente permanente, no necesita a su vez ser un ente permanente. O con brevedad: un ente constante que aparece no necesita, porque es un ente tal, sin embargo, aparecer siempre. El aparecer es variable; está entregado al juego de lo casual, al cambio del comprender en el espíritu viviente, a la destrucción de la configuración real. Pero dónde y cómo siempre él se establece, aparecen siempre las mismas figuras elevadas nuevamente a lo intemporal.

Capítulo 52. Patrimonio artístico e intelectual del espíritu

a. Lo supratemporal en la escritura del pensamiento

Lo que se ha expuesto en este análisis, muestra la importancia de una legalidad universal del espíritu objetivado. Esto no se limita a la obra de arte, se repite en las objetivaciones de todo tipo, aún cuando los acentos no se cambian de lugar de manera insignificante.

Todo patrimonio espiritual que se conserva en la escritura, —sea un registro de sucesos, la exposición de los resultados de una investigación, sea por el contenido una concepción del mundo en general, una imagen del mundo o también sólo el concepto acuñado separadamente, sea la convicción formulada particularmente en el juicio (proposición) o la intelección, todo esto está sujeto a la misma ley: considerado puro en cuanto al contenido es algo intemporal, y aparece también al espíritu reconocedor como intemporal. Pero no aparece en toda época, sino sólo bajo determinadas condiciones. La conservación de lo escrito y de la existencia histórica del espíritu que comprende son siempre condiciones del aparecer.

Desde luego, ante todo se encuentra aquí cierto reparo. Precisamente para la concepción del mundo, la imagen del mundo, el parecer científico, así como para los conceptos y juicios que son sus vehículos, no vale evidentemente la misma temporalidad que para las figuras de la poesía. Ellas tienen “validez” en su tiempo, y a saber sólo relativa a la situación del saber o también a la forma de vida o de sociedad. Su “verdad” es así relativa, condicionada por el tiempo. No cambia nada en su existencia efectiva si se comprende esta relatividad de manera puramente histórica o cimentada pragmáticamente.

Cuando Anaxágoras, para asombro de los atenienses, dijo que el sol es “tan grande como el Peloponeso”, hay expresado en eso un determinado concepto del sol, incluso una determinada y muy concreta intuición de su esencia, la que corresponde a un determinado estado del conocimiento. La significación histórica de este concepto reside en la notoria superioridad sobre un concepto del sol más antiguo y mucho más primitivo. Él muestra en el progreso del conocimiento un determinado estado de aproximación a la verdad, y como tal tiene en su época un cierto

valor de verdad y validez. Pero cuando lo encontramos hoy en un relato de Hipólito, tiene para nosotros sólo un interés histórico; su contenido de verdad nos parece muy anticuado. Lo mismo vale para todo tipo de intuición superada; tanto si es de tipo científica, filosófica o religiosa.

No obstante también aquí hay un determinado tipo de supratemporalidad. Sólo que no se puede buscar ahí donde no está, por tanto en todo caso no donde impera la pretensión de verdad, y con mayor razón pues en una “validez absoluta” construida. La falta de claridad de la situación es causada en primer lugar por la confusión de verdad y validez; después en segundo término está la confusión de ambos con el sentido o el contenido (de una proposición, de un concepto, de una intuición), cuya intemporalidad está en cuestión.

La “verdad”, entendida rigurosamente, es nada más que adecuación del parecer a la cosa. Esta adecuación es en cada intelección, por fugaz que parezca, intemporal. Pero aquí no se trata de esta intemporalidad. Pues ella comparte la verdad con la falsedad. Se puede decir: si la proposición de Anaxágoras en su época era falsa, entonces es todavía hoy y en todo tiempo falsa; pero si en su tiempo era verdadera, entonces para todo tiempo es verdadera.

La “validez” es algo totalmente distinto. Ella es el ser reconocido de un parecer en un determinado círculo de vivientes, su capacidad de convencimiento para ellos. Ella tiene que ver con la verdad sólo allí donde el ser reconocido se basa en la intelección, pero para esto no hay en ninguna época un criterio absoluto. Verdad y validez varían históricamente en gran parte independientemente una de otra, aunque la validez siempre presupone una pretensión de verdad. Un concepto de mundo muy equivocado y arbitrario puede tener en cierta época validez universal y fuerza de convicción; en cambio, la verdad desconocida en medio del desconocimiento no es menos verdadera que reconocida y válida.

Pero ni la verdad ni la validez coinciden con aquella intemporalidad que es en sí misma propia de un juicio, de un concepto, del contenido de un parecer sobre el mundo. Una imagen del mundo cosmológica como la de Anaxágoras tiene, comprendida puramente como configuración de contenidos, un tipo totalmente determinado de supratemporalidad, a saber uno que también al hombre de hoy todavía le es como tal comprensible, aunque esa imagen del mundo para él ni es válida ni ver-

dadera. Precisamente ella tiene a pesar de todo una absoluta objetividad (*Gegenständlichkeit*), absolutamente comprensible, y siempre se puede reconstruir en el pensamiento —incluso en la intuición—, aun cuando nosotros no atribuímos a esta objetividad ningún ser en sí y no la confundimos con las características generales del mundo real que nos son evidentes.

b. Objetividad fenoménica del patrimonio espiritual

Este tipo de objetividad es idéntico con la “otra objetividad”, con la cual nos hemos topado arriba en la objetivación artística (Cap. 51 e). De ninguna manera se puede comenzar quitándola de la imagen del mundo, por muy arriesgado y aventurero que esto le parezca al epígono. No la perjudican las construcciones, divagaciones, el cargar con prejuicios apenas más creíbles. Ella no tiene nada que ver con la realidad de lo común, ni con la verdad y falsedad, ni con la validez e invalidez en una época histórica dada. Existe incluso independientemente de si alguna vez ha poseído o no la fuerza de convicción para un espíritu histórico viviente.

La objetividad de la que aquí se habla no coincide por tanto con la del conocimiento. Para ella no existe ninguna diferencia entre intelección y fantasía. Ella sólo existe en la representación, en el pensamiento, en la esfera del concepto, en la imagen íntimamente contemplada del mundo como tal. Por tanto es así justamente la propia objetividad que aparece. Pero como tal es patrimonio espiritual, un contenido intelectual de determinada conformación. Y tanto el contenido como la conformación están excluidos en el mismo aparecer de aquella temporalidad, en la que el aparecer tiene lugar.

Por eso el contenido conformado puede aparecer siempre a cualquiera que tenga a la vista los testimonios de eso en la escritura de los antiguos predecesores. Incluso tiene que aparecer a cualquiera que los lee comprendiendo y reconociendo. En este sentido aquí se encuentra por completo la misma relación que en la poesía y que en la obra de arte de todo tipo. A través de la configuración real que se conserva se hace visible la imagen de mundo en la objetividad invariable. Nos podemos orientar en ella más tarde —no de otra forma, como sería para la imagen del mundo que realmente se mantiene—, se puede transferir, revivir mentalmente.

Aquí por tanto algo ha sobrevivido al tiempo, se ha mostrado como supratemporal, y a saber precisamente en y contra el cambio de las intuiciones. Sólo que no se puede buscar lo supratemporal en la verdad de la imagen del mundo, aun menos en su validez. Ello reside más bien simplemente en la objetividad de la imagen de mundo misma. Y porque esta es una, la objetividad que sólo aparece o meramente fenoménica, se trata también aquí, de la misma manera que en la obra de arte, por completo de una supratemporalidad sólo fenoménica. Y al igual que en la obra de arte la objetividad no es contraria a lo condicionado por el tiempo y a lo históricamente defectuoso del aparecer.

Esta cuestión es de gran significación para nuestra conciencia histórica. Sin ella la mirada del pasado del espíritu humano nos estaría prácticamente cerrada; el historiador no podría hacer reaparecer a su mirada, ni traer a la memoria, la vida espiritual pasada. Pues no podemos restituir el pasado. Sólo lo podemos hacer renacer en la contemplación, pero sólo en cuanto el pasado es elevado a través de la objetivación a la objetividad fenoménica intemporal. Es la fuerza singular de la escritura realizar el enaltecimiento también sin recurrir a lo artístico. Lo hace a través de la transparencia general de lo escrito, que se mantiene con la palabra expresada del escrito para la mirada experta.

Lo que aparece en la escritura del pensamiento no lo hace con la misma claridad que las figuras de la poesía, pero tal vez en igual identidad. En la medida en que la palabra escrita aprehende en definitiva al espíritu, también queda conservado en ella su carácter viviente. Este no palidece ni con el tiempo que pasa sobre él, ni con el polvo que cae sobre el pergamino. No cae el polvo al espíritu que aparece y no pasa el tiempo para él. El espíritu como tal no envejece, permanece en la misma intemporalidad irreal como la de las eternamente jóvenes figuras de Homero. Y sólo su aparecer como tal permanece sujeto al tiempo, históricamente condicionado, entregado al azar y al cambio del espíritu viviente.

c. La diferencia de la demanda y del comprender

Si se quisiera olvidar la diferencia que existe entre la serie total de fenómenos más allá de su homogeneidad, no se haría justicia a la diversidad del espíritu objetivado y además se introduciría en la reflexión una fuen-

te de errores imprevisibles. Entre las escrituras del pensamiento y las creaciones de las artes no sólo hay una diferencia en cuanto a los contenidos; también la hay en el tipo de objetivación misma y su manera de ser histórica. Y esto último está aquí en cuestión.

Una especie de aversión a la escritura del pensamiento está adherida en la concepción popular. Ésta se ha vinculado en general a la representación de la abstracción en mal sentido, de la palidez del pensamiento, del "gris" de la teoría, incluso de algo ajeno al mundo, propio de sabios de gabinete. Conceptos y conexiones de conceptos aparecen a quien no se adueña de ellos necesariamente carentes de vida y esquemáticos. Lo rígido no sólo se siente con respecto a la ley escrita, acerca de la que se dice "lo literal mata". Así pareciera que no sólo el pergamino amarilleaba y se cubría de polvo junto a la escritura del pensamiento, sino que faltaba a lo desenterrado en el comprender nuevo que se establece del espíritu, que lo hace viviente.

Estas son exageraciones. No se trata de eso. Que la "teoría" no necesita ser gris, que precisamente su sentido originario es "contemplación" en grande (la θεωρία aristotélica), que una imagen del mundo, cada aprehensión de la cuestión —también las limitadas— siempre es un tipo de contemplación y sólo está comprometido en la palidez de la ciencia librezca por el comprender que no penetra en las cosas, todo esto debiera ser bien conocido y no requerir de más palabras. En todo caso aquí nos permitimos darlo por supuesto. Sólo bajo este supuesto se establece el verdadero problema.

Sin embargo la cuestión es, justamente, que a pesar de todo queda en pie una profunda diferencia. La imagen del mundo de Aristóteles por ejemplo, no persiste tan completamente en la misma "eterna juventud" como las figuras homéricas. Y por cierto no sólo porque los siglos, que filosóficamente han vivido de ella, la hayan roto por la fuerza de la contemplación concreta —por cierto que con mayor razón no siempre se ha estado a la altura adecuada para el talante de Homero—, sino porque principalmente se trata de otro tipo de accesibilidad y carácter reconocible del contenido intelectual.

El comprender científico depende evidentemente de condiciones diferentes que el artístico. En general su objeto aparece en un tipo distinto de contemplación. Y este tipo de contemplación no se establece tan

fácilmente como un puro reconocer. Se mezclan otros elementos espirituales, tendencias propias, maneras de concebir y de interpretar presentes del espíritu viviente. Desde luego también una obra de arte encuentra tales tendencias propias. Pero al mismo tiempo ella la restringe a través de la manera de su accesibilidad.

La imagen del mundo transmitida en la escritura de ninguna manera es únicamente accesible al que contempla adecuadamente. Tiene también que decir diversas cosas al interesado en cosas distintas, también puede ser para él modelo de su contemplación del mundo, aunque unilateral o equivocada. Conceptos, proposiciones, tesis, incluso argumentaciones son interpretables, porque todos ellos —en cuanto no son tomados totalmente desde la totalidad de la imagen del mundo— tienen múltiples interpretaciones. La situación cambiante de problemas históricos acerca del saber de otra época lleva consigo también, que todo es visto como desplazado, distorsionado o palidecido.

Esto también se puede expresar de esta manera: la demanda del comprender en el espíritu viviente proviene constantemente de las escrituras conservadas, siempre es el mismo ofrecerse del patrimonio espiritual en la escritura —y en este sentido la relación es la misma que en las artes—, pero la demanda no tiene la misma fuerza para obligar al espíritu viviente, el que la siente, inequívocamente a una determinada forma de contemplar. Ella depende considerablemente más del tipo de complacencia, y como se comporta frente a ella la arbitrariedad y el capricho del espíritu viviente. Ella no sólo depende del establecimiento congenialmente espontáneo del comprender, sino de la complacencia consciente, del esfuerzo particular y del trabajo arriesgado de los vivientes. Pero tal esfuerzo y trabajo se degenera fácilmente en la tendencia del individuo en el trabajo cotidiano.

d. Comprender reflexivo e irreflexivo

Se tendrá que buscar el motivo para esto en el tipo de objetivación misma. De cualquier manera es posible que la obra de arte tenga la mayor determinación interior, por tanto conduce a la mirada que contempla, si es que en definitiva ella penetra hasta el trasfondo, a la mayor inequívocidad de lo que se puede contemplar. Pero esto sólo puede significar en

la estratificación particular de las maneras de ser que la sujeción de las figuras que aparecen en la configuración real tiene que ser en la obra de arte incomparablemente más rígida. La relación fenoménica misma, que en una determinada conformación real del primer plano sólo deja surgir, determinada hasta en los detalles, una configuración cierta del trasfondo, tiene que ser muy íntima e inequívoca. Esta es, en comparación con las objetivaciones de otro tipo, una objetivación más productiva, una relación fenoménica funcionalmente superior.

Esto no debiera malinterpretarse, como si el aparecer en este sentido dependiera menos del esfuerzo del espíritu viviente, tampoco como si existiera una mayor homogeneidad entre los estratos. La letra es para el espíritu tan heterogénea en la poesía como en la filosofía. Tampoco es como si el comprender estético exigiera menos que el propio de la visión del mundo y el científico. Él exige en cierto sentido todavía más. Pero la cuestión principal es que él exige algo diferente y es incluso un comprender diferente.

Esto diferente se muestra ya en que el comprender en la obra de arte se establece con relampagueante fulgor, no hace un rodeo sobre la reflexión, no se puede elaborar con ella. Ya por ese motivo está mucho más apartado de la arbitrariedad. Aquí no se trata simplemente de algo a medias y actitudes transigentes sino que uno se siente capturado, atraído, entusiasmado, elevado, o bien no siente nada de eso. No constituye una diferencia si esto sólo se presiente de lejos o se vive con fuerte estremecimiento, sólo depende de si se entra en contacto con el espíritu de la obra de arte. Si este contacto existe, lo demás es secundario.

Con esto se relaciona que una obra de arte también ejerce con la demanda que ella pone a los vivientes, un efecto seleccionador muy determinado. En ella se separan de modo totalmente radical los hombres y las épocas en los que comprenden y los que no (en lo que desde luego se tiene que excluir todo comprender inauténtico, cfr. Cap. 39 a, b). Unos se sienten capturados por ella y retenidos constantemente, la obra no los suelta más; los otros no son afectados. En el comprender artístico no hay gradaciones verdaderas. Sólo hay, donde el comprender ha comenzado, la ulterior profundización.

Por el contrario, en el comprender del patrimonio intelectual hay sólo gradaciones concebibles. Ya el conocer más superficial de oídas da una

cierta idea de la cuestión (una intelección, una imagen del mundo), y frecuentemente el estudio que más penetra en las fuentes tampoco está seguro de su esencia intrínseca. El aprehender va aquí absolutamente por la vía de la reflexión, el comprender requiere elaboración. Esto depende del discernimiento, del alcance del conocimiento de las cuestiones, del dominio de la situación problemática, incluso con bastante frecuencia del saber acerca del desarrollo histórico, acerca de la situación espiritual general en el momento en el que surge la obra. Probablemente también hay aquí ocasionalmente la iluminación intuitivamente instantánea de la cuestión. Pero no depende sólo de la transparencia de la configuración real. Esto está condicionado por toda clase de saberes especiales, sobre todo por el encaje histórico. El escrito particular por sí solo no conduce ni determina al comprender. El reconocer necesita de otros apoyos.

Precisamente en esto se muestra que la sujeción interna de los estratos en las objetivaciones de este tipo —en la escritura del pensamiento— no es equivalente con la de la obra de arte. La relación fenoménica no es inequívoca. La configuración real particular no es autosuficiente para portar al contenido espiritual. Por eso el “reconocer” depende de otras fuentes de ayuda que hacen necesario el rodeo de la reflexión y la elaboración progresiva.

e. El estar provocado del espíritu viviente a la controversia

Si se alega como “fundamento” para esto la mayor “determinación” de la obra de arte, respectivamente la tensa vinculación entre la configuración real y el trasfondo, pero en la escritura del pensamiento se hace valer la determinación y rigidez insignificantes, entonces tenemos que tener en claro que con esto no se penetra en ese mismo fundamento. Este reside en la estructura de la relación fenoménica, y precisamente esto es un profundo enigma, y tanto más, cuanto mayor es la rigidez de la vinculación interna. Sólo se la puede describir continuamente y aceptar la descripción. Pero la descripción está pegada a lo exterior, al efecto en el contemplar, por tanto a lo “que” aparece, no al ensamble de la relación fenoménica como tal.

Todos los conceptos que de ello nos hacemos, son sólo figuras. El arte no descubre su ley interna, de ninguna manera la trae a la conciencia, ni

al contemplador ni al creador, por lo menos en cuanto éstos son reflexionantes. Pues su esencia es extraña a la reflexión. Quizás precisamente por eso aquí la ley mantiene cercado de modo firme tanto al contemplar como al crear, obliga según su necesidad. Y porque el contemplador ni conoce ni sabe, su contemplar es sin reflexión, puramente entregado a lo contemplado. Esto quiere decir que el contemplar no tiene la libertad, una vez que se establece, para contemplar de cualquier manera. Lo que en determinada obra de arte puede contemplar, sólo lo puede hacer de una manera. Esta es la diferencia con el patrimonio intelectual. Aquí el contemplador tiene diversas posibilidades, accesos, enfoques, pero ninguno es de modo que inequívocamente y con certeza lo conduzca hacia la esencia de la cuestión.

A esto hay que añadir todavía otra cuestión. La "demanda" siempre proviene de la configuración real en el espíritu viviente. Pero la demanda que proviene de los escritos de Aristóteles es fundamentalmente distinta, que aquella que proviene de la poesía de Homero. La construcción del pensamiento quiere convencer, ser tenida por verdadera, en la vida o por lo menos irrumpir en la concepción del mundo del viviente. La construcción del pensamiento lucha por la aceptación.

No se puede decir que no se pondría más en cuestión al patrimonio intelectual de épocas muy lejanas, debiéramos ir teniendo suficiente sentido histórico, para tan sólo apreciar a Aristóteles como fenómeno histórico. Más bien la actitud natural es y permanece siempre en el contenido material del pensamiento, y a saber precisamente junto con su pretensión de verdad. Pues la fuerza de convencimiento filosófica del pensamiento justamente se puede recuperar de manera impresionante en la enseñanza consumada del sentido histórico. No todo es "anticuado", lo que se ha convertido en extraño a una manera de pensar de una época más joven y en muchos aspectos realmente avanzada. También hay el inapreciable patrimonio intelectual que ha quedado históricamente, que vale la pena elevar a la propia intelección.

Por eso un tesoro del pensamiento filosófico podrá ser constantemente, para una siempre cambiante época de epígonos, objeto de disputa de las opiniones, a saber no sólo por su interpretación adecuada, sino con mayor razón por el propio avance y la propia concepción del mundo. Pues el pensamiento de los vivientes tiene que confrontarse

con la doctrina, mientras se introduce en su inagotable intelección. Con eso el pensamiento se ve provocado por ella misma. Su comprender es un comprender que lucha con la cuestión. Él tiene que ingresar en los problemas con el propio pensar, al cual quiere hacer justicia intelectual. De otro modo siempre queda pegado sólo a lo exterior, a los resultados, a las formulaciones y pasa por alto al propio espíritu de la cuestión. Pues el espíritu de la cuestión es la lucha del pensador con el problema.

De este modo el espíritu que reconoce es provocado por algo totalmente distinto que en la obra de arte. Es desde el comienzo provocado a la controversia objetiva con el espíritu viviente. Y con esto su mismo reconocer está puesto sobre una base diferente. La cuestión se convierte, al penetrar en ella, en la suya; y así ella tiene que aparecer para él necesariamente a la luz de su propia conquista de problemas condicionados por el presente.

Esto es totalmente distinto en las figuras de la poesía. Ellas no pretenden otra cosa que ser contempladas para hacerse presentes concretamente al contemplador en la visión. Están más allá de la actualidad y de los problemas. Posiblemente puedan enseñar algo a los hombres. Pero no pretenden intervenir en su concepto del mundo. Pero en tanto que también lo hacen indirectamente —puramente a través de la importancia de sus contenidos humanos— e inducen realmente al que comprende a la controversia, de esta manera, sin embargo, la controversia no es la que estaría incluida en el comprender artístico contemplador. Más bien, primero la controversia sigue al comprender. Pues todo sentido sobre lo contemplado y toda reflexión ya presupone lo visto y sólo se puede establecer donde lo visto se ha efectuado. Por eso la visión misma y el aparecer de lo contemplado como tal no son afectados.

De hecho aquí reside una diferencia fundamental de la objetivación. La diferencia tiene margen para la múltiple gradación. Pero sin embargo no es tan tajante que no pudiera verse más lo que hay de común. Más bien el fenómeno fundamental queda el mismo también en los extremos. Y precisamente la circunstancia de que él tiene margen para una tan profunda oposición, deja apreciar óptimamente su alcance y carácter fundamental de su estructura óntica.

Capítulo 53. Aspecto filosófico-histórico

a. La autonomía portada del espíritu objetivado

Desde aquí se puede ver más claramente en qué consiste la historicidad del espíritu objetivado. Esta se ha mostrado cada vez más como un epifenómeno de la historicidad del espíritu viviente. El espíritu objetivado está "separado" del flujo sólo en el sentido de su objetividad fenoménica. Únicamente de ésta depende la idealidad y supratemporalidad fenoménicas, ella "aparece con". Por el contrario, el espíritu objetivado está ligado con su aparición y desaparición al cambio del espíritu viviente. Y como muestran las últimas reflexiones, este cambio interviene también como deformador en el contenido del patrimonio espiritual, en cuanto eso que aparece, experimenta la sobreacuñación de la concepción, del comprender selectivo y de la interpretación consciente.

De esta manera el espíritu objetivado a pesar de su idealidad fenoménica en doble sentido tiene su destino histórico en el cambio del espíritu viviente. Si tuviera una vida propia junto a la de este último, entonces tendría que darse también en él el cambio espontáneo, su aparición y su extinción espontáneas.

Pero entonces su presentarse histórico está sólo condicionado por fuera, exterior a él mismo y fatal. Su manera de ser a pesar de la separación total de contenidos y el separarse está todavía mucho más determinada y "portada" que la del espíritu objetivo viviente. Ella junto a todo otro ser portado también es todavía sólo un ser portado a la vez (*mitgetragenes*) por este mismo. Pero no obstante ella tiene también sobre él cierto poder motivador, el contenido objetivado tiene efecto retroactivo sobre él. Se confirma el principio ontológico de que la dependencia como tal no perjudica la autonomía. La independencia del espíritu objetivado es la de la autonomía portada.

Para poder abarcar panorámicamente la relación total serán compendiados los siguientes momentos principales, en los cuales el encadenamiento del espíritu objetivado y objetivo se representa en la unidad de "una" historia del espíritu. Ellos forman sólo un resumen de lo expuesto, pero después conducen más allá y desarrollan de ese modo el programa de la investigación ulterior. Esta conduce siempre desde el problema de

la estructura de la objetivación y empuja el problema de la historicidad cada vez más al centro. Pues la conservación y la manera de ser por sí solos no agotan al aspecto histórico.

b. Intersección histórica de los tipos de incrustación

1. Se mostró cómo el patrimonio espiritual objetivado tiene una manera particular de estar presente en el respectivo espíritu viviente. Ahora bien, como siempre incumbe a un espíritu viviente el espíritu objetivado de una época más antigua, se puede decir que en toda historia del espíritu se cruzan dos formas heterogéneas fundamentales de incrustación del pasado en el respectivo presente. Una consiste en la directa supervivencia del en sí cambiante espíritu objetivo en sus formas una vez logradas; la otra en el perdurar del patrimonio espiritual mostrado en él y fijado en la objetivación.

2. La primera tiene la forma de un perpetuo continuarse. Se la puede equiparar a la capacidad de preservación del espíritu viviente. Conservación y cambio conciernen aquí a la autoconfiguración de la vida espiritual, de la lengua, del saber, del gusto, del estilo de vida. En este cambio se "transmite" con la conformación también directamente el patrimonio espiritual de contenidos que se comprenden. La recepción de lo devenido y elaborado se efectúa sin interrupción de generación en generación a través del "crecimiento" del individuo en el espíritu común. Por tanto se puede decir que la incrustación del patrimonio espiritual en una época posterior se basa aquí en el crecimiento de los individuos, con tal que consista en el crecimiento el asumir ininterrumpido del patrimonio. Por consiguiente esto se basa en que el patrimonio espiritual de ninguna manera sale del espíritu viviente, sino que está fijado duraderamente por él.

3. En la más tajante oposición respecto a esto, el segundo tipo de incrustación precisamente se basa en la eliminación del patrimonio espiritual por el espíritu viviente. La eliminación es la obra de la objetivación, el enigma de la vinculación a la materia física y del ser reencontrable en ella. En este modo indirecto de incrustación se deja a un lado la continuidad de la tradición. Visto desde el espíritu viviente, aquí el patrimonio espiritual tiene una existencia discontinuada en la historia. Pues sólo

la configuración real en sí no espiritual persiste ininterrumpidamente, y ya la "demanda" que proviene de ella, existe sólo "para" el espíritu viviente. Pero la discontinuidad tiene, precisamente como forma de incrustación, su muy determinada preponderancia. En efecto, con la eliminación por el espíritu viviente, el patrimonio espiritual también es eliminado por el cambio. Y lo que por esta vía se hace presente nuevamente a un tiempo posterior, está en su retorno como inalterado.

4. Ambos tipos de incrustación están juntos en cuanto al contenido, de manera que ellos pueden contener tanto al mismo como también a un diverso contenido espiritual. Por ejemplo, en la escritura de la Ilustración alemana hay un patrimonio espiritual que ha sobrevivido también directamente en fragmentos esenciales, se ha conservado en el modo de pensar y de concebir, en los conceptos acuñados, incluso en las maneras de hablar. De otra manera ocurre con la escritura de los griegos, cuyo comprender siempre tenemos que elaborar nuevamente en lo esencial. En el primer caso coinciden apropiadamente en la incrustación los dos modos heterogéneos en la misma época y se complementan fácilmente. En el otro caso el *continuum* está roto desde hace mucho tiempo, sólo persiste el patrimonio objetivado. La tensión, que resulta de la oposición de lo nuevo que ocurre en el aparecer para el espíritu viviente, puede conducir al compromiso o también a la síntesis, a la asimilación y deformación del patrimonio espiritual conservado en la objetivación a través de las formas intuitivas del espíritu viviente, o también a la nueva versión creada en el fondo del impulso experimentado.

c. El factor inmóvil y el móvil. Renacimiento del pasado

5. Se ha mostrado otra vez que para esto ya sirve de base una relación distinta y fundamental. El estar separado del espíritu objetivado está ordenado sólo respecto al espíritu histórico determinado que lo ha elaborado y objetivado. En la persistencia el estar separado es al mismo tiempo un ser dependiente del comportamiento que comprende del respectivo espíritu viviente. El patrimonio espiritual objetivado tiene un ser en la historia sólo ahí donde el espíritu viviente le sale al encuentro, le es "adecuado".

Pero el devenir adecuado puede ocurrir de dos maneras diferentes. Puede basarse en la inmediata supervivencia del mismo patrimonio espi-

ritual en la tradición, con lo cual esa supervivencia puede haber sido desde hace mucho tiempo elemento formador tácitamente asumido. Pero también en la plena extinción de la tradición puede persistir en la espontánea ampliación del horizonte de comprensión. Pero en ambos casos la actualización del patrimonio espiritual objetivado se funda en una coincidencia de demanda y orientación, en la cual la demanda es de la configuración real y la orientación del espíritu viviente. Pero en esta relación es siempre la configuración real el factor inmóvil, el espíritu viviente el factor móvil. En aquella todo depende de la constancia potencial, en éste del retorno actual del patrimonio espiritual. La curva histórica de su desaparición y reaparición es por tanto en lo esencial una función del mismo espíritu viviente, en cuyo cambio también residen las condiciones de la incrustación inmediata.

6. El primer caso de coincidencia puede valer como el habitual. Todas las culturas de una cierta altura están en posesión del patrimonio espiritual diversamente objetivado, que una vez creado, permanece constantemente accesible. Los escritos del propio pasado más reciente son leídos, sentidos como actuales, se ve en ellos todavía la pertenencia a la propia vida. Así perviven los cantos homéricos en la época ática, los clásicos alemanes en la época actual. Posiblemente para el que aprende o para el lector particular sea un renacer de las figuras, pero todavía es el mismo "asumir" inmediato que constituye la forma del crecimiento en el propio espíritu viviente. Precisamente éste todavía no se ha alejado esencialmente con su orientación de la demanda que proviene de los escritos. Él corresponde a ella aún sin gran cambio de orientación.

7. La coincidencia tiene otro aspecto en el segundo caso, donde la tradición y con ella la orientación adecuada se extingue. Sólo aquí se puede hablar de retorno. Aquí el espíritu viviente siente la incrustación del pasado como tal. Por el quiebre de la tradición el pasado se ha convertido para el espíritu viviente en extraño. El retorno es experimentado como milagro, como resurrección o "renacimiento" del espíritu pasado. El viviente siente profundo respeto ante lo que resurge: un espíritu, que no es el suyo, le habla a través de la obra humana que ha estado silenciosa por largo tiempo. Y a pesar de que es un espíritu históricamente muerto, no obstante puede estar concretamente, ser comprensible, sentirse en la sangre, tener nueva vida ante la mirada contempladora del viviente.

d. Vuelta al espíritu viviente. Fuerza motivadora y aflojamiento de la objetivación

8. Pero finalmente el espíritu del pasado, nuevamente actualizado en la coincidencia, produce un efecto retroactivo en el espíritu viviente. El poder que proviene de él, no se agota en la "demanda" de la contemplación y del comprender. El poder más bien se establece tanto más propiamente, cuando atiende a esta demanda, sólo una vez que está efectuado el contemplar y el comprender. El se muestra más allá del cambio de orientación como una fuerza motivadora y productiva en la marcha del espíritu viviente mismo.

De esta manera se consigue un tipo de "vuelta" del espíritu separado a través de la objetivación al espíritu viviente. Él regresa por cierto a un espíritu distinto que aquel del cual ha "salido", pero no obstante lo hace en uno que precisamente al menos le ofrece una cierta adecuación de la orientación en el comprender. Y bien puede decirse de esta manera que con la vuelta del patrimonio espiritual siempre se omite también algo del espíritu viviente antiguo en el espíritu viviente presente y así se incrusta en él también movilizándolo.

Visto desde esta vuelta, el enquistamiento del patrimonio espiritual en la objetivación aparece como un mero estado de transición en la que se pudo conservar más allá de la época, para ingresar nuevamente al espíritu viviente e incluso despertar a una nueva vida. Precisamente este ingreso es sentido por el espíritu viviente, que experimenta de él el impulso como "renacimiento".

9. El fenómeno concierne exclusivamente al espíritu viviente. Pero aquí se establece al mismo tiempo un fenómeno complementario, que concierne al espíritu objetivado como tal. Con el renacimiento y el ingreso al espíritu viviente termina también la firmeza de la objetivación, se relaja la determinación inequívoca de la relación fenoménica. La concepción, la tendencia propia, la controversia del espíritu viviente actúa como separador, como factor de disolución, lleva hacia adentro lo suyo. El espíritu viviente no está ahí como puro receptor. Su recibir está encuadrado al mismo tiempo en su propia lucha espiritual, él vive en el crear y en la utilización de lo que le corresponde. De esta manera él por su lado cambia lo que a él lo cambia.

La vuelta del patrimonio espiritual a la vida inmediatamente histórica es al mismo tiempo su vuelta a la movilidad y al cambio. Como el pensamiento antes de su solidificación en la escritura era la conformación móvil de un espíritu viviente, ahora está sujeto otra vez a una tal y a su ley en la transformación ulterior.

Esto concierne en primer lugar a la escritura del pensamiento. Se podrá investigar aún de qué manera también interviene en las artes.

10. Pero en toda vuelta y disolución permanecen sin embargo al mismo tiempo las objetivaciones mismas unidas a sus configuraciones reales —en tanto que éstas no están destruidas—, quedan como patrimonio espiritual fijado. La reacción del espíritu viviente no alcanza a las configuraciones formadas mismas, sino sólo a lo que aparece respectivamente en ellas.

Las obras del espíritu pueden de esta manera, una vez que han regresado al espíritu viviente, también desaparecer nuevamente para él. Y pueden tanto surgir otra vez a un espíritu viviente posterior, como resurgir al anterior. En cada uno de estos renacimientos otra fuerza motivadora puede provenir de ellas cada vez según el tipo y la tendencia propia del espíritu viviente, ellas constantemente producen algo distinto, le dan siempre impulso a un nuevo desarrollo.

De esta manera las obras maestras de la poesía y del arte, los grandes sistemas y conceptos del mundo, experimentan en diversas épocas todo tipo de resurrección. Y en cada caso de una manera totalmente distinta. Pues siempre un espíritu viviente distinto, partiendo de ellas, sigue nuevos caminos.

Capítulo 54. El efecto retrospectivo en las artes

a. Relación de vuelta y efecto retrospectivo

Si de los puntos enumerados se mantiene a los tres últimos y se vuelve desde ahí a la cuestión emprendida más arriba (Cap. 52), cuestión que concernía a la diferencia entre la obra de arte y la escritura del pensamiento, entonces ahora aquella se puede proseguir nuevamente. Allí se mostró que la "demanda" que procede de una construcción del pensamiento, es distinta que aquella que proviene de la obra de arte. El pen-

samiento provoca la controversia, con eso incide dentro de la propia lucha del espíritu viviente, pero experimenta al mismo tiempo su contra efecto transformador o "efecto retrospectivo".

Desde luego la imagen del "surtir efecto" (*Wirken*) no puede ser tomada aquí literalmente. Es sólo una fórmula abreviada. Se trata simplemente de un tipo de transformación del pensamiento, que es dado inmediatamente con su reingreso en el espíritu viviente. Mientras el espíritu objetivado por la fuerza de su demanda mueve hacia sí al espíritu viviente y entonces regresa a él, se pierde al mismo tiempo justamente una parte considerable de su fuerza. Ella por así decir se agota en su resultado. Por tanto lo mueve hacia sí siempre sólo parcialmente, lo obliga sólo de manera aproximada a la forma adecuada de contemplar. El espíritu viviente mueve también por su parte al contenido divisado conforme a la manera de ver que trae consigo, de manera que aquel ya le parece desviado. Probablemente la controversia pone de manifiesto lo nuevo, pero el patrimonio espiritual antiguo, tal como estaba fijado y elevado a la objetivación, es abandonado al mismo tiempo en su pureza.

La cuestión siguiente es ahora: ¿esto realmente vale sólo para la escritura del pensamiento —para las intuiciones científicas, imágenes del mundo, sistemas filosóficos y conceptos acuñados— o las creaciones del arte también están sujetas a una cierta modificación en el contemplar y la concepción del espíritu viviente?

Piénsese que si no estuvieran sujetas a modificación, entonces tampoco podrían participar en la circulación del patrimonio espiritual, no podrían, una vez expuestas en la objetivación, regresar nuevamente obrando y motivando al espíritu viviente. Y sin embargo éste tendría que, también donde las comprende, dejarlas pasar en una visión desinteresada, intactas e inmóviles. Pues tan pronto como en la vuelta las creaciones del arte lo mueven, experimentan su contra-efecto en el tipo propio de la concepción que él les depara.

b. Repercusión de las figuras artísticas en el espíritu viviente y efecto retrospectivo de éste en aquellas

Ahora bien, nadie podrá negar que las creaciones del arte, y la mayoría de las creaciones de la poesía, en gran medida actúan formando al espí-

ritu viviente, al que llegan a ser accesibles. El valor formador de la poesía nunca ha sido puesto en duda; incluso donde él, como en la "República" de Platón, se presenta como algo negativo, sin embargo la desvalorización se basa precisamente en el saber acerca del poder eminentemente formador de espíritu de la poesía.

Hay épocas que atribuyen a este poder en general el mayor efecto educador. Y hay poetas de gran categoría que con su obra quisieran provocar un efecto educativo. Se puede de todas maneras prescindir de tal concepción como de una exageración, sobre todo la poesía dirigida de tendencia pedagógica puede presentar justamente un caso límite de dos filos. Sin embargo, indudablemente perdura el hecho del inmenso efecto histórico espiritual, y por cierto en lo grande de la poesía. La historia siempre enseña nuevamente del modo más penetrante cómo los pueblos tienen —y especialmente los que están ocupados en el avance— en sus poetas a su educador y guía. Las figuras objetivadas creadas en la palabra avanzan a medida de la existencia vivida, en ellas se orienta el hombre incipiente. No sólo la épica heroica es así; *mutatis mutandis* es toda poesía, y posiblemente ocurre lo mismo en todo arte. Y difícilmente la fuerza motivadora, que ella desarrolla según las épocas de olvido en su vuelta al espíritu viviente, se pueda valorar inferior a la del patrimonio espiritual intelectual.

Pero en ese caso ¿cómo se puede evitar también para las artes sacar la consecuencia de la ley del efecto retrospectivo? Más bien se tiene que esperar el fenómeno del contra efecto directamente a priori en el contenido de la obra de arte a base del hecho de un enorme efecto motivador. Y si no pudiera mostrarse en el destino histórico de la obra de arte, se tendría que revisar la ley, o por lo menos mostrar el motivo de su restricción.

Pero las condiciones históricas no son de este modo. El efecto retrospectivo se puede mostrar perfectamente. Sólo que no se lo debe buscar ahí donde no está. Pues él es de otro tipo y se mueve en otros límites que aquel que experimenta el patrimonio intelectual.

c. Cambio histórico de las figuras dramáticas

Esto se puede mostrar del modo más claro en ciertas figuras de la poesía dramática. Lo que significaba la figura de Hamlet en la interpreta-

ción de Goethe, o también en los románticos, no es lo mismo que en la de los contemporáneos de Shakespeare. Por otro lado ella no significa lo mismo en nuestra época que en aquellas. Es vista, comprendida, valorada de otro modo, y la diferencia se refleja muy claramente en la representación escénica. Un cambio semejante de las figuras se puede mostrar en Fausto y Gretchen, en Wallenstein, etc. La misma figura recorre una serie de concepciones, es supraformada por ellas. Puesto que en el fondo cada nueva representación ya trae una nueva supra-formación a través de la ejecución peculiarmente individual del actor y de la dirección artística. Un espíritu viviente distinto se enfrenta humanamente en cada representación, agrega lo suyo, busca y le da un sentido desde su propia naturaleza.

Pero la figura entrega siempre algo nuevo, no puede agotarse tan fácilmente en sus posibilidades humanas. Puede ser un objeto de controversia irresoluble, hasta qué punto en eso ella es deformada, mal entendida, desacertada, incluso hasta qué punto en general ella es fundamentalmente mal interpretada. La concepción determinada tiene que aparecer siempre a la de otro tipo naturalmente como errónea. Pero queda también la posibilidad de que la figura en la representación particular sea superada, se eleve incluso sobre la formación poéticamente originaria. Con lo cual entonces se plantea la cuestión de hasta qué punto ella en general puede ser superable.

Aquí no se trata de una cuestión de ese tipo. En primer lugar sólo es importante el hecho de que en general las figuras de la poesía no se modifican de manera esencial en el contemplar y en el comprender de la posteridad. Y si se considera que ellas como tales, es decir como configuraciones absolutamente irreales, tienen sin embargo una existencia histórica sólo en el contemplar y en el comprender del respectivo espíritu viviente, entonces se muestra la modificación en el contemplar como determinante para su existencia histórica misma. Precisamente ésta se muestra como sometida al cambio.

Las figuras de la poesía, de manera semejante a las del patrimonio espiritual intelectual —sólo que con otros límites y otra condicionalidad— no sólo están a merced del espíritu viviente con su desaparición y reaparición, sino también con su contenido y ser así. Ellas están expuestas a su efecto retrospectivo, se tienen que modificar con ella. Ellas, mientras

mueven al espíritu artístico de una época, se convierten en su juicio a lo que él hace de ellas.

Este fenómeno aparece como prototípico en las figuras dramáticas, sólo porque ahí se introduce entre el arte del poeta y la recepción del espectador un efecto artístico de segundo orden, el del actor. Ese efecto artístico objetiva por así decir cada modificación particular de la figura en la actuación visible. La representación imitada ya es la objetivación de una determinada concepción. Y a eso corresponde en alto grado la individualización que presta a la representación de la figura, además de aquella que la palabra escrita del poeta le puede dar. Esta individualización es el reverso de la limitación y de la parcialización en la representación.

d. Cambio general del contenido de la obra de arte en el cambio del contemplar

Pero el fenómeno del cambio de contenido es muy general. No está ligado ni al arte del intérprete que representa, ni en general a las figuras dramáticas. Esto se puede seguir de cerca en toda poesía, incluso posiblemente en las creaciones artísticas de todo tipo.

Los humanistas no leían las poesías de los antiguos como los antiguos las habían leído, y en la actualidad las leemos nuevamente de otra manera. Probablemente los versos dejen resurgir una y otra vez a las antiguas figuras, pero ellas resurgen modificadas a cada nuevo tipo de visión. Los mismos frescos de Miguel Ángel, los mismos retratos de Rembrandt, ¿quién querría sostener que estas obras son realmente las mismas a nuestra visión que a la de los maestros e incluso a la de sus contemporáneos? O tal vez la escultura de Egipto, de la cual sólo sentimos oscuramente el trasfondo cultural, pero no podemos actualizarlo para nosotros. En todas partes, donde un arte es conducido por ideas religiosas, con él le ocurre al epígono que probablemente perciba todavía algo del contenido de ideas, pero para él no significa nada más. ¿Las obras de tal arte debieran ser para él las mismas que aquellas que mantenían la fe?

Y no es diferente con la música. Que escuchemos de otro modo los contrapuntos de Bach que como se los escuchaba en su época resulta del hecho de que se los ejecuta de otra manera (incluso con otros instrumentos). Cada época tiene su manera de escuchar, como tiene su mane-

ra de ver y leer. Escuchamos de otro modo afuera porque escuchamos íntimamente de otro modo. La obra musical, la poesía, la obra plástica entra en nuestro sentir, pero también nuestro sentir penetra en su contenido. Éste se convierte en nuestro, mientras para nosotros se convierte en algo distinto de lo que fue para el creador y sus contemporáneos. Nosotros por cierto aprendemos a ver, a escuchar, a sentir, en él como no seríamos capaces de hacerlo desde nosotros mismos, pero al mismo tiempo escuchamos y vemos acerca de eso en algo distinto de lo que era.

La obra creada, comprendida en el pleno sentido de su contenido, experimenta de esa manera el contaeffecto del espíritu viviente, y por cierto no en primer lugar por la reflexión, ni por la controversia intelectual, sino ya por el mismo ser escuchada y vista. En todo comprender artístico lucha espíritu con espíritu, y el que no fuerza al otro, el otro pugna por él.

En definitiva en todo contemplar estético no sólo hay un volver a crear, como fue dicho frecuentemente, sino también un crear a la vez. Desde luego este es un crear que a la vez el contemplador efectúa sólo por sí mismo. Lo que existe en sí en la obra de arte, la configuración real con su formación sensible, queda intacto y se ofrece con la demanda, que lo presenta siempre inalterado. Pero si se considera que el trasfondo no tiene ningún ser en sí, que sólo existe en su aparecer para los contempladores, y que todo lo que está objetivado del contenido espiritual en una obra, pertenece únicamente al trasfondo, entonces en el cambio de lo contemplado está al mismo tiempo irreconocible un cambio del espíritu objetivado, y por consiguiente un tipo de destino de la obra de arte misma.

e. Supratemporalidad y cambio histórico del contenido

La ley del efecto retrospectivo por tanto se confirma completamente en el ámbito de las artes. La frase, que sólo el patrimonio espiritual se cambia en el retorno, puede según esto modificarse. También en la obra de arte el espíritu objetivado experimenta un cambio histórico, que concierne a su contenido. Y tampoco aquí el cambio, es determinado desde él mismo, sino desde el cambio del espíritu viviente.

De esta manera el espíritu viviente prepara a la obra de arte un destino, que de ninguna manera puede corresponder a su contenido como

a un contenido intemporal propio. Él da con el cambio de su comprender a este contenido una historicidad, que en el fondo no es la suya, pero sin embargo le está adherida y manifiestamente es distinta que la del espíritu viviente. Es una historicidad condicionada históricamente, una historicidad de segundo orden. Pero ella no coincide con la historicidad de primer orden. Ella forma dentro de ella y llevada por ella una propia línea.

Ahora podemos preguntar cómo es compatible esta historicidad con la supratemporalidad de la obra de arte. Esta pregunta no se puede responder de la misma manera que aquella que interrogaba por la desaparición y reaparición de la obra de arte a lo largo del tiempo. Allí se trataba de la existencia y la no existencia del mismo contenido en diferentes épocas, aquí se trata de la modificación del mismo contenido en la misma época. Pero precisamente este contenido es aquel cuya supratemporalidad es vista también en el contemplar.

Sin embargo la solución a la cuestión reside en el mismo punto que allí: en que es sólo una supratemporalidad en el fenómeno, y esto significa que es una supratemporalidad que aparece. Por cierto aquí no ayuda en nada, apelar al hecho de que el aparecer pueda verificarse perfectamente en el tiempo, mientras que lo que aparece, aparece como intemporal. En efecto no se trata del cambio del aparecer, sino del cambio de lo que aparece. Pero bien se puede decir que la supratemporalidad que aparece, y también la idealidad, no es afectada por este cambio. Ella tampoco es tocada por el cambio de la concepción, aunque precisamente este cambio consiste en que siempre aparece algo distinto.

Esto puede sonar paradójico, pero de ninguna manera es algo misterioso, en tanto se nos hace claro que la supratemporalidad que aparece existe incluso de manera totalmente independiente, tanto si en la concepción modificada aparece algo distinto o lo mismo. Porque si aparece siempre algo distinto, entonces no obstante siempre puede, lo que ahora realmente y por una vez aparece, aparecer como supratemporal. Pues precisamente la intemporalidad que aparece de un contenido es de modo manifiesto perfectamente indiferente frente a la repetición del aparecer.

Y efectivamente, en toda degeneración del comprender, del intuir, del pugnar, el espíritu viviente comprende el contenido irreal del trasfondo como intemporal. El espíritu viviente experimenta el contenido como

elevado a la idealidad, por el contrario es indiferente si es experimentado sólo por segunda vez como el mismo. No sabe que él mismo lo cambia en su contemplar y tampoco necesita saber de eso en la contemplación. Pero no tiene absolutamente nada que ver con esto que en el mismo primer plano aparezca algo diferente a otros hombres y a otras épocas.

Lo que en esto realmente se disuelve parcialmente es únicamente la identidad de contenidos de las figuras creadas por el artista. Esta identidad se muestra con respecto a la multiplicidad de concepciones como una identidad limitada, sólo en parte existente. Pero esta disolución no impide que las figuras aparezcan, sin embargo —cuán unilaterales, supraformadas o elevadas (o también comunes a una época total) puedan aparecer en un caso particular al individuo, elevadas siempre y en toda modificación a la supratemporalidad e idealidad.

f. Univocidad y equivocidad en la obra de arte

Pero una cuestión distinta es cómo se hace compatible esta modificación y esta historicidad con la "determinación" particular de la obra de arte que se ha adelantado antes a las objetivaciones del patrimonio intelectual.

En esto se trata, como se mostró, de la determinación manifiesta, con la que el trasfondo "aparece" en la configuración sensiblemente apprehendida. Esta determinación depende por tanto, puesto que concierne a la relación fenoménica, no sólo de la conformación detallada de la configuración real, sino mucho más todavía del carácter unívoco de la conexión entre su detalle y el del trasfondo. Esta es la determinación con la cual la configuración real fuerza a la mirada que contempla a través de ella, a ver el trasfondo de manera como se vio originariamente y en ella fue fijado para todo contemplar futuro.

Aquí, en vista de la modificación histórica que precisamente experimenta esta fijación, se tiene que sacar la consecuencia de que también en la obra de arte la fijación misma es sólo relativa. Pero esto significa que también aquí la objetivación no tiene ninguna determinación absoluta, que por tanto el carácter unívoco de la conexión —de este lado de toda reflexión— también es un carácter limitado en la pura relación fenoménica concretamente manifiesta. La objetivación deja desde el

principio al contemplar artístico un cierto margen. Por cierto, determinación y carácter unívoco siguen siendo mucho más grandes en la obra de arte que en la escritura del pensamiento. Pero sin embargo, aquélla no excluye una cierta indeterminación, ésta un cierto carácter unívoco.

Este carácter equívoco de la estética es bien conocido. Donde las figuras aparecen al contemplador con vida, movimiento, pasiones, acciones, ahí su determinación inequívoca no se refiere a cualquier parte o detalle, sino siempre sólo a una cierta elección de ellos, así como el aspecto particular del contemplar artístico los destaca de la inmensa diversidad. Los movimientos de la actuación dramática, la mímica, los gestos, no están en general prescritos en la obra escrita, ellos tienen que ser sacados del espíritu de la totalidad, se los tiene que completar conforme al sentido. Toda poesía sólo puede dar una elección económica de la diversidad concreta que constituye las relaciones humanas, situaciones, destinos. De lo contrario se perdería en lo desmesurado.

Su arte consiste esencialmente, a pesar de toda economía, en hacer aparecer manifiestamente en la elección misma la unidad de una acción muy compleja. La acción en las escenas escogidas pasa al lector, pero en eso le aparece en el contemplar la totalidad de una conexión de sucesos con todo aquello que no está narrado.

Incluso esto todavía va más lejos. El artista narrador se tiene que cuidar de describir directamente lo propiamente interior y lo anímico, o también de llamar a las cosas sólo por su nombre —tiene buenos motivos para temer a los conceptos psicológicos—, tiene un recurso totalmente diferente, hacer aparecer lo interior. Más bien representa directamente lo exterior, la escena manifiestamente sensible. Y en eso exterior hace aparecer lo oculto del alma humana, de modo mucho más inmediato y penetrante de lo que sería capaz con la insistencia y exposición directas. Por tanto él lo hace aparecer exactamente de la misma manera como también aparece en la vida.

Y la situación es análoga en las otras artes. Todas ellas representan sólo una pequeña parte, conforme a los materiales con los que trabajan (la piedra, los colores, los tonos). Pero la plenitud de lo que él ve desde lo parcial se complementa con la contemplación artística, mucho más allá de lo inmediatamente dado, a la totalidad cerrada plena de vida.

g. La complementación y su margen en la visión artística

A la esencia del contemplar artístico pertenece por lo visto necesariamente la complementación. Pero la complementación es y permanece siempre como una capacidad sintética del contemplador. En esa capacidad, el contemplador tiene una cierta libertad sobre cómo y para qué él complementa el trasfondo que aparece. Si este último tuviera un ser en sí, y fuese también sólo ideal, entonces toda complementación sería un error. Pero como sólo tiene un ser que aparece y una idealidad que aparece, entonces pertenece a lo que el contemplar complementa con su persistencia para su contenido. Pues él existe sólo "para" el contemplar.

Se puede denominar a esta libertad del contemplar en una configuración real dada, su margen de contenido. Ella es muy semejante a la libertad creadora del artista, puesto que ella también siempre puede pretender ir tras sus huellas. Pero incluso el margen mismo se mide de manera muy diferente en las diferentes artes. Incluso, él varía diversamente ya dentro de un mismo arte, es diferente tanto de artista a artista como de obra a obra. Pero está siempre ahí. En él reside el motivo íntimo de la variabilidad de una obra de arte en la interpretación del contemplador, y con eso al mismo tiempo el motivo del destino histórico, el cual lo experimenta en el cambio de las épocas.

Con una determinación relativamente alta todavía es perfectamente compatible este margen y esta variabilidad. Es totalmente posible que el carácter unívoco de la obra de arte en comparación con la del patrimonio intelectual objetivado resulte muy importante. La superioridad es comprensible entre otros motivos, en aquel momento que se mostró antes de la exclusión de la reflexión. Posiblemente se pueda someter la obra de arte contemplada a la reflexión, pero entonces el contemplar siempre ha precedido aprehendiendo y ya ha transmitido las determinaciones esenciales.

Por el contrario, en el patrimonio intelectual la aprehensión misma no puede prescindir de la reflexión. Lo pensado aparece al pensador desde lo escrito, habla para él desde lo escrito, en primer lugar en un cierto misterio, y sólo la reflexión penetrante tiene que instruirlo de cómo puede comprenderse eso. Es comprensible sin más que un margen totalmente distinto y mayor se queda aquí para el cambio de la interpreta-

ción, incluso cuando se prescinde en eso totalmente de la actualidad del pensamiento para él y de su controversia con el pensamiento. Precisamente la interpretación se convierte en una particular, aún antes de la tarea realizada, en la que siempre hay diversos caminos.

Las figuras de la poesía, por el contrario, se oponen al contemplar íntimo en la totalidad inmediata. La complementación aquí no espera primeramente a la reflexión. Ella se ha realizado siempre en la intuición, ya está lista, cuando comienza la meditación. Por eso concluye de modo totalmente distinto que el patrimonio intelectual. Está sujeta mucho menos a la arbitrariedad. No es ningún buscar y tantear, no hay ningún ensayo de algo añadido a ella. Pues el contemplador de ninguna manera sabe acerca de su obrar complementario. La relativamente alta determinación de la obra de arte reside precisamente en que la conformación de la configuración real misma da el hilo conductor de la complementación. Hasta qué punto esto es así se ve mejor en el hecho de que lo que aparece al contemplador, que penetra con la mirada complementando, aparece totalmente dado a la vez (*mitgegeben*).

Capítulo 55. El declinar de los conceptos

a. Conexión intelectual y conceptos arrancados

Con esto, queda hasta cierto punto establecida la diferencia de la objetivación en la obra de arte y en la escritura del pensamiento. Ella se ha evidenciado como esencialmente distinta de lo que pareció al principio. La diferencia no es tan grande para que en general pudiera agotar lo comparable y con ello el tipo común de historicidad. Pero ella es aún suficientemente grande, y por cierto no sólo en la estructura de la estratificación y de la relación fenoménica, sino también en el tipo formal del destino histórico que experimenta la objetivación.

Lo último llega a ser particularmente claro, cuando se comparan los extremos, por tanto cuando se mantiene al "concepto" como forma de la objetivación en comparación con las creaciones del arte. Esta comparación se impone en tanto que determinante, en calidad de que los conceptos son vehículo inmediato del pensamiento y todo patrimonio inte-

lectual se formula en ellos. Y por otro lado es bien conocido que precisamente los conceptos una vez formulados y "acuñados" llevan una cierta vida propia en la historia del espíritu, incluso que hay también un destino particular y una historia particular del concepto casi independiente del destino de la intuición total y de los sistemas de pensamiento.

Respecto a esto sólo se necesita recordar cómo ciertos conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica —por ejemplo, el de sustancia, forma, materia, potencia, energía— han sido propiedad común de la cultura occidental, sin que se pudiera decir lo mismo de su concepción de la naturaleza y del mundo. Ellos se presentan ya muy pronto según su acuñación en una cierta separación de la conexión del pensamiento, en la que son producidos, aparecen independientes como fragmentos arrancados, pero de ninguna manera son sentidos por el espíritu viviente que los acepta y usa como moneda corriente, como fragmentos arrancados. Ellos tienen en lo sucesivo su propia historia, son transformados una y otra vez en el término fijo. El proceso sigue de manera que después de siglos el contenido originario apenas resulta reconocible al epígono, que lo usa como suyo. Y cuando ese contenido originario se manifiesta otra vez en la profundización de los escritos de Aristóteles, el epígono depende de él como de algo extraordinario y extraño.

Donde el espíritu viviente ya no conoce la totalidad intelectual que sirve de base a los conceptos, en los que él piensa, ahí él se mueve en tales conceptos arrancados. Y como él no conoce el origen de ellos, tampoco conoce su cambio de significación. Más bien los mantiene constantemente por la configuración fijada, estable. Nada está más generalizado que la fe en la estabilidad de los conceptos. El pensamiento científico también en esto es apenas menos ingenuo que el popular. Y la lógica formal con su implícito fundarse en el principio de identidad favorece a aquel el avance, que excede mucho su competencia. Aquí vale cambiar radicalmente de método. La identidad lógica del concepto es un ideal que en todo caso puede encontrar una cierta realización en el interior de un sistema de pensamiento, pero nunca encuentra confirmación más allá de ese límite. Pero los conceptos arrancados han excedido este límite.

Este es el motivo por el cual en las mayores conexiones históricas apenas si hay algo más inestable que el concepto. El concepto es siempre según su contenido tanto o tan poco, como lo que efectivamente a tra-

vés de él se "conceptualiza". Pero esta conceptualización no es una función de la conexión, de la que el concepto está arrancado, sino de la conexión en la que respectivamente está incluido.

b. Abstracción progresiva y "declinar" histórico

Los conceptos pierden en este proceso mucho de su contenido significativo, incluso con frecuencia precisamente lo esencial. Ellos como arrancados no se pueden mantener en su altura original. Si ellos son originalmente abreviaturas de esencias y conexiones esenciales concretamente contempladas, entonces ellos, una vez que se convirtieron en usuales, quedan privados de este contenido contemplado y van cayendo poco a poco a las abstracciones.

El término, que aquí constituye la configuración real, es sentido en el pensar de los epígonos nada más que como "imagen" de una relación intuitivamente comprensible, aunque todavía para el espíritu agudo el significado inmediato de la palabra traiciona a la imagen (mayormente algo espacio-visual). El concepto es entonces tan sólo un esquema mental desgastado, descolorido. Pero precisamente como esquema mental desgastado tiene entonces amplia familiaridad, por causa de lo cual es fijado en el espíritu viviente con extraordinaria tenacidad.

Lo que aquí es fijado, por tanto ya de ningún modo es el concepto verdadero, portado intuitivamente y transparente para el contemplar espiritual (el propio comprender). Esto ya no es lo que el pensar tiene a la vista de determinado progreso del conocimiento, que debía ser fijado. El fijar es transferible, vale solo como esquema, según la cuestión es mucho más un transporte del contenido originario. Y recuperar a éste posteriormente es difícil.

Este fenómeno del palidecer y del transportar en el concepto aparentemente fijado es un fenómeno de abstracción progresiva o abandono del verdadero comprender. Esto se puede denominar en general como el "declinar" histórico del concepto. Todos los conceptos arrancados van a parar necesariamente a una declinación. La mayoría de los conceptos transmitidos de la filosofía, y no menos en las ciencias positivas, son conceptos declinados. Por eso es tan peligroso trabajar con ellos, confiarse de ellos. Ellos son extraordinariamente cómodos para el pensar perezoso. La difi-

cilmente calculable plenitud del saber elaborado es rebajada en ellos a un *minimum* manejable, mientras todavía engañan con un reflejo de ese saber al ignorante. Ellos resultan tentadores a través de esa comodidad y engaño, a través de ellos se "termina" con extraordinaria facilidad con lo que en sí es difícil y enigmático. A quien sólo le interesa el terminar con la cuestión como tal, quien teme al desasosiego por problemas insuperables, ese es quien está dispuesto siempre a recaer en este engaño. Pues los pálidos conceptos se ofrecen siempre sin ser buscados. A quien recae en ellos se le cierran las perspectivas de la realidad. Para ellos vale la frase: la letra mata.

Donde los conceptos declinados dominan el pensar de una época, ahí muere el espíritu de la ciencia. Un pensamiento tal degenera en juegos intelectuales, en sutilezas. Todo progreso de la ciencia empieza sacudiendo los conceptos declinados, liberando a la mirada contempladora de ellos, o bien recobrando su contenido originario.

c. Restablecimiento de lo declinado. Falta de independencia del concepto

Pero ¿cómo se recobra el contenido una vez perdido? Con respecto a esto hay sólo un camino: remontarse al contexto del pensamiento, en el que fueron creados originalmente los conceptos. Sólo la reincorporación viviente en el contemplar, el restablecimiento de la θεωρία, cuyo medio y aspecto parcial eran aquellos, pueden despertar a la nueva vida desde su entumecimiento. Pero esto significa que los fragmentos arrancados tienen que ser repuestos precisamente al lugar de la totalidad, de la que ellos fueron arrancados. Su transparencia se presenta entonces por sí misma.

Esta relación es bien conocida en la filosofía. Quien hoy quiera recobrar el sentido originario de los conceptos aristotélicos declinados, tiene que volver a los textos de Aristóteles. No solo tiene que llegar a conocer, en la totalidad del contexto de problemas expuestos el método propio de Aristóteles, investigar los objetos, plantear las dificultades y capturar los resultados que comprende cuidando la acuñación estilística, sino en lo posible incluso aprender. Tiene que aprender a "ver", como Aristóteles vio. Y sólo cuando ha recobrado la unidad del contemplar (θεωρία), incluso cuando ha aprendido a comprenderlo, está capacitado para reconstruir el contenido de sus conceptos.

Esto tiene por consecuencia que los conceptos como tales no son ninguna configuración independiente. Ellos no son independientes como la obra de arte. Radican siempre en un contexto muy importante de intuiciones, pero por su parte no están en condiciones de transmitirla como totalidad. Por este motivo, donde están arrancados, están desarraigados y exponen sin límites toda la arbitrariedad del espíritu viviente. Por eso también caen en la declinación histórica, y por eso la reinserción en el contexto sólo los puede restablecer en cuanto al contenido.

Los conceptos como fragmentos aislados del espíritu objetivado son configuraciones extremadamente frágiles, efímeras y sólo la constancia del término puede engañar sobre eso. Incluso se puede decir que ellos son por sí mismos absolutamente nada, son todo lo que son sólo en la totalidad de una todavía viva o recobrada vista de conjunto.

En este punto se hace evidente la oposición de ellos con la obra de arte. La obra de arte a través de su configuración real transmite al contemplador la plenitud total del contenido expresivo espiritual que está objetivado en ella. Precisamente la configuración real tiene esta plenitud en sí misma, es decir en la diversidad de la determinación que ella ofrece a la visión sensible. Pero el concepto tiene esta plenitud fuera de sí, en la totalidad de una vista de conjunto, en la que él mismo es sólo un fragmento. El término no traiciona nada de esta plenitud, ni siquiera aquel que de todos modos ya está en el contemplar de la totalidad.

El concepto, tomado individualmente por sí, es siempre pobre en determinación. Incluso la definición que debe explicar su contenido, es aquí de poca ayuda. Una fórmula breve, incluso cuando ella no es una mera definición nominal, no puede reemplazar la diversidad faltante de la determinación asible. La determinación realmente completa del concepto reside únicamente en el ulterior contexto de contenidos. Ella en ninguna parte puede ganar como en la totalidad del trabajo intelectual todavía poco claro, en el que el concepto es acuñado. Precisamente el concepto tiene su determinación fuera de sí.

d. La declinación de teorías y sistemas

No obstante el fenómeno de la "declinación" no está limitado a los conceptos particulares, por tanto no depende sólo de su aislamiento. Sólo

que en ellos es mucho más asible. Hay también una declinación de todos los contextos de conceptos, incluso de todas las teorías y sistemas.

También en ellos la declinación consiste en un palidecer del contenido contemplado. Así es en todas partes donde un sistema de pensamiento es aprehendido no solo en su lucha con los problemas, con los que progresa, sino tan sólo en los resultados de esa lucha, como sistema "terminado". Este palidecer todavía va más lejos donde la estructuración del pensamiento ya no tiene delante de sí la versión original (por ejemplo el texto de una obra fundamental), sino sólo referencias de segunda mano, en extractos o descripciones. El contenido intelectual aparece arrancado, trivializado, se le quita su propia esencia. La teoría aquí ya no es el "contemplar", sino apenas algo más que la guía para la contemplación real, ella se ha convertido casi en una renuncia fundamental a contemplar. Ella se ha convertido en lo contrario a sí misma, en "teoría" en mal sentido.

La historia de la filosofía enseña suficientemente que todos los sistemas de pensamiento con sus lenguajes conceptuales están expuestos a esta declinación. Y este proceso no sólo se establece al cabo de siglos, cuando se han cambiado las formas de vida y han surgido nuevos problemas. El proceso comienza por lo general inmediatamente en la primera presentación de una nueva creación del pensamiento. En todas partes donde un sistema "hace escuela", también es degradado por la imitación; este parece ser un destino ineludible del "sistema", difícilmente se encuentre la excepción a esto. Posiblemente haya trabajos que continúan fructificando dentro y fuera de los contextos escolares en los trayectos de los problemas desarrollados. Pero el trabajo constante ni vale para el sistema como tal (más bien éste lo transforma), ni pertenece al espíritu objetivado. Él es más bien el espíritu viviente de la investigación y el que la lleva a cabo, es por completo el nuevo contemplar y la nueva objetivación de lo contemplado.

Pero donde vale recobrar al espíritu originario de un "sistema" hundido, ahí la misma pretensión comienza con el concepto, sólo que en gran escala. No basta aquí con volver a los escritos del pensador particular, también se tiene que conocer la situación problemática global de su época, y por ellos nuevamente al desarrollo de los problemas en los predecesores. De hecho también todo historiador serio de la filosofía sigue este camino. No tiene ninguna alternativa para obrar de otro modo.

Pero esto significa que también el contenido auténtico de una teoría puede recuperarse solamente de la mano de los amplios contextos, en las que aquélla se ha desarrollado. También ella tiene la diversa plenitud de su determinación no sólo en sí, sino tanto más fuera de sí, aunque no en igual medida que el concepto. En todo caso también siempre es dudoso en ella, que pueda arrancarse a los contextos del espíritu viviente e investigador de su época. El caso tan sólo por eso es menos extremo que el del concepto aislado, porque una teoría o un sistema es ya en sí misma una gran diversidad, en la que se llevan y complementan recíprocamente muchas determinaciones particulares.

Las teorías toman notoriamente una posición intermedia según el carácter inequívoco y la determinación entre el concepto y la obra de arte. Esto es de importancia, en la medida que llega a ser visible cómo la serie de las objetivaciones forma un amplio orden escalar, del que puede presumirse que tiene margen para todas las formas intermedias apenas concebibles, es decir que forma un único *continuum* según la esencia. Pero no como debiera ser eliminada con esto la línea divisoria entre la creación intelectual y la artística. Esta línea divisoria no reside sólo en la estructura y en la historicidad de la figura, sino también en su carácter de valor. El *continuum* sólo se refiere a la gradación de la determinación interna y a la independencia del espíritu objetivado como tal. Y si la literatura universal muestra una abundancia de formas intermedias entre la poesía y la escritura del pensamiento —formas cuyo carácter de valor es en efecto también cambiante y discutible—, entonces no puede notarse hasta qué punto pueda estar abierta aquí una brecha en el *continuum*.

e. Ascenso de los conceptos en el espíritu viviente

El fenómeno de la declinación no está únicamente por sí. También hay en la historia de los conceptos y teorías un ascenso. Pero el ascenso pertenece al espíritu viviente y no al espíritu objetivado. El ascenso se efectúa en el avance de la investigación. Y se puede decir que él en general mientras está en marcha, persiste como contacto directo con los problemas y con el progreso del conocimiento.

Experimentamos inmediatamente un progreso tal en las ciencias positivas, con tal que participemos o colaboremos en su trabajo. Esto

aparece intensificado en épocas de grandes descubrimientos. En la ciencia de la naturaleza es perfectamente conocida como una época semejante, el desarrollo que va de Galileo a Newton. No solo se realiza allí la imagen cósmica total del mundo, sino precisamente también los conceptos, en particular los físicos, con contenido siempre más abundante. Ellos se intensifican. La época más reciente ha llevado a la ciencia de la historia al comienzo de un ascenso semejante. En la filosofía conocemos situaciones análogas en períodos como el que transcurre de Tales a Aristóteles, de Cusa a Leibniz, o de Kant a Hegel. Pero ¿cómo concuerda esto con el fenómeno de la declinación de los conceptos?

Esto concuerda sin inconveniente. Pues la declinación se efectúa en otro nivel histórico, no concierne al avance de la investigación viviente, se efectúa por fuera de ella, ahí, donde ella ha terminado o también donde falla en los puntos problemáticos pertinentes. La declinación es vista desde los procesos históricos del conocimiento sólo en los fenómenos límite. Pues este proceso no es en los ámbitos particulares de ninguna manera continuo. Ambos movimientos están incluso en una cierta compenetración en las mismas teorías, son demostrables en los mismos conceptos. El resultado producido de la investigación una vez obtenido en la forma del concepto ya está expuesto a la declinación, en tanto se convierte en patrimonio común de muchos.

Precisamente estos muchos no se atienen al contemplar, sino a los resultados formulados, a la objetivación, a los conceptos. El contemplar realmente tampoco es dado a cualquiera, sólo puede ganarse al precio del trabajo y del esfuerzo personal. La mayoría de los coetáneos toma al paso sólo lo formulado y el esbozo, ella "roma al vuelo los conceptos" en vez de ponerse en contacto con la cuestión. Y frecuentemente se entromete bastante con afán de encontrar lo sensacional, librándose por completo de la cuestión del concepto.

En nuestros días encontramos un gran ejemplo de este tipo en el concepto de relatividad de Einstein. En la conciencia de la mayoría que conoce de eso sólo por informes insuficientes –y además siempre entendiendo a medias–, desde hace tiempo se ha convertido en un concepto declinado y que además declina incesantemente. Para muchos nunca ha sido otra cosa que una frase hecha con un desorden variopinto de representación fantástica. En la ciencia misma en cambio –representada por

un muy estrecho círculo de investigadores de diversas naciones– este concepto está precisamente, como parece, todavía en el inicio de su ascenso. Pero este ascenso, que prosigue de año en año y que siempre incluye un mayor círculo de problemas, se efectúa en el avance viviente del contemplar científico mismo y se transmite a su objetivación en el concepto sólo en tanto que el contemplar transforma al concepto continuamente.

f. Relación general de ascenso y declinación

La conexión de ascenso y declinación es por tanto aquella en la cual todo estadio en el desarrollo de un concepto vivo y ascendente, en tanto es fijado con seguridad en un término, está por otro lado sujeto inmediatamente al estar arrancado y a la declinación. Precisamente siempre existe la ulterior contemporaneidad para la cual la conexión del contemplar no es elaborable, pero que sin embargo por su parte se queda con el resultado formulado. Para ella el concepto siempre está relativamente aislado. Y en este aislamiento él simplemente no puede mantener su altura.

El desarrollo conceptual es en la vida de la investigación un proceso ininterrumpidamente continuo. Toda nueva intelección acepta, en la forma lógica elevada, la figura de un juicio. Todo juicio agrega un nuevo atributo al concepto, este agregar es el carácter "sintético" de la afirmación. El concepto, comprendido como conjunto de atributos, es de esta manera la síntesis progresiva de los predicados concentrados. Este progreso de la síntesis es la vida del concepto, su ascenso en el desarrollo del conocimiento. Por tanto la declinación es la disolución de la síntesis. La declinación tiene necesariamente que establecerse en general ahí donde el concepto es eliminado del trabajo vivo de la intelección y del juicio.

Ahora bien, pero toda reflexión que no efectúa completamente la serie de los juicios y de las síntesis acumulados en el concepto, elimina ya efectivamente al concepto de su esfera vital. Y si tal reflexión siempre y en todo estadio de desarrollo del concepto está al alcance de la mano, entonces se muestra el aspecto general de manera que de una única línea continua de ascenso se pueden separar históricamente innumerables líneas de declinación progresiva, y a saber relativamente independientes unas de otras. Todo estadio de desarrollo particular en la historia ascen-

dente de un concepto se convierte en el punto de partida de una trivialización históricamente progresiva.

La ciencia, junto a la innumerable diversidad de sus ramas de investigación, está en el constante peligro de perder de vista el contenido contemplado de sus conceptos. Ella está siempre en continua lucha por este contenido, y sus respectivas definiciones son para ella siempre sólo un recurso. Las objetivaciones, que la ciencia crea en forma de conceptos acuñados para sus propias necesidades, son tanto un estorbo como algo necesario para su vida.

Este peligro a lo desmesurado se acrecienta completamente en los conceptos filosóficos. Aquí la plenitud de contenidos del contemplar no puede ganarse únicamente a través del acceso al material que ofrecen los hechos. Ella presupone aprender un tipo extraño de contemplación, porque ella tiene que comprometer también aspectos históricos en la investigación de la cuestión para recobrar una imagen del mundo que se ha convertido en extraña al epígono. Aquí el esfuerzo es todavía mayor en tanto que lo requiere el comprender real. Uno tiene que con mayor razón, según las palabras de Hegel, siempre "*hacerse cargo del esfuerzo del concepto*". Pero en este esfuerzo ya está supuesta la reorientación histórica.

Capítulo 56. Posición particular de la obra de arte en la historia

a. Declinar inocente y fatal

Sin embargo, el fenómeno del declinar tampoco se agota con el destino de teorías y sistemas descoloridos, asimismo tampoco lo hace el fenómeno de su relación con el ascenso al espíritu viviente. Pues ambos no se refieren únicamente al patrimonio intelectual.

Encontramos analogías en el ámbito del *ethos*, de las formas de vida y costumbres existentes, del derecho y de la administración de justicia, incluso de la vida religiosa. Pues todos estos ámbitos de la vida espiritual roman en diversas formas a la objetivación como a un medio de fijación de lo que se ha formado fuera de ellos en contenidos. Puesto que se configuran en todas sus ramificaciones símbolos, fórmulas,

lemas, giros propios, rituales o ceremonias, cuyo sentido no es idéntico con ellos mismos y puede desaparecer perfectamente también en la fijación tenaz de la forma acuñada para la conciencia de los vivientes. El sentido originario de una costumbre puede ser olvidado por largo tiempo, mientras ella persiste como forma. Lo mismo vale para el sentido de proverbios muy usados, giros, figuras. Además es bien conocido hasta qué punto ha ido declinando la tendencia para todo lo ceremonial, convencional, ritual. Mientras que al dirigirse exclusivamente al ojo y al oído, pero sin la determinación de la transparencia para el contenido particular, eso deja margen a lo arbitrario o también a lo aceptado irreflexivamente. La investigación científica de la cultura puede exhumar el sentido de tales formas, pero también sólo entonces el investigador sabe de él, que no le es tan fácil volver a ser parte del espíritu viviente.

Por lo que se trata de un declinar muy inocente. Pero esto se vuelve importante —y en ocasiones sin duda fatal— cuando persiste el derecho que sobrevive escrito, cuando las determinaciones particulares, cuyo espíritu dependía de relaciones vitales que ya no existen, se hacen valer por la letra y sirven de motivo para la injusticia manifiesta. Es muy distinto pero no menos inquietante el desarrollo del declinar en el ámbito de la fe. Las intuiciones religiosas, respectivamente lo más alto y lo más profundo que el hombre aprehende o cree aprehender, se convierte en la forma del "dogma". Pero el dogma, arrancado del elemento portador del sentir viviente (de la relación sentida y convincentemente vivenciada del poder superior), sufre el destino del concepto. Pierde su contenido —a saber tanto más en cuanto que éste no es objetivamente asible al pensamiento— descolorido y petrificado finalmente en la fórmula.

La declinación de los dogmas religiosos forma un gran capítulo por sí mismo. Merecería con todo derecho un tratamiento filosófico de lo religioso por separado, tomando por base la legalidad ganada de objetivaciones en el ulterior contexto de fenómenos. Pues los dogmas son objetivaciones *sui generis*, caracterizadas por un excesivo derecho de autoridad, que ellas elevan, pero al que de ningún modo corresponde la fuerza de su transparencia para el espíritu viviente.

Aquí sólo puede ser indicado en general el hecho bien conocido de que en toda religiosidad histórica hay un proceso de endurecimiento de

lo contemplado y creído hacia el dogmatismo, a saber es lo mismo, si se convierten cada vez más en las formas de la ortodoxia erudita, o en las de un fariseísmo práctico, un puritanismo, etc. También la vida religiosa está en un constante peligro de enredarse en la estrechez de las objetivaciones creadas. También vale para ella lo que valía para la ciencia, el hecho de que vive en constante lucha interna con sus propias objetivaciones. Sólo que el peligro es aquí tanto más grande en cuanto que la religión en definitiva consiste solamente en el puro comportamiento y vida íntimos de los hombres y se opone a toda objetivación como tal, sean dogmas, símbolos o conceptos. Puesto que a ella también le falta la exclusividad natural de la ciencia que automáticamente excluye lo inauténtico del curso propio de la investigación.

b. El "avance" histórico de las creaciones artísticas

Esto resulta tanto más asombroso si nos volvemos ahora a las artes y vemos que también ocurre en ellas el fenómeno inverso: un avance de las más grandes obras de arte en el cambio de su captación a través del espíritu viviente, por la fuerza verdaderamente dominante y la grandeza.

Un avance tal no tiene nada en común con el ascenso de los conceptos en la investigación viviente. Aquel ascenso en el fondo es nada más que el progreso del conocimiento, con tal que éste se objetive continuamente. Él pertenece al espíritu viviente objetivo, la objetivación no está terminada en él, es todavía fluida, está en constante formación. De la conservación del concepto sólo se puede hablar en tal ascenso en tanto que una vez obtenida la intelección que estaba incluida en él, es empleada nuevamente. Por el contrario en el avance de la obra de arte se trata de un proceso que se asemeja al que se efectúa de declinación del contenido objetivado mismo, sólo que justamente en dirección inversa.

Esto ciertamente no se puede sostener para todas las obras de arte. Entre ellas también hay configuraciones que rápidamente vuelven a hundirse en la nada, fenómenos efímeros, éxitos fugaces del arte, que fascinan por un momento a su público, pero que fuera de eso están agotados y liquidados. Todo arte trivial y sensacionalista es de este tipo. Pero en la gradación de las producciones artísticas —a saber en todas las artes— hay un límite, por encima del cual esto se cambia.

Todo arte históricamente grande está por encima de estos límites. Esta es una frase casi tautológica, pues justamente porque tal arte tras-pasa el límite, se incrusta desde su época y en épocas posteriores y tiene un destino históricamente ascendente. El contenido de las grandes obras no se agota en su época, no sólo da continuamente lo nuevo, sino —lo que es más— también en el cambio del espíritu viviente da al espíritu profundamente comprensivo profundidad, al de carácter superior grandeza, al históricamente maduro mayor madurez objetiva y cumplimiento.

Por otro lado, esto puede verse más claro en ciertas figuras de la poesía, en Aquiles y Odiseo, Sigfrid y Hagen, Egil y Parsifal, Don Quijote, Hamlet, Fausto. Tales figuras no envejecen, ellas no decaen con la lejanía histórica que aumenta, crecen en el contemplar del espíritu viviente; y cada una por sí degenera en un mito. El espíritu viviente madura en ellas, mientras que al mismo tiempo establece lo suyo. En tanto se refleja en la figura y por así decir no puede prescindir de ella, ésta crece para él a la simbólica.

También en este aumento y avance de las figuras hay algo así como una simplificación. Pero la simplificación es diferente que aquella de la declinación de los conceptos. Allí cae lo esencial y queda como resto una forma abstracta. Por eso es una declinación. Aquí en cambio cae lo accesorio, la particularidad estrecha, y lo que queda es el puro núcleo esencial, los rasgos que se han convertido lapidariamente en esenciales, la figura elevada a la simbólica, y esto significa, la figura elevada a su propia idealidad y a lo intemporal. La idealidad es por cierto también aquí sólo una idealidad fenoménica, pero fenoménicamente dominante. Por eso este tipo de simplificación no puede nombrar un declinar, sino un eminente avance, no señala un perderse, sino mucho antes un encontrarse de la figura original.

El avance no está limitado únicamente a las figuras. En la poesía el avance depende predominantemente de ellas, y quizás aún más en la escultura, pero ya en la pintura se ubican junto a otros contenidos que aparecen. La música tiene por completo otro contenido fenoménico. Y sin embargo, no se le puede negar a sus obras maestras el avance histórico, en cuanto nosotros experimentamos con toda literalidad en la música de Bach, que ella ofrece a un comprender nuevo y más profundo también algo absolutamente nuevo y profundo.

c. Masa transitoria de la producción y permanencia de lo monumental

Investigar este proceso en sus factores histórico-espirituales podría ser una empresa temeraria, quizás poco menos que si quisiéramos analizar el crear artístico mismo. Sin embargo el proceso es semejante en lo más íntimo de su ser a este crear, cuando se lo considera como una directa continuación del crear en el espíritu viviente de la posteridad.

Aquí puede quedar sin investigarse, si y hasta qué punto él puede denominarse realmente un proceso. Además sería una controversia inútil discutir si el poeta había imaginado realmente "así" la figura, la que aparece extraordinariamente acrecentada a una posteridad. El cambio histórico de la figura es por completo un cambio de la captación. Él se efectúa en el cambio de lo que el epígono divisa en la obra creada. Y sólo depende de eso. Pero lo grande en la gran obra es precisamente que sus figuras hacen aparecer al contemplar más profundo la profundidad. Este fenómeno es históricamente objetivo. Conciérne al espíritu objetivado como tal, no al espíritu personal del artista creador. Pues el artista, cuando crea lo grande, crea proféticamente, como sonámbulo. Él coloca la figura, con la plenitud de las posibilidades que ella contiene. Pero precisamente en atención a estas posibilidades se puede decir que él no sabe lo que hace. Tampoco requiere saberlo. Él puede transmitir en eso lo suyo a la posteridad. Su modo de obrar está estimulado desde la visión íntima, es un modo de obrar que lo liga al destino.

Es una experiencia siempre repetida el hecho de que las grandes obras maestras pasan casi inadvertidas en su época. Se sumergen bajo la gran masa de la producción. Pero en la posteridad, cuando la mayor parte de aquella masa se ha hundido y apenas si es conocida para el experto, ellas se mantienen como monumentos de su época. Incluso sólo entonces son llevadas al sitio que les corresponde. Sólo entonces, por así decir, se libera la perspectiva para ellas, por la que ellas pueden ser vistas, y con la diferencia que se siente frente a lo hundido aparecen elevadas a lo monumental.

Esto todavía se muestra más agravado ahí donde una obra maestra queda totalmente desconocida en su época, y sólo es "descubierta" por una posteridad que ha ido creciendo para su contenido. Este caso es tan fre-

cuenta porque está en la esencia del gran arte que el creador precede con un nuevo tipo de visión a su época. Su obra puede avanzar hacia la plena grandeza que se siente sólo cuando el espíritu viviente ha seguido a otro con un tipo de visión y ha crecido para la demanda que la obra pone.

Pero si se pregunta otra vez, qué decide en la estructura de una obra creada el motivo del avance, por tanto cuál es verdaderamente la diferencia de lo agotable, efímero y de lo inagotable, aún en la capacidad de desarrollo de la captación, entonces se señala inequívocamente a los estratos profundos del trasfondo fenoménico. En efecto, se mostró que en las artes el trasfondo en general está estructurado aún en sí mismo por muchas capas, y que a esto corresponde que la relación fenoménica es siempre estratificada (cfr. Cap. 48 a y b). En esto de estrato a estrato siempre el elemento portador más próximo al primer plano está sobre el fenómeno del más próximo al trasfondo, mientras inversamente siempre el último presta al primero el contenido y la realización. Por tanto para el contemplar penetrante la cuestión desde un principio es de modo que él es forzado a ponerse en lo superficial, y sólo divisa la profundidad en el permanecer y el crecimiento.

A este proceso corresponde el avance de las grandes obras maestras en el cambio de la captación. Su mayor importancia reside en su profundidad, en lo más hondo del trasfondo y en lo más ligado a la idea. Pero sólo gradualmente ofrece su profundidad al espíritu viviente. El avance es el irrumpir del contenido ideal más profundo en el crecimiento del contemplar artístico del espíritu viviente. Por eso se diferencian tan radicalmente las obras capaces de avance histórico de aquellas que iluminan sólo una vez en la necesidad de lo sensacional de su época, para luego desaparecer para siempre. Las últimas justamente carecen de profundidad, ellas no tienen nada sobre lo que pudiera crecer una contemplación artística profundamente imperiosa. El espíritu avanzado las pasa por alto, ellas no pueden ofrecerle nada más.

d. Fuerza expositiva del arte y debilidad de la abstracción

Así, en efecto, tenemos en una gran obra maestra de arte la oposición más extrema a todo lo que históricamente "declina", al concepto, a la teoría, al dogma, a la letra de la ley, a los usos formales y costumbres. Ahora bien,

si el contenido espiritual de todas estas objetivaciones puede ser perfectamente un contenido más profundo y más propio de la idea y del trasfondo, entonces no se puede buscar en la profundidad que falta su diferencia con la obra de arte, como ocurre con las obras menores de las mismas artes. Ella tiene que residir en algo distinto.

Si uno se ocupa de esta cuestión todavía más, entonces se ve reflejada inevitablemente la profunda diferencia en la determinación de la configuración real. El contenido religioso de un dogma no necesita ser menor que el de una figura poética, igualmente el contenido cosmológico de un concepto filosófico fundamental. Pero la fuerza del dogma como la del concepto que es fijar al contenido, y esto significa, hacerlo aparecer en la forma acuñada de la palabra, no es menos imperecedera. Ambos tienen, como se mostró, su determinación verdaderamente esencial fuera de sí—en una visión intelectual de conjunto, en una actitud anímica trascendente de una total plasticidad—, pero la obra de arte la tiene en sí misma.

Dirigiéndose al contemplar sensible la obra de arte se dirige indirectamente—pero inseparable de eso—también al contemplar espiritual. La obra de arte lo provoca, incluso dentro de ciertos límites lo conduce y obliga. Y en tanto que el espíritu “dado a la vez” (objetivado) domina al espíritu viviente, se le expone a este. La exposición por cierto no ocurre como un golpe, el espíritu viviente tiene que transformarse en la contemplación para lo contemplado. Pero en tanto que esta transformación se muestra en un proceso históricamente continuo, se representa a la vista de generaciones mutuamente separadas como acrecentamiento y avance del espíritu objetivado.

El concepto, la proposición, el dogma, son formulaciones, abreviaturas, un tipo de moneda del espíritu viviente en la comunicación de los individuos. Tal moneda es esencial para la existencia histórica del espíritu viviente. Pero en estas configuraciones la configuración real es estrecha, indiferenciada, lo principal está oculto; esto es comprensible desde aquellas sólo a aquellos a los que les es más corriente. La forma fonética del término, la fórmula acuñada de la proposición no puede transmitir lo esencial desde sí, no lo hacen aparecer en la determinación y la intuición. Por eso tienen que declinar, en tanto que el contenido, el que ellas portan, ya no está vivo y presente en el espíritu viviente.

La obra de arte, por el contrario, desde la plenitud de su determinación sensiblemente intuitiva puede hacer aparecer al espíritu viviente, lo que él mismo no tiene. En ella no hay desproporción entre la configuración real y el contenido espiritual. La determinación de la configuración real es adecuada a la del espíritu dado a la vez. Por eso ella tiene el poder de mostrarse al espíritu viviente, de adecuarse a él. Y en la medida de este adecuarse avanza para él a la figura y grandeza. Pues sólo tiene un ser histórico en su entender.

e. Valor artístico y fuerza motivadora

Desde aquí se ve claramente lo que más arriba fue anticipado sólo de modo general, a saber de lo que propiamente trata esta investigación. La fuerza de una objetivación no reside únicamente en la grandeza y la importancia de su contenido ni tampoco solamente en la conformación manifiesta de la configuración real—en lo primero también son abundantes los conceptos, en lo último también las obras de arte de segundo rango—, sino en la relación entre la determinación conformada de la configuración real y la determinación conformada del contenido espiritual. Esta relación es decisiva para la fuerza y para el destino histórico del espíritu objetivado. En ella arraiga la extrema oposición de concepto y creación artística.

Si esta relación muestra ser adecuada, se puede conservar el espíritu objetivado como tal en el espíritu viviente y para él por encima de sus cambios históricos, también lo puede formar y de esa manera adherirse a su idealidad verdaderamente plena. Si la relación es inadecuada, si para la configuración real el espíritu está más cargado que lo que puede portar su formación, entonces el espíritu objetivado tiene que declinar en el cambio del espíritu viviente, a no ser que este mismo lo reencuentre a partir de su propia iniciativa (por ejemplo reconstruyéndolo en la investigación histórica) y entonces lo objete de nuevo. Pues la inadecuación reside en la configuración real. Por tanto, la declinación depende de la debilidad de la objetivación, no de la del espíritu objetivado.

Ahora bien, si se mira de cerca, entonces la ley histórico espiritual, de la que se ocupa la investigación, en el fondo no es otra que el revés y la generalización de aquella ley que ya se ha mostrado en el análisis del obje-

to estético. El valor verdaderamente artístico —lo que se denomina “la belleza” de la obra creada— se muestra allí como algo que ni depende únicamente del primer plano sensiblemente real, ni tampoco únicamente del trasfondo espiritualmente irreal, sino exclusivamente de su interrelación: de lo que “aparece” del trasfondo en el primer plano, respectivamente de la transparencia del último para el primero. También para el carácter de valor todo depende de la adecuación de uno con el otro. Sólo en la capacidad de portar dada de la conformación sensible se establece el prodigio de lo que aparece, a través del contenido observado puede ser contemplado una y otra vez.

Por tanto es la misma relación aquí como allí. La misma adecuación entre estratos heterogéneos se muestra como determinante para el destino histórico del espíritu objetivado en general. Y no es casual que precisamente lo que tiene el mayor valor estético, también tenga la mayor fuerza de conservación, incluso tenga la fuerza motivadora en el cambio del espíritu viviente. Justamente en lo más poderoso el pasado nos habla de su arte. La belleza es por cierto algo totalmente distinto que la presencia duradera del patrimonio espiritual. Pero posiblemente aquel patrimonio espiritual tiene la presencia más duradera en la historia, cuyo hacerse sensible en la obra muestra la perfección particular, que nosotros denominamos lo bello. La objetivación más adecuada es también la más fuerte.

Tercera sección

El espíritu viviente y el espíritu objetivado

Capítulo 57. Fuerza motivadora y fuerza inhibidora

a. El espíritu viviente como portador y afectado

La forma categorial fundamental del ser espiritual en la historia es la del espíritu viviente objetivo. Las investigaciones de los últimos capítulos lo han hecho evidente en más de un sentido. El espíritu objetivado es sólo patrimonio espiritual, no es vida espiritual. Pero precisamente como patrimonio, ante todo él es primero elaborado y acuñado por el espíritu viviente, sólo después expuesto por él. Además queda dependiendo del espíritu viviente como solamente un “ser-para-él”, experimenta transformación por él y finalmente también puede “regresar” totalmente a él, para desaparecer en él como factor entre otros factores.

Si se tiene en cuenta estos cinco aspectos, se ve claro cómo siempre en el espíritu objetivado ya está presupuesto el espíritu viviente, que lo determina en cuanto al contenido y porta su manera de ser histórica. Sin embargo esta dependencia del espíritu objetivado de ninguna manera perjudica su particularidad categorial. El ser portado es distinto que el ser portador —como también en todas las restantes relaciones ópticas

entre condiciones—, y en tanto que mantiene totalmente su independencia estructural en el ser dependiente. Él tiene independencia categorial “en” su dependencia, autonomía “sobre” la legalidad ajena de sus condiciones.

A quien ha llegado a conocer esta situación en la serie de fenómenos pertinentes y se ha apropiado de una visión general, le resulta evidente sin más el hecho de que surge de ello todavía una tarea, en cuyo curso se pueden unir todavía los múltiples hilos de la investigación. Ella concierne a la relación del espíritu viviente y el espíritu objetivado en la unidad del proceso histórico.

No es que esta relación no se hubiera tratado continuamente; incluso entrando en los fenómenos de objetivación sería totalmente imposible prescindir del espíritu viviente. Se trataba en todas partes de lo depositado en él y del efecto retrospectivo que parte de él. Sin embargo la relación no se agota con eso. Ella fue vista predominantemente desde el punto de vista del espíritu objetivado, analizada en sus consecuencias para él; así lo exigía el tema de la manera de ser del patrimonio intelectual, conceptos, teorías, dogmas, creación artística y poesía. Pero si se ha traído a la vista este gran tema en ciertos rasgos fundamentales, entonces aparece el lado opuesto: también hay precisamente ciertas consecuencias de la misma relación para el espíritu viviente. Pues el espíritu viviente es en esta relación no sólo el portador, sino también el afectado por lo portado.

Estas consecuencias no están agotadas con las indicaciones resumidas de la “fuerza motivadora” del espíritu objetivado junto a su “retorno” al espíritu viviente. La cuestión es más bien si esta “fuerza”, si es que en definitiva se quiere denominar como fuerza lo que ante todo es sólo una alegoría, realmente y sin excepción es una fuerza “motivadora”. Ella podría ser en sí igualmente una fuerza inhibidora.

Y si se considera que la objetivación como tal tiene en todo caso el carácter de la fijación, del sujetar y el detener, y precisamente por eso lleva a cabo el tipo particular de duración y permanencia que es históricamente característico para ella, entonces se podría esperar directamente *a priori* que el rasgo fundamental de su acción en el espíritu viviente, precisamente, tendría que consistir en una detención de la vida de ese espíritu.

b. La re-incidencia de la objetivación en el espíritu viviente

Esto es el otro lado de la relación. El patrimonio espiritual, en tanto que convence, es siempre un poder en el espíritu viviente. Pero si se conserva en la historia, se incrusta en su figura un espíritu pasado como poder determinante en la vida presente del espíritu. Y entonces siempre surge la pregunta acerca de cómo desempeña ahí su papel, hasta qué punto fija él esta vida a lo pasado, y qué formas adquiere la controversia del espíritu viviente con él.

Se ve hasta aquí muy claramente que esta pregunta no puede ser vista y proseguida desde el punto de vista del espíritu objetivado —pues no le concierne—, sino sólo desde el punto de vista del espíritu viviente objetivo. A él le concierne la pregunta. Su historicidad se muestra aquí desde un nuevo lado. Con él nos tenemos que enfrentar aquí. Y a él regresamos ahora, después del análisis del espíritu objetivado. Visto desde su problema todo aquel análisis es sólo un rodeo necesario. Su problema ha quedado en su trasfondo como problema verdaderamente fundamental.

No se puede examinar entonces al proceso de la historia del espíritu como si estuviera compuesto de dos clases de espíritu con dos clases diferentes de historicidad. Posiblemente el patrimonio espiritual tiene su propio destino histórico, distinto que el del espíritu viviente que lo crea, y que lo recibe. Pero esto no divide el proceso total. En él está el espacio para el múltiple destino reunido en la unidad del transcurso temporal.

La misma heterogeneidad existe también entre el destino del espíritu personal y del espíritu objetivo. Y sin embargo ambos están mutuamente entrelazados de tal manera que uno tiene margen en el otro. El proceso histórico del espíritu es uno. Y él es, visto como totalidad, en primer lugar el proceso vital del espíritu objetivo: encajada en éste está la historicidad limitada de los individuos, y portada por él está la producción, la conservación, la historia y la vuelta del espíritu objetivado.

Si esto se tiene a la vista y se establecen en esta relación los resultados que se muestran en el fenómeno de la objetivación, entonces se puede sintetizar la cuestión en los siguientes cuatro puntos.

1. El espíritu viviente saca de sí en la objetivación al patrimonio espiritual elaborado, lo pone por así decir al lado de sí, lo exime del propio proceso vital, y con eso al mismo tiempo del propio cambio y la propia decadencia.

2. Pero él sólo puede separarlo de su respectiva figura, no del desarrollo de la vida espiritual en general, en otras configuraciones. La propia manera de ser de la objetivación le traza aquí el límite.

3. Su vida va cambiando, y el patrimonio espiritual objetivado re-
incide sobre él. El espíritu viviente por así decirlo lo ha lanzado hacia arriba, pero no lo puede mantener en suspenso, aquel recae al suelo del espíritu real, que en sí porta todo. Esta es sólo una alegoría, que ciertamente no debiera exagerarse, pero podría ser aceptada. Precisamente el patrimonio espiritual no tiene ningún ser sin el espíritu viviente. Su idealidad es meramente fenoménica. El patrimonio espiritual no se puede independizar en su detención en el ser no espiritual de la configuración real, las letras, la piedra. El estar expuesto no es ninguna situación estable, en la cual él existiría "para sí". Él existe ahora como antes, cuando en definitiva existe, tan sólo para el espíritu viviente. Por eso su recaída es en él. El espíritu, lanzado desde la "vida" del espíritu, vuelve siempre hacia ella.

4. Pero porque él re-incide sobre un espíritu viviente cambiante, es que obra en éste como factor propio junto al curso corriente de su vida. Incluso obra a menudo como un cuerpo extraño en él. Y puede convertirse en una carga para él, que tiene que ser portata o quitada de encima. Entonces el espíritu viviente lucha con el espíritu objetivado y trata de librarse de éste.

c. El saber de sí del espíritu en sus objetivaciones

En el proceso unitario de la vida espiritual el espíritu objetivado es sólo un factor entre otros muchos. Pero es un factor muy peculiar, y la mayoría de las veces de un poder más grande que lo que de eso sabe la conciencia concedora en cuanto al contenido. Pues para al papel del mover e inhibir se añade todavía la mediación del saber de sí.

Todo espíritu viviente se comprende a sí mismo o a un espíritu extraño en primer lugar en sus objetivaciones. Precisamente la objetivación es un convertir algo en objetivo, y esto significa hacerlo concebible. Desde luego en el aprehender siempre está al mismo tiempo el desconocimiento, puesto que en toda objetivación es por cierto tanto lo que entra como lo que no entra. Pues el espíritu viviente siempre tiene ya su objetividad en sí mismo. Precisamente él es "espíritu objetivo"; no requiere para su vida de ninguna objetividad que estuviese fuera de él. Sin embargo se

objetiva además en la configuración que no es él mismo. Y entonces tiene en ella su objetividad "fuera de sí". Pero ella no es la misma que la que él tenía en sí.

La vida espiritual misma no consiste en que es aprehendida, sino sólo en que es vivida. El espíritu viviente se hace comprensible —a sí mismo como al epígono— sólo en su objetivación. Esto significa que se hace comprensible sólo en aquello que no es él mismo. Con esto desde luego se hace comprensible en lo que le pertenece, y es lo suyo, que siempre se da a conocer como algo tal, pero sin embargo algo diferente que está junto a él, algo expuesto de él.

Siendo así, esto desempeña muy profundamente en la aprehensión y el saber histórico un papel determinante. Se dijo más arriba que toda historia del espíritu es ciencia del espíritu objetivo. Esta frase acierta en oposición a la ciencia del espíritu personal, algo que no hay en figura análoga.

Pero con respecto al espíritu objetivado la frase tiene que ser revisada. Pues precisamente el saber histórico espiritual no aprehende directamente al espíritu viviente, el que en sí es tan poco asible como la vida que se vive. Él se hace comprensible sólo en sus objetivaciones, es decir en lo que ya no es él mismo. Por tanto la historia del espíritu es más bien en primer lugar ciencia del espíritu objetivado. Ella lo es según el material que tiene a mano, pues este material consiste en objetivaciones, obras de arte, obras escritas, edificios, en todo lo que ha "perdurado" del espíritu pasado.

Esto no le impide ser indirectamente una aprehensión del espíritu viviente. Pues las objetivaciones son transparentes, tienen perfectamente la fuerza para dejar aparecer la vida espiritual. Y el deseo de la ciencia es precisamente el de divisar desde el comienzo la objetivación de la vida. El misterio limitante en el contemplar artístico de su proceder es que ese contemplar hace este rodeo y sin embargo puede llegar a la intuición concreta. Pero este es también el motivo por el cual no se puede hacer claro en tal proceder un método que se pueda indicar y aprender.⁵

⁵ Muy esclarecedor es ver en esto el procedimiento usado por Wilhelm Dilthey en la contemplación y representación. La falla característica de la metodología sólo deja aparecer tanto más claramente lo efectuado. La fuerza de la ciencia del espíritu no está evidentemente en el saber acerca del modo de proceder, sino exclusivamente en la maestría del proceder mismo.

Capítulo 58. La objetivación como encadenamiento del espíritu

a. Carga del espíritu viviente con sus objetivaciones

Para la pregunta planteada —en qué situación se encuentra el espíritu objetivado como factor codeterminante del espíritu viviente de una época— no basta con atenerse en él a la “vuelta” del patrimonio espiritual expuesto. Pues no toda objetivación se separa para sólo entonces experimentar una vuelta en el espíritu cambiante. Más bien, es preciso remontarse hasta la relación originaria.

Esta reside, como se mostró, en el hecho de que todo espíritu viviente, en todas las figuras que él mismo se da, crea al mismo tiempo también objetivaciones precisamente de estas figuras y las expone de sí en forma sensiblemente asible. Lo que él hace tanto en lo pequeño como en lo grande, en el habla como en la escritura, en la legislación como en el arte. Él requiere todas estas objetivaciones no sólo para obrar más allá de sí, sino para su propia necesidad, su vida cotidiana, su forma de vida.

La forma de su vida se basa en lo común espiritual de los individuos, pero eso no puede existir sin la comunicación y la transmisión de lo común. El gesto, la palabra, el escrito, el concepto, el dogma, la sentencia, y todas las formas análogas, forman la moneda corriente de esta comunidad. La lengua, la mímica, la forma conceptual, pertenecen por cierto según su manera de ser totalmente al espíritu viviente. Pero precisamente como elementos del espíritu viviente existen, sin embargo, en el permanente e inmensamente diverso movimiento de las objetivaciones.

Si todas estas objetivaciones quedaran en el espíritu viviente, entonces él tendría que cargarse con ellas más allá de toda capacidad de portación. Esto es impensable. El espíritu viviente retiene sólo lo que necesita, arroja lo que le pesa. En él se conserva de las objetivaciones sólo aquello cuyo contenido tiene suficiente importancia y cuya configuración real tiene suficiente adecuación. Pero más allá de él sólo dura además lo que está formado en materia estable. Pero el espíritu viviente sólo siente lo que para él es querido e importante, lo que tiene “peso”; y sólo lo que él acuña en materia estable.

Pero también en esta selección el patrimonio objetivado forma todavía una masa mayor, que el espíritu viviente puede llevar a la larga. Con esto comienza un conflicto que conduce a un nuevo descarte o bien hace obstáculo a su vida.

b. El conflicto entre el espíritu viviente y el objetivado

La compenetración característica del espíritu viviente y el espíritu objetivado, siempre que ella sea producción permanente y selección permanente del último, se puede observar en todo ámbito.

El derecho positivo por ejemplo, pertenece al espíritu viviente, no en tanto que es un estatuto acuñado, sino como forma interna del sentido realmente común de justicia. Pero este sentido de justicia se objetiva en la ley escrita. Como ley el espíritu viviente ya lo ha sacado de sí y le concede autoridad sobre sí. En esta forma de objetivación la ley tiene una cierta fuerza propia que no es idéntica con el sentido viviente de justicia. Este último está sometido al cambio, por tanto se mueve bajo la ley establecida. Y como se mueve se pone en oposición a ella. Pero una vez que ocurre esta oposición, entonces el espíritu viviente tiene la ley, como configuración objetiva que tiene poder sobre él, “contra sí”. El espíritu viviente está atrapado en su propia objetivación. Ahora él tiene que, o someterse —y esto significa dejar que se obstaculice su progreso— o romper el encadenamiento.

La misma relación es más conocida todavía en el ámbito de la fe. Aquí se presenta como conflicto entre el sentir religioso y el dogma. Y sin embargo, el dogma no es originariamente otra cosa que la objetivación del contenido sentido y vivido de la religión misma. El sentir religioso requiere de la formulación en el dogma. Tal sentir como el de una comunidad humana entera no puede persistir sin tal formulación. El puro contenido espiritual de la religión de ninguna manera se puede fijar sin el dogma. Aquel es, como cosa del sentir, demasiado inconstante, demasiado inasible, demasiado comprometido a los estados excepcionales de arrobamiento o iluminación, pero por lo demás expuesto a toda arbitrariedad de la subjetividad humana. En tanto la vida religiosa como común se acuña a sí misma en formas determinadas, tiene que extraer también fuera de sí las formas. Pero con esto queda

atrapada en ellas, se fija a ellas y las tiene, dado que progresa por debajo de ellas, necesariamente "contra sí".

Diferentes pero sin embargo semejantes están las cosas en la vida histórica del conocimiento y la ciencia. Esta vida no consiste en conceptos y sistemas doctrinarios, sino en el avance investigador. Pero dado que el avance es común a un amplio frente de problemas, sus respectivas situaciones tienen que objetivarse en conceptos y sistemas doctrinarios. Así muestra desde sí una imagen del mundo, y esta imagen del mundo con sus conceptos y proposiciones lo atrapa, lo fija consigo, lo encadena. El conocimiento, en tanto que progresa avanzando en la cuestión y cambia de contenidos, tiene a la imagen del mundo "contra sí". Tiene que luchar contra ella, tiene que detenerse o romper el encadenamiento.

Es algo evidente que esta relación de conflictos se intensifica considerablemente todavía en la "declinación" del código, del concepto y el dogma. Sin embargo no puede ser comprendida simplemente como una consecuencia de la declinación. Pues también las objetivaciones no declinadas son ya solidificaciones y tienen que convertirse —en el contenido plenamente sentido (fenoménico)— en encadenamiento para el espíritu viviente en su progreso. Precisamente ya está en la esencia de la objetivación misma que el espíritu cambiante debajo de ella tiene que transgredirla, y entonces la tiene "contra sí".

c. Libertad y sujeción autoproducida del espíritu viviente

La relación total se puede expresar ahora en general de esta manera:

La vida del espíritu consiste en su autoformación y autotransformación. Se acuña a sí misma en nuevas y nuevas formas en su sentir, en la fe, en el saber, de manera que estas formas son inmediatamente las del espíritu viviente. Pero ella tiene al mismo tiempo que sacarlas de sí en su saber de ellas también como objetivadas. Con esto el espíritu viviente eleva su respectiva figura a la idealidad y a la supratemporalidad fenoménicas. Y la figura así elevada, fijada en la configuración real y que le sobrevive, se vuelve ahora "contra él", como al que hay que transformar nuevamente. Así ella se convierte en encadenamiento para él.

La libertad del espíritu viviente es que él se configura a sí mismo. Pero si él se crea también con las figuras, las que él se da, una vinculación y un encadenamiento, los que delimitan su potencia, entonces su libertad es al mismo tiempo la autora de la sujeción autoproducida. Ella impulsa incluso a la falta de libertad, la que después tiene "contra sí".

Ahora bien, aquí hay una ley fundamental del espíritu histórico. Ella concierne al punto capital en la relación del espíritu viviente y del espíritu objetivado. Ella expresa recíprocamente la insuperable oposición entre ellos en un simultáneo ser dependientes.

El conflicto no reside tanto en el contenido como en la mutua manera de ser. Espíritu auténtico es sólo el espíritu viviente. El patrimonio espiritual, separado de él, no sólo es sin vida, sino sobre todo no ente, su manera de ser es el "ser para él". Pero el "ser para él" no sólo es portado por el espíritu viviente, sino que es también gravoso. Como no se libera del espíritu viviente, entonces depende de él. Pero si al mismo tiempo él es la perpetuación de lo que el espíritu viviente era, mientras este mismo sólo puede sobrevivir en la autotransformación, entonces la objetivación se muestra según la tendencia como la inmovilización de los procesos de formación y con esto de su vida. El espíritu viviente no puede vivir con ella, pero tampoco sin ella. Por ese motivo, él mismo la vuelve siempre a impulsar.

Por tanto todo espíritu viviente se "ata" a sí mismo en sus objetivaciones, y la atadura se convierte en obstáculo de su propia vitalidad. Se tiene que atar porque debe mantener unida en su formación a la comunidad de individuos y para eso tiene que hacer comprensible la formación. Su formación sólo llega a hacerse comprensible en la objetivación expuesta desde él. De sí mismo como espíritu viviente, él no tiene en el individuo ninguna conciencia adecuada, pero fuera de él no hay ninguna conciencia (Cap. 33 a). Así, en efecto, él tiene que encadenarse a sí mismo. Tiene que cargarse con sus objetivaciones. Pero con ellas obstaculiza el torrente de la vida, en la cual él existe.

Si por tanto se comprende su creación como su libertad, pero la autosujeción en lo creado como falta de libertad, entonces se tiene que decir que seguramente él tiene libertad en aquello con lo cual queda sujeto, pero no la tiene para quedar o no sujeto. Esta falta de libertad permanece para él sólo siempre frente al asumir del conflic-

to y a la autoliberación ulterior en la ruptura de la esclavitud auto-producida.⁶

Nuevamente se tiene que concluir que cuanto mayor es la libertad en la creación, tanto mayor es también la falta de libertad creada; tanto más difícil resulta también después la nueva liberación. Cuanto más vital y productivo es el espíritu viviente, tanto más fuerte impulsa a la objetivación y; por consiguiente tanto más se carga él con ella. Cuanto mayor es la intensidad de la vida espiritual, tanto mayor es también la sujeción que él mismo se crea. Con la importancia del patrimonio espiritual crece también la carga que lleva. El "patrimonio" espiritual tiene en la objetivación siempre un doble filo que lo convierte en "no bueno" para el espíritu viviente. Lo substancial independizado le resulta de plomo.

d. *Ethos* viviente y "moral" objetivada

Es fácil suponer que en esta relación la carga sobre sí del espíritu viviente no tiene la última palabra. La vida es superior a lo inanimado, siempre se le opone. Entonces no hay ningún peligro de que la investigación en curso de los fenómenos de sujeción sea empujada a la unilateralidad. Pero el fenómeno mismo requiere todavía de un complemento. Pues en otros ámbitos que los referidos anteriormente, del derecho, la religión y la ciencia, esto adquiere otras formas.

En este sentido es característico el ámbito del *ethos*. Que todo pueblo en determinada época histórica tiene su determinada moral, no significa sólo que determinado comportamiento vale como bueno, otro como malo, con el valer se hace aquí referencia al ser sentido como bueno y malo. Esto en el caso de que el *ethos* consistiera solamente en una determinada selección de valores, incluso en una determinada preferencia de valores en el espíritu viviente. Pero el *ethos* se objetiva también en la "moral objetivada". Con eso aparece un segundo momento junto al valer puramente sentido, por así decir un segundo valer, un valer exterior.

⁶ En esto se reconoce sin mayor dificultad la analogía con aquella libertad que es propia del espíritu personal, en tanto que este es probablemente libre por lo que decide, pero no respecto de adoptar o no una decisión en general.

Precisamente la moral es más que el *ethos* viviente. Ella es la acuñación de ciertos tipos de comportamiento valioso en determinados conceptos, en los cuales el matiz del valor es capturado y objetivado de modo comprensible para cualquiera. Los conceptos de tal tipo son bien conocidos como los de las "virtudes"; de igual manera que sus opuestos fijados en la acuñación son los conceptos de "mala costumbre" o "vicio". Toda "moral" que ha llegado a ser dominante se mueve en tales conceptos.

Pero tan bien conocido como ellos mismos es el odio (*Odium*) que les está adherido. Nada es tan estéril en el espíritu viviente, nada tiende tanto a la "declinación", incluso nada es tan obstaculizante en el progreso del *ethos* mismo como los conceptos de virtud y de vicio. Nada degrada tanto como ellos la moral de su genuino contenido de valor e ideas. Ellos son los que siempre a la larga empujan a la moral genuina a una "moral" en mal sentido, con la que desde luego se puede entonces muy cómodamente "moralizar" y hacer estereotipos. Quien como educador quiere obrar a través de tales conceptos, tiene como enemigo desde un principio al sentir moral del hombre incipiente. Él tropieza con la resistencia del *ethos* viviente que nace.

La moralidad real, donde en definitiva ella existe, deja tras de sí a la moral objetivada, siente como inerte al código de formas, el que no mantiene el paso con su movimiento. Pues ella siente que esta moral "está contra sí", la siente como un encadenamiento de la propia vida. Lo que de ninguna manera es el caso si el *ethos* viviente la ha originado totalmente o se ha transformado a fondo. También donde los conceptos dominantes de la moral todavía encuentran su sentir en las partes principales, se anuncia la discrepancia. Precisamente el sentir moral es extraordinariamente sutil. Él registra ya los más tenues matices de la divergencia. Y precisamente esto le basta para experimentar la oposición a la solidificación.

e. Establecimiento temprano del conflicto. Oposición y ruptura

Ahora bien, el ámbito del *ethos* es particularmente esclarecedor para el fenómeno de la autosujeción, porque la objetivación aquí de ninguna manera llega a la solidificación sólo por los medios más fuertes. Probablemente los conceptos morales penetran por todas partes en la escritura, pero no dependen de ella; tampoco la "moral" espera nada de

ella. La moral está más bien solidificada ya en la vida cotidiana, de modo que sus conceptos se convierten en moneda corriente de la comunicación en toda valoración, en la reprobación y el consentimiento.

El proceso de sujeción es aquí mucho más breve que en el derecho y en la ciencia, donde a su vez tan sólo la ley escrita, la representación detallada del pensamiento significan una fijación. Se puede seguir el conflicto aquí más profundamente por dentro en los orígenes de la objetivación. Él comienza inmediatamente en su consecuencia. Pues la moralidad viviente no se detiene en ningún momento.

Pero la misma imagen se muestra en otros ámbitos espirituales, sobre todo en los que se mueven en lo imponderable y se sustraen de la objetivación consciente en conceptos acuñados. A esto pertenece la mayor parte de lo que es estilo de vida exterior, buen gusto, modales y costumbres. En todo esto se acuña la autoconcepción y autoformación del hombre. Pero la autoconcepción no es menos móvil que el *ethos*, sólo que se cambia tanto más desenfrenadamente, cuanto menos concierne directamente al interior del hombre, el que se refleja en tales formaciones.

Y tanto más hay aquí oposición frente a la forma solidificada. En la aparición de toda joven generación, la vieja experimenta esta oposición como un tipo de lucha silenciosa frente a lo tradicional. Siempre quiere el nuevo espíritu abrirse camino (*durchbrechen*) frente al viejo, el que se ha enredado en sus objetivaciones. Y siempre la ruptura (*Durchbruch*) es sentida, donde se establece, como un desembarazarse del encadenamiento. Por cierto que en este ámbito no son encadenamientos abrumadores, pero tanto más son sentidos como superfluos en cuanto forman en su conjunto una carga sensible. Lo que según la ruptura efectuada es llamado con indulgencia y complacencia "los buenos viejos tiempos", eso es algo análogo a la moral conceptualmente objetivada con sus "virtudes y vicios". Esta es sólo una analogía muy inocente, y el odio no queda adherido a las formas arrojadas más tiempo de lo que dura la lucha del espíritu viviente contra ellas.

f. La desaparición del encadenamiento en las artes

Por el contrario, la poesía y las artes no se dejan subsumir bajo este aspecto, por lo menos no en su propia vida, la cual siempre consiste en la cre-

ación misma. El fenómeno de la sujeción, por así decir, desaparece aquí detrás de la enorme libertad de la creación.

Esto parece a primera vista extraño, porque precisamente los productos artísticos muestran la mayor estabilidad, la mayor fuerza de conservación y de duración, así como por mucho el mayor poder para determinar hacia sí al espíritu viviente en su contemplación. Pero el fenómeno de la sujeción no depende únicamente de la fuerza determinante de las objetivaciones, sino mucho más de hacia dónde esa fuerza se dirige. Las creaciones del arte tienen la particular posición en el espíritu viviente de que ellas a él no le conciernen directamente por los contenidos, no son fijaciones de su conformación viviente. Ellas están elevadas desde un principio más allá de la actualidad de su lucha. Por tanto, de ninguna manera lo pretenden fijar en la respectiva conformación. Ellas están realizadas en una medida totalmente distinta que las objetivaciones de otro tipo. Por eso el progreso del espíritu viviente nunca puede sentir las como encadenamiento y tenerlas verdaderamente "contra sí".

Probablemente hay poesía con tendencias, la que cae fuera de este planteo, y entonces también aparece en ella en el fenómeno de la sujeción. Pero este se le vuelve en contra, la priva de su duración histórica. Ella realmente no es verdadera poesía. El artista como tal no es ningún portador de tendencias morales o sociales. Él las puede representar y también objetivar; pero ellas no constituyen el valor artístico de su creación ni el de la obra creada que se disfruta en la contemplación. El auténtico artista pone su obra sin pretensión de influir sobre el contemplador. Sólo reclama la visión misma y el goce en la contemplación. Pero el hecho de que él pueda de esa manera ejercer el influjo más fuerte, se basa exclusivamente en la fuerza de lo que ha visto anticipadamente y forma mucho más un factor motivador que uno obstaculizador en el progreso del espíritu viviente. Y ni la obra sirve a tal efecto, ni el creador necesita saber acerca de eso. El contemplador que siente tal efecto sabe mucho menos acerca de eso.

Por el contrario, en la esfera del contemplar mismo —en la manera de ver, oír, concebir— la particular donación de forma artística puede obrar perfectamente como solidificante. Puede motivar imitaciones, hacer escuela, acuñar en formas el gusto y el sentido del estilo. Con eso se produce también en este ámbito una cierta validez de la ley de

la sujeción. Sólo que no se trata de lo mismo, porque la obra de arte nunca pretende una generalidad objetiva, ni siquiera en sus formas más elevadas.

Una obra bien puede tentar a la falsa generalización a quien ya es seducible. Pero el seducido queda entonces como un imitador y resulta reconocible como tal. Su obra no es en verdad una generalización, sino el deterioro del original. Por tanto, esto no es una solidificación de la objetivación, sino su disolución en el espíritu viviente. Y si la espontaneidad artística abre un nuevo camino que deja tras de sí lo creado, entonces no necesita librarse de esto como de un encadenamiento. Ella lo deja existir y valer, desde un principio no se encuentra obstaculizada por ello.

Capítulo 59. Lucha del espíritu viviente con el espíritu objetivado

a. Vinculación del espíritu futuro y su contratendencia revolucionaria

Si se abarca panorámicamente hasta este punto el fenómeno de la sujeción, se pueden sacar tres consecuencias generales que en el análisis ya han resonado y ahora directamente resultan evidentes.

1. El espíritu viviente se encadena en sus objetivaciones no sólo a sí mismo en su circunstancia particular, sino que también encadena su futuro. Él transmite el patrimonio objetivado o incluso lo pone fuera de sí, de manera que el patrimonio tiene que incumbir al espíritu venidero; con esto impone a éste también la vinculación que él se creó, fijándolo presuntamente en lo suyo.

Por tanto se anticipa siempre a sí mismo, en tanto separa de sí objetivamente su propia configuración. El espíritu viviente con sus obras provoca un efecto en sí mismo y para sí mismo siempre al mismo tiempo más allá de sí, a un espíritu que todavía no es. Él no puede crear ninguna configuración, sin determinar con ella también históricamente por anticipado, aunque lo sepa o no. La objetivación es gracias a su manera peculiar de ser incluso ya la forma de la determinación.

2. Pero el espíritu viviente, que es afectado también por la creación del espíritu anterior, no está entregado sin embargo de manera indefensa a esta determinación. Más bien lo entregado —a pesar de su fuerza de determinación— es la objetivación, y a saber le está entregada en el cambio de su aprehensión. El espíritu viviente como tal nunca está indefenso. En efecto porque él “vive”, él es su propia creación configurada. Con su crear encuentra a lo creado. Sólo que él no vive del goce y de la valoración de lo asumido, vive también en permanente combate con ello. Lucha denodadamente con el encadenamiento impuesto, busca librarse de él, dondequiera que sólo lo sienta; y lo siente en todas partes donde él se ha transformado por debajo del encadenamiento y está ocupado en la creación de algo nuevo.

3. En el espíritu viviente siempre hay la tendencia revolucionaria frente a lo que se le adhiere y le pesa como una carga, en cuanto eso ya no es algo creado producto de su misma voluntad. Hay esta tendencia en las diversas gradaciones del estar consciente y de la intensidad en todos los ámbitos. Y —lo que es más importante— precisamente la sujeción misma que mantiene al adversario de esta tendencia, le da el impulso.

La dialéctica interna de esta relación es que el espíritu objetivado mismo, en tanto está encadenado al espíritu viviente, al mismo tiempo lo incita contra sí. En tanto él lo determina y restringe su libertad, más bien lo despierta a la libertad. En el antagonismo de un poder viviente y uno inerte a la larga siempre es superior el primero. Precisamente la vida es espontánea, ella no reacciona pasivamente como una masa a un golpe; tiene energía propia que se libera en el impulso y entonces se establece con su propio despliegue.

Esto también se basa en la manera de ser del espíritu objetivado. Él sin el espíritu viviente es inerte, una nada. Sólo en él y “para” él el espíritu objetivado es algo. La vida, a la que este aparece en su vuelta, es una vida prestada de aquel espíritu, al cual regresa, al que encadena y al que llama contra sí. Esta dependencia no se puede invertir.

Por eso a la larga tiene que prevalecer históricamente perceptible el espíritu viviente sobre el objetivado, sea con él o contra él, tomándolo y transformándolo o desechándolo.

b. El principio conservador y el principio revolucionario del espíritu

Aquí no se trata de las grandes revoluciones históricas del espíritu. Éstas son casos excepcionales, y se originan ahí donde se han acumulado solidificaciones y se han convertido en una carga demasiado insoportable o incluso en una especie de inmovilización de la vida; tan sólo un golpe duro puede romperlas.

En realidad se efectúa continuamente en todos los ámbitos del espíritu algo así como una revolución silenciosa, en el *ethos*, en el gusto, en el saber, en la fe, en las formas imponderables de estilos de vida. En todas partes hay de cuando en cuando un tipo de "dominio" del espíritu objetivado, y cuanto más firme es la objetivación, tanto más pronto es sentida como tiranía, tanto más fuerte despierta la oposición en un espíritu viviente todavía fuerte. Desde luego que también existe el espíritu envejecido de un pueblo que no puede liberarse de la carga que lo agobia. Él es entonces un espíritu históricamente muerto, porque es un espíritu prisionero y ya no proporciona más la tendencia a la ruptura. Pero entonces otro espíritu históricamente más joven lo sustituye en su lugar y en él continúa la vida y el combate.

La vida del espíritu histórico es en definitiva esencialmente una lucha con el espíritu objetivado, no menos, que también esencialmente es creación de objetivaciones. Pues la vida es un curso, transformación continua, pero la objetivación es fijación y sujeción. El espíritu viviente es según su esencia revolucionario, y a saber precisamente porque el espíritu objetivado es según su esencia tiránico. Aquél es un eterno innovador, porque su forma de vida y de existencia es la de una continua autorrenovación; éste es el principio eternamente conservador en la historia del espíritu viviente, porque junto a éste no tiene una "vida" propia y desde sí mismo no puede experimentar ninguna renovación.

No se puede sacar precipitadamente de tales proposiciones un juicio de valor; puesto que en definitiva en una característica de este tipo no se trata de valoraciones. La objetivación como tal es por cierto un elemento conservador en la vida del espíritu. Pero el espíritu viviente no tiene de ella algo así como obstaculización y tiranía, sino también siempre —y en primer lugar— el goce de los logros. Esto no puede olvidarse nunca, y no contradice de ninguna manera la sujeción establecida.

c. Saber oscuro del espíritu viviente acerca de lo obstaculizador y de lo liberador

Hay patrimonio espiritual que en su grandeza y plenitud creadas sobrepasa por mucho al contenido medio de un espíritu actualmente viviente. Las grandes creaciones del arte, de la poesía, del mito, del saber, son de este tipo. El carácter conservador de la objetivación tiene en ellas un derecho históricamente profundo, y por cierto con respecto al progreso del espíritu viviente. Ellas valen por lo que tienen fijado consigo. Pues mientras él no las deje atrás, no puede prescindir de ellas por sí mismo, sólo las puede sobre-formar, y todo desechar sería sólo su propia pérdida.

En efecto, en la historia también ocurre que el espíritu viviente no ofrece resistencia a tales objetivaciones, no las siente como un encadenamiento, aunque lo determinen de manera excesiva. Él muy posiblemente tiene, dentro de ciertos límites, un saber oscuro acerca de si algo según la dirección de su propio desarrollo reside delante o detrás de él, si lo eleva o lo derriba, lo libera o encadena. Y tal vez en esto se pueda ver algo así como una justicia de la historia frente a las creaciones del espíritu, mientras que muy pronto lo pequeño y lo pobre del espíritu viviente es arrojado como anticuado, pero lo grande y predominante —donde en general se abre paso a la comprensión— domina generaciones y épocas y puede sobrevivir sin convertirse en tirano para ellas.

Desde luego lo último es un fenómeno que no existe en todos los ámbitos. Probablemente debiera poder encontrarse al menos en el ámbito de la vida política y social, donde en general las objetivaciones retroceden frente a la actualidad de lo corriente; también difícilmente se lo encuentra en el ámbito del estilo de vida, o incluso del *ethos*. Pero tanto más en cuanto se está familiarizado con la poesía, las artes, la ciencia y la filosofía, con el mito y la religión. El motivo de esto tendrá que buscarse en la particularidad de los ámbitos mismos.

d. Perpetuación como arma de dos filos. La insensatez frente a la insensatez

Entretanto el sobresalir de las grandes obras del espíritu tiene, sin embargo, en el fenómeno de la sujeción sólo el significado de una limitación.

Esto siempre se ignora, mientras uno se atiene a lo grande en el espíritu objetivado; lo que desde luego es fácil de comprender, porque precisamente las grandes objetivaciones son aquello que por de pronto en la historia del espíritu es manifiesto. Pero ellas de ninguna manera forman la gran masa del espíritu objetivado.

Su gran masa está totalmente en lo cotidiano y corriente. Y está en la esencia de la objetivación que su manera de ser en lo corriente tiene que convertirse en un arma de doble filo. Pues ella es la elevación a lo intemporal, la perpetuación. Y aquí se muestra el reverso de la perpetuación.

La elevación a la idealidad fenoménica probablemente da a lo grande de la forma del fenómeno adecuada, pero no a lo pequeño y fútil. Esto último es digno de perecer históricamente. Ha acabado por completo su papel, cuando ha retrocedido frente a otro en el espíritu viviente. Su perpetuación es un desprecio al sentido del ser espiritual. Sin embargo, todo espíritu viviente eleva a la idealidad fenoménica un gran número de cosas efímeras y fútiles. Junto al gran arte prolifera ampliamente la barata producción momentánea, el arte trivial y sensacionalista; junto a lo serio de la investigación acude el saber aparente de la pseudocultura, y el medio flexible de la escritura presta a todos ropaje duradero sin diferencias.

Esto es así en todos los ámbitos. Aquí la perpetuación está desde un principio en un lugar equivocado. Y lo que en el espíritu viviente actúa contra ella, es una reacción saludable.

En efecto, también existe esta reacción en todo espíritu viviente, y a saber en la forma que únicamente es adecuada a la perpetuación impropia. Ella tiene la forma del oportuno tomar a la ligera, del quitarse de encima, del despachar. Ella pertenece al fenómeno total de la tendencia revolucionaria; pero el nombre de una tendencia semejante es excesivo para ella. De ninguna manera se puede hablar aquí de auténtico combate, el despachar se parece más a un irreflexivo echar a un lado, como un pasar por alto la cuestión.

Nosotros hemos llegado a conocer este pasar por alto en otro contexto como un síntoma realmente grave, como sesgo de la insensatez y la inautenticidad en el espíritu viviente. Ahora lo llegamos a conocer desde otro aspecto. Pues a lo insensato en el espíritu viviente corresponde también algo insensato en el espíritu objetivado. Y esto es muy grave, porque él como objetivamente acuñado trata de encadenar al espíritu viviente. Éste

último por así decir, se libera de la masa del patrimonio espiritual solidificado de un tipo dudoso por un cierto sesgo de irreflexión.

No sólo y no en todo respecto es deplorable falseamiento lo que se resuelve precipitadamente, el despachar sin consideración, el juzgar irresponsable, el juzgar como "uno" juzga. Todo esto insinúa también un desecho saludable de la carga superflua, una forma de extenderse en que se libera el espíritu viviente. Ningún espíritu viviente puede tomar y utilizar todo lo incrustado objetivado en él; pero tampoco puede distinguir todo cuidadosamente previamente, apreciar en el fervor artístico, valorar con profundidad científica y aprender a elegir, antes de arriesgar el propio paso. Él siempre tiene que echar por la borda ciegamente mucho lastre.

Aquella insensatez y aquella irreflexión del despachar tienen en eso su revés históricamente lleno de sentido. Es un tipo de válvula del espíritu viviente. Pues éste requiere una válvula, porque él mismo es sólo espíritu limitado con solidez limitada.

e. El desecho y la "declinación". Relación con la fuerza creadora viviente

Desde luego es de suponer que aquí siempre es arrojado fuera de borda junto con la basura también el oro auténtico. Y quizás una pauta esencial de un espíritu viviente para medir la altura del valor es, hasta qué punto él tiene el instinto para el valor y la falta de valor en el patrimonio transmitido objetivado. Pero seguramente esto no es la única pauta. Con frecuencia justamente el librarse más radical hace surgir la más poderosa fuerza creadora propia; o más bien ésta misma es ya la que establece también el librarse. El desecho anuncia entonces su ascenso.

Por otro lado no se puede ignorar que también hay en el espíritu viviente —aunque totalmente matizado— un tipo de consciencia moral frente al patrimonio objetivado, que sin embargo más allá de periodos de resistencia y de deseo impetuoso de independencia, una y otra vez vuelve a traerlo a las creaciones realmente sobresalientes. Pues también las grandes objetivaciones son desechadas y quedan ignoradas, y la demanda proviene continuamente desde ellas al espíritu viviente. La demanda lleva a su detención a la configuración real neutral por encima de las épo-

cas de olvido. Y en virtud de esa demanda su contenido puede ingresar siempre otra vez a la conciencia de los vivientes.

Finalmente, también podría entenderse desde aquí todavía en otro sentido el fenómeno de la "declinación", que en otro contexto se representaba como una especie de debilidad de la objetivación. Allí se mostraba como la declinación en primer lugar está adherida al patrimonio intelectual, especialmente al acuñado en forma de concepto. En concepto la configuración real aislada es pobre, sólo puede dejar aparecer su contenido espiritual recurriendo a un contexto mayor; pero la declinación justamente es motivada por la pérdida de este contexto.

Ahora bien, el conocer contemplativo progresa vitalmente, tiene que acuñar a los nuevos conceptos para el correspondiente nuevo tipo de visión. Los conceptos viejos en el ordenamiento adecuado a su contexto no son los suyos, tampoco podrán volver a ser otra vez. Ellos tienen que caer. Pero el caer se efectúa en la declinación. El concepto acuñado ya tiene como caído menos fuerza de resistencia, al menos en el progreso viviente de la intelección. Sólo el pensar dependiente, que se mantiene en el "resultado", cae vencido por su magia.

De esta manera, la declinación ya puede estar originada por la espontaneidad del nuevo contemplar. Y en este caso la declinación es más fuerte allí donde desde un principio ya no existe ninguna voluntad para la reconstrucción del contexto del pensamiento, para impedir la declinación, donde la energía total en el pensamiento del espíritu viviente pertenece a los propios problemas. Esto ocurre de manera que también en la declinación de los conceptos se consigue la autoliberación del espíritu viviente del dominio del espíritu objetivado, también es un desechar lo anticuado, con lo cual él se ha saciado.

Y naturalmente, así como en el concepto, esto es semejante en la teoría, en el sistema, en el dogma y en todo lo que es similar. El encogimiento de contenidos de estas objetivaciones y su declinación en la futilidad de lo solamente formal no es en todo respecto y únicamente una pérdida del patrimonio y del contenido espiritual para el espíritu viviente; es también tanto más que su restablecimiento y fortalecimiento, un síntoma del moverse y elevarse, del penetrar a su particularidad naciente en la autoconformación viviente y a la objetivación nueva, originaria.

Pues está en la esencia de la cuestión que bajo todo patrimonio obje-

tivado lo declinante es lo solidificado en mal sentido y lo perpetuado, lo convertido en encadenamiento. Y su declinación misma entonces puede entenderse como la doble consecuencia: por un lado de la solidificación, y por otro del arremeter viviente de lo nuevo.

f. La progresiva ruina histórica de todo lo creado

El destino del espíritu objetivado es tener sólo una legitimidad temporalmente limitada en la historia. Esto se olvida fácilmente por el hecho manifiesto de la supervivencia. Pues por de pronto se ve sólo el perdurar en oposición al cambio y a la decadencia del espíritu viviente, de donde él ha surgido.

Todo lo creado y acuñado también en algún momento se arruina. E incluso en su retorno queda igualmente limitado, también lo que ha revivido sólo tiene su tiempo determinado. En esto puede basarse la cuestión de si las mayores creaciones del espíritu en esto forman o no una excepción. Hasta donde llega nuestra experiencia histórica —ella abarca pocos milenios— manifiestamente no, para poderlo juzgar inequívocamente. De todos modos, tampoco perjudicarían ciertas excepciones a la regla.

Pero evidentemente ocurre que esta limitación temporal contradice violentamente el sentido de la perpetuación que como idealidad fenoménica está adherido al patrimonio espiritual objetivado. Esta discrepancia no es, por cierto, como se mostró, ninguna contradicción real, pero sin embargo es sentida una y otra vez como tal y fácilmente engaña al observador sobre el papel del espíritu objetivado en la historia. Frente a eso no puede olvidarse que en toda la historia el espíritu viviente objetivo constituye la forma ontológica fundamental, pero el espíritu objetivado sólo tiene un ser—para—él y sólo existe históricamente en la medida en que aquél lo puede portar.

Si el espíritu objetivado fuese sólo patrimonio neutral que simplemente podría poseerse y disfrutarse, entonces no habría ninguna limitación necesaria a su existencia para un espíritu viviente. Pues no habría nada en él que pudiera ser una carga para éste. Pero puesto que en su esencia está capturar, determinar y también formar al espíritu viviente, de ese modo él tiene que convertirse para éste también en encadenamiento. Sólo con esto él limita su existencia en la historia.

Por eso la contravención del espíritu viviente contra él, el desecharlo, pasarlo por encima, desperdiciarlo, no obstante también otra vez está justificado históricamente, a saber desde la esencia de su ser viviente histórico. Desde luego que esto no podrá valer por principio en todas partes y en detalle. Pero ya es suficiente esa validez limitada para sin embargo comprender, dentro de ciertos límites, también como algo necesario a los fenómenos ambiguos de lo insensato y de la irreflexión en el espíritu viviente. Pues dondequiera que esté espíritu contra espíritu, ahí siempre es a la larga el espíritu viviente el que tiene razón.

Capítulo 60. Desencadenamiento y autoliberación

a. Prueba de fuerza del espíritu viviente. Disolución natural del encadenamiento

El fenómeno de la sujeción y de la tendencia revolucionaria que de ella resulta no constituye la relación total del espíritu viviente y el objetivado. El fenómeno fundamental, en el cual aquel fenómeno forma sólo un momento, sigue siendo inequívocamente que el patrimonio espiritual una vez logrado queda conservado para el espíritu viviente a través de la mediación de la objetivación, y también cuando él lo ha perdido, sin embargo puede volver a favorecerlo.

El espíritu viviente asume, con el patrimonio objetivado que él se apropia, el peligro de la sujeción. Pero de cualquier manera él justamente tiene que asumir el peligro, pues él tampoco escapa a la carga en sus objetivaciones que él mismo ha producido. Más bien puede considerarse como su prueba de fuerza histórica la cuestión de si el espíritu viviente puede llevar la carga, hasta que punto él queda activo debajo de ella, y cuánto se exige a sí mismo en esto. Sólo donde cesa su movimiento, se puede hablar de verdadera sujeción.

Se mostró más arriba cómo hay una vuelta del espíritu objetivado al espíritu viviente, y hasta qué punto ella consiste en una disolución de la objetivación o bien en su transformación. No hay ningún revivir del patrimonio objetivado espiritual, sin que el revivir experimente el efecto retrospectivo del espíritu viviente que siente. Se

puede denominar a este proceso la relicuación de lo solidificado y rígido.

Pero precisamente este proceso es el fenómeno complementario de la sujeción. Él es la ruptura natural del encadenamiento. Aquí el espíritu viviente demuestra su carácter vivo al espíritu que se ha vuelto rígido. Lo perpetuado regresa a la temporalidad y al flujo de la historia. Lo elevado a la idealidad se presenta otra vez a la realidad. Y esto justamente significa que se convierte en históricamente fecundo.

No siempre la relicuación le da buen resultado al espíritu viviente. Cuando no resulta, ahí él queda fijado a la sujeción, o bien se quita de encima lo que no puede dominar. Pero en los casos afortunados la relicuación le da muy buen resultado. Y entonces él pasa la prueba de fuerza que le fue propuesta. En este sentido pueden entenderse las épocas de los llamados renacimientos, en cuyo tesoro vuelven a vivir la poesía, las artes, la ciencia. También figuran en este tipo de renacer las reformas religiosas, cuando ellas se remontan conscientemente hacia algo "originario" que se conserva (en el sentido estricto de escrituras reveladas).

Es característico para los fenómenos históricos de este tipo que el espíritu objetivado no se presenta en ellos como uno que sujeta, sino más bien como uno que libera, suelta, y en todo caso fecundo. Esta es la fuerza verdaderamente motivadora, que procede de él y que penetra al espíritu viviente. Pero si es que en verdad todo esfuerzo es el del espíritu viviente, entonces toda actividad motivadora del espíritu objetivado consiste más bien en el rescate o desencadenamiento de la sujeción por las fuerzas propias del espíritu viviente.

b. Efecto liberador de las grandes obras

Ahora bien, el desencadenarse de las fuerzas está evidentemente en oposición a los fenómenos referidos de la sujeción. Sin embargo sería incorrecto ver aquí una contradicción. Pues precisamente tales renacimientos son épocas eminentes de revolución del espíritu. En ellas son desechadas las formas endurecidas, se quitan las cargas, se rompe el encadenamiento. Pero esto significa que precisamente ahí donde las mayores objetivaciones regresan al espíritu viviente y lo determinan de modo fecundo, se destruyen otras, que se han vuelto tiránicas.

En este sentido los renacimientos se asemejan en todos los ámbitos, como quiera que sean diferentes en lo demás también en su marcha, y también como quiera que se forme diversamente al patrimonio espiritual rígido, frente al cual se impone la renovación. Siempre iguala lo que mueve y rescata las fuerzas adormecidas, según el tipo que eso elimine. Los valores están contra los valores, el derecho contra el derecho, la fe contra la fe, la imagen del mundo contra la imagen del mundo, el nuevo contemplar contra el contemplar viejo. Siempre lo formado y, en su forma, solidificado, es eliminado por la formación más poderosa que moviéndose se impone.

De ahí resulta que también se trata en tales revoluciones por completo de la misma lucha con el espíritu objetivado. Lo particular en ellas es sólo que aquí las objetivaciones determinadas —las grandes obras del espíritu— con su vuelta al espíritu viviente se apartan de su lado y luchan con él contra el encadenamiento que lo mantiene prisionero en la masa de objetivaciones insignificantes.

Este fenómeno particular consiste por tanto en una lucha de las objetivaciones, que tiene lugar en el espíritu viviente. En esta lucha progresa lo que es grande y liberador, para juzgar sobre lo que es estrecho y lo encadenante. La diferencia de las objetivaciones es precisamente que de ellas una tiene suficiente importancia o contenido interior, para convertirse en conductora en el espíritu viviente, mientras que la otra no. Aquella lo estimula y mueve hacia delante, su contenido se hace fluido. La otra por el contrario, lo retiene, es rígida en su forma. En aquella la perpetuación en forma acuñada es sólo una especie de transformación en crisálida, que tiene su sentido en la resurrección histórica. Esta otra está extinguida, a partir de la cual no cabe esperar ningún revivir.

Los grandes renacimientos son épocas de próspera sensibilidad selectiva del espíritu viviente para lo que tiene fuerza motivadora y liberadora. Pero en esto la instancia de selección es siempre el movimiento propio, que él lleva consigo. Por tanto en el espíritu viviente se separa lo capaz de renacer de lo extinguido y muerto. Y eso es capaz de renacer porque según su tipo y contenido es capaz de transformación en el espíritu viviente, y esto significa que eso es todavía algo no agotado.

En efecto, el espíritu viviente nunca regresa al espíritu muerto del pasado. La historia nunca vuelve ni se repite. Él sólo puede seguir ade-

lante, en los caminos que corresponden a su propia esencia y en este sentido son los suyos. El espíritu objetivado sólo puede ser orientador en la medida que lo no agotado en él es lo que corresponde a esta esencia.

c. El apego a la forma y la autoliberación del espíritu viviente

Y todavía hay un segundo momento que equilibra al fenómeno de la sujeción en el espíritu objetivado. Justamente la objetivación es también, entendida puramente como tal, liberación del espíritu viviente. Ella no lo es sólo a partir de sus efectos históricos, no lo es como patrimonio espiritual acumulado, sino que desde un principio está igualmente en el proceso mismo de objetivación. Desde luego que no se puede ver este aspecto en ella desde la configuración acuñada, sino sólo desde el espíritu viviente. Y por otro lado tampoco desde aquel espíritu, que recibe el patrimonio, sino únicamente desde aquel que como creador lo produce y forma, objetivando lo más propio. Pues él justamente es el que en eso de sí produce lo suyo y lo deja tras sí. Él se libera de eso.

Todo espíritu viviente requiere continuamente de la liberación de sí mismo. Requiere de eso, porque él “vive”, se modifica, procede más allá de sí. Él tiene que desechar nuevamente las formas, que él se da. No puede transformar en el proceso de su autoconfiguración todo una y otra vez, también tiene que apartarlas de alguna manera y dejarlas tras de sí. Pues no toda conformación, que él se da, es capaz de transformación.

Pero la particularidad de toda autoformación es que una vez creada, el espíritu viviente la tiene en sí, se mueve en ella como viviente, sin tenerla como tal objetivamente a la vista o tan sólo para poder diferenciarla de sí mismo. Él está adherido a ella. Si la quiere desechar, resulta que no lo ayuda el hecho de que arremete contra ella moviéndose en ella. El arremeter va siempre también contra él mismo. Es un enfurecerse contra sí mismo.

Si él no quiere consumirse en eso, tiene que separar de sí la conformación, que él tiene en sí, hacerla independiente. La tiene que poner ante sí en una configuración, que no es él mismo. La separación y el independizar es entonces la objetivación. Él convierte a la conformación en la objetivación, como un objeto visible que tenía en sí. Él se ha separado de ella, ahora tiene libertad frente a ella, la puede abandonar, suprimir, darse nueva forma.

Con esto también se recuerda involuntariamente la imagen del arrojar hacia delante o del arrojar hacia arriba, que subraya todavía más el carácter del librarse de algo. Lo arrojado hacia arriba por cierto recae sobre el espíritu viviente, pero sobre otro, al cual eso no estaba adherido como suyo. La autoliberación de un determinado espíritu viviente a través de la objetivación es siempre sólo la suya propia, no la de todo espíritu futuro. Pero para él mismo es suficiente la liberación relativa.

Pero si se prescinde de todas las imágenes, entonces el punto capital en este proceso es el hacer-consciente. Lo que se "tiene en sí" como algo con lo cual se adhiere y por lo cual se determina, no se ve conscientemente como tal. La consciencia es objetiva, pero en la objetividad está presupuesta la distancia a la cosa. Por tanto el hacer-consciente ya es un apartarse de lo que de sí mismo se "tenía en sí". Él no necesita tener la forma del entender o del comprender. Ya el mero hacer intuible —que haya una "imagen" de eso— es objetivación. Y esto ya basta para el apartar y el sacar de sí.

Ahora bien, el espíritu objetivo viviente según su esencia nunca es consciencia de sí mismo, ni mucho menos una consciencia adecuada. Él tiene su consciencia sólo en los individuos. Pero si quiere progresar desde sus conformaciones, requiere para eso de la consciencia de estas conformaciones en el saber de los individuos acerca de ellas. Él se da consciencia en ellas a través de la objetivación. En ella él pone sus formas concretamente desde sí. El espíritu objetivo objetiva lo mentalmente comprensible, en concepto y teoría, lo imponderable en las figuras del mito, de la poesía, de las artes. Esa es la actividad de los individuos en él, en la cual se efectúa la obra de liberación. Pero tanto el pensador como el artista obran en esta actividad mucho más allá de sí mismos. Pues su obra se presenta perceptible a la vista de cualquiera. Esto es la autoliberación del espíritu objetivo que en su crear se abre caminos.

d. Comunicación, donación de forma y creación artística como autoliberación

El fenómeno aquí descrito de ningún modo es algo escondido, misterioso. Se lo conoce suficientemente desde el espíritu subjetivo. Este también es espíritu viviente, no de otra manera que el espíritu objetivo. Sólo el

espíritu objetivado no es espíritu viviente. Fue dicho más arriba deliberadamente: "todo" espíritu viviente requiere continuamente de la liberación de sí mismo. Esto justamente vale en primer lugar para el espíritu personal.

Precisamente el hombre individual se libera todo lo posible de lo que le pesa u oprime en las objetivaciones. El poeta escribiendo, el artista plástico dando forma, lo hacen de corazón; también de corazón lo hace el simple mortal hablando, narrando, fantaseando. Ya la mera comunicación mitiga, tanto si se trata de una desgracia, fatalidad, fracaso, angustia, culpa o aflicción. El poder de la comunicación de ninguna manera está simplemente en el compartir con otro, o sólo en su ayuda activa. Él es un poder liberador ya puramente por sí mismo, y a saber porque él es donación de forma en la palabra. Lo expresado como tal ya se aleja de por sí, es objetivado. Lo que está apegado a la propia persona ha logrado un ser que aparece junto a ella. Y esto está consignado en la consciencia de la persona extraña como un objeto conscientemente común a ambos. Con esto su apego ya está roto. Ya no es algo inasible. Pero frente a lo devenido asible el hombre tiene libertad.

Las formas de tal autoliberación son tan diversas como las posibilidades de la objetivación. Ya la fantasía primitiva, puramente interior ante toda comunicación, trabaja en imágenes manifiestas. Donde la presión de lo apegado y de lo abrumador cobra fuerza, la fantasía urge a la formación concreta de la imagen en la configuración sensible. También el no instruido y carente de talento se convierte bajo tal presión en escultor, dibujante, pintor o poeta. Forma simbólicamente sin consideración de los valores artísticos. Y con la autoliberación ha hecho su servicio la objetivación.

Pero posiblemente también ocurra que un hombre se convierta realmente en poeta, artista, descubra o desarrolle un talento. Hay grandes artistas en todas las épocas que han empezado de esta manera, antes de que ellos supieran de su vocación para el arte. La aflicción anímica, el conflicto religioso, un amor pisoteado, está detrás del origen de muchos grandes maestros. Y quizá no habrían llegado a la historia del arte demasiadas creaciones grandiosas si el arte no fuese eminente autoliberación.

Y a esto corresponde el efecto liberador de estas creaciones en el contemplador, que es comprensivo para la imitación creadora. Por eso el des-

tino humano objetivado lo “empaqueta” en la figura creada, porque también eleva para él lo suyo a la objetividad y a aquello de carácter asible. También existe para él la distancia y la libertad frente a lo que se le apega.

e. Imágenes del mundo y sistemas. Racionalismo y simplificación

El espíritu objetivo de los pueblos no lo hace de modo diferente. Él muestra a través de las objetivaciones de sí lo que no puede llevar consigo o transformar. No son únicamente las artes —entre ellas en primer lugar la poesía— las que llevan a cabo esta obra; tanto más es el trabajo intelectual de tipo cultural y configurador práctico de la vida. Pues esto tiene en común con las artes que la creación del individuo se convierte en patrimonio común y aquello que en ella vuelve objetivamente formado en la distancia al espíritu viviente, llega a ser asible a todos los que lo apprehenden comprensivamente.

Los sistemas filosóficos, precisamente en tanto que ellos no son pura investigación, sino construcciones del pensamiento, teorías completas junto con el lenguaje conceptual que les es propio, pueden comprenderse en amplia escala como mostración desde lo indomitable y opresor del espíritu viviente, para “salir adelante” con eso. Esta tendencia ha sido expresada muy frecuentemente por filósofos de primer orden. Aquí podría ser citado el ejemplo bien conocido de Epicuro, que enseñaba de modo totalmente expreso que la filosofía tenía la tarea de liberar al hombre del falso temor. Esto no dependería de la solidez de las explicaciones particulares —por tanto no del conocer por sí mismo—, sino únicamente del principio de mostrar como todo lo aparentemente incomprensible en el mundo, lo que da temor y aflicción anímica, en definitiva se explica por vías naturales y en apariencia se resuelve. Esto puede terminar prácticamente en un chato racionalismo. Sin embargo queda inequívocamente la tendencia, y no se le podrá negar un cierto peso si se la considera frente a la masa de lo amenazante supersticioso, de lo fatalmente incomprensible y de la perplejidad humana, masa que se apoya de modo abrumador sobre la orientación aún inexperta intelectualmente del mundo y de la vida.

En general se puede decir que el elemento del racionalismo, que ha trazado una amplia huella en la historia del espíritu y con frecuencia ha

hecho abuso de los problemas más profundos, es eso propenso siempre a malinterpretar lo incomprensible desde lo comprensible, se deja entender desde aquí perfectamente como históricamente necesario. Desde luego en esto la necesidad tiene que ser entendida como muy antirracionalista. Precisamente la racionalización existe gracias a que ella es una enorme simplificación, al mismo tiempo que una objetivación eminente. Ella, a través del artificio de un recorte conveniente muy arbitrario de contenidos del mundo, efectúa la mostración de lo incomprensible en el flujo de la vida espiritual. Ella paga el precio de un muy recortado hacer-consciente lo profundo y pleno, del rápido salir adelante con lo indomitable, lo fatalmente amenazador y lo opresivo.

f. Las figuras míticas. Liberación y vinculación

Retrocediendo más profundamente en lo original de la vida del espíritu, todavía más acá de toda racionalización, hay otras formas de objetivación, no menos poderosas que ella, aunque menos radicales. La forma humanamente más común e importante podría ser el mito. También ella es hacer-consciente, objetivar, autoliberación, y también ella trabaja con una cierta simplificación, sólo que con categorías por completo distintas. Ella no niega lo incomprensible, más bien le da forma en imágenes, pero no obstante en ellas lo separa de la propia vida.

En las figuras míticas el hombre pone desde sí concretamente su sentir del destino, su lucha, su impotencia y su temor. Él objetiva tanto a uno como a otro. Y con esto al mismo tiempo objetiva los poderes oscuros del mundo, en el cual vive, como también al mundo íntimo en él mismo. Él los trae a la intuición y con eso se libra de ellos. Y frecuentemente convierte la liberación incluso directamente en objeto, así en todas partes donde el héroe aparece como el liberador en persona, lucha contra lo hostil y monstruoso y lo vence.

De todos modos hay que cuidarse bien de no sobrestimar demasiado el principio de la autoliberación en la objetivación. Pues él coexiste históricamente con el momento de la sujeción. Y es claro que el principio no contradice a este momento, incluso donde se trata de una y la misma objetivación. Pues aquello, de lo cual la objetivación se libera, no es lo mismo que aquello otro a lo cual ella encadena al espíritu viviente. Quizá

también esto es fundamentalmente de modo que la objetivación, en tanto ella por un lado libera, al mismo tiempo por otro lado vincula. A esto correspondería la otra ley bien conocida, que no hay ninguna libertad negativa, y que toda solución sólo puede comprarse al precio de una nueva vinculación.

Este pensamiento encuentra una cierta confirmación en la consideración que se hizo anteriormente, que todo espíritu viviente requiere vitalmente de una cierta existencia de objetivaciones ya para su propio existir histórico. Él, en tanto que es espíritu común, tiene que establecer la comunidad de individuos en formas acuñadas. Necesita de la moneda acuñada del acuerdo comunicativo. En el centro de este requerimiento de primera necesidad en las objetivaciones está el lenguaje, y por cierto justamente hasta el punto de que ella siempre al mismo tiempo es más que un medio de intercambio, a saber la formación objetiva de la vivencia, del desear, de la intuición, del comprender. Lo característico es que el espíritu viviente ya se libera en este nivel vulgar de las objetivaciones más insignificantes y por otro lado al mismo tiempo queda encadenado: lo primero a través de la formación misma en la comunicación, lo último a través del poder que gana la formación sobre la manera de representación.

Por cierto que en lo cotidiano no se sabe de ambos. Pero no obstante ambos existen siempre y se vinculan recíprocamente de manera inseparable. Y también esto requiere continuamente la solución de esta sujeción a través de una nueva y más potente objetivación.

Capítulo 61. Incrustar en el presente y proyectar en el futuro

a. Relación del espíritu viviente con su historia

De las últimas consideraciones cae una luz nueva, en diversos sentidos, sobre la relación del espíritu viviente con el curso de la historia, el cual se efectúa a través de su respectiva figura. Puesto que al desarrollo histórico le es propia igualmente la incrustación del pasado en el presente y el traspasar de lo presente al futuro, pero ambos están determinados esencialmente a través de la conservación y la relicuación de las objetivaciones,

entonces con esto en el fondo se acaba en la misma relación del espíritu viviente y el espíritu objetivado, en cuya consideración nos encontramos.

Ahora bien, si todo espíritu viviente está en medio de un pasado y un futuro, los que existen a pesar de toda superposición y están separados de él, entonces aquí se divide la consideración de su historicidad en dos aspectos antagónicos, a los que corresponde un comportamiento diferente del espíritu viviente. Porque justamente su comportamiento es diferente —según los ámbitos de su vida y del crear— tanto para el espíritu del pasado como para el del porvenir.

Empezamos aquí con la relación con el espíritu pasado. Ésta es idéntica a la relación comprendida en sentido estricto del respectivo espíritu viviente con su historia. Pero ahora se incrusta lo pasado de doble manera en el presente, como conservación directa de la formación en el espíritu viviente mismo y como el patrimonio espiritual de él expuesto a través de la objetivación. Lo que se conserva directamente en la vida, a eso el espíritu presente lo tiene todavía en sí. No requiere de ninguna relación particular, de ninguna toma de posición, pues él mismo aún existe. Esto es totalmente distinto en las objetivaciones. Ellas entran objetivamente a su conciencia, son algo distinto de él, quedan frente a él. Y en ellas permanece frente a él también el pasado que habla desde ellas. Él no las tiene en sí, sino fuera de sí; incluso puede tenerlas también “contra sí”. De esta manera provocan su toma de posición. Y esto es así porque a ellas les afecta la objetivación de lo pasado al mismo tiempo que la toma de posición para la propia historia.

Las épocas históricas se igualan recíprocamente en tanto que ellas siempre están sujetas a la incrustación de una y otra forma. Sólo se diferencian en lo que está incrustado, y cómo es asimilado. Ambas son determinantes para la valoración que lo experimenta. Como hay respecto de lo que se incrusta todavía viviente, épocas que tienen apego y otras que tienen aversión a la tradición, así también respecto del patrimonio espiritual objetivado, hay épocas reverentes y otras irreverentes. Lo antiguo, puramente como tal, puede ser tenido por intangiblemente valioso, pero también puede aparecer como obstáculo para lo nuevo que está en gestación.

Por tanto aquí se establece una segunda diferencia fundamental que no concierne a la incrustación y a la supervivencia, sino al comportamiento del espíritu viviente mismo para el espíritu del pasado que con-

tinúa obrando. Y no es difícil reconocer en esto la doble faz del espíritu objetivado, pues en primer lugar la diferencia depende de éste. Espíritu objetivado es por un lado el patrimonio espiritual, del cual el espíritu viviente se nutre, en el cual se erige, en tanto que él le beneficia; y por otro lado es simultáneamente el encadenamiento del espíritu viviente, con el que éste lucha, para avanzar.

A esto corresponde la discrepancia en la valoración de lo "antiguo". Esto aparece, ya como lo probado y digno de respeto, ya como lo que ha sobrevivido y que ha devenido molesto, esto depende de la tendencia que encuentre del espíritu viviente (cfr. Introducción 17). Lo pasado se incrusta así en sus objetivaciones por un lado como lo portador y lo que desarrolla la vida, por otro lado como carga y algo que obstaculiza la vida. En el primer sentido tiene al espíritu viviente a favor de sí, en el último contra sí. Y causa una sensación particular cuando vemos que en una y la misma época lo antiguo y lo tradicional es sentido, considerado y empleado argumentativamente tanto como valor como disvalor. Nuevas tendencias se refieren directamente a la autoridad de lo antiguo para justificarse; y de la misma manera se refieren a la caducidad de lo antiguo, igualmente para justificarse. Aquellas lo utilizan consolidándolo para la propia causa, éstas destruyéndolo para la contraria.

En el patrimonio espiritual objetivado aparece así simultáneamente el buen espíritu de la conservación, que lleva al progreso, y el tirano que lo detiene.

b. Diferenciación de la relación

Por tanto, la cuestión de ninguna manera es de modo que un determinado espíritu viviente tuviera que decidirse inequívocamente por un comportamiento afirmativo o negativo para su pasado, que se incrusta en él de manera asible en objetivaciones. De ninguna manera él está puesto ante una alternativa radical. Posiblemente existe la orientación predominantemente conservadora y la predominantemente revolucionaria de una época total, pero casi nunca comportamientos extremos en toda la línea.

Más bien encontramos casi siempre ambas actitudes unidas, por cierto en una variada gradación. Esto es posible sin contradicción por la gran diversidad de la vida espiritual en sí misma, incluso es ocasionado direc-

tamente por la profunda diferenciación de los ámbitos. El mismo espíritu objetivo que es religioso y profundamente conservador, puede ser artísticamente revolucionario. En esto no hay ninguna discrepancia. La amplitud de contenidos del frente vital espiritual tiene margen para una múltiple divergencia de conducta, incluso para una cierta independencia de las tendencias que coexisten unas contra otras.

Con esto se muestra que los ámbitos espirituales son también absolutamente heterogéneos no sólo en cuanto a contenidos, sino también según las tendencias predominantes y los comportamientos respecto de la propia historia. Ellos dejan reconocer, como se mostró más arriba (Introducción 16-18), un tipo de gradación, que conduce casi de extremo a extremo. Los ámbitos espirituales no sólo viven simplemente "consagrados a" o "apartados de" su historia, sino que dentro de ambos comportamientos se diferencia mucho la toma de posición. El estar consagrado a la historia puede consistir en una recolección del patrimonio espiritual, puede ser un consumo directo de él; pero también puede consistir en una situación conflictiva con él. De la misma manera el estar apartado de la historia puede consistir en una falta de interés, pero puede ser también un ignorar consciente o tal vez un rechazo. Esto finalmente puede significar un real estar más allá, es decir entonces, si el espíritu viviente ya ha recogido lo viable en el patrimonio histórico y ha terminado con él, porque lo lleva en sí como sobreviviente.

Aquí no se debe repetir cómo se extiende esta gradación sobre las diferenciaciones de la vida espiritual en la ciencia, la filosofía, el *ethos*, la religión, la economía, la técnica, etc. Aquí lo preciso pertenece de todos modos a la investigación específicamente histórico espiritual. Sólo es de importancia para nuestro problema hasta el punto en que se muestra en ella la doble naturaleza del patrimonio espiritual como objetivación.

Si la técnica muestra el extremo rechazo del pasado, eso se basa en que ella se ocupa puramente de sus propósitos presentes y no puede utilizar objetivaciones como tales. En tanto toma en todas partes el camino más corto, para ella lo antiguo y lo tradicional únicamente se convierten en encadenamiento. Ella desecha lo que la detiene. Ella mira sólo hacia delante. El espíritu objetivado para ella no es nada; no ve su otro aspecto, tampoco ahí donde asume y se sirve de sus logros. Esto yace en su esencia. El espíritu viviente del momento es aquí todo.

Si encontramos en la vida religiosa el extremo inverso, si aquí no sólo hay un recoger del pasado, sino directamente un alimentarse de él, si la Revelación objetivada, la "Sagrada Escritura", forma el único punto de referencia determinante y la fuente duradera, es porque esto incumbe a la forma interna de la vida religiosa. La objetivación muestra aquí exclusivamente su otro lado, ella vale como la formación insuperable de un patrimonio espiritual incomparable, al que el espíritu viviente no puede comparar con nada. Por esta razón ella no sólo se incrusta en su presente, sino que ella domina determinando autoritariamente. Y el sentir religioso no ve en esta autoridad el encadenamiento que quizás ella es. Ese sentir sobrevive en tanto se vincula siempre nuevamente a la autoridad; incluso apela a ella cuando entabla la lucha frente a la propia rigidez en el dogma, es decir frente a objetivaciones de segundo rango. Pero si se separa de esta autoridad, entonces él mismo se abandona a la disolución.

Si la ciencia exacta vive modificando su propia historia, si sigue indiferente su camino desde el comienzo frente a las doctrinas, esto no es por desconocimiento ni por rechazo de logros más antiguos. En efecto, ella ha recogido lo persistente de su pasado en el propio progreso. Desde el comienzo aparta sólo los conceptos y sistemas doctrinarios, porque no son más los suyos; es decir que las objetivaciones persistentes como tales son para ella un lastre superfluo, que para ella se convertiría en encadenamiento si llegara a fijarlo. Está en su esencia dejarlo tras de sí, porque su particularidad es de todos modos tener reunidos en sí la suma de logros de tiempos muy recientes.

Y si la filosofía se conduce en esto de modo muy diferente, si nosotros vemos que ella progresa desde el comienzo en permanente discrepancia con las doctrinas, entonces esto tiene su razón de ser en que ella en el progreso no está en una condición adecuada para recoger y aprovechar todos los logros. Ella nunca termina con el patrimonio objetivado del pasado, pues en el progreso lo tiene que romper y por consiguiente dejar tras de sí lo inseguro. Este patrimonio le muestra muy apropiadamente su doble faz: la encadena y la hace fructificar. Ella no puede renunciar a él, pero tampoco puede admitirlo mediante la fe, tiene que luchar con él permanentemente. Así ni puede vivir de él, ni recogerlo, ni tampoco desecharlo. Lo tiene al mismo tiempo contra sí y para sí. Por ese motivo ambas valoraciones de lo antiguo le son igualmente propias. Y de

ello resulta su comportamiento particular para con su historia. Ella vive volviéndose al pasado, pero sin poder comprometerse con su permanencia. Su progreso en los propios problemas es al mismo tiempo progreso en comprender su historia.

c. Efecto consciente e inconsciente en el futuro

No está menos diferenciado el comportamiento del espíritu viviente con respecto a su futuro. Si se piensa en este comportamiento exclusivamente en la esfera de lo actual —por ejemplo de la vida política y social— donde toda actividad queda absorbida en la precaución para el momento históricamente más próximo, por tanto para lo que por lo común ya es sentido como presente continuo, entonces se entiende la relación de modo muy estrecho. La influencia en el largo plazo más bien depende, en primer lugar de las objetivaciones que un espíritu viviente muestra de sí. En efecto, para ellas vale la ley de que el patrimonio espiritual regresa a su época, se licua y produce efecto. Lo arrojado recae sobre un espíritu viviente, aunque sobre uno diferente.

Por tanto, el espíritu viviente al objetivarse obra ya más allá de sí, tanto si sabe de eso como si no. Él da impulso al espíritu venidero, le lega lo que posee, pero con eso también lo encadena. Y cuanto más estable es la materia en la que se objetiva, tanto más palpable es este efecto.

Pero hay una gran diferencia si él sabe o no acerca de este efecto. Y por otro lado cuando sabe de eso, si él lo quiere y lo pretende o no. Incluso se puede retroceder todavía un paso más detrás del saber acerca del efecto, pues también acerca de la objetivación misma él tanto puede saber como no saber. Y cuando él sabe acerca de ella, puede quererla como tal y por ella misma o no quererla. En el último caso ella sólo es para él un medio para fines de otro tipo, que conciernen a su propia vida corriente. Pero la objetivación puede llegar involuntariamente a provocar efecto histórico.

En estas alternativas, que ya muestran en sí una gradación, se diferencia la posición del respectivo espíritu viviente con respecto al espíritu futuro. Y también aquí incide profundamente la diferencia estructural de los ámbitos espirituales. Hay ámbitos en los cuales es esencial para él el surtir efecto voluntariamente en el futuro; así es en todas partes donde él

se crea instituciones, para vivir en ellas y desarrollarse. Y esto no vale únicamente para la vida política, sino de la misma manera para el derecho, para la educación y la enseñanza. Y hay otros ámbitos, que por lo común están lejos de surtir para él un efecto consciente en el futuro; esto puede valer para el *ethos*, el estilo de vida, el gusto, incluso dentro de ciertos límites, para las artes y el saber.

Pero de ninguna manera es que el espíritu viviente allí, donde él quiere surtir un efecto en el futuro, también lo logra realmente de manera más intensa. La objetivación cautiva del presente puede perfectamente mostrarse como más fuertemente determinante del futuro. El efecto involuntario con relativa frecuencia es el más duradero históricamente. Incluso ni siquiera el saber acerca de la misma objetivación es aquí decisivo. La objetivación ingenua puede ser de gran importancia, puede convertirse en encadenamiento, en poder motivador, donde y cuando un espíritu viviente posterior la captura comprensivamente. Pero lo querido y lo que se pretende puede desaparecer sin dejar huella.

d. El volverse al futuro. La fama en la historia

La gran masa de objetivaciones que desde el presente en curso se incrusta de manera determinante en el futuro, está sin duda cautiva del presente, aun cuando no siempre sea objetivación inconsciente. Esto comienza ya en la palabra proferida, en el gesto del individuo; ante todo es sólo el espíritu personal el que se acuña allí, pero indirectamente es también el espíritu común en sus representantes. Tal objetivación es inconsciente, pero por eso también es fugaz. Puesto que su materia es fugaz, la palabra se pierde, el gesto es difícil de fijar en la memoria. Sólo cuando se pone sobre ella una segunda objetivación en materia estable, cuando palabra y gesto son fijados en la escritura, son registrados como apotegma o anécdota, ellos obran más allá de la existencia momentánea. Pero la segunda objetivación ya no es inconsciente. Y por regla general ella también podría presuponer la voluntad de conservar y el transmitir.

En general, donde se establece la escritura, se puede hablar de objetivación intencional. Posiblemente es lo mismo en todas partes donde se establecen configuraciones materialmente visibles. Y toda creación artística pertenece a eso. Pero algo totalmente distinto es la conciencia del

propio surtir efecto en el futuro. El autor de una correspondencia privada, cuyas cartas se "descubren" largo tiempo después de su muerte y son editadas como testimonio valioso de su época y todavía movilizan a los epígonos, no tiene ningún presentimiento del efecto que va a producir con ellas en la historia.

También el artista creador está ante todo sólo orientado al contemporáneo. Sólo que es esencial a la obra creada que esa orientación no la limite, que ella sobreviva al presente y se vuelva sin la voluntad del artista al espíritu venidero. No ocurre de otro modo con el investigador, el pensador, incluso el portador e innovador de ideas prácticas, éticas, culturales.

Pero en todos ellos hay además, en casos particulares, también un consciente rebasar del momento histórico, un propio volverse al espíritu venidero, ya sea al que se está desarrollando y se presiente oscuramente, o al que está todavía más allá, pero que se le aguarda, incluso simplemente al que es históricamente todavía posible. La objetivación toma en este caso un carácter anticipador, profético, adquiere fama en la historia.

Desde luego la fama puede extinguirse, la profecía puede ser un error, el destino histórico de la obra puede permanecer absolutamente negado. La fuente del error, por otro lado, puede ser de dos clases diferentes, puede residir en la pretensión errónea del creador, en un presunto poder, pero puede también residir en el curso histórico de las cuestiones humanas. En efecto, probablemente también pueda ocurrir de manera que, mientras existe la configuración real, ningún espíritu viviente dé muestras de estar a la altura de la obra creada. Pero ninguna de las dos cosas en nada alteran la anticipación consciente como tal, el invocar a la historia y volverse al futuro.

e. Importancia de la obra y misión histórica mundial

Es conocido por todos que también para esto hay grandes y bien justificados ejemplos. El artista, el poeta, el compositor que se siente adelantado a su época, es simplemente apremiado por el carácter y la importancia de su obra por sobre el presente. Él no tiene ninguna alternativa en eso, la obra tiene su ley propia, pero en las cuestiones artísticas están trazados estrechos límites al compromiso. Y tal vez cuanto más aislado está

un grande de su época, tanto más conscientemente es invocada en su obra la generación venidera.

Todavía más, si es posible, le sucede al investigador. En efecto aquí la mirada para lo venidero no está limitada a los grandes. El trabajo, en el que él está, transcurre en el curso de problemas que no son únicamente los suyos, cuya solución ni puede llevar a cabo él mismo ni su época. Quien alguna vez penetra tan profundamente en una materia como para reconocer en general esta situación de la investigación —y eso no falta en ninguna época en investigadores de tipo productivo—, también sabe que su trabajo en los problemas es sólo un eslabón en la cadena, en la que consiste históricamente el proceso del conocimiento. Él sabe que hace avanzar su problema sólo un paso más, que él transmite su resultado a la investigación venidera como un estado de la cuestión más amplio. Incluso él puede formar conscientemente este transmitir como planteamiento diferido de problemas. Y con eso entonces también apela conscientemente al futuro de su ciencia, lo convoca a la reelaboración.

Es claro que aquí y en general sirve de base una relación objetiva, desde la cual es necesario volverse al futuro. No es la apreciación que el creador tiene de su obra, sino que el contenido de la obra exige que esto sea así. Por este motivo en realidad el apelar ocurre en general ahí, donde puede justificarse, no tanto desde el creador como desde lo creado. Pero con esto no sólo es separado de la subjetividad del criterio humano, sino que también es puesto en una cierta independencia de la consciencia histórica del creador. Precisamente no se trata de si él eleva la fama a la historia, sino de si la fama proviene de su obra. Un gran ejemplo para esto, dentro del ámbito de la investigación se encuentra en el trabajo aporético vital de Aristóteles, el que ha puesto de relieve muchos más problemas de los que ha resuelto o bien sólo ha intentado resolver. De estas aporías ha provenido durante muchos siglos la convocatoria siempre nueva a trabajar continuamente, pero difícilmente Aristóteles las haya puesto por escrito con ese fin.

La fama adquiere todavía otras formas en la historia, donde el espíritu viviente se realiza en los grandes representantes con ideas, en cuyo contenido y esencia se halla un tipo de misión en la historia universal. Por ello es relativamente indiferente si la misión de sus precursores es sobrevalorada o menospreciada, si ella es reconocida y entendida también

como tal sólo por ellos. También aquí retorna a escala aumentada la objetividad de la relación total y su indiferencia frente a todo opinar.

En Grecia, la figura de Sócrates era la portadora de una misión semejante. Difícilmente se pueda decidir hoy hasta dónde puede valer esto para el propio Sócrates histórico. Pero indiscutiblemente vale para la figura objetivada de Sócrates, tal como Platón en sus diálogos la ha creado, y la ha puesto a disposición de la posteridad. Ella es la que, mucho más allá de la historia del pueblo griego, constantemente ha incitado al espíritu humano a la introspección, a la percatación y a la responsabilidad. Ella muestra pura en sí misma y también a las generaciones posteriores en intuiciones penetrantes los rasgos elevados a lo profético del pensador; ella respira el espíritu de requerimiento, de demanda al género humano. Y Platón mismo creó desde este espíritu un ideal de hombre y Estado, que ha justificado, a pesar de toda utopía, la pretensión formulada en la escucha atenta de las generaciones posteriores, aunque de modo distinto que en el sentido en que podía importarle al filósofo poeta.

f. El riesgo histórico y su justificación

La pretensión exigente, que reside en el apelar al futuro, tiene que ser limitada según su esencia a lo extraordinario en fuerza y alcance. En efecto, en el espíritu apasionado del reformador del mundo no es posible tomarla seriamente; y en la investigación tiene más el carácter de una auto contestación del individuo frente a la lejanía de las metas comunes que el de una exigencia.

Sólo que no se puede olvidar que el contemporáneo no estima ningún criterio seguro donde la pretensión es justificada, y en donde él basa la presunción. El epígono ve fácilmente la diferencia, para él la historia ya ha trazado la línea fronteriza. En definitiva se puede decir que hay un riesgo histórico cuando el creador con su obra se dirige al espíritu venidero. Un riesgo que el reflexivo ciertamente no toma fácilmente a su cargo. Sólo cuando algo contemplado superior lo obligue íntimamente, él se atreverá al llamado. Pues si el llamado resulta vano, él blasfema ridiculizando aquello que lo eleva. Pero si se justifica, entonces eleva al individuo hacia el pensador, lo arrastra a un destino distinto que el personal y detrás de éste puede desaparecer su particularidad privada.

También los ámbitos lo son sólo de creación, investigación y actuación puramente espirituales, en las cuales se realiza el llamado. Toda la actividad que puede asir inmediatamente a lo práctico y a lo drástico de los acontecimientos, está aquí muy obstaculizada: no únicamente porque la realidad estreche el margen del espíritu, sino también porque sólo lo establecido de efectos inmediatos y en lo respectivamente devenido tiene fuerza en ella, pero la objetivación, según su esencia se ubica en oposición a esto. Es característica para esto la vida política. Aquí por un lado lo pasado se incrusta en el respectivo presente como situación devenida, por otro lado como tendencia existente; pero ambos no toman un atajo por sobre la objetivación. Y donde una época objetiva realmente sus ideales políticos, ahí ella se aproxima con eso a la utopía. También en el platonismo yace aquí la frontera de su efecto histórico.

Donde las objetivaciones de gran estilo siempre alcanzan un poder históricamente determinante, ahí retorna en ellas claramente la doble faz de su esencia, ellas son tanto encadenamiento del espíritu viviente, como también fuerza motivadora en él. Precisamente esto es de importancia en el sentido del llamado al espíritu venidero. Así el llamado es al mismo tiempo una provocación a la lucha con la obra. La provocación también existe aunque el creador de la obra no lo entienda así. La obra puede verse humanamente en lo verdaderamente contemplado como algo absoluto y definitivo. Justamente de esto ningún espíritu viviente puede anticipar también la crítica, con lo que se adelantaría a lo dado. Así es esencial a la cuestión que con lo que él muestra de sí y entrega al espíritu venidero, la tendencia tiene que encadenar a éste, aunque a él la sujeción le parezca una liberación.

Pero porque el espíritu venidero es espíritu viviente, entonces tiene que, precisamente si percibe la fama, entrar en controversia espontánea con la obra. Su aceptación del espíritu objetivado es al mismo tiempo una lucha con él. Pero en esta lucha el fin último depende, si la objetivación se licua, de que el espíritu fijado a ella se libere nuevamente y pueda retornar al espíritu viviente. En efecto, una lucha tal es vida eminente, y sólo lo viviente puede acabar teniendo razón en él.

Pero si se pregunta además, qué puede despertar de todo espíritu objetivado otra vez a la vida, y qué es consagrado al ocaso, entonces afluye una y otra vez la respuesta que habla del gran renacimiento de la historia: sólo lo que se fija en lo profundo y lo que señala al espíritu vivien-

te lo suyo más íntimo y más propio, tiene poder para liberarlo y moverlo. Lo que le quiere imprimir formas desde afuera, eso en la lucha es superado y desechado por él, o bien eso mismo lo sepulta bajo su peso.

Capítulo 62. La conciencia histórica del espíritu viviente

a. Lo viviente, lo que se lleva consigo, lo acabado

Una última cuestión que depende de la relación del espíritu viviente y del espíritu objetivado, concierne todavía a la conciencia histórica del último. No se trata aquí de la conciencia del pasado más reciente que acompaña a toda vida histórica; pues ésta se basa preponderantemente en la "silenciosa" incrustación del todavía inmediatamente vivo y persistente pasado en el presente. Ella no hace ningún rodeo sobre las objetivaciones y tampoco es en general ninguna conciencia del pasado objetivamente conformada. Se trata más bien de la propia conciencia histórica que busca su fuente en los rastros objetivados del espíritu pasado. De esta conciencia histórica secundaria crece la ciencia de la historia. Y ante ella es nula la diferencia entre el pasado más próximo y el más lejano.

Esta cuestión por la conciencia histórica secundaria es aquella a la cual hoy adhieren la mayoría de las teorías filosófico históricas, al mismo tiempo también es aquella a través de cuya cimentación ontológicamente insuficiente la mayoría de las teorías son apartadas desde el principio al nivel de una mera consideración metodológica. La cuestión no debe ser tratada aquí detalladamente. En ella se establece la serie total de cuestiones metodológicas que hemos excluido al principio. Lo que pertenece íntimamente al marco de nuestra investigación, es frente a eso sólo una cuestión preliminar, desde luego una cuestión tal que es fundamental para la comprensión de la situación problemática, en la cual está el historiador. En cambio, en el contexto de las cuestiones más fundamentales de las que nos hemos ocupado, es precisamente la pregunta que allí es la cuestión preliminar, sólo un último eslabón, una cuestión residual. Sin embargo, cae una nueva luz también desde ella al ser del espíritu objetivado otra vez.

La relación del espíritu viviente con su historia es, como fue mostrado en el capítulo anterior, una parte de su mismo carácter viviente. En

cuanto la controversia alcanza también al pasado que se incrusta en el espíritu viviente, la relación pertenece aún por completo a la respectiva actualidad histórica. Pero ni se incrusta todo el pasado, ni la controversia abarca a todo lo que se incrusta.

Por tanto se separa lo pasado para cada espíritu viviente en uno todavía vivo —o al menos que es todavía capaz de vida y de transformación—, y en otro que está muerto. Pero nuevamente hay en el interior de lo muerto la diferencia de lo que todavía es llevado consigo como lastre o encadenamiento y de lo que está realmente superado y “acabado”. Lo acabado no necesita como tal ser parte del olvido de los vivientes. Basta que el espíritu viviente lo haya dejado tras de sí. El olvido no puede agregar nada más al estar acabado, es sólo su consecuencia.

Estas tres gradaciones —lo todavía vivo, lo que es llevado consigo y lo acabado— pueden estar representadas totalmente en el espíritu viviente por las objetivaciones. Y entonces se gradúa de acuerdo al valor e importancia de estas objetivaciones en el presente: unas son poder motivador en el espíritu viviente, otras tan sólo su obstaculización, las terceras quedan neutralizadas tras de él.

b. La importancia de lo acabado para la conciencia histórica pura

Pero la relación se establece de manera totalmente distinta en la conciencia histórica puramente objetiva. Aquí lo pasado como tal es objeto de consideración. Y para esta consideración es completamente indiferente la gradación total de las objetivaciones referida al espíritu viviente y sólo para él válida. Lo que para la conciencia actual del presente está muerto, para el interés del historiador no lo está. Y lo que para el curso de la historia está acabado, eso mismo para la conciencia histórica no está acabado. La diferencia total de lo viviente, de lo que se lleva consigo y de lo acabado existe sólo para la actualidad de la vida del respectivo presente. Pero el pensar histórico ha salido de esta actualidad. Él no hace a esta diferencia.

Más bien la gran masa de lo acabado gana precisamente por su interés una importancia particular, y a saber en la mayoría de los casos en donde eso también se haya hundido y desaparecido para la conciencia del presente. Eso es precisamente lo que ya de ninguna manera está presente, por tanto tampoco es teñido por el presente. Esto es por completo tan

sólo lo pasado, y en este sentido es aquello en que el pasado aparece del modo más puro.

Con esto se establece una relación distinta del espíritu viviente con su pasado. En esta relación no se trata de un retorno de lo pasado, ni de una vuelta del espíritu objetivado al espíritu viviente, ni se hace valer otra vez lo que antes valía. Por eso es indiferente para esta relación si las objetivaciones del pasado, en las que ella se mantiene, todavía pueden ser reactivadas o volverse fecundas. Ellas no emergen aquí ni como poder motivador ni de sujeción, sino únicamente como testimonio del pasado como tal. Todo peso del presente, sea positivo o negativo, está aquí neutralizado. Y sólo esta neutralidad posibilita al sentido histórico el acceso sin distinción a todo y cada testimonio que se ha conservado en las objetivaciones del espíritu pasado. Así por lo menos reside en la idea del enfoque histórico. Naturalmente es otra cuestión si ella se puede realizar cabalmente. Para la revalorización de lo muerto y acabado es, sin embargo, precisamente determinante por principio el enfoque.

La nueva relación parece contradecir a primera vista la ley del ser de la objetivación. La ley decía que las objetivaciones sólo tienen un ser “para” un espíritu viviente. Por tanto si ellas están totalmente acabadas en el respectivo espíritu viviente, entonces debiera creerse que precisamente también con eso ellas están completamente aniquiladas. Aquí se muestra no obstante que hay en el espíritu viviente mismo una rama, para la cual también en ese caso ellas todavía no están completamente aniquiladas. Pero esto evidentemente no significa otra cosa que lo acabado mismo no se muestra acabado en todos los respectos.

Esta rama del espíritu viviente es la conciencia histórica puramente reconocedora o científica. Para ella de hecho no hay ningún acabamiento. Y esto significa además que todo estar acabado como tal es relativo. Es relativo a la relación de un espíritu viviente con el pasado. Cuanto más aparece esta relación en lo actual, tanto más está acabado para el espíritu viviente lo pasado. Cuanto más retrocede la relación de la actualidad de la historia continua y se aproxima a un puro abandono comprensivo, tanto más lo acabado revive para él en la consideración.

Considérese que si lo acabado en definitiva ya no permaneciera para el espíritu viviente, sería imposible que el historiador encontrara un acceso a lo pasado, en tanto que éste ya no estaría vivo y tampoco lo llevaría

consigo. El historiador, si uno observa con cuidado, no dispone como puro testimonio del pasado de nada más que de aquellas objetivaciones. Pues justamente lo todavía viviente e incluso lo que se lleva consigo no es como tal ningún testimonio puro; esto tiene en sí el cambio y la actitud siempre actual del espíritu viviente.

Precisamente recién como acabadas las objetivaciones devienen integralmente valiosas para él. Es decir, justamente, que ellas son menos incipientes y más acabadas a la vida del presente, están para él menos acabadas. Todo lo que para el historiador vale como "fuente" viene al caso. Y esto es en primer lugar la escritura de épocas pasadas, en cuanto que ya no pertenece a la literatura que se lee en el presente.

c. Saber histórico como autoconciencia del espíritu viviente

Pero con esto surge un problema que concierne a la manera de ser de la investigación histórica y del saber histórico mismo. La conciencia histórica y el sentido histórico no son sólo portados por el respectivo espíritu viviente, sino que ellos son directamente un fragmento de él, el que forma una parte absolutamente esencial para él.

No todo espíritu viviente tiene sentido histórico, ni a cada época le nacen del espíritu viviente las mentes, en las cuales se efectúa por ellas mismas la vuelta al pasado. La fuerza impulsora que impele a una conciencia histórica a extenderse más allá de lo actual, no reside evidentemente en las objetivaciones del pasado; pues hay fuentes, que están situadas como tesoros ocultos durante siglos, aunque se encuentren en ellas los mismos puntos de partida para una posible evaluación. El impulso verdadero reside más bien en el espíritu viviente mismo. Su espontáneo volver al pasado es lo que le enseña a buscar lo acabado y entender que lo acabado de ninguna manera lo es en todo respecto.

En este sentido, también el retroceder del historiador fuera de la actualidad de la historia que corre en el presente tiene un límite interno. El dirigirse espontáneo al pasado, que se efectúa en él, toma sus impulsos en definitiva en lo presente y actual de la misma manera que toda otra tendencia que aparece. Lo que desde luego no contradice al retroceso. Pues aquellos impulsos no alteran en nada que todo el irrumpir ulterior dependa de la lejanía, de lo devenido extraño y ya no actual.

Desde el otro lado de la relación cae una luz sobre esta cuestión. Toda conciencia histórica, sea puramente especulativa y escrutadora o no, tiene la forma de una autoconciencia del espíritu históricamente viviente objetivo y que se cambió a sí mismo. Es absolutamente propio de la tendencia del espíritu viviente impulsar a una autoconciencia tal en algún representante. Pues el espíritu objetivo no tiene desde sí —esto ya se mostró anteriormente— ninguna autoconciencia adecuada. Pero justamente los aspectos más actuales de su vida, la vida política, estatal, social, requieren con urgencia de una autoconciencia tal. Todo cultivo, que él se hace en la conciencia individual, queda inadecuado. Pero el espíritu de la ciencia que parece llamado a ser una conciencia tal, llega demasiado tarde para las necesidades del presente.

Esta situación se refleja claramente en la posición de la ciencia de la historia. Como ciencia ella también llega demasiado tarde para lo presente. Sin embargo, el presente corriente ya tiene a través de ella una autoconciencia que se prepara en el saber acerca de lo pasado. Esta autoconciencia por así decir corre permanentemente retrasada una etapa detrás del curso real de la historia. Pero por principio el hecho de aventajarla se mantiene para ella perfectamente abierto. Y todo lo que ella reconoce de lo pasado, está según su naturaleza en el camino a una conciencia histórica del presente.

Con esta restricción se puede admitir la frase frecuentemente repetida, que el espíritu viviente aprende a comprenderse a sí mismo en su historia. Ni la lentitud del aprendizaje que recupera, ni la necesaria división del trabajo entre el historiador y el político —pues sólo en el último está la aplicación de lo comprendido— nos puede engañar sobre esta conexión. Todo esto aquí no es otra cosa que un rodeo. Puesto que el camino de lo pasado a lo presente tiene insuperablemente la forma de un rodeo. Pero para la autoconciencia el rodeo es justamente el camino. No hay ningún camino más corto del espíritu viviente hacia sí mismo.

Por cierto que la ciencia de la historia como tal es una mera autoconciencia ulterior del espíritu objetivo. Pero a través de aquella esta autoconciencia puede aproximarse a lo presente y dentro de ciertos límites ingresar como factor codeterminante en su existencia. El aprendizaje del espíritu viviente de su historia no está fuera del círculo de los poderes motivadores en él, aunque el espacio entre el autocomprender que se

recobra y la autodeterminación corriente y la autoconfiguración, difícilmente pueda jamás cerrarse por completo.

Sólo que en esto no se puede cometer la falta de entender el "aprendizaje" como un tipo de generalización de lo históricamente único. Esto sería un esquema demasiado simple. Sólo se puede generalizar lo experimentado una vez, donde domina la estricta legalidad y la eterna uniformidad constituye la esencia de lo que sucede. Lo que sucede históricamente no es de este tipo. La historia no se repite. Pues ni los pueblos ni las situaciones, en las cuales ellos están, se repiten. Sólo que a grandes rasgos parecen semejantes, en lo particular todo es profundamente individual. Todo intento de establecer analogías queda aquí como un juego arriesgado, toda vez que se abandona con él a la historia corriente o tal vez se la quiera formar.

Desde luego esto tampoco es una barrera absoluta. Hay un aprendizaje histórico de tipo mucho más concreto y más vivo. Este es semejante a aquel aprendizaje más estrecho que se efectúa continuamente en la vida del hombre individual a través de la enseñanza de la vida misma en él. Tampoco hay en la vida privada de los hombres ninguna repetición estricta de las situaciones de la vida; cada una es única y pone a aquélla ante una decisión única. Y no obstante el hombre aprende prácticamente algo nuevo en la propia vida y crece espiritualmente en la medida del vivenciar y del experimentar. La experiencia puede hacerlo sensato, también: en estricta analogía a la experiencia.

De esta manera también cada espíritu que vive históricamente tiene su escuela en su historia, y según la posibilidad probablemente también en la del espíritu viviente extraño. Él hace experiencia en ella y cuenta sus gastos de aprendizaje, no de otro modo que como lo hace el hombre individual. Un pueblo puede perfectamente crecer espiritualmente con lo que le pasa. Y en este crecimiento el comprender histórico es un factor que acrecienta el poder con la altura de su independencia científica.

d. Transposición del pasado en la forma espiritual del presente

En efecto, también puede reconocerse perfectamente en la investigación científica de la historia la raigambre en el presente. En todas sus formas y modalidades ella muestra claras tendencias que con la elaboración de lo realmente efectivo, incluso ya en su selección, encierra

una interpretación de su sentido para la necesidad y el interés del presente. Esto no contradice la búsqueda de distancia y objetividad, pues sólo frente a tales tendencias toda objetividad tiene que imponerse. Quizás se pueda agregar incluso que en toda investigación y escrito histórico ya se halla latente un fragmento de la filosofía de la historia. Y en ninguna parte como en la condición propia de la investigación de estar determinada por las ideas del presente puede buscarse el motivo para esto.

El trabajo del investigador pertenece como cualquier otro siempre al espíritu viviente. Tanto sus orígenes como sus metas no confesadas arraigan en él. El historiador tiene de esta manera una filiación, de la cual él proviene, también en el investigar en sí y esa filiación lo introduce en la materia. Los conceptos que él forma son conceptos del pensar contemporáneo, en tanto que ellos son según su materia conceptos de lo pasado. Su considerar y comprender de lo pasado es y sigue siendo un considerar y comprender presente. Ningún abnegado ponerse en lugar del otro puede engañar sobre esto. Y las objetivaciones, en las cuales se forma su imagen de la historia —la representación que él da—, ya no son las objetivaciones del espíritu pasado mismo, por las cuales éste le habla al historiador. Su obra es la transposición de lo pasado a la forma espiritual del presente.

De esta manera, su formar representante del tema es necesariamente un transformar de lo que se incrusta. Pero justamente por eso él consigue algo asombroso: que eso todavía tiene, a pesar de todo estar acabado, algo esencial que decir al espíritu presente.

Y esto quiere decir más, porque con esto él conserva lo que está acabado como tal. Lo olvidado y perdido entra nuevamente a la conciencia del presente. Y así encuentra en ella el lugar en el que puede desempeñarse. Porque de ningún pasado el espíritu viviente, que de cualquier manera esté lejos del suyo, se puede separar totalmente. Él mismo aprende a comprenderse indirectamente siempre en lo que él ha sido, incluso en lo que ha sido otro espíritu histórico. Él aprende a verse a sí mismo, en definitiva, como un miembro en la serie de figuras históricas del espíritu viviente. Y precisamente eso es de lo que él necesita.

Pero no implica la disolución de esta actividad que él siempre sólo pueda hacer eso en los límites del comprender presente —como podría

hacer creer a alguno un historicismo extremo—, sino absolutamente sólo una limitación, a través de la cual el comprender mismo está incluido en el mismo cambio de figura que constituye su objeto inagotable. El fundamento ontológico de la conciencia histórica es justamente siempre la misma historicidad del espíritu viviente. Sólo se trata, en el fondo, del regreso a esa historicidad, regreso que resulta necesario a la vida del espíritu mismo.