

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



Cecilia Alferrina
Biblioteca Universitaria

17



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

1976

y tradición en el progreso; lo nuevo que no repudia la tradición y obtiene de ella alimento y la tradición siempre renovada, más allá de la conservación o de la restauración de lo antiguo y por encima, donde se necesite, en contra de modernismos y actualizaciones subversoras o deformadas. Tradición y progreso siempre en la Iglesia concebida como unidad inseparable de Iglesia carismática e institucional, que enseña y trabaja en el mundo como institución apostólica o anunciadora de la Revelación, de la cual es infalible depositaria, para la salvación de los hombres, en la que participan inseparablemente la paz temporal o del cuerpo y la paz espiritual.

LA ELEVACIÓN POR EL ESPÍRITU

POR FRITZ JOACHIM VON RINTELEN
(Profesor emérito de la Universidad
de Maguncia, República Federal de
Alemania.)

1. Planteamiento del problema

EL PRESENTE TRABAJO se propone comparar dos posibles modos del comportamiento humano y mostrar cómo ellos necesitan complementarse mutuamente. Se trata, por un lado, de la casi exclusiva dedicación a las potencias instintivas y emocionales, y, por otro, de la orientación limitada al estrato formal intelectual de nuestra existencia. Cada uno de estos extremos provoca la reacción y exageración del otro, y entonces no se llega a ese término medio que caracteriza al espíritu creador en sentido pleno. Esto significa, a la larga, un fracaso de la cultura. Pero en nuestros días se anuncia también una fuerte reacción contra el mito de la cientificación "pura". Ello se observa, sobre todo, en la generación joven, a la que sin embargo falta una adecuada orientación espiritual. En el presente trabajo no nos dirigimos —como lo hiciéramos en otros anteriores— al mundo erudito; es decir, no realizamos un estudio filosófico profesional, con investigaciones gnoseológico-ontológicas, sino que deseamos llegar a un círculo más amplio, para el cual estas cuestiones revisten una importancia decisiva.

Hermann Hesse, en su *Glasperlenspiel*, hace decir a un personaje: "Tú estás del lado de la exaltación del espíritu; yo, del lado de la vida natural".¹ ¿Se excluyen mutuamente ambos términos, de manera tal que sólo podemos conocer lo que es "nada-más-que-vida" o lo que es "nada-más-que-espíritu"? ¿Hay que optar entonces por el puro vitalismo o el puro intelectualismo?

¹ I, 148 (1946).

Grenzmann dice que "quien se pierde en los sentidos, se hace culpable frente al espíritu; quien sólo quiere ser espíritu, pierde la relación con la naturaleza".² Nuestro padecimiento más profundo reside en el hecho de que ya no poseemos unidad. Por eso la dinámica puramente emocional puede extenderse a lo desmesurado y poner la unilateral y calculadora fuerza intelectual al servicio del mundo instintivo orientado al poder.

Lo cierto es que, por el contrario, la vida y el espíritu constituyen una unidad, son un íntimo entretejido de posibilidades humanas. Esta unidad proporciona una efectividad más rica y más elevada, una relación directa con la *realidad auténtica*. Proporciona justamente una intelección de los estratos decisivos de la existencia humana, y evita así la ceguera frente a las fuerzas anímico-espirituales de dicha existencia. Por eso se tiende hoy por todas partes a la recuperación del *hombre integral*.³ Tenemos que admitir, por supuesto, que es absolutamente legítima la postulación de modelos propios de las ciencias físicas. Pero hay que tener presente que con ella no se traduce la realidad última. El conocimiento técnico debe unirse a la riqueza vital, y en tal sentido exigía hace ya años el médico *L. Krehl* la "complementación entre el saber natural y la vida espiritual".⁴ Pero, ¿sigue siendo eso válido en nuestros días?

Se puede, sin embargo —como ya hemos dicho—, observar hoy, en general, una tendencia a lograr el desarrollo del hombre total y perfecto y a ver de nuevo su auténtico ser personal en sus planos esenciales. Aquí parece hallarse el punto de arranque para llegar a la formulación de *nuevas consignas*. Pero entonces la visión no puede limitarse al puro mundo vital. No somos mera naturaleza, como los animales en los que todo se regula por sí mismo, sino que tenemos un cometido más decisivo y necesitamos consagrarnos también a lo espiritual, como lo indica ya nuestra capacidad de lenguaje. A lo vital no le es lícito reprimir al espíritu o arrebatarle sus fuerzas. Pero tampoco hay que pensar lo contrario, es decir, que el espíritu sea siempre una explotación de la naturaleza, de modo tal que ésta aparezca meramente como una materia prima aprovechable. Tal peligro subsiste aun cuando —según la expresión

² W. GRENZMANN: "Über das Selbstverständnis des Menschen in der modernen Literatur", en SCHWARZ, Richard: *Menschliche Existenz und moderne Welt*, I, 522 (1968). Esta obra contiene las colaboraciones de un valioso Symposium, que proporciona trabajos de 21 naciones. Citaremos, en adelante, con la indicación "SCHWARZ".

³ Cf., del matemático G. MORGAN (U.S.A.): "Die Krise in Amerika und die Menschlichkeit des Menschen", en SCHWARZ II, 115.

⁴ *Pathologische Psychologie* VIII, 30 (1930, 13). Cf., del médico P. CHRISTIAN: "Aspekte der medizinischen Anthropologie", en SCHWARZ I, 693 sigs.

de *Richard Schwarz*— permanezcamos "ligados sólo al progreso industrial", y concibamos finalmente al hombre como una "maquinaria manejable" (*Schoeck*). Las consecuencias serán notorias durante mucho tiempo, y las otras dimensiones creadoras que nos son accesibles irán desapareciendo.⁵ Ello sería el resultado de un intelectualismo unilateral, reconocido como una actitud válida, o sea, de la exclusiva aceptación de las magnitudes matemático-formales sobre la base de los hechos empíricos. Pero el espíritu significa, en realidad, mucho más que eso.

Esta demanda fue percibida y expresada hace ya varios decenios por la filosofía de la existencia, la cual llamó la atención acerca de la necesidad de reencontrar la autenticidad de la existencia humana. El hombre actual está siempre amenazado por la "alienación de la existencia". Pero ¿hay en *Heidegger* algo más que un llamamiento a la decisión de reencontrar el yo auténtico? Invocaciones similares a la decisión dinámica ya habían tenido lugar antes en favor de metas y cometidos muy cuestionables. De lo que en verdad se trata, en cambio, es de proporcionar, mediante la intelección espiritual, aquello que con actitud, intelección e incondicionalidad existenciales, podríamos o deberíamos efectuar a partir de nuestra propia interioridad. Aquí me parece hallarse el verdadero eje de la filosofía contemporánea.

2. Vida y espíritu

Tratemos de comparar las exigencias propias de esas dos fuerzas que son la *vida* y el *espíritu*. Las figuras mitológicas de *Dionisos* y *Apolo* se nos ofrecen como adecuados puntos de referencia. "Apolo con Dionisos: eso sería la entera dimensión del mundo" (*Rudolf Otto*).⁶ Según *Grenzmann* se podría hablar en la actualidad, de un "renacimiento del mito", es decir de una "vida arquetípica" en la literatura moderna, configurando una experiencia poética del sentido mediante la unión de ambas magnitudes.⁷ Así, en *Dionisos*, descubrimos la riqueza de la vida, sus potencias subterráneas, sus posibilidades de incremento o de menoscabo. No se trata de la permanencia en el ámbito puramente mecánico, que equivaldría a un esfuerzo acrobático del mero saber. "La vida se cumple de modo rítmico, no de modo métrico", dice *Pinder*. Por eso no ha de concebírsela como un corpúsculo móvil, especialmente si se trata de una vida humana. Si tal hiciéramos, asesinaríamos

⁵ Cf. en SCHWARZ II, 665, y el sociólogo SCHOECK, I, 589, el teólogo protestante TRILLHAAS, 202.

⁶ *Dionysos. Mythos und Kultus* (1939), 193.

⁷ Op. cit., I, 516 sigs.

a Apolo, es decir, al orden espiritual. Haríamos predominar las potencias caóticas y correríamos peligro de perder la dirección. No confiemos en los "abismos promisorios" para arremeter en la "profundidad" (C. G. Jung).⁸ Hay que comprender que la humana "trascendencia de la vida", como dice Georg Simmel, quiere ir siempre más allá de la mera vida; quiere abarcar el pasado y el futuro en el presente y así lograr su "modo de existencia".⁹

A ese intento se oponen, particularmente en nuestra época, dos tendencias arraigadas en lo hondo de nosotros: por una parte, la inclinación a la melancolía y —a la vez— a lo disarmónico, con lo cual se cierran todas las perspectivas, y, por otra parte, la intranquilidad permanente y, con ella, la limitación de la comprensión a lo que en cada caso es nuevo. Nietzsche dice que los alemanes "quieren tomar todo con gravedad". Pero esto puede conducir a un extremismo afectivo, a un cuestionamiento radical, a un sentimiento de total desamparo, e incluso al gusto por un permanente flotar sobre el abismo. Todo ello conmociona amplia y profundamente nuestro sentimiento. Cada respuesta optimista y positiva tiene que hacerse sospechosa, y se siente en cambio placer en quedarse en lo insoluble y sin salida. En ninguna época se ha hablado tanto de "tragedia" y de "pantragismo" como en la nuestra. Por cierto, si nuestra existencia intelectual no puede responder a la pregunta por la "tarea" humana (Fichte), y no encontramos ánimo para ello porque advertimos que no es en rigor comprobable, entonces la existencia meramente vital quedará sin ninguna respuesta, y tendremos que cuidar del que pregunta. Ya nos dice el culto de Dionisos que Zagreo, el hijo de los dioses, fue finalmente desgarrado por las furiosas Ménades. En efecto, aquí nos encontramos, al cabo, con la insatisfecha angustia ante la nada, y la vida se hace cada vez más vacía en su núcleo.¹⁰ Ya no se puede hablar de una confianza originaria, y nos hacemos conscientes de nuestra "pura finitud" de la vida temporal.¹¹ ¿Queremos permanecer en esta situación irresuelta, o trataremos más bien, siguiendo a Apolo, de lograr perspectivas más amplias?

Es indiscutible, sin embargo, que la inadvertencia de las tensiones y las disarmonías puede conducir a la superficialidad, y también implica un peligro. En ese caso fracasamos por desatender justamente las tensiones pro-

⁸ Cf., sobre esto, F. SEIFERT: *Die Wissenschaft vom Menschen in der Gegenwart* (1930), 13. También A. v. SENGER: *Mord an Apollon* (1964).

⁹ *Lebensanschauung* (1922), 12, 16.

¹⁰ Cf. los pensadores indos MAHADEVAN y NIKHILANANDA, en SCHWARZ II, 242, 619.

¹¹ Cf., del autor, *Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart* (2e. Aufl., 1960).

ductivas, y por no ser ya capaces de sondear más profundamente. Procuremos, por eso, lograr el equilibrio interior y dominar nuestra inclinación a la ambivalencia. O sea, tratemos de sentir no sólo lo grave y sin salida —y por tanto la tristeza y el dolor—; pero tratemos también de ver no sólo lo placentero de primer plano, que no puede brindar una alegría auténtica. Aquí se halla posiblemente la razón más profunda del hecho de que ya no se obtenga un sentimiento de amparo interior a partir del centro esencial. Por eso nos hallamos en muchos respectos frente a una desorientación, un descontento, una infructuosidad, o —para decirlo como los existencialistas—, frente a una desesperación, todo lo cual anuncia un desarraigo en lo cotidiano. Ello conduce a una "extraversión" del hombre, que sólo conoce entonces la "momentaneidad", o sea, aquello que lo "acomete" en cada instante determinado.¹² La consecuencia, en definitiva, es la "desaparición de toda fe" en algo, de todo compromiso (Marcel) que valga la pena contraer, así como la aparición del temor ante la soledad, y de la necesaria angustia ante el silencio.¹³

No es extraño, entonces, que justamente la generación joven pueda sentir esta situación, ya que ella no está aún en una segura posición vital, y tiene una tarea por delante. Esa dinámica que nos es propia, por carecer de contenido, irrumpe tanto más violentamente. Nos inclinamos a dar la primacía al devenir sobre lo permanente o estático, porque lo último ya no es visto espiritualmente. Lo de antes, el origen, pasa a considerarse, según Huxley, como un "mueble envejecido", y a una tal actitud sigue el rechazo y la simple revuelta (Camus). Según Heinemann, somos *rerum novarum cupidissimus*, siempre en camino; pero "la novedad como tal no es un valor".¹⁴ Todo depende de lo que ella pueda ofrecer. Quisiéramos contestar que en toda estática tendría que haber algo dinámico, y en toda dinámica algo estático, si el proceso pretendiera ser positivo. Goethe lo ha llevado a la auténtica fórmula: "forma acuñada, que se desarrolla viviendo" (*Urworte orphisch*). Siempre tiene que haber una forma otorgadora de sentido.

Pero, si ya no vemos esa íntima unión, tampoco se puede hablar de un genuino conocimiento de la verdad. Tal conocimiento, en efecto, ya no existe, pues todo fluye, y podemos hablar, como lo hace Sören Holm, de una absolutización de lo relativo. Sin embargo, incluso una verdad así entendida se podría referir aun a hechos y cosas fugaces, existentes, aunque sólo tenga una significa-

¹² Cf. SCHWARZ I, 111; II, 650.

¹³ Cf. ALISJAHBANA Takdir (Malaya), Shri Krishna SAKSENA (India), en SCHWARZ II, 387, 428.

¹⁴ "Die Menschheit im Stadium der Absurdität", en SCHWARZ I, 240.

ción funcional para las necesidades cotidianas. Curiosamente, es posible también formular determinadas leyes válidas, que un día cualquiera pueden superarse y que no tienen la menor relación con nuestro ser personal. Parece, entonces, prácticamente adecuado adaptarse de modo conformista, sin convicción, a los contemporáneos, y volverse completamente dependiente del tiempo: lo que hasta ahora ha sido válido está superado y el proceso siempre cambiante continúa de manera dinámica. Por eso es hoy frecuente, asimismo, hablar de la "historicidad" total, a la que estamos simplemente entregados. En vinculación con ello ha dicho en nuestros días el filósofo *Roig Gironella* que hemos caído en el estado de "desequilibrio y claudicación", justamente porque ya no se pregunta por una verdad que obligue al hombre íntimamente. Ante esto no basta la actitud de apartarse en silencio. Pero, a la vez, entregarse, como reacción, a un hiperemocionalismo, sería una grave falla, a la que se inclinan fácilmente los jóvenes.

Creemos, en cambio, que está en marcha un movimiento aún *más nuevo*, una actitud que ve, como dice *Radhakrishnan*, ese "saqueo de la existencia humana" y —repetámoslo— pregunta por nuevas intelecciones espirituales de valores. Se parte en ello del conocimiento de que nuestras más importantes decisiones de la vida tienen que orientarse, en definitiva, en verdades *supratemporales*, o sea que se *elevan por encima del tiempo*, verdades que por cierto no pueden mostrarse de modo empírico-sensible, y que no son tampoco algo puramente formal, desprovisto de contenido. Ante tales cuestiones, la "elevación en el espíritu" nos coloca en el séquito de Apolo, aunque nunca se alcance allí un grado total de saciedad. Es claro que en el pasado hay también ideas que fueron propias de una época, que sólo son *acompañantes del tiempo* y que hoy ya no tienen nada que decirnos.

3. Intelectualismo, irracionalismo y la cuestión del valor

Con esto nos encontramos ante la pregunta decisiva: ¿podemos aún creer en un *sentido*, y por tanto en una realización de valores que constituya el fundamento de nuestra existencia? ¿Podemos demostrarlos? La otra alternativa es que "no se cree fundamentalmente en nada; todo se considera ridículo" (*H. Köhler*).¹⁵ Con tal actitud nos hallaríamos, en lo espiritual, ante un campo de ruinas, y podríamos recordar al respecto las palabras de *Goethe*:

¹⁵ KÖHLER, H., *Christliche Existenz in säkularer und totalitärer Welt* (1963) 86 sigs. Cf. también SCHWARZ II, 664.

"Lo que no tocáis, os queda a millas de distancia,
lo que no cogéis, os falta completamente,
lo que no calculáis, creéis que no es cierto,
lo que no pesáis, carece de peso para vosotros,
lo que no tenéis en monedas, pensáis que nada vale."

(*Fausto*, II, 1)

Pero quizá siga ayudando aquí la ciencia exacta. En virtud del intelecto calculador y de la consciente demostración empírica orientada en el método matemático-cuantitativo, a veces también con exigencia de validez universal, ella muestra, en efecto, una gran eficacia. Esto es cierto especialmente en el caso de la física, que nos abre los recursos del mundo energético. Si desde allí se desarrolla una novísima ideología y se llega a un fiscalismo absoluto, ello acontece por el camino de la racionalidad radical, entendida como límite de todo conocimiento. Pero tal concepción es justamente rechazada por los físicos de primera línea, como *Heisenberg*, *Jordan*, *von Weizsäcker*, o, ya antes, por *Plank*. El astrónomo *Meurers* dice que hay que superar y poner un límite a las "posibilidades de poder que ostentan los métodos de las ciencias físicas", pues de otro modo éstos llevarán "al desastre".¹⁶ Si se toma la ciencia exacta como única explicación de la vida, se incurre entonces en una metafísica acrítica. Un puro matematicismo implica una completa sustracción del *sentido*. Semejante concepción no puede dar cuenta de las formas cualitativas, y por eso el físico *Heitler* cree que la física es "ciega para las metas". Una identificación acrítica entre modelo y realidad —sostiene— es ilegítima. Se podría decir que por ese camino se derrumban cada vez más pisos en el edificio de la vida fecunda. "La nivelación espiritual de la humanidad ha llegado a medidas aterradoras".¹⁷

Observamos, además, que las disciplinas científicas particulares suelen presentar sus conocimientos (que en sí mismos son justificados) con pretensión de absolutez. Entonces nos queda en las manos sólo *pars pro toto*, pues cada método posee relevancia sólo en un determinado ámbito. Una verdad especializada se traslada simplemente al total de la realidad. Por eso habla el psiquiatra *Frankl* (Viena) de los *terribles généralisateurs*, con la consecuen-

¹⁶ "Die Naturwissenschaft im geistigen Spannungsfeld der Gegenwart", en SCHWARZ I, 707, 718.

¹⁷ Cf. HEITLER, F., "Das Bild des Menschen als Objekt der Naturwissenschaft", en SCHWARZ I, 725 sig., 732, y M. HEISTERMANN: "Mensch und Maschine", 788.

cia de un "vacío existencial".¹⁸ El intelecto calculador puede convertirse así en "enemigo del alma" (*Klages*) y, frente a otras cuestiones decisivas, prohibir las correspondientes preguntas, ya que carecerían de sentido.

No es de extrañar que la técnica —que, sobre la base de la investigación física, proporciona al hombre increíbles posibilidades— haya conducido por tanto, a la apoteosis o, como lo dice *Trillhaas*, a lo "demoníaco de la técnica" y al tecnocratismo. Pero esta "ilusión técnica" (*Jaspers*) puede representar, sin embargo, un papel de utilidad para nuestra existencia humana. Tomada en sí misma, esa ilusión no es más que un fantasma, un mundo secundario, y nos indica precisamente la "función supraordinante del hombre" (*Heistermann*) frente a la máquina, que podemos utilizar con eficacia.

Aclaremos de nuevo las consecuencias de esa situación: las que ella tiene, por un lado, para el acontecer práctico y, por otro, para la íntima sustancia del hombre. Por el camino de la técnica científicamente fundada todo puede ser "manipulado" (como dice el físico *Weizsäcker*) y dirigido. Se logra incluso un "promedio de naturaleza humana modelable" (el sociólogo *Schoeck*). Pero si a consecuencia de la superficialidad se pierde toda posibilidad de mantenerse abierto a lo más esencial, entonces según *Freyer*, surge para los hombres de la "modernidad" la siguiente actitud: "su obra diaria es la laboriosa seriedad del loco de remate: todo lo particular es de importancia suprema, pero el todo es absurdo".¹⁹ Todo lo demás queda recubierto por eso. Sólo interesa la supervivencia, y tenemos una "secularización desarraigada", con el agregado de que, en vista de los inmensos logros intelectuales, se habla de un "endiosamiento del hombre" (*Radhakrishnan*, *Jaspers*) como mentira vital. No es extraño que, por tanto, hoy se hable también de un vacío de sentido, experimentado especialmente por la generación joven; de una crisis de sentido, de una pérdida de sentido y de un vaciamiento de la existencia, ya que sólo podemos captar aun las zonas marginales de la vida.

Parece claro que entonces el hombre, como lo expresa el pensador indio *Panikkar*, no ve ya nada más que un "precipicio yermo de Occidente", y tiende a admirar el poder y lo vital como valor último, o sea, lo que se le opone polarmente, ya que todo lo anterior ha perdido su validez. Pero también observamos que como reacción se despierta justamente la necesidad

¹⁸ FRANKL, Viktor E., "Tiefenpsychologismus und dimensionale Anthropologie", en SCHWARZ I, 342, 346. "Aphoristische Bemerkungen zur Sinnproblematik" (Archiv für die gesamte Psychologie, 1964, 336 sigs.).

¹⁹ Cf. SCHWARZ II, 666.

de distinguir lo esencial de lo inesencial, lo decisivo de lo periférico, lo superior de lo interior, lo valioso de lo desvalioso.

Esta es la cuestión que realmente nos interesa.²⁰ *Schwarz* exige en tal sentido una "escala de valor y sentido que abarque el todo", la cual deberíamos, según él, tener como meta.²¹ Los cultores de las ciencias naturales nos señalan que la estructura de una hoja no puede ser explicable por meras moléculas sin finalidad y que, como dice el biólogo *Portmann*, en todo organismo hay que descubrir una inconsciente prosecución de un propósito interior.²² El hombre está asimismo colocado en esa "estructura de sentido" (*Buytendijk*) para llevar a cabo un sentido superior. Pero esto exige que no se distancie totalmente a su originario mundo natural.

Hay que aprender a ver de nuevo en el espíritu de Apolo el cometido superior del espíritu auténtico. Pero, según *E. Jünger*, ello no puede lograrse mediante la "máscara del orden (exterior)", ni en la mera dominación del *bíos* que ha sido abandonado, o la del subalterno "reino de demonios". La verdad total, a la que se trata de avanzar, no está dada por adición. No podemos "nivelar" el último fundamento de sentido, ni de los diversos planos de sentido, de un modo "acientífico", mediante pura "investigación empírica y reflexión metodológica".²³ Para el hombre de todos los tiempos esa pregunta ha sido esencial, y cuando renuncia a ella pierde su centro de gravedad.²⁴ La historia del espíritu ofrece sobre esto un material inquietante. Por tal motivo es a la vez imposible e irresponsable excluir de la ciencia y de toda contemplación intelectual, como se ha pretendido, esta pregunta por el sentido y el valor. Corresponde repetir aquí las palabras de *Nietzsche*: "Alrededor de los inventores de valores (nosotros diríamos: descubridores) gira el mundo, gira silenciosamente". El problema decisivo es el de si en los diversos períodos de la humanidad ha habido concepciones completamente distintas o incluso contrapuestas del valor; si tales concepciones no se han presentado también en los errores axiológicos delirantes —como los

²⁰ Cf., del autor, "Sinn und Sinnverständnis", en: *Zeitschrift für philos. Forschung*, 1947, 69-83. También J. E. HEYDE: "Vom Sinn des Wortes Sinn", en *Sinn und Sein. Ein philosophisches Symposium* (hrsg. von R. WISSER), 1960, 69 y sigs. y V. E. GEBSATTEL: *Imago hominis* (1964), 38.

²¹ I, 108, 120.

²² *Op. cit.*, 727.

²³ WISSER, R., *Der zu sich kommende Mensch und das Sein*, en SCHWARZ, I, 264.

²⁴ Cf. SCHOEPS, H. J., "Vom Wandelbaren und Ewigen im Menschen", en *Integritas* (hrsg. von STOLTE und WISSER, 1966), 38: "El hombre se determina por aquello que cree y hacia lo cual se enardece en actitud de amor". Cf. también ALIS-JAHBANA, *op. cit.*, 378.

hubo en un cercano pasado—, o si en cambio, hay que admitir una cierta constante de valores siempre reconocidos, acuñados a través de variantes históricas. Pero implicaría una ceguera para lo actual no ver que nuestras reales metas axiológicas de hoy, las que están en primer plano, se diferencian completamente de las anteriores. Cada época tiene su particularidad y, según J. Pucelle (*Poitiers*), una universalidad del espíritu sólo puede alcanzarse a partir de ese marco particular y en dirección a una “profundización del sentido”.²⁵ Entonces nos adelantamos hasta el plano de lo que no está sensiblemente dado, cuyo examen a fondo fue una vez la tarea permanente del auténtico *humanum*. El médico Jores cree que la correspondiente pregunta “está comprendida en ascenso”.²⁶ Sólo por esta vía el hombre de civilización se convierte en “hombre de cultura, de estilo superior” (*Spranger*).

4. El centro esencial del hombre

Aquí tocamos la cuestión decisiva: ¿podemos hablar aun de lo realmente humano, o debemos considerarlo una mera ficción (lo cual implicaría una auto-renuncia)? Si el hombre —dicho sea como conclusión— es reducido a procesos físico-químicos, atomizado, concebido como un conjunto de fuerzas que pueden ser manejadas, entonces sólo veremos en él lo subhumano, y nos hallaremos ante una “extraversión de lo humano” (*Morgan*).²⁷ Las obras de Goethe, por ejemplo, sólo serían *the result of pregenital fixations*, según la expresión crítica del psiquiatra norteamericano J. Heurscher.²⁸ El amor se convierte en análisis de la pulsación. Todos los otros modos de observación aparecen entonces como sospechosos. Esto provoca, sin embargo, un disturbio circulatorio y una atrofia de la auténtica humanidad, lo cual la naturaleza castiga con la muerte. Por eso tenemos que recuperar una más amplia imagen de la realidad. La vida es ya algo más que un puro proceso físico y éste es más que la cifra 1 y 2 (*Meurers*).²⁹ No debemos extrañarnos si esa “destrucción creadora” (*J. Schumpeter*) ha tenido sus consecuencias, ni si el hombre del presente, como ya dijimos, se consagra sólo a la propia ventaja, fríamente calculada, y ante todo al bien-

²⁵ PUCELLE, Jean, “Das Erwachen einer Universalkultur”, en SCHWARZ II, 575.

²⁶ “Mensch und Tier, Ein Beitrag zur Wesensbestimmung des Menschen”, en SCHWARZ I, 654.

²⁷ *Op. cit.* 117. Cf. HEITLER, *op. cit.*, 754.

²⁸ *Journal of Existentialism* 5, 229 (1964).

²⁹ Cf. MEURERS, J., *op. cit.*, 712.

estar, o si es dominado por el mundo irracional de los instintos. ¿Qué lo preserva todavía de ello? Podríamos repetir aquí las palabras del *Rey Lear*: “La maldición de los tiempos llega cuando los locos conducen a los ciegos”.

Por esto nuestra tarea de hoy es la de descubrir de nuevo al *hombre íntegro*, en lugar de un mero adaptarse a la situación señalada o, como dice *Jaspers*, de un “sometimiento a la convención de lo que todos aparentan hacer y creer”.³⁰ Pero ello requiere no sólo un saber exterior, sino también, y ante todo, la unión de espíritu y vida, de *logos* y *eros*, o sea, el espíritu total, que crece desde el centro esencial del hombre y cuya “dolorosa pérdida”, según E. Heyde (Berlín), tenemos que lamentar. Presupone al mismo tiempo la comunicación (*Jaspers*), la relación yo-tú, la cual justamente no es definible por la ciencia física. Este *centro* en nosotros es el punto de encuentro interior entre el cuerpo, el alma y el espíritu. Aquí se lleva a cabo la confrontación y el reencuentro de los estratos interiores del hombre, sus ascensos y caídas. Es posible, por tanto, hablar de un alma espiritual, e indicar que ella se hermana y se enlaza indisolublemente con el cuerpo. Esa conjunción es la “unidad de la personalidad” (*Krehl*),³¹ y a ella le es propio no sólo un conocimiento reflexivo, sino también una vivencia que se hace desde la profundidad personal.

Platón lo ha visto muy bien cuando compara el alma humana con un carro tirado por dos caballos, y nos da la imagen del pensamiento (*logistikón*) en la figura de un conductor que guía el vehículo hacia la esfera del reino superior de los valores, aprovechando el impulso propio del corcel de los sentimientos nobles (*thymoeidés*) mientras procura en cambio dominar y someter al otro corcel, símbolo de la concupiscencia (*epithymetikón*), que trata de oponerse a esa dirección. También en Platón el centro de la parte noble del alma se convierte en lo decisivo; podríamos decir que es el centro del *eros* apolíneo. Incluso la sensibilidad queda así absorbida por lo espiritual. Se evita que el espíritu pierda su poder frente a los ámbitos vitales, pero también que el instinto se aparte de la espiritualidad.

Muy a menudo, sin embargo, se ha hecho en la vida espiritual —e incluso en la religión— el intento de una espiritualización que desemboca finalmente en una desespiritualización, porque todo queda en un proyecto formal abstracto que se suprime a sí mismo y pierde de vista la referencia al todo. Justamente “la carencia de la totalidad constituye el núcleo de la

³⁰ *Mensch und Menschlichkeit* (1950), 73.

³¹ Cf. KREHL, L., *Pathologische Physiologie* (13, Aulf., 1930), 30. También P. CHRISTIAN: *op. cit.*, 692.

crisis del hombre moderno" (*Morgan*). El camino correcto sólo puede ser el del "acto total de la persona entera" (*Schwarz*), o sea, el de una "escala integrativa".³² Arribamos a la esfera íntima del hombre, en la cual el espíritu y la vida están abiertos el uno a la otra. Se trata de la región de lo interior, en la que se dan la mano la receptividad de los sentidos, las inspiraciones del espíritu y las dilucidaciones del pensamiento. En ese ámbito se expresa la espontaneidad constructiva y creadora como fundamento originario existencial de la unidad personal humana, que presupone a su vez una esfera de la libertad.³³ Es aquella libertad que proporciona valor a nuestras acciones (cf. *Qadir* - Lahore).³⁴ El hombre es visto de nuevo "desde arriba" (*Jores*) y no sólo desde la perspectiva de sus procesos empíricamente orgánicos, de modo que podemos ser afectados por el espíritu. *Goethe* verá precisamente en el alto cumplimiento psíquico-espiritual de la veneración lo característico del ser humano, que lo eleva por encima de lo puramente animal.

El problema que ahora se plantea es el de si este plano de los contenidos espirituales de sentido puede lograr todavía en nosotros una auténtica resonancia axiológica. Aquí se halla el núcleo mismo de nuestro acontecer interior, en el cual se adoptan las decisiones. Es un llamado a la "realización en los valores comunes a todos" (*Werkmeister*, U.S.A.), por medio de la cual nos sentimos ligados a los otros hombres.³⁵ ¿Es aún posible recuperar la visión clara para los dones del espíritu? ¿Podremos dar una nueva respuesta axiológica al llamado de las intelecciones esenciales?

Buscamos, de acuerdo con esto, y a pesar de todas las tensiones, la concordancia de la vida y el espíritu, de Dionisos y Apolo. Quizá sea lícito indicar ya aquí que la vida podrá proporcionar la profundidad y el espíritu la altura sólo cuando ese esfuerzo tenga éxito. El poeta *Weinheber* ha captado ese anhelo en acertadas palabras:

"No toméis las cosas con frivolidad; vividlas en lo alto.
Si amáis la tierra, amadla como lo amplio.
Cuando estéis juntos, pensad en lo grande.
Y cuando estéis solos, consagraos a lo profundo."

³² T 100

³³ Cf. *JORDAN*, P., *HEISENBERG*, *op. cit.*, I, 737 sigs.

³⁴ "Das Problem des Lebensverständnisses aus der Sicht des Islam", en *SCHWARZ* II, 271.

³⁵ *WERKMEISTER*, W., (U.S.A.): "Grundzüge der menschlichen Existenz", en *SCHWARZ* II, 155. Cf. también *Miguel REALE* (Brasil) II, 181; *ALISJAHBANA*, 330; *Dallas LASKEY* (Canadá), 165.

De este modo comprendemos claramente que el espíritu puede convertirse en la perfección de la vida siempre que se mantenga vinculado a la realidad y evite la abstracción formal. En este sentido pleno podemos redescubrir nosotros, los hombres del presente, la "elevación por el espíritu". Sólo aquí puede él volver a darse en esa originalidad que parcialmente se ha perdido. Él apela también a nuestra voluntad moral, a la que puede ajustarse el impulso vital, pues no todo tiene que nacer de oposiciones ni ocurrir sólo por deber. La vida y la existencia ofrecen ya suficientes contradicciones como para que el hombre pueda ponerse a prueba en el esfuerzo de superarlas.

Si estamos, por tanto, convencidos de que hay suficiente razón para confiar en las intelecciones del espíritu, no olvidemos que hay en ello, sin embargo, un parcial riesgo. *Jaspers* habla aquí de "fe filosófica", como lo que corresponde cuando hemos sobrepasado el estrecho ámbito de la orientación matemático-científica en el mundo y tomamos posición frente a las cuestiones últimas. No obstante, yo no hablaría meramente de un credo subjetivo, sino más bien de una comprensión espiritual válida, que implica un saber supraindividual obligado, en el sentido de una auténtica inmediatez; porque sólo así convence y sólo así ha sido el espíritu el portador de toda verdadera creación cultural.

Es preciso mostrar la primacía del *espíritu unido a la vida* para ver de nuevo en toda su validez la imagen del hombre y la idea de la "humanitas". En nuestra obra *Dämonie des Willens* (1948) habíamos señalado el peligro que se presenta cuando, por desconfianza hacia el espíritu, los hombres exigen sólo la dinámica pura, libre de ataduras, o sea, la "voluntad de poder" (*Nietzsche*). La discusión que presentamos en *Goethe, Sinnerfahrung und Daseinsdeutung* (1968) nos amplió la mirada para el rango del espíritu.³⁶ Por eso creemos que una "elevación por el espíritu" es uno de los últimos anhelos de nuestra época, para superar el paso estrecho de una "filosofía de la desesperación" y el sinsentido de la existencia, experimentado tan frecuentemente por la generación joven a consecuencia de un escepticismo interior. Esa superación nos parece un requisito ineludible de nuestros días.

(Traducción de Ricardo ...)

³⁶ Cf. también, del autor: *Der Rang des Geistes. Goethes Weltverständnis* (1956).