

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS



*Capilla de San Marcos
Biblioteca Universitaria*

11



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1970

LA FILOSOFÍA DEL ESPÍRITU VIVIENTE EN LA
CAMBIANTE SITUACIÓN ACTUAL

PROF. DR. FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN
Universidad de Maguncia, Alemania

DESEARÍA HOY REFERIRME, ante ustedes, a la filosofía del espíritu viviente —o, digamos, ligado a la vida— dentro de la cambiante situación actual. Para ello, procederemos de la siguiente manera: Se presenta por de pronto como algo necesario, 1o.) preguntarse, brevemente, cuál es nuestra actual situación espiritual. Podemos hablar, por una parte, del predominio de una radical racionalidad y de sus grandes logros; y, por otra, de una relativización histórica de los vínculos espirituales hasta ahora vigentes. Las consecuencias se muestran, 2o.) en la parcial inquietud interior de la generación joven. Justamente por ella nos vemos apremiados, 3o.) a hacernos nuevamente presente la íntima unión de espíritu y vida, y a concebir de nuevo al hombre, en mayor grado, a partir de su integral referencia a la totalidad de la existencia.

Esto sugiere la cuestión filosófica de si nosotros aún reconocemos en general algo que sea capaz de unir a los hombres, no en un sentido meramente exterior, sino también en lo más íntimo. Ello es, pues, 4o.) la pregunta por el sentido y 5o.) por el valor. ¿No es una necesidad vital para el hombre —diciéndolo al modo de Gabriel Marcel— el hecho de que se dé un compromiso, si no quiere naufragar en la ausencia de toda patria espiritual? “¿No estaremos —pregunta Einstein— en la época de los medios perfectos, pero de las confusas metas (de valor)?” La historia, 6o.) puede servirnos aquí de maestra; también en este punto, finalmente, debemos realizar el encuentro con las culturas. En efecto, nos sale aquí al encuentro el espíritu en su despliegue, entendido como espíritu viviente, en sus creaciones; las cuales, aun siendo muy diferentes, revelan ciertamente algunas referencias supratemporales.

1o.) Estamos muy impresionados por el portentoso progreso de las mo-

dernas ciencias naturales, cuyos resultados no pueden dejar de ser reconocidos dentro de sus ámbitos propios; pero también dichas ciencias, por otra parte, se encuentran dentro de un fuerte cambio. Grandes físicos como Heisenberg, Pascual, Jordan, von Weizsäcker, y ya anteriormente Planck, empero, aluden a los límites del conocimiento físico. El físico Heitler, de Zurich, opina que el hombre no es únicamente un "sistema físico-químico".¹ Según Heistermann (Berlín), es ilegítima una identificación no crítica de modelo y realidad. Más aún, de acuerdo con el astrónomo J. Meurers, tienen que "ser superadas las poderosas extensiones de los métodos especiales de la física", pues de lo contrario conducirían "a la desgracia".² El psiquiatra Frankl se refiere al hecho de que las disciplinas particulares especializadas presentan a veces sus conocimientos —en sí justificados— de un modo unilateral y con pretensión de absolutéz. La verdad especializada es transportada sencillamente a la totalidad, en virtud de la obra de tales *terribles généralisateurs*, los cuales, luego, sólo conocen *pars pro toto* el "nada-más-que".³ Del mismo modo dice el biólogo Oepen, de Marburgo, que está dado el peligro de la excesiva acen-tuación de aspectos parciales.⁴

Con todo, ¿quién sería tan torpe como para no ver la increíble importancia de las matemáticas, ante todo en lo que respecta a la técnica moderna y a las técnicas mecánicas en particular? Sin embargo, esto significa tan sólo un mundo secundario, según Heistermann, y como tal requiere la "función supraordinada del hombre".⁵ Dicho planteamiento apunta a algo aún más decisivo para nosotros, cuya respuesta es tarea especial de la filosofía.

Ahora bien, desde una perspectiva histórico-espiritual, observamos —no tanto en la filosofía sistemática— una inclinación hacia el *relativismo histórico* que se ha ido divulgando poco a poco y, según el cual, todo está sometido al cambio histórico. Según Huber (Zurich), habría que hablar aquí, incluso, de una "absolutización del proceso histórico".⁶ Se trata de ideas que se apoyan en Dilthey y en Troeltsch —si bien este último, con todo, reconoce y admite una efímera "totalidad de sentido" ("*Sinntotalität*") en las res-

¹ W. Heitler, *Das Bild des Menschen als Objekt der Naturwissenschaft*, I, 724; W. Heistermann, *Mensch und Maschine*, 788, en: Richard Schwarz, *Menschliche Existenz und moderne Welt. Ein internationales Symposium* (1967) = Schwarz.

² Die Naturwissenschaft im geistigen Spannungsfeld der Gegenwart, I, 718 (Schwarz).

³ V. E. Frankl, *Tiefenpsychologismus und dimensionale Anthropologie*, I, 342, 346 (Schwarz). *Aphoristische Bemerkungen zur Sinnproblematik* (Archiv f. gesammte Psychologie, 1964), p. 366 s.

⁴ Utopie und Wirklichkeit der Steuerung von Genen durch den Menschen, en: Weltgespräche (1967), I, 33.

⁵ *Op. cit.*, p. 794.

⁶ G. Huber, *Spiegelungen des Menschen in der gegenwärtigen Philosophie*, *Festschrift G. Hug* (Bern, 1968), p. 642.

pectivas épocas. Nadie podrá negar el hecho de que diversas épocas y culturas han buscado muy diferentes fines de la vida, los cuales a veces se contradicen, y que también, sin duda, dependen en fuerte medida de factores económicos. Para cada una de ellas, lo "significativo" —"*bedeutsam*", como decía Rothacker— fue en cada caso algo distinto, aquello que otorgaba su singular rostro a los tiempos. Pero esta idea se ha fortalecido ahora de tal modo que se ha convertido en un *momentaneísmo* librado al tiempo. ¿Puede aún intentarse el riesgo de obtener —en una tarea que compite a la filosofía—, distanciándose de lo particular propio de cada caso (*Jeweiligkeit*), cierto horizonte supratemporal? Sólo entonces podría ganar la filosofía un poder espiritualmente determinado. "Lo más peligroso —ha dicho Chesterton— es el filósofo moderno libre de toda norma".

2o.) Ahora bien, tengamos en cuenta que la *joven generación* ha crecido, ya desde hace años, dentro de esa situación. Con frecuencia, la generación vieja no tiene mucho que decir a la generación joven, pues ha desfallecido espiritualmente —pero no intelectualmente— en virtud de las conmociones de las últimas décadas. Pero tanto el intelectualismo formal —en sí exitoso—, como el total cuestionamiento de un sentido comprometido de la vida, no transmiten mandato interior alguno. No son capaces de dar nada a la existencia humana y producen, consecuentemente, una des-espiritualización de la persona. Así, desde hace mucho tiempo y no sin razón, se habla en filosofía de la "alienación existencial" y de la "inautenticidad" del hombre.

¿Qué salida nos queda? Entregarse al propio provecho calculado, al bienestar y al aprovechamiento del saber técnico; con lo cual, el mundo irracional de los instintos —pues no debemos creer en una aparente ausencia de conflictos— pasa de modo cada vez más apremiante al primer plano; salvo que Tú mismo participes en el enriquecimiento del saber y del progreso técnico, lo cual es posible únicamente a unos pocos. Así descendemos, como dice Hans Freyer, a la "preocupada seriedad de los perfectos locos; lo individual es sumamente importante, la totalidad no tiene sentido".⁷ La mirada, en constante intranquilidad, se dirige pues tanto más al futuro, hacia lo siempre *nuevo*, porque el puro atenerse al presente deja insatisfecho y todo lo anterior ha sido declarado como cosa superada. Por ello, también, se ha hablado de un vértigo del progreso.

Por cierto, en el último tiempo se puede comprobar un continuo progreso —cómo jamás hasta ahora en la historia— en el conocimiento y aplicación de las fuerzas naturales. Pero esto, según Ortega y Gasset, se ha dislocado unilateralmente, y del mismo modo ha dicho Eduard Meyer, no sin razón: lo

⁷ Cfr. Schwarz, *Probleme der menschlichen und geschichtlichen Existenz in der modernen Welt*, II, 666.

que construye, disgrega; y lo que disgrega, construye; esto es, un desarrollo unilateral provoca un contramovimiento que se anuncia, si bien de oscuro modo, en la joven generación.

¿Por qué sucede esto, en realidad? En vista de la situación caracterizada, tenemos que hablar de un hueco en la existencia humana, de una pérdida de sentido, crisis de sentido, *vaciedad de sentido*, experimentada ante todo en la joven generación, cuanto más que sólo somos capaces de captar las zonas marginales de la vida. Se habla, como lo hace Frankl, de un "vacío existencial", respecto al cual él mismo ha llevado a cabo determinadas investigaciones experimentales en U.S.A.⁸

La eterna indiferencia de la existencia manejada, carente absolutamente de contenidos, provoca el sentimiento de estar perdido, desguarnecido. Hay un tedio y un hartazgo que se liga a todo lo que se brinda. Todo se hace ridículo, dice H. Köhler. No hay nada que importe en todas las cosas; nada es verdadero, todo está permitido. Séame permitido repetir la palabra un tanto ruda que tan a menudo exclaman nuestros jóvenes: "*Alles ist Quatsch!*"; "¡Son todas patrañas!" Ello implica una renuncia y un agotamiento espirituales. Pero nosotros mismos somos culpables de ello. Justamente en este Congreso algunas personas del Este aludieron a tal cuestión. En estos días aparecieron en un periódico escolar de Würzburg las siguientes frases tan características:

"Gritamos hasta que el mundo se tambalee por ello...
Hasta que reconozca por qué tenemos que gritar.
Somos la generación sin moral, porque somos sinceros.
Somos la generación sin ideal, porque ya no podemos creer en algo.
Somos la generación sin sentido,
El ser perdido en el vacío,
El angustiado reír en torno a lo inexpresable".⁹

Ya hace tiempo que en la filosofía de la existencia se ha hablado del sentimiento fundamental de la angustia en vista de la nada. Pero esto último en sí importa menos a la joven generación. Observamos por eso en ella una decidida revuelta contra las circunstancias de la vida pública, mecanizada, manipulada, en cualquier lugar del mundo que ella se dé. Sin embargo, no se hace presente una clara toma de conciencia del verdadero fundamento, es decir, de la ausencia de sentido.

⁸ *Op. cit.*, p. 346. Cfr. L. v. Bertalanffy, *Meaninglessness*, en: *The World of science and the world of value* (Challenges of Humanistic Psychology, 1967), 336.

⁹ H. Köhler, *Christl. Existenz in säkularer und totalitärer Welt* (1963), 86. Cfr. Schwarz, II, 664. *Nunc et semper* 11, p. 6-7 (1968).

Pero la historia enseña que esto, a la larga, no es posible, y que implica una disolución. Consideremos bajo este punto de vista las cartas de Séneca referentes a la época tardía de Roma, en la cual, en verdad, fueron realizadas obras técnicas tan grandes como la construcción del Coliseo y de las termas de Caracalla. Así también en la actualidad se produce una enorme tendencia a la libertad y contra la reglamentación y, como se dijo, manipulación, ligada a la disponibilidad para el sacrificio propia de la juventud. De todos modos, ello incluye también la posibilidad de que llegue a ser dominante —en el lenguaje de Eduard Spranger— un tipo de vigencia y de poder, y que se anuncie al mismo tiempo una dinámica decisión junto con una decidida falta de compromiso, la cual, como la hemos vivido y la vivenciamos, puede volverse a metas muy dudosas con un increíble *engagement*. Es posible que se abra camino la inversión de la racionalidad en un hiperemocionalismo, sentido luego como la cosa más profunda, pero a la cual le falta la donación de un sentido. Platón hablaba ya en sus *Cartas* (334 D. *Meiner*, Bd. VI; cfr. República 560 s., 563) del hecho de que "la Democracia se descompone mediante cierta insaciabilidad en la libertad... y este es el hermoso, juvenilmente alegre comienzo de la tiranía", de la intolerancia de la en sí exigida tolerancia.

En contra de esto, es menester decir lo siguiente: Importa *qué* es buscado como nuevo frente a lo anticuado, ante todo cuando se da primacía con una velocidad siempre creciente al *devenir*. Así, en 1933, por ejemplo, en Alemania, se atribuyó la primacía a lo "nuevo" con su radical impaciencia, y quien se volvía contra ello a partir de una *intelección supratemporal*, fue considerado entonces como reaccionario, superado y osificado. Lo vigente hasta entonces, por tanto, fue visto, como dice Huxley, "como un mueble sumamente envejecido y anticuado". De esta manera, según Heinemann (Oxford) somos nosotros *rerum novarum cupidissimus*. Se pretende "separar la muerte de un mundo del nacimiento de uno nuevo", dice Brun, de Dijon.¹⁰ Pero yo desearía responder, que en todo devenir, en cuanto dinámico, está introducido algo estático, un contenido de sentido —del mismo modo que en todo lo estático hay algo dinámico—. Goethe logró expresar esto en la auténtica fórmula: "Forma acuñada que se desarrolla viviendo" (*Urworte Orphisch*). Siempre tiene que existir una forma vital que otorgue sentido. Lo que interesa es el contenido al que se tiende y la cualidad de la intención. Por ello, en toda época y de acuerdo con su propia esencia, el hombre se pregunta por dicho contenido; de otro modo pierde él su equilibrio interior

¹⁰ F. Heinemann, *Die Menschheit im Stadium der Absurdität*, I, 240 (Schwarz). Jean Brun, *Für eine Entmythologisierung der Entmythologisierung* (Kerygma und Mythos, VI, Bd. IV, 1968), p. 203.

y va a parar completamente en la equivocidad. Según Roig Gironella (Barcelona), tal como fue expresado en el Congreso, esto es característico para nuestra época, en cuanto desequilibrio y claudicación.

3o.) Con esto concluyo la exposición crítica e intentaré cobrar una orientación positiva. ¿No está en marcha, entendido como reacción, un movimiento más nuevo aún y hacia palabras todavía más nuevas? Esto se desprende claramente de la obra de varios autores de 21 naciones "*Existencia humana y mundo moderno*", editada por Richard Schwarz (1967). Por doquier brota la pregunta por la recuperación del "hombre integral", como dice el matemático norteamericano Morgan. O como lo formula Radhakrishnan (India): "se trata de superar el saqueo de la existencia humana".¹¹ Se presenta, pues, la idea de que nosotros, en última instancia, tenemos que guiarnos en nuestras decisiones en la vida mediante intelecciones *supratemporales*, las cuales, ciertamente, no pueden ser demostradas de un modo sensible-empírico, pero tampoco son de naturaleza meramente formal y sin contenido. Como reacción ha despertado la necesidad de distinguir nuevamente lo esencial de lo inesencial, lo decisivo de lo periférico, lo alto de lo bajo, lo valioso de lo negativamente disvalioso.

La ciencia (mejor dicho la ciencia natural), según el físico von Weizsäcker, no es capaz por sí sola de llenar realmente el vacío.¹² Y el conocido médico Krhel exige por ello "la complementación de saber de la naturaleza y vida del espíritu".¹³ Al mismo tiempo, nosotros tendemos —con Georg Simmel— a algo "más allá del mero vivir" e intentamos "incorporar el pasado y el futuro en el presente". Aquí debería residir el punto cardinal de un nuevo movimiento actual en la filosofía. Nuestra tarea parece consistir en unir espíritu y vida en la realidad vital, en ganar su consonancia a pesar de las tensiones, en equilibrar sus pretensiones, de modo tal que no corran separadamente, pues de lo contrario puede progresar una dinámica emocional hasta lo ilimitado y servirse para ello del entendimiento abstracto y calculador, con el objeto de ganar el poder en el mundo de los instintos. Hermann Hesse pone en boca de Plinio Designori en su "*Juego de abalorios*": "Tú estás de parte del elevado cultivo del espíritu; yo de parte de la vida natural".¹⁴ ¿Se excluyen, pues, ambas cosas entre sí? Nosotros repetimos con W. Grenzmann: "Quien se pierde en los sentidos, se hace culpable en el plano del espíritu. Quien sólo quiere ser espíritu, pierde la conexión con

¹¹ G. Morgan, *Die Krise in Amerika und die Menschlichkeit des Menschen*, I, 115. S. Radhakrishnan, *Menschsein als Idee und Verwirklichung in Indien*, II, 236 (Schwarz).

¹² Das Weltbild des Atomwissenschaftlers, en *Aral-Journal*, primavera de 1968.

¹³ *Pathologische Psychologie*, VIII, 30 (1930, 13. ed.).

¹⁴ I, 148 (1946).

la naturaleza".¹⁵ La unidad proporciona una realidad más rica, una realidad elevada, en fin: una conexión con la auténtica realidad.

No es este el momento de examinar más detenidamente estos conceptos. Sólo queremos decir que el espíritu, por una parte, debe ser comprendido como realización pensante y personal del hombre. Sus contenidos pueden ser expuestos como plenitud objetiva de sentido. Nicolai Hartmann distingue aún, con razón, el "espíritu objetivo", supraindividual y determinante de las épocas, y el "espíritu objetivado", entendido como creación espiritual, aun en el pasado. Por otra parte, se habla del espíritu en el sentido del *Logos antiguo*, entendido como la ordenación espiritual del sentido, "el elemento espiritual" existente también en la naturaleza —dice el físico Heitler—, que nosotros nos esforzamos por realizar nuevamente. Garantía y soporte del espíritu es al mismo tiempo la vida, y su movilidad interior posibilita lo que denominamos vida del espíritu, con lo cual éste no se queda detenido y solidificado.

Por tanto, si nos volvemos a la humana vida del espíritu, tenemos que apelar al *hombre total*, pues precisamente "la ausencia de la totalidad constituye el meollo de la crisis del hombre moderno", dice otra vez Morgan (USA). También Leo Gabriel se afana, en tal respecto, por conseguir un abarcante modo de considerar una *comprensión del sentido* que abarque la totalidad, por ganar una integral de sentido dentro de una auténtica unión con la realidad, y no detenerse en lo formal abstracto.¹⁶ Entonces, el hombre no será comprendido tan sólo a partir de los supuestos cuantitativamente determinables de sus procesos físicos —cosa ilegítima, según Thielike, de Hamburgo— pues esto significaría una "extraversión de lo humano".¹⁷ El hombre posee su propia *mismidad* interior, originaria, capaz de productividad, y justamente ella es, como dice Werkmeister (USA): "Núcleo y fundamento de todas las valoraciones". Luego, la persona humana no es una mera ruedecilla involucrada en un mecanismo organizado de modo impersonal. En cambio, si se limita a esto último, el hombre llegará a ser, según el sociólogo Schoeck, "un aparato de impulsos", dirigido y modelable. Esto, sin embargo, provoca el atrofiamiento de la verdadera condición humana, y además, a la larga, como enseña la historia misma, castiga con la muerte el desarrollo histórico.

Nuestra tarea actual, en verdad, consiste en descubrir otra vez el hombre pleno y total, como ya se dijo: su *escala integral*, si es que queremos penetrar en su vida espiritual. Ello reclama no sólo el saber exterior —aun tan

¹⁵ Das Selbstverständnis des Menschen in der modernen Literatur, I, 522 (Schwarz).

¹⁶ Cfr. su obra *Integrale Logik* (1965).

¹⁷ Cfr. Schwarz, *Wissenschaftliche und menschliche Existenz*, I, 111; II, 834, 846.

importante—, sino también la concentración interior, la unión de espíritu y vida, de *logos* y *bios*, el espíritu de perfecta vigencia. Éste crece a partir del centro del hombre —tal como yo lo expuse con más detenimiento en una publicación de 1948: “*Von Dionysos zu Apollon*”—. Erich Heyde de Berlín, lamenta su amplia y dolorosa pérdida. Ese centro es el espacio del encuentro interior de cuerpo, alma y espíritu. Superándolos, reúne los extremos de un formalismo meramente abstracto y de un irracionalismo no determinado por el espíritu. Recordemos otra vez lo dicho acerca de la generación más joven. Aquí se lleva a cabo la confrontación de los estratos interiores del hombre, su ascensión y su caída.

En esta región de lo interior se expresa también la *espontaneidad* creadora y constructiva, entendida como el fundamento originariamente existencial de la unidad de la persona humana. Ella presupone una esfera de la *libertad*, admitida y reconocida, entre otros, también por el físico Pascual Jordan y por Heisenberg.¹⁸ En virtud de ello resulta la contrapregunta: ¿se puede aún lograr la penetración que alcance hasta intelecciones de esencia —para hablar con Husserl— de los dones del espíritu, en el sentido de una comprensión de sentido que llene la vida de plenitud?

Pero aquí se anticipa el comprensible reparo: ¿es ello demostrable estrictamente? Naturalmente que no lo es en el sentido de las ciencias exactas de la naturaleza. Las condiciones de la demostración exacta de la ciencia, en medida creciente, han desarrollado una metodología fuertemente delimitada para lo que se entiende bajo el término prueba, demostración. Pero, ¿se puede trasladar este limitado concepto de demostración al plano de la responsabilidad humana y de sus íntimas ordenaciones vitales sin pasar de largo ante ella misma? En todo caso, ésta es lo más decisivo para nosotros. ¿No es posible, en este caso, una demostración que se autojustifique sobre la base de una intuición interior? De otro modo, seamos sinceros, únicamente queda en pie la pura extensión de la vida demostrable como *factum*, y sólo podría hablarse de una actitud o adecuación éticamente valiosa en el sentido del instante más fugaz. Pero ello incluye en sí el peligro enorme de que sólo se permita el reconocimiento del impulso hacia el poder y hacia la vigencia, en el más amplio sentido de la palabra.

Precisamente en este punto tiene la filosofía una responsabilidad científica y ordenadora; reclama un análisis crítico y ligado a la experiencia de la conexión total de la vida, para poder alcanzar fenómenos decisivos y válidos, para prevenirse de autoengaños, y para no entregarse a meros afectos sentimentales. Tales intelecciones no son únicamente producto de nuestro

¹⁸ Der Beitrag der Naturwissenschaft zum Problem der Willensfreiheit, I, 737 (Schwarz).

pensar subjetivo, afirma Heitler, y no son sólo subjetividad —Mohr, de Freiburg—, lo cual sería una arriesgada afirmación, sobre todo que, según éste, la así llamada ciencia exacta solamente “puede tratar un delgado ámbito del mundo”.¹⁹ Estamos librados aquí a la realidad de la efectividad de la vida que nos sale al encuentro, al “ser afectados desde afuera”, como dice Nicolai Hartmann. Por cierto, en todas nuestras respuestas estamos ligados a las propias posibilidades categoriales y de sentido propias del conocer humano, tal como lo ha expuesto el idealismo crítico. Pero la correspondencia con la efectividad de la vida que se nos da tiene que ser confirmada y justificada de modo renovado.

4o.) De las consideraciones precedentes resulta, pues, que en nuestra situación presente estamos obligados a plantearnos la pregunta por la *íntima comprensión del sentido*.²⁰ ¿No es esta pregunta el *apriori* primordial de toda filosofía, en la medida en que ella desea alcanzar una respuesta, es decir, en cuanto en general se plantea preguntas para no detenerse en un ámbito falto de horizontes? Por cierto, a partir de una determinada actitud metódica —ya que el método crea y delimita el objeto—, puede declararse como falta de sentido a la pregunta por el sentido, como por ejemplo lo ha hecho Schlick, tanto como, en relación con la ciencia, Mohr, de Freiburg. Pero llama la atención el hecho de que la humanidad hasta ahora jamás se ha contentado con ello, y siempre ha buscado una plenitud de sentido entendida como enriquecimiento interior. Y justamente por ello ha sido la humanidad tan creadora desde el punto de vista cultural. Así pues, manifiestamente no basta el *factum* del mero vivir y de su simple conservación.²¹

Ahora bien, ¿qué entendemos por *sentido*? Por de pronto, la plenitud de su significación, que es unívoca y no contradictoria en sí misma, que es algo distinto a la contraposición. Según Spranger no es precisamente captable por medio de los sentidos. Incluye en sí un contenido, una plenitud, que significa algo determinado y por ello se destaca de otros. Tal contenido puede revelarse en todo, no únicamente en expresiones materiales y conceptuales, sino también en acciones, modos de conducta, y aun en cuadros concretos. La “creación del Hombre” de Miguel Angel, por ejemplo, anuncia el sentido de que, en virtud del dedo extendido de Dios, salta hacia el joven hombre que despierta a la vida la chispa luminosa del espíritu. De tal modo, el sentido puede llegar a ser el rostro espiritual, por así decirlo, del ente y del ser que nos funda. Dice Buytendijk, que el hombre está insertado dentro

¹⁹ H. Mohr, *Wissenschaft und menschliche Existenz* (1967), 18.

²⁰ Cfr. von Rintelen, *Sinn und Sinnverständnis* (Z. f. Philos. F., II, 1, 1947), p. 69-83; J. F. Heyde, *Vom Sinn des Wortes Sinn*, en: *Sinn und Sein*. Ein philos. Symposium (editado por Richard Wisser, 1960), p. 69 s.

²¹ Cfr. L. v. Bertalanffy, *op. cit.*, p. 338 s.

de la "trama de sentido" de toda la naturaleza y del mundo circundante, pero para cumplir un sentido aún más elevado. Heitler se refiere a "lo interno en la naturaleza", a la "intimidad de los organismos".²²

Pero debe distinguirse entre *sentido* y *concepto*. Los conceptos de diversos idiomas a menudo sólo se corresponden parcialmente entre sí, no poseen el mismo contenido significativo. Por ejemplo, no es posible usar para el concepto europeo o la palabra "persona" una voz japonesa que implique el mismo sentido; pero, sin embargo, el sentido mentado se afirma también allá en Japón. En una significación más especial, la palabra alemana *sentido*, *Sinn*, puede incluir además otra idea, esto es, el hecho de que una realización es plena de sentido, cuando sirve a la comunidad o a una tarea valiosa.

5o.) Con esto vamos más allá del mero aspecto ontológico, que intenta comprobar únicamente lo fáctico, la llamada legalidad interior, y tenemos que vérnosla con el *aspecto axiológico*. Quien no es capaz de captar este aspecto pasa de largo frente a la realidad de la vida y de la historia. De allí la conocida sentencia de Nietzsche: "El mundo gira en torno del inventor —yo diría del descubridor— de valores, gira inaudiblemente". Por ello formula Heinemann (Oxford), lo siguiente: "La ordenación axiológica es el problema de cuya solución dependen la vida y la muerte de los pueblos". Ahora bien, ¿en qué radica lo peculiar y especial del aspecto axiológico?²³ Sea dicho por de pronto que no interesa la palabra *Wert*, *valeur*, *value* (*goodness*), *valore*, *valor*, sino el sentido en ella apuntado. A diferencia de una mera comprobación, se alude aquí al hecho de que lo que posee la cualidad del valor (*das Werthafte*) es o debería ser *afirmado* en una toma de posición, y es o debería ser *aspirada* su realización. Cotidianamente nos vemos transportados a situaciones como la descrita.

Otro momento característico del fenómeno del valor consiste, según mi entender, en el hecho de la *gradación cualitativa*, no adición ni crecimiento cuantitativo. Yo puedo, por ejemplo, realizar un valor portador de sentido en una circunstancia social en vista de otra persona, pero puedo realizarlo en forma muy inferior o aun con peligro de mi propia vida; por ejemplo en caso del salvataje de un naufrago o, como yo mismo lo he experimentado en la guerra, el hecho de que un joven salvara a una familia desconocida para él, junto con sus niños, desde el último piso de una casa en llamas

²² Uber das innere Wesen der Naturdinge (Z. f. Ganzheitsforschung, VII, 1, 1968), p. 16.

²³ Más detalles en: Von Rintelen, *Der Wertaspekt* (Z. f. Philos. Forschung, XIX, 1, 1965) p. 32-52; *A realistic analysis of values* (Intern. philos. Quarterly, IV, 3, 1964), pp. 440-442. *El carácter del valor* (trad. de Mario A. Presas, *Revista Nordeste*, Univ. Nac. del Nordeste, Argentina, No. 7, 1965), p. 7-38. Cfr. Heinemann, *Auf der Suche nach Sinn in einer zerbrochener Welt* (Neue Rundschau, 1949, 35).

durante un bombardeo aéreo, circunstancia en la que podría haber perecido él mismo. Aquí es claro el grado de elevación del contenido valioso presente. Además, sabemos muy bien que el valor estético en una obra de arte fue realizado en muy diversos grados de cualidad según las épocas históricas. Lo decisivo, sin embargo, es que algo ha sido mediado en virtud de su contenido, una íntima satisfacción, un sentido de la vida.

Siempre ha sido atendido también —si bien a veces en un plano muy posterior— el hecho de que nosotros nos esforzamos por algo que en sí, en virtud de su interior cualidad, incluye lo valioso, como lo demuestra el mencionado ejemplo (valor propio, *Eigenwert*, *value in itself*). Se trata de algo —para decirlo con Kant— que es afirmado en virtud de sí mismo. O bien hablamos de lo que sirve a otros fines, lo que es útil (Valor de utilidad, valor de relación; *Relationswert*, *instrumental value*). Pero la orientación dirigida únicamente a la utilidad exterior, tanto del individuo como de la comunidad, es una magnitud muy relativa y atacable (si volvemos la mirada, por ejemplo, a lo que nos fue enseñado en la Alemania a partir de 1933 como servicio a la comunidad y lo que era de utilidad para el individuo).

En cambio, el sacrificio heroico dirigido contra el abuso del poder —como lo hemos experimentado—, puede ser absolutamente sin efecto, esto es, sin utilidad aparente; pero, con todo, lleva en sí mismo su carácter valioso. Yo pude observar cómo, en el conocido caso de mi amigo el prof. Huber y de los hermanos Scholl, condenados a muerte en Munich por los nacional-socialistas, algunas personas, en provecho propio, los acusaban aún más, de modo injusto; mientras que otros, por el contrario, corriendo serio peligro ellos mismos, pero no por provecho propio, intentaban valientemente defenderlos. O recordemos además este otro episodio que me tocó vivir: en agosto del año 1918, en el frente de Harbonnière, vi cómo los camaradas debían cavar fosas para protegerse antes del ataque. Cuando éste comenzó, un soldado más fuerte y mayor arrojó de su propio pozo a un soldado más joven de unos 19 años, quien sólo desde hacía 8 días estaba en el frente, con lo cual este último, lógicamente, perdió la vida, mientras que el más viejo no fue alcanzado. Por cierto, era quizá de mayor utilidad para los camaradas, debido a su mayor experiencia bélica, la supervivencia de este soldado, pero la intención del acto era baja, contraria al valor. Inmediatamente después de este episodio, vi cómo un herido grave era sacado por otro soldado de la zona de peligro, el cual, debido a este acto, perdió su propia vida. Esto era valioso, altamente valioso en sí mismo, en el sentido más pleno de la expresión, y ello independientemente de la situación histórica. Evidentemente, los valores utilitarios, por ejemplo y ante todo los bienes económicos, son de gran importancia cuando al mismo tiempo están al servicio de la

comunidad social y sirven también a un desarrollo más elevado de la existencia humana así como a sus valores propios.

También podemos hablar de valores vitales impersonales que por todas partes son captados en el actual movimiento deportivo —si bien a veces se abusa de ellos— y que al mismo tiempo son base de un despliegue de la existencia humana. El presupuesto es el estado de perfección de lo que se da en la naturaleza. Epocas anteriores habían hablado ya en este caso del *agathon* o del *bonum*. Pero yo quisiera decir: Cuando más cerca está un valor de la *existencia humana*, le corresponde un rango tanto más alto como valor propio y representa, en cuanto valor de persona, una invocación a la persona humana en cuyo carácter axiológico podemos penetrar en diversas dimensiones de profundidad. Muchas veces en la historia —así como también Scheler y Nicolai Hartmann— se ha hablado de diferencia de rango en los valores. Es difícil objetar el hecho de que por ejemplo la dimensión del carácter ético en sí ocupe un lugar más elevado que la estética, cosa que se muestra claramente en los momentos de gran aflicción. Para el hombre sensible a lo religioso, el valor supremo será el valor religioso del encuentro con Dios, el cual, sin embargo, debe incluir en sí la afirmación y observación de los demás ámbitos axiológicos, ante todo del ético.

De este modo observamos, al considerar el valor, un eje de sentido *dinámico-vertical*, entendido como invitación a una realización cada vez más perfecta; y también un eje *estático-horizontal*, cualitativo, que indica el rango propio de cada caso y su contenido. Como en todos los ámbitos espirituales, tendremos que esforzarnos por destacar el contenido esencial y fundamental que llama a la realización, pues sin tal orientación nos convertimos en maderas flotando a la deriva y estamos ante un sistema de la asistematicidad.

Pero aún no hemos tocado un punto decisivo. Nuestras valoraciones se refieren a un acontecer vital, concretamente *real*, de naturaleza en cada caso *individual*. No se trata pues únicamente de ideas abstractas y de conceptualizaciones. Induciría en error reducir la palabra "real" únicamente a lo que tiene las características de una cosa y considerar sólo la "esencia exterior como real" —según el físico Heitler— y a ella limitarnos. Por cierto, también Descartes habla de *res cogitans*. De lo contrario, todas las referencias y relaciones espirituales llegarían a ser meras ilusiones subjetivas sin jerarquía de realidad. No: una consagración concretamente valiosa —como también algo negativo— puede cobrar una increíble significación efectiva y real en el momento en que un contenido axiológico espiritual —o algo antivalioso— se convierte en real efectividad. A esto se agrega el hecho de que el grado de elevación del momento axiológico no puede brindarse en el concepto abstracto para indicar su plenitud, sino en la realización real de cada caso. Por ello, dentro de esta relación, estamos dispuestos a hablar de un *valor real*

consumado, en el sentido de un *realismo axiológico*. Llama la atención lo siguiente: lo que significan los valores de la verdad, del derecho, del sacrificio, lo reconozco de modo pleno y lo experimento en mi más íntima existencia cuando me encuentro con su concreto abuso o con su concreta observación. Hay que poner el acento sobre este hecho, de modo tal que ya no podemos hablar de una superestructura ideológica ajena a la realidad.

Pero, la acentuación de lo individual de cada caso ¿no conduce a una relatividad total? Esto debemos preguntárnoslo aun una vez más al concluir la parte histórico-cultural. Digamos aquí tan sólo que siempre somos conscientes de los límites de lo que se puede cumplir en cada caso. Pero en la valoración seguimos dirigidos hacia un aspecto que nos trasciende, hacia una perfección de la forma que, en cuanto patrón de medida *supraindividual*, en cuanto imagen directriz, está ante nuestros ojos. La situación en que nos vemos involucrados, ante todo en el caso de conflictos axiológicos, nos impulsa, en virtud de nuestra responsabilidad propia, a la decisión; pero no a una decisión arbitraria, lo cual es tema de la llamada ética situacional. Pensemos, por ejemplo, en el valor primordial de la sinceridad, de la veracidad, del comportamiento amistoso, frente al engaño, al fariseísmo y la mentira —pecado original muy difundido en nuestra época, incluso en círculos intelectuales—, o en el valor del sacrificio por la sociedad, tan fuertemente determinante en nuestro tiempo, llevado por Schleiermacher a la auténtica formulación: "Formación dentro de la comunidad y formación que exterioriza la personalidad" también en beneficio de la primera. Esto no es neutral desde un punto de vista axiológico, como dice Thielicke, sino que lleva consigo incondicionalmente el carácter del valor, aun cuando éste puede ser muy a menudo dejado a un lado y sin considerar. El filósofo norteamericano Fridjof Bergmann dijo en su Comunicación ("Ética y Filosofía de los valores") a este Congreso: "The World is then much richer and denser than we some times imagine not a collection of neutral objects".²⁴

Séame permitido formular esto, resumiendo de la siguiente manera: El sentido de la existencia humana y de su misión interior debe ser buscado en la activa consumación anímico-espiritual del acontecer de la vida, en el cual, a partir de una actitud existencial, hay que realizar los valores fundamentales, no completamente referidos al tiempo, entendidos como valores propios; y esta realización debe ser real según diversas acuñaciones y gradaciones individuales de cumplimiento en vista de la profundidad y la altura. También los valores utilitarios deben ser orientados a tal cumplimiento. Lo que importa

²⁴ Doubts concerning some fundamental assumptions of contemporary Ethics (XIV. Intern. Philosophenkongress, Wien, sept. 1968).

es el hecho de si tales contenidos espirituales de sentido son capaces de obtener aún una auténtica resonancia axiológica en este tiempo y en cada uno de nosotros. Por ello puede decirse: dime tus metas axiológicas y te diré quién eres. Esto rige también para las respectivas épocas.

6o.) Con esto nos encontramos ante la última cuestión. Estamos ampliamente impresionados, como hemos dicho antes, por la así llamada *historicidad*, entendida aquí no en el sentido específico que le da la filosofía de la existencia. Todo, se dice, está en última instancia determinado por el cambio del proceso histórico, con lo cual, naturalmente, también el pensar axiológico depende de mi respectiva posición. ¿No existe hasta cierto grado una estructura humana homogénea, entendida como *structure of man*, según afirma Aldrich (USA)? También Margaret Mead, la conocida investigadora de las diversas culturas, dice: "We may expect ultimately to identify in human beings an original nature which has very definite forms or structures and possibly systematic individual differences which may be referred to constitutional types within that original nature".²⁵

No es posible renunciar por completo a lo *humanum*, si bien el saber acerca de ello puede ser deficiente o estar atrofiado de un modo tal que, con Max Scheler denominaríamos ceguera axiológica. Sin embargo, las experiencias de los tiempos más recientes ayudaron a lograr la intuición de que deben mantenerse exigencias humanas generales, digamos por de pronto, humanitarias. Por ello, estamos justificados para llamar por su nombre a un crimen, también al cometido en la vida política. Pero si en la historia no existe un sentido que en cada caso porte el movimiento y una realización axiológica, entonces ella llega a ser, como dice Schopenhauer, un "barullo propio de riñas de gatos". Para responder a esta cuestión —es decir, a la unión de la historicidad con un sentido supratemporal—, nos ayuda, según mi opinión, la caracterizada *lógica del valor*. ¿Por qué? Porque su modo de considerar permite relacionar en cada caso las concreciones, ricas en variaciones, con sus respectivos grados de cumplimiento. ¿No radican aquí valores fundamentales que no se agotan en su referencia temporal, de tal modo que nos permiten hablar de una suerte de constancia de esencia? Llegamos a ser capaces de captar tales fenómenos cuando no atendemos únicamente a lo que separa sino también a lo común en la historia y en las culturas, aun cuando éstas se efectúen de modos tan diversos.

Como ejemplos ilustrativos traigamos brevemente a colación lo siguiente:

²⁵ Personality, en: *Nature, Society and culture* (New York, 1953, 2a. ed.), 117. Cfr. Schwarz, *Probleme der menschlichen und geschich. Existenz i. d. mod. Welt*, II, 717.

el importante investigador del budismo Zen, Suzuki, dice que en la cultura japonesa se exigían los valores de la fidelidad, autosacrificio, autorresponsabilidad, benevolencia y entrega, en una época en que de ningún modo tal cultura estaba en relación con la europea. El maestro Zen Dogen (fallecido el año 1253) pronunció las palabras: "No efectuar nada malo, tener profunda compasión por toda naturaleza viviente... Tener piedad, no odiar" (Shotogenzo Shoji).²⁶ Dichas exigencias cobraron también validez en la cultura europea, si bien con otro colorido y trasfondo. En las Upanishad de la India se habla del supremo valor de la realización por el camino de la mismidad (kaivala), la libertad del sí mismo y del absoluto amor (katha Up.). Bhagavagita (siglo 4o. a.C.), conoce la elevación, la sabiduría, el bien y la santidad. De Lao-tze-Lipe Yang (siglo 6o.) provienen las palabras: "El hombre superior se dirige hacia lo perfecto, porque es el bien, y no se apoya en lo exterior. Sólo lo material contiene utilidad; lo inmaterial obra esencialidad (Tao-te-king, sentencia 11; traducción de Ular). Tales ejemplos de las diversas culturas se podrían aumentar en gran número; García Máynez (México) piensa que: "Hay una base común en las convicciones relativas al valor".²⁷

Por todo esto, digo lo siguiente: a partir de la responsabilidad interior no podemos pasar por alto el hecho de que existen ciertos valores fundamentales que sobrepasan lo temporal, a los cuales les adviene una acuñación histórica diferenciada; y que no todo es absolutamente relativo. Eduard Spranger opina que hay que intentar siempre la realización del "sentido definitivo", del valor de la comunidad humana. Sin embargo, estos valores se exteriorizan, quisiera yo agregar, en diferentes *amplitudes de variación* dentro de sus realizaciones históricas, correspondiendo al horizonte espiritual que los soporta. Pero esta intelección permite la comprensión, la auténtica tolerancia. Esta no consiste en la libertad de no necesitar de ninguna opinión, pues ello conduciría a la disolución histórica. Esta apertura que es exigida aquí para comprender las otras culturas, épocas y opiniones, se basa en el supuesto de que también ellas son portadas por hombres que luchan consigo mismos. Apenas si habrá habido alguna época en la cual no se haya afirmado el valor del amor, por ejemplo. Pero también en nuestro pasado histórico podemos señalar las variaciones históricas del *eros* antiguo, del *agape* cristiano, del amor humanitario y del amor social, a los cuales les corresponde un núcleo común, si bien su dimensión de profundidad es diversa en cada acuñación.

²⁶ Cfr. Suzuki, *Mysticism: Christian and Buddhist* (1967), 36 s.

H. Dumoulin: en (1959), p. 168 s.

²⁷ Vom Wesenssinn des Rechtes, en: *Sinn und Sein, op. cit.*, p. 604.

Incluso dentro del ámbito de la estética podemos comprobar determinados rasgos fundamentales supratemporales de la cualidad. El conocido director de la Academia de las Artes de Munich, Pretorius, por ejemplo, encontró a comienzos de siglo en París, en el llamado "mercado de la pulga", numerosos dibujos chinos de pequeño formato, de los cuales adquirió algunos. Más tarde, se pudo comprobar que los seleccionados por él eran los de mayor valor cualitativo y que constituían obras de arte del más alto nivel. Pero Pretorius confiesa que el arte chino era para él, hasta ese momento, absolutamente desconocido. El rango cualitativo de lo estético, decimos nosotros, se expresa en los diferentes estilos artísticos. La arquitectura está condicionada, en verdad, por las esferas axiológicas de la época, por la tradición y la estructura social. Pero la caracterizada amplitud de variación no incluye por ello una relatividad absoluta, sino —por así decirlo—, sólo una limitada relatividad, una relatividad relativa. Así podemos hablar, por tanto, de un sentido independiente de la temporalidad, entendido como valor fundamental. De este modo encuentro en la obra de W. Rudolf recientemente editada, "El relativismo cultural" (1968), la siguiente proposición: "La validez del relativismo cultural... es limitada". Pues hay algo "válido interculturalmente", "elecciones de valores y decisiones con referencia intracultural".²⁸

Se puede objetar, en verdad, el hecho de que yo no haya acentuado lo disvalioso en la historia y sus grandes deudas que en cierto modo podrían hacer aparecer como ilusoria a la planteada pregunta acerca del sentido. En tal respecto recordaremos las palabras de Shakespeare en Enrique IV acerca de la historia:

*The happiest youth, viewing his progress through,
What perils past, what crosses to ensue,
Would shut the book, and sit him down and die.*

("Si pudiera leer en el libro del destino y de los trastornos de los tiempos, el más piadoso joven, mirando ese proceso, viendo cómo amenaza aquí el peligro, se acercan allá sufrimientos, cerraría el libro, se sentaría y moriría". Trad. de Schlegel).

Para elevarnos por encima de la desesperación, sin embargo, observemos una vez más lo que representa una parcial superación de esta situación que pone en ridículo y compromete al hombre; veamos lo que se puede descu-

²⁸ Der kulturelle Relativismus (1968), p. 267. Cfr. también B. Lakebrink, *Klassische Metaphysik* (1967), p. 44: "La eternidad en todo tiempo hace su irrupción sobre nosotros".

brir de positivo, de pleno, de sentido y de valor en toda hora histórica y que incluye una consumación axiológica real, para elevarnos, por encima de la *angustia cósmica*, a la *alegría del ser*. De este modo también el pasado puede decirnos algo a través de sus acciones, de sus grandes obras de diversos rangos; pensemos por ejemplo en las creaciones de un Dante, Shakespeare, Pascal, Calderón y Goethe en la edad moderna, las cuales son consideradas siempre por nosotros, en verdad, bajo nuestros aspectos ligados temporalmente, pero que, sin embargo, se elevan por encima de la propia situación. Empero, si perdemos esta capacidad de visión, el pasado se convierte para nosotros en algo totalmente irrelevante y desprovisto de significado. En el caso contrario, empero, en el sentido positivo, podría decir, estamos ante una filosofía del "espíritu viviente", esto es, de un espíritu humano que —también históricamente— trata de comprender como unidad íntima a la vida en su respectiva configuración y el espíritu en su contenido obligatorio. Representa, por un lado, la superación de la unilateral valoración de los poderes físicos y vitales; por otro, la superación de un limitarse exclusivo al entendimiento formal y calculador, tan importante dentro de su propia esfera.

La vida espiritual se exterioriza en las culturas, en la historia, incluso en la vida cotidiana en sus diversas formas. Pero nos ha sido dado un compás que nos indica en qué medida se produce, dentro de la hora histórica, en el entretejido de las ricas relaciones y elecciones, una realización de los valores fundamentales del hombre, qué rango de valor le conviene o si estamos ante una desvalorización y un abandono. En este sentido, diariamente tomamos posición fáctica y constante frente a la vida, y tenemos que hacerlo. Si no reconocemos esto, nos engañamos cotidianamente.

La época actual exige de la filosofía una aproximación *realista* a la realidad, por ello exige también, ciertamente, el reconocimiento de los logros consolidados por la ciencia natural. Pero por encima de esto debe plantearse la cuestión filosófica acerca del *sentido* y del *valor de la vida*. No basta para ello una abstracción conceptual que deje a un lado todas las particularizaciones, las cuales, precisamente, incluyen el rango de la altura y la dimensión de profundidad de las respectivas realizaciones; es menester tener esto en cuenta si queremos hablar de un espíritu ligado a la vida. Se trata, entonces, de una síntesis de lo individual con el núcleo esencial, general y supra-individual, con el meollo de sentido; una síntesis de historicismo y de normatividad espiritual; de vida y de orden espiritual. Esta unión me parece sumamente importante. Los aspectos del sentido y del valor se consuman en una variación muy diversa, a menudo enriquecida, en una realización según rangos varios. Pero se pueden extraer rasgos fundamentales de la conducta humana que comprometen en forma general. Cada época necesita una misión

sentida como íntima, un llamado a la persona humana; y precisamente ello posibilita un recíproco encuentro. Por este motivo desearía concluir con las siguientes palabras: ¡da también a nuestro tiempo una gran idea para que pueda vivir de ella!

(Traducción de Mario A. Presas)

REFLEXIONES SOBRE EL BARROCO

PROFR. MICHELE FEDERICO SCIACCA
Universidad de Génova (Italia)

A TODA RISA FÁCIL, a todo placer frívolo, sigue siempre en el hombre un estado de malestar espiritual. Bajo un cierto aspecto, el Barroco puede ser llamado el siglo de la risa fácil, del placer frívolo o bizarro o extravagante, al cual sigue siempre un estado de malestar. Aún así, representa una dimensión del hombre; en todos los tiempos, a la risa fácil y al placer frívolo, siguen siempre las sombras alargadas del alma. Pero el Barroco es también humorístico, inmaginífico, caricaturesco, sensual y chichisbeo; descubre no sólo el cuerpo de la naturaleza —es el siglo del nacimiento de la ciencia moderna— pero descubre también el cuerpo del hombre, de ahí el triunfo de lo carnal, de lo turgente.

Estas breves caracterizaciones están indicando que el Barroco está gobernado por la categoría de la "disipación" del tiempo en el *divertissement*; bajo este aspecto, es la vida como *divertissement* en el sentido pascaliano —y Pascal es escritor del Seiscientos— la vida como evasión. Pero si se considera en unos de los aspectos que lo caracterizan, no es evasión fuera del mundo, sino fuga en el mundo mismo de cosa a cosa, de imagen a imagen, de inventiva a inventiva, de metáfora a metáfora, de una hipérbole a otra todavía. Pero una fuga en el mundo no como es, sino como lo produce la imaginación en las formas más raras, peregrinas, bizarras, estupefacientes. Así pues, disipar el tiempo por evadir en un tiempo y en un mundo de invención; y así la evasión recae sobre sí misma en el vacío del tiempo disipado, destinado a la muerte. De aquí, sobre los altares de las iglesias pomposas, los revoloteos inflados del viento; abajo, los esqueletos, la muerte. El sabor de la vida ávidamente gustado a través de la imaginación desbocada, y la muerte; el fuego de artificio de la sensualidad como tal, disipación del tiempo, evasión, repito, que cae en el vacío de sí misma, y la muerte; pero entonces la respuesta no puede ser sino la mística, que a propósito es el otro aspecto del Seiscientos