

Teoría del espíritu objetivo

**Hans
Freyer**



Esta obra, ya clásica en el ámbito de la filosofía de la cultura, estudia "el gran problema total" en torno al cual giran las preocupaciones esenciales del pensar filosófico: "el problema del ser espiritual", como lo llama Nikolai Hartmann, tal como se manifiesta y adquiere forma en el mundo histórico. La perspectiva inicial escogida por Hans Freyer consiste en enfocar la inserción del espíritu en el mundo desde el punto de vista de la objetivación: de ese modo podemos seguir paso a paso y con rigor inflexible el proceso mediante el cual el ser espiritual adquiere formas y escoge conductas en la realidad. Entre las objetivaciones básicas del espíritu, Freyer incluye con especial interés las configuraciones de la vida social, ofreciendo así una sólida base no sólo para las indagaciones de la sociología y las ciencias políticas, sino también para la búsqueda de esa peculiar unidad que las diversas manifestaciones del espíritu adquieren como una estructura autónoma, en la totalidad de la cultura. "Es tarea de la filosofía volver a plantear esta y todas las preguntas que nos hace la realidad", dice el autor. "En lo cual será impulsada por aquellas fuerzas que también en otros campos recorren la época... Lo que es la vida y el espíritu no será experimentado por aquel que contempla tranquilamente las variadas configuraciones de la vida y del espíritu, sino únicamente por aquel que se coloca frente a su realidad presente: como filosofía, sólo será experimentado por aquel que ha dominado esta realidad."

Distribuidores exclusivos:
Editorial Sudamericana
Humberto 1º 545 - Buenos Aires

Hans Freyer

Teoría del espíritu objetivo

1(091)*19"

Freyer

Universitat Autònoma de Barcelona
Servei de Biblioteques



1500291570

Buenos Aires

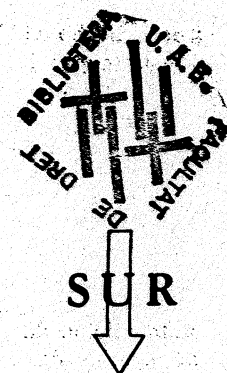
ESTUDIOS ALEMANES

Colección dirigida por VICTORIA OCAMPO, HANS BAYER,
ERNESTO GARZÓN VALDÉS, RAFAEL GUTIÉRREZ
GIRARDOT, GEO T. MARY, H. A. MURENA,
WERNER REHFELD y FERDINAND HENNIG.

Teoría del espíritu objetivo

**Hans
Freyer**

Versión castellana de
RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT



Buenos Aires

ESTUDIOS ALEMANES

Colección dirigida por VICTORIA OCAMPO, HANS BAYER,
ERNESTO GARZÓN VALDÉS, RAFAEL GUTIÉRREZ
GIRARDOT, GEO T. MARY, H. A. MURENA,
WERNER REHFELD y FERDINAND HENNIG.

Teoría del espíritu objetivo

Hans
Freyer

Versión castellana de
RAFAEL GUTIÉRREZ GIRARDOT



Buenos Aires

R. 24.797

Título del original en alemán:

THEORIE DES OBJEKTIVEN GEISTES

Eine Einleitung in die Kulturphilosophie

Introducción a la filosofía de la cultura.

© 1966 by B. G. Teubner, Stuttgart

© 1973 by Editorial SUR, S. A., Buenos Aires

Printed in Argentina
Impreso en Argentina

Queda hecho el depósito
dispuesto por la ley 11.723

Esta edición de 3.000 ejemplares
se terminó de imprimir
el día 28 de junio de 1973
en la IMPRENTA DE LOS BUENOS AYRES, S. A.
Rondeau 3274, Buenos Aires, Argentina.

PRÓLOGO

El efecto que evidentemente ha tenido este libro desde su primera aparición en el año 1923, justifica la suposición del autor de que la obra ha satisfecho su tarea, esto es, la de ser una "introducción a la filosofía de la cultura". Al mismo tiempo justifica su decisión de presentar este libro por tercera vez a las personas filosóficamente interesadas en el mundo histórico — aunque en los últimos diez años no solamente se han desarrollado continua y vigorosamente los problemas especiales de filosofía de la cultura, que aquí se tratan, sino también el gran problema total, al cual se vinculan todos aquellos, esto es; el "problema del ser espiritual" (Nicolai Hartmann), y por cierto desde las más diversas perspectivas.

La tarea propedéutica, que se impuso el libro; me dio ocasión de hacer la introducción al mundo del espíritu objetivo a partir de un punto inicial especial, a saber, a partir del hecho de la objetivación. No es que esta sea la totalidad; se trata solamente de un fenómeno de especial densidad, y por eso especialmente adecuado como punto de partida del pensamiento. Si se elige este punto de partida, entonces todo lo que no es obra creada y forma objetivada adquiere sólo su validez primeramente en la medida en la que está referido a las objetivaciones — como fuerza creadora, como vida comprensiva, como contacto con las formas objetivas, como discusión tradicional o revolucionaria con ellas. No ha de entenderse esta ordenación del ámbito total de los problemas en torno a un fenómeno singular, en la cual a causa de los motivos aludidos me mantengo, como una decisión sistemática o hasta metafísica (no creo yo que el espíritu objetivo descanse en el espíritu personal), sino simplemente como un camino que es adecuado para el camino propedéutico, si bien no es de seguro el único posible.

La perspectiva elegida para la pregunta obliga a incluir

también las configuraciones de la vida social en la serie de las posibles objetivaciones; se han convertido en un "caso límite de la objetivación espiritual" (Cap. 3). Con ello su esencia es concebida sólo desde uno de sus lados, lo cual ha sido puesto de manifiesto con suficiente claridad en la parte correspondiente del libro. Pero esta forma de consideración es fructífera y necesaria, no solamente en el contexto general de la filosofía de la cultura, en el cual se sitúa aquí, sino como fundamentación de la sociología y en general de las ciencias políticas. En el capítulo sobre la forma social se encuentra, en forma inicial, una teoría de las categorías de la vida política y social. Desde entonces he publicado algunas contribuciones a una teoría de este tipo y espero poder presentarla, más adelante, en forma sistemática.

Pero tras todo ello se oculta de hecho el problema mismo del ser espiritual. Es tarea de la filosofía la de volver a plantear esta y todas las incesantes preguntas que nos hace la realidad. En lo cual será impulsada por aquellas fuerzas modeladoras que también en otros campos recorren la época, y este impulso no es para ella algo humano que se puede suprimir, sino la fuerza a partir de la cual ella pregunta y desde la cual ella responde. Lo que es la vida y el espíritu no será experimentado por aquel que contempla tranquilamente las variadas configuraciones de la vida y del espíritu, sino sólo por aquel que se coloca frente a su realidad presente — como filosofía será experimentado sólo por aquel que ha dominado esta realidad.

INTRODUCCIÓN

EL CONCEPTO DE FILOSOFÍA DE LA CULTURA

Las ciencias del espíritu encuentran su material y sus problemas allí donde las configuraciones y las modificaciones del mundo externo pueden ser aprehendidas como expresión de la vida humana. La física y la química exploran la piedra como estructura material. Pero el hecho de que esta piedra hace tiempo haya sido convertida en martillo gracias a un par de duros golpes o el hecho de que en ella se hayan grabado varios signos complejos la convierte en documento de una humanidad. Y así se refleja a través de su materia un sentido anímico; percibido de tal manera se ha convertido, de un golpe, de un objeto de la mineralogía en un objeto de las ciencias del espíritu.

"Mediante una transposición desde la riqueza de las propias experiencias vitales" (Dilthey), nuestra comprensión penetra en las manifestaciones extrañas de la vida. Allí vivieron seres de la misma familia: leemos lo que escribieron, vemos lo que pintaron, encontramos lo que construyeron. Un trozo de la tierra ha sido conformado mediante la acción de su espíritu. En la medida en la que el decurso del mundo nos ha transmitido las cristalizaciones de esta acción en la forma de restos, se encuentra ahora el espíritu, por encima de distancias y épocas, frente al espíritu. Si en su estructura básica no se asemejaran los dos, entonces no habría lugar para una comprensión: la comunidad de la naturaleza humana en su construcción esencial aquí y allí es la condición de la comprensión y aprehensión de las ciencias del espíritu. Porque nosotros mismos nos movemos por sentimientos, seguimos los instintos, obramos con finalidad, ligamos representaciones, acuñamos conceptos y este contexto estructural

ánimico como nuestra más propia esencia pertenece a nuestra experiencia de la vida; por eso, pues, podemos proyectarnos al interior de las realizaciones de una humanidad extraña a nosotros y reconstruir creativamente los contenidos anímicos que hay en ellas. Algunas cosas nos serán más cercanas (nosotros mismos las hubiéramos podido haber hecho), algunas otras más extrañas. Pero también lo más extraño: las crueles costumbres de una tribu negra, las formas audaces del arte de una semicultura, encuentran en nosotros fuerzas e impulsos de algún género (tal vez latentes, que nunca se han manifestado en nuestra propia vida), a partir de los cuales aquellas pueden ser comprendidas. Es posible que entonces se despierten en nosotros atavismos o que partes calladas y negadas de nuestro ser, que hemos rechazado y alejado del sistema orgánico de nuestra personalidad, resuenen del mismo modo que una cuerda oculta resuena por sí misma cuando en otro lugar suena su tono. Aquí radica el sentimiento del infinito enriquecimiento que todo hombre con conciencia histórica siente frente a la historia. En forma copiosa viene a nosotros una cantidad de contenido humano que por propia fuerza nunca hubiésemos realizado, ahora vivificado por el contacto con nuestro sentido, y que parte siempre de las ruinas del mundo histórico.

La actitud espiritual que se caracteriza con la palabra "comprender", es una pieza fundamental en el ethos de aquella época en la que se afirmaron nuestras ciencias del espíritu; de aquella época que va desde Herder, Winckelmann y Möser hasta Wolf, Humboldt, Niebuhr, Eichhorn, Savigny, Hegel, Schleiermacher, Bopp y Jacob Grimm, y cuya cosecha constituye uno de los grandes temas del pensamiento de Dilthey. De las más hondas fuerzas del espíritu alemán creció entonces esta dócil entrega al objeto, esta universalidad de la simpatía comprensiva, esta curiosidad amorosa por la vida peculiar de las cosas históricas, esta comprensión experta de su forma interior: una realización moral del más alto rango. Pues la conciencia histórica que entonces se logró firmemente no es en verdad una reproducción pasiva de los hechos de un espíritu ajeno por falta de hechos propios, ni la subyugación de la vida por la historia. Sino más bien un

comportamiento altamente activo ante el mundo, comparable a las campañas de conquista que emprende el artista creador por los campos desconocidos del alma. Se abren puertas, se logran cumbres, se horadan profundidades. Con el entusiasmo por la cosa, que parece disolver al yo, se une la claridad de la conciencia metódica, con la profundización creadora del propio yo la disciplina de la objetividad crítica. Más aún: el hecho de que la gran época de nuestra filosofía sistemática, de nuestra poesía y nuestra música coincidiera con aquella de las ciencias del espíritu no es una casualidad cronológica, sino que se trata de manifestaciones de la misma facultad creadora, entrelazadas entre sí en forma de canon, ligadas, con frecuencia, en los mismos hombres hasta producir la más alta realización. Los dos movimientos dan por resultado, juntos, la unidad de la cultura clásico-romántica.

A esta época heroica de la comprensión se ve confrontado todo aquel que en la reflexión gnoseológica emprende el estudio de la estructura lógica de las ciencias del espíritu, de los criterios de su evidencia y de la peculiaridad de la formación de sus conceptos. Allí tuvo lugar sin duda alguna la fundamentación de las ciencias del espíritu en el sentido de una realización creadora. Toda fundamentación de las ciencias del espíritu en el sentido de una teoría lógica debe considerar pues como su camino natural el analizar fielmente los procedimientos practicados allí, y el elaborar a partir de la realización presente del pensamiento el esquema de su estructura transcendental. Es cierto que las nuevas ciencias suelen anticipar un determinado sentimiento de su misión y una conciencia programática de su voluntad de pensamiento, pero no suelen elevar el propio a priori hasta en sus últimos motivos a la altura de un saber conceptual. Por honda que llegue a ser la conciencia de sí mismas en cuanto realizaciones creadoras, estas ciencias se mantienen ligadas de manera muy íntima a una creencia inconsciente en la propia esencia. Tan sólo la visión retrospectiva, tan sólo la mirada a la distancia da por resultado la plena claridad sobre los secretos del proceso creador. En nuestro caso esta claridad resultó tan sólo cuando el espíritu peregrino del siglo XIX dejó desmoronar la sólida unidad de la visión clásica

del mundo, que retuvo en sí todas las tensiones, en agudas contraposiciones, cuando Darwin, Buckle, Comte y Mill comenzaron a influir en Alemania y cuando hubo que defender contra los ataques naturalistas el derecho propio amenazado de las ciencias del espíritu. La lógica actual ha retomado enérgicamente el problema de la fundamentación teórica de las ciencias del espíritu y lo ha llevado por diversos caminos hacia su solución.

Las mejores entre estas soluciones se caracterizan por una unión fructífera de tres direcciones del pensamiento: el planteamiento propio de la historia de las ideas y de la psicología del conocimiento se unen en ellas con el del lógico-gnoseológico. La ya caracterizada situación, esto es, el hecho de que una época clásica de las ciencias del espíritu, unitaria, pero movida por la disputa, aparezca como un paradigma ha producido necesariamente esta ligazón de los planteamientos. Se vio con claridad que aquellos pensadores e investigadores componen un contexto unitario no sólo en el aspecto de los frutos de sus realizaciones sino también en el aspecto de la fundamentación de su visión del mundo y que la realización común descansa en la filosofía que les es común. Hay un espíritu de la escuela histórica (tomando esta palabra en el sentido amplio de Dilthey según el cual ésta abarca, desde Winckelmann hasta Ranke, a todos los de igual mentalidad). Y se vio también que este espíritu vive, en sus rasgos fundamentales, aun allí donde bajo el influjo de una situación histórica diferente los dogmas positivistas, los hábitos empíricos de pensamiento, las configuraciones naturalistas de conceptos lo han sofocado completamente. En el decurso del siglo se anuncian las contraposiciones entre especulación y empirismo, entre activismo político y entrega romántica, entre panteísmo y ortodoxia, entre fe en los héroes y mística del espíritu del pueblo. Pero por debajo de estas contraposiciones se mantiene a través de las generaciones de los científicos del espíritu (frecuentemente en forma no manifiesta, a veces en terminología que difiere, pero casi siempre en formulaciones sorprendentemente iguales) el fuerte núcleo de una común visión del pueblo, del individuo, del espíritu, de lo inconsciente y de la producción. Ahí está, en primer lugar (una heren-

cia inmediata de la visión romántica del mundo), aquella categoría fundamental de la aprehensión, según la cual en todas las realizaciones de un campo espiritual, y aun de toda una cultura, se expresa creadoramente un característico ser espiritual, una vida orgánico-espiritual; a lo largo de todas las transformaciones del concepto de espíritu del pueblo se conserva esta categoría del pensamiento como un instrumento indispensable de la interpretación científico-espiritual. A ello se une una característica intuición del crecimiento natural de los hechos históricos, una meditativa entrega a la callada y constante evolución del espíritu del pueblo hasta llegar a su madurez y una timidez inconsciente ante las intervenciones arbitrarias en la sacra marcha de este crecimiento. Aunque el último punto encuentra la violenta resistencia de las generaciones posteriores, la mejor parte de este "neptuniano" pensamiento fundamental no obstante sigue actuando en su concepto científico-espiritual de evolución. La cadena ininterrumpida e ininterrumpible de los tiempos se percibirá como algo viviente, se sentirá lo viejo en lo nuevo y lo nuevo en lo antiguo: sin este sentimiento no es posible una más profunda conciencia histórica. Si penetramos un poco más en lo interior, entonces aparecerá este hermoso conservatismo espiritual como la consecuencia de un pensamiento que constituyó una pieza central de todos los sistemas idealistas, y que se mantiene fuertemente en la subestructura filosófica de las ciencias alemanas del espíritu aun en sus transformaciones positivistas: el pensamiento de que en el cosmos del espíritu todo ser espiritual lleva consigo y en sí de manera inmediata su sentido y su valor; que lo real es a la vez (en un sentido suprarrealista) lo racional. En el organismo de las configuraciones históricas están íntimamente entretejidos para la lógica de este idealismo el ser y el deber ser, la necesidad y la libertad; los conceptos hegelianos de la esencia y la realización, la idea romántica de lo "natural", toda la filosofía del organismo, son fórmulas de esta metafísica y ella sobrevive justamente, empalidecida, naturalizada, teologizada o como quiera que se la haya torcido, en el idealismo inmanente de las escuelas de las ciencias del espíritu: en la teoría de las ideas de Humboldt y Ranke,

lo mismo que en el concepto de lo nacional de Scherer, en las categorías características de todo el movimiento histórico de lo peculiar, lo originario, lo auténtico, lo vigoroso, de lo popular; y sobrevive como idea central.

Con este pensamiento fundamental se ligan forzosamente muchas otras intuiciones, que se deducen de él (sobre la conexión de los campos culturales singulares entre sí, sobre la relación de los grandes hombres con su tiempo, sobre el individuo y la comunidad). Todos estos elementos intelectuales reunidos dan por resultado el esquema de una cerrada teoría de la esencia del espíritu y de su evolución. Cada investigador individual llena este esquema desde su propia mente y corazón con vida original, pero en cuanto esquema es siempre demostrable, garantiza la permanencia de las realizaciones científicas y posibilita la colaboración como una especie de lenguaje común. Y se puede demostrar cómo este determinado concepto de estructura del espíritu en cierto modo y como un ethos llena hasta en sus últimos términos la conformación de hipótesis, el manejo de los métodos, la selección de los materiales, la elección de la terminología, en una palabra, todo el trabajo de las ciencias del espíritu. Con esta demostración se salta evidentemente —desde el punto de vista de la reflexión retrospectiva— del análisis de historia de las ideas al análisis lógico. Mediante la preparación de los elementos estructurales del pensamiento a partir de un contexto existente de conocimiento han de encontrarse (y esta es la finalidad) las categorías puras que posibilitan en primer lugar la experiencia científico-espiritual. Justamente cuando uno ha adquirido, gracias a la propia colaboración, el necesario respeto ante la sólida ciencia particular y la deseable visión de su funcionamiento, le aparecerá este camino hacia una fundamentación lógica de las ciencias del espíritu como el adecuado y el que tiene mejores perspectivas de éxito. Habrà de evitar con toda meticulosidad el hacer teoría de la ciencia desde la mesa de la lógica aislada de la vida. No habrá de parecerle absurdo el querer conocer la estructura lógica de las ciencias del espíritu de otra manera que elevando en la conciencia conceptual el procedimiento fáctico de nuestros filósofos e historiadores geniales y

leyendo en sus obras de arte de la comprensión los callados presupuestos, los conceptos efectivos originarios, los métodos inconscientemente ejercidos? Mucho de todo ello lo pusieron ellos de relieve, lo demás se encuentra entre las líneas de sus obras; perseguir sus huellas allí, en eso consiste el encanto. Si no todo se somete a las secas diferenciaciones de la lógica tradicional, entonces que aprenda la teoría lógica de lo pensado creadoramente, como siempre lo ha hecho. Dilthey procedió de tal forma al estudiar la estructura del mundo histórico en las ciencias del espíritu. E. Rothacker siguió con decisión el mismo camino en su Introducción a las ciencias del espíritu. La finalidad sigue siendo una lógica unitaria y una metodología sistemática, pero el impulso para ello "recibe tan sólo tensión y fuerza cuando en cierta forma se ha impuesto contra un máximo de material" (Rothacker). La historia de las ideas de las ciencias del espíritu sirve de verdadero órgano para su lógica.

Como segundo camino para llegar a una fundamentación de las ciencias del espíritu se ofrece, recomendado esencialmente por iguales motivos, el cruce de la problemática y del planteamiento lógicos con el planteamiento de psicología del conocimiento. Las ciencias del espíritu se deslindan claramente de las ciencias de la naturaleza por el hecho de que sus objetos se hallan abiertos a la comprensión. Se trata de aclarar este peculiar proceso de percepción y conocimiento del comprender. Se nos da a diario, por horas en todos aquellos actos precientíficos en los que aprehendemos inmediatamente los prójimos, los animales, las creaciones espirituales con las que nos une una relación vital. Hay en esta capacidad del comprender infinitas graduaciones por lo que se refiere a su adecuación, a la seguridad y a la profundidad. La línea va desde la sorprendente torpeza frente a las manifestaciones de un alma extraña hasta el genial conocimiento del hombre que mira en el otro el fondo de su corazón y que lee en la obra objetiva toda la biografía del creador. Las inducciones de la experiencia general de la vida que se forman en el contacto de hombre a hombre y que se transmiten en tal intercambio fijan en forma de principios generales los resultados del comprender y sirven en ciertos casos

tipicos de ayuda. De esta actitud de conocimiento ingenua-intuitiva, que es practicada permanentemente por todos los seres vivientes, no se diferencia en modo alguno la realización comprensiva de las ciencias del espíritu en manera esencial y en modo alguno tampoco mediante una preeminencia incondicional de profundidad e intensidad, sino sólo mediante acceso de un cierto aparato metódico que permite el equilibrio recíproco de los resultados, la integración de nuevos campos de hechos y una prueba objetiva. Así, el trabajo científico-espiritual se mantiene siempre (y a ello ha hecho permanente referencia Dilthey) ligado a la vida en una medida muy diferente a la de las ciencias naturales; no sólo por lo que toca a su función, sino también por lo que respecta a su fuente de conocimiento, de la que vive en general. Ciertamente es que el comprender experto, que ha pasado por la disciplina del método científico-espiritual, penetra hasta llegar a objetos ante los cuales ha fracasado un ingenuo arte de interpretación, porque falta la unión con la propia experiencia de la vida. El comprender amplía cada vez más el círculo del saber histórico, y en este se aprenden de nuevo otras técnicas del comprender. De todas formas, el uso de los métodos comparativos y la corrección crítica de lo uno por lo otro dan a los resultados de la ciencia comprensiva una validez general mucho más alta de la que puede alcanzar el normal conocimiento del hombre. Una vez más son las obras maestras de los grandes historiadores las que muestran el proceso de conocimiento en cuestión en su plenitud y que debemos estudiar si queremos descubrir las leyes internas que las dominan. Aquí se ha logrado la más alta cultura del comprender, ejercida en objetos muy grandes.

Y a su vez el esfuerzo por una lógica de las ciencias del espíritu puede ahora colocar sobre el planteamiento de psicología del conocimiento el planteamiento lógico, y de hecho lo hace. El acto del comprender tiene lugar, no sólo en su forma ingenua, sino también en su disciplina metódica, en última instancia como intuición inmediata: "como si se sumergiera el alma en el alma, creadoramente, como la concepción en el apareamiento" (Droysen). Hay que preguntar qué mecanismo lógico subyace

a este salto de la chispa. El proceso de vida que ocurre entre experiencia de la vida, expresión y comprensión, ha de analizarse en busca de su estructura. El círculo necesario que yace en el hecho de que sólo podemos interpretar toda manifestación si ponemos por debajo de ella un determinado acto de nuestra propia psique, y que por otra parte sólo sabemos de esta psique a través de sus manifestaciones, debe ser elevado a la conciencia y de esa manera neutralizado. Es preciso preguntar en qué medida la firmeza y la profundización del propio contexto de experiencia de la vida aumenta la fuerza comprensiva mediante la experiencia y la madurez, y al revés, qué aumento de validez general conlleva el contexto estructural de la propia alma a partir del intercambio comprensivo. Además es preciso preguntar con qué derecho y de qué manera interpretamos manifestaciones que nunca hemos hecho, cómo comprendemos movimientos del alma que nunca hemos experimentado vitalmente. ¿Qué acontece de autoanálisis inconsciente, de acción retrospectiva del recuerdo, de trabajo sintético de la fantasía, de auto-transformación secreta cuando llevamos a cabo esta maniobra? Y se abre toda una plenitud de problemas, cuando tenemos a la vista este entrecruzamiento de procedimientos sistemáticos e históricos que es característico del experto comprender científico-espiritual. Aquí se dan a los actos comprensivos, que están dirigidos a la aprehensión de una configuración individual, la más alta seguridad y fuerza cuando se los satura en máximo grado mediante la formación de conceptos generales. En efecto, los conceptos generales de la ciencia jurídica y de la política, las leyes de la psicología de los pueblos y de la teoría económica se aplican metódicamente a fin de poder agotar un fenómeno político singular en su individualidad, y en principio el comprender logra su perfección sólo mediante la relación con la suma de todas las ciencias del espíritu. Aquí se cierra un segundo círculo e impone una reflexión lógica: todas las verdades generales de las ciencias del espíritu descansan en la experiencia de la vida y en el comprender, pero no tiene lugar ningún comprender científico en el que ellas no cooperen.

Evidentemente, todos estos planteamientos llevan más

allá de la explicación puramente psicológica de todos los procesos de conocimiento que se cumplen en las ciencias del espíritu. Se colocan frente al sistema de las ciencias del espíritu como frente a una totalidad teleológica, lo analizan en busca de su estructura, descubren los esquemas de pensamiento que subyacen por doquier y examinan las evidencias encontradas y los contextos de fundamentación en busca de su derecho lógico: tienden pues, justamente, hacia una lógica de las ciencias del espíritu. Pero exactamente de la misma manera que en el análisis de la historia de las ideas ello acontece en conexión estrecha con el trabajo concreto de las ciencias particulares o en permanente referencia a sus obras clásicas. No se deduce una lógica esquemática de los conceptos históricos, ni una teoría cultural nomotética, ni una "elevación de la historia a ciencia" del cielo, y cuando entre los investigadores han surgido tales programas y autointerpretaciones, se examinarán en forma altamente crítica según sus resultados y realizaciones. A la vista están los hechos creadores del conocimiento: no se pretende más que un análisis fiel de su estructura interna. Esta hermosa objetividad es común a las dos tendencias del pensamiento, a la de la historia de las ideas y a la de psicología del conocimiento, les da carne y sangre y sustenta su aspiración de que la teoría de la ciencia, a la que ellas conducen, podrá regular y juzgar la vida misma de la ciencia, a la que ha prestado toda su atención, sin violentar su crecimiento natural.

No es pues apenas necesario romper lanzas para justificar estas dos formas del pensamiento. Estas han recogido una abundante cosecha en lo que a la comprensión lógica se refiere y dan prueba permanente de su valor; eso es lo decisivo. Sería del todo insensato el poner en duda su legitimidad sólo porque entrecruzan diversos planteamientos en una forma peculiar. Esta complicada estructura es común a ellas con todos los métodos desarrollados y además con los de las ciencias del espíritu; allí se encuentran siempre procedimientos inductivos y deductivos, formación histórica y generalizadora de conceptos, genética y sistemática, y aun se entretajan íntimamente el pensamiento normativo y el fáctico, el pensa-

miento puro y el empírico. Yo considero, pues, estos dos métodos como segura posesión de la teoría de la ciencia y pregunto exclusivamente si no es necesario que ambos sean complementados, si el gran problema de una fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu no contiene fuera de ellas otras tareas parciales. Y de hecho me parece posible el inaugurar una tercera dirección fuera de aquellas dos (o más bien el de volver a hacerse cargo conscientemente de la tercera), que se debería designar como planteamiento de filosofía de la cultura, porque ésta constituye formalmente un paralelo a lo que hace la filosofía de la naturaleza. Se trata de lo siguiente:

Tanto una historia de las ideas de la evolución de la ciencia como un análisis del comprender metódico apuntan de modo directo a los procesos de conocimiento en los cuales se realizan y cumplen las ciencias del espíritu. El cuidadoso y certero arte de la formulación de Dilthey ha designado felizmente su problemática: tratan de la "estructura del mundo histórico en las ciencias del espíritu". El problema "estructura del mundo histórico" contiene en ellas un giro funcional, genético, activo y, bien entendido, subjetivo. Eso quiere decir: hay un sujeto que realiza la estructuración del mundo histórico, esto es, las ciencias del espíritu. Y se habrá de preguntar ahora: ¿cómo han podido realizar las ciencias esta construcción? ¿Y cómo siguen trabajando ellas en aquella? ¿Qué es casual-histórico y qué es necesario en su quehacer? Un funcionalismo transcendental aproximadamente a la manera del giro copernicano de Kant: una crítica de la conciencia histórica.

Toda "crítica" en este sentido produce en cierto modo y como su antitarea el problema de una "sistemática". Así como la estructura de los actos de conocimiento debe pensarse críticamente, así la estructura del mundo objetivo que se da en ellos debe pensarse sistemáticamente: y penetrando desde un lado, se trabaja hacia el otro como en un túnel de doble vía. En nuestro caso especial, el problema correspondiente a la crítica de la conciencia histórica es una filosofía sistemática de la cultura. Es preciso preguntar: ¿cómo ha sido realizada intelectualmente esa estructuración del mundo histórico y más bien

qué naturaleza objetiva tiene? ¿De qué elementos se compone ese mundo, qué formas constitutivas hay en él, qué leyes estructurales tienen validez allí? El paralelismo lógico con las cuestiones que trata la filosofía de la naturaleza en relación con la estructura general del mundo material, con las preguntas por la esencia de la materia, las propiedades de las protocosas, las protoformas de la fuerza, es completo. El que aquí como allí surja y sea sostenido por actos cognoscitivos el mundo objetivo, por cuya estructura se pregunta, no dice naturalmente nada en contra de la posibilidad y autonómica legitimación de una tal teoría objetiva de la estructura: este "poner entre paréntesis", este giro abstrayente hacia lo objetivo es algo que lleva a cabo toda ciencia y por el cual se crea el contexto cerrado de sus objetos como el nivel propio en el cual ella se mueve. El nivel en el que se mueve nuestro planteamiento no significa ya: contexto estructural del conocimiento de las ciencias del espíritu, sino contexto estructural de la cultura humana. Ya no tendemos a la teoría de las ciencias de la cultura, sino tendemos más bien a la teoría del mundo cultural.

Creo que no se puede reprochar al planteamiento filosófico-cultural el que haya sido extraído de la nada, se lo haya provocado artificialmente o que haya sido construido sobre la base de un paralelismo vago con la filosofía de la naturaleza. Su definitiva justificación sólo puede encontrarse naturalmente en sus frutos: tan sólo los descubrimientos demuestran que el plan del viaje descubridor estaba trazado correctamente. Pero dos clases de reflexiones pueden dar ánimo de antemano para llevar a cabo la empresa de la filosofía de la cultura. En primer lugar tiene que llamar la atención, naturalmente, el que nuestro planteamiento de filosofía de la cultura acompaña siempre a todo movimiento que, a partir de otros puntos de vista, emprenda una fundamentación de las ciencias del espíritu. Como por así decir pide siempre la palabra. Cuando Dilthey, por ejemplo, construye su teoría del comprender científico-espiritual, se ve impulsado necesariamente a la cuestión: qué es pues propiamente aquello "interior" que vive en los Estados, Iglesias, costumbres, libros, obras de arte y que nosotros aprehendemos en

ellos al comprender. Respuesta: eso "interior" no es algo anímico, y no hacemos psicología cuando lo formulamos. Sino que es una configuración espiritual de una estructura "peculiar" y con peculiares leyes. Es el "espíritu" de un determinado derecho, de una determinada religión o de un determinado arte el que tiene su existencia en el aparato externo de las objetivaciones. Seguirán ejemplos mediante los cuales se deslindará este hecho del espíritu objetivo de la esfera de lo actual-anímico, aun en forma provisional. El mundo del espíritu objetivo, así se encuentra más adelante, tiene su vertebración natural, consiste en sistemas de cultura relativamente independientes, si bien ligados en un contexto operativo. La estructura formal de los sistemas de cultura y la variedad histórica de sus contenidos puede aprehenderse con conceptos específicos ("conceptos científico-espirituales de segundo orden"). Son respuestas filosófico-culturales a preguntas filosófico-culturales. No puede ser justamente de otro modo sino que la teoría de las ciencias del espíritu, de su vertebración y de su procedimiento conduzca a la teoría del mundo objetivo, que constituye su objeto.

Una intelección o visión de la estructura de este mundo más o menos determinada opera precisamente como a priori en cada trabajo particular científico-espiritual, y aún en cada percepción de un hecho cultural. Sólo que opera generalmente como una visión compleja, aproximada, filosóficamente no aclarada y llena de contradicciones. Y esta es, pues, la segunda reflexión que habla en favor del planteamiento filosófico-cultural: esta imagen total previamente dada de la estructura del mundo espiritual debe ser llevada del estado de una visión indudable al estado de los contextos conceptuales, y la filosofía no puede ni debe esquivar esta tarea. Todo el trabajo singular de las ciencias del espíritu está penetrado de elementos de visión del mundo que por el contenido son de naturaleza filosófico-cultural: este contenido de visión del mundo constituye hondamente la unidad de la ciencia. Por eso se trata de ponerlo de relieve formalmente como filosofía. No es un negocio ocioso, posterior y formalista, sino una cuestión urgente de las ciencias mismas tal como lo demuestra en todo sitio la propia historia. Siempre será

la historia del sistema hegeliano un iluminador ejemplo de cómo una filosofía puede intervenir poderosamente en la vida de las ciencias y cómo puede configurarla unitariamente. Aquí se integró sistemáticamente una filosofía del espíritu objetivo en una filosofía amplia del espíritu general; y los conceptos de riqueza artística de este sistema penetraron por doquier la concepción de los campos particulares de la cultura y de los contextos históricos. Con maravillosa vastedad operó el sistema como totalidad, con mayor amplitud aún sus flexibles formas de pensamiento, y del modo más amplio posible el contenido de su teoría sobre la estructura del mundo espiritual. Por mucho tiempo se ha tenido a Hegel como un ejemplo aterrador de la contaminación metafísico-dialéctica de las ciencias de la experiencia. Hoy puede decirse de nuevo que el período de su influencia es un modelo formal por excelencia para cada período que tienda hacia una cultura científica de estilo y significación sobre base filosófica.

Se entiende que ha de ser únicamente modelo formal. Toda reactualización directa del "idealismo alemán" en bloque, sea sentimental o entusiasta, es pura charlatanería. La tensión inmensa, con la que en estos sistemas los motivos fueron forzosamente reunidos, se ha disuelto irreversiblemente; la metafísica central se ha quebrado definitivamente, la magia del método dialéctico se ha desmascarado sin salvación. Es maravilloso ver cómo todo el siglo XIX y cómo nosotros hasta entrado el presente actual seguimos beneficiándonos con la riqueza de conocimientos provechosos y válidos, de nuevo, de aquellos decenios. Pero sería ceguera o mentira si quisiéramos pasar por alto que este idealismo fue "puesto sobre el hielo" (como diría Nietzsche) en los siguientes decenios positivistas, empíricos, económicos, científico-naturales y psicológicos. Justamente la filosofía del espíritu objetivo de Hegel ofrece un claro ejemplo de la situación objetiva. Es preciso convencerse de cómo Hegel obtiene de forma totalmente especulativa el hecho del espíritu objetivo, como grado en el desarrollo dialéctico de la idea, o sea con medios que pertenecen y coinciden con su metafísica, cómo su concepto de lo objetivo-espiritual hace justicia con admirable flexibilidad a la riqueza concreta de lo

histórico, si bien no niega las huellas de su origen metafísico: violencias en su vertebración interna, relaciones no aclaradas con la esfera subjetivo-espiritual, un deslinde inseguro del espíritu absoluto, todo ello proviene de allí. Todo eso ha pasado ciertamente y ya no soporta la prueba ante la conciencia de nuestro pensar. Por variada que sea nuestra deuda moral en lo que toca a nuestros conceptos del espíritu objetivo con la teoría hegeliana (desde el nombre hasta bien hondo en la cosa misma), es seguro que debemos comenzar, desde el fundamento mismo, de nuevo. Negar toda la tarea y por temor de las intervenciones de una metafísica aún no existente dejar la elaboración de los conceptos fundamentales a las ciencias particulares es cosa que no permite, aparte de las reflexiones citadas, una mirada a la situación de las ciencias del espíritu. Cuánta oscuridad sobre los propios presupuestos, cuánta barbarie de los hábitos de pensar, cuánta ingenuidad en la formación de conceptos. De pronto alguien bautiza con nuevo nombre al viejo y paciente espíritu del pueblo; con un nombre que en lo posible ha de sonar a algo espiritual (pues esa es la moda) y cree realizar milagrosamente algo para la filosofía de la historia. Historiadores reales (Spengler) deben por sí mismos disciplinar y definir su depósito de conceptos fundamentales. Las ciencias de la naturaleza no se atreverían a dar un paso adelante sobre un fundamento tan inseguro. Y además de eso (como consecuencia de la defectuosa conciencia unitaria) cuán profundo extrañamiento entre el así llamado "trabajo positivo particular" y las así llamadas "síntesis" — como si fueran dos ramas separadas o aun dos opuestos irreconciliables.

Es seguro que los conceptos de validez general del mundo espiritual son forjados primero en el fuego de una nueva filosofía total. Un concepto de la cultura no es una obra de especialistas, es la más alta osadía y la última prueba de valor de un movimiento filosófico creador. Las categorías lógicas, los presupuestos éticos, los fundamentos metafísicos — todo eso debe ser preparado de nuevo en la fragua y reacunado si se quiere lograr conceptos contantes y sonantes del espíritu objetivo.

Pero este fuego de una nueva filosofía total, me parece.

se propone rehacer el concepto de espíritu objetivo

habrá de encenderse esencialmente (o dicho con más audacia: se ha encendido y encuentra alimento permanente) en las poderosas tensiones del mundo histórico. Ciento cincuenta años de sentido histórico han extendido ante nuestra mirada la riqueza del mundo histórico de tal modo como nunca se había extendido. Nos han aproximado tan estrechamente a la problemática de su estructura y de su movimiento inmanente, a las antinomias entre historia y vida, entre comprensión y acción de modo tan imperioso que no podemos huir de ello. A todo se agrega una situación espiritual presente que está cruzada por tensiones internas y llena de tareas, que da a la teoría de la cultura una excitante importancia y que convierte para nosotros la pregunta de cómo está estructurado el mundo objetivo espiritual justamente en una pregunta vital.

Así la relación de filosofía de la cultura y de filosofía en general es de una curiosa ambigüedad, y quien piensa en términos de filosofía de la cultura debe saber que su trabajo se inserta doblemente en el movimiento filosófico del presente. Por una parte, la filosofía de la cultura es, puesto que presupone el sistema pleno y constituye su conclusión, una simple anticipación: trabaja con una lógica que aún no existe y tiene que construir sus fundamentos metafísicos poco a poco, y en cierto modo provisionalmente. Pero por otra parte puede esperar (justamente por ello) que sus resultados habrán de ir más allá de los límites del propio planteamiento y que su trabajo será una de las fuerzas a partir de las cuales se puede mover la totalidad de la filosofía. Toma a la filosofía general de la vida por donde es más difícil de tomar, pero al mismo tiempo por el punto que la situación espiritual de la época le impone como el más firme punto de apoyo. Y se sabe que las dos cosas son de beneficio para el pensamiento. Tan sólo cuando tiene necesidad vital y tan sólo cuando se trata de atacar las tareas más fuertes desarrolla su más alta energía, y crece tanto por encima de la teoría ociosa como por sobre el trabajo artesanal de filigrana convirtiéndose en una cuestión de real importancia.

I. EL ESPÍRITU OBJETIVO EN CUANTO SER

1. DEDUCCIÓN DE UN PRIMER ESQUEMA PARA LA ESTRUCTURA DEL ESPÍRITU OBJETIVO

El hecho de que el espíritu humano se ha realizado en ciertas configuraciones y órdenes del mundo sensible y que vive en esta morada material, es un hecho que no necesita ser demostrado expresamente ni requiere que se lo haga evidente por medios artificiales. No es tampoco necesario argüir en su favor la prueba de su existencia; este hecho nos rodea en todo momento y la estructura de nuestra vida sería impensable sin él. Una vez que hayamos tomado conciencia de ello, nuestro saber de él es entonces tan evidente, tan inmediato, tan cercano a la vida y tan coloreado como la experiencia de lo que llamamos naturaleza y de lo que a posteriori y mediante la reflexión podemos separar de ella, porque en la realidad está íntimamente entrelazado con ella. ¿Pues qué, si no, es lo que nos rodea, a nosotros hombres de cultura, como no sea nuestro mundo circundante? No es la "naturaleza", no es un contexto de leyes propias y extraño al espíritu compuesto de fuerzas crecidas salvajemente, sino un denso nudo compuesto de éstas y de las objetivaciones del espíritu. El escenario de nuestra vida es esa tierra, sobre la que se ha posado el trabajo de varios miles de generaciones, aquella "aerugo nobilis", aquella noble pátina de la historia humana; construido y destruido de nuevo, cultivado y abandonado otra vez, plaza variada de todos los estilos y de retazos de éstos, retocado a grandes líneas, preparado, regulado y penetrado de vías y caminos de tal manera que sólo en los desiertos lejanos y en los bosques queda al descubierto la tierra madre de la naturaleza, que sólo en raras e infrecuentes erunciones lanza a través de la corteza su eterno impulso. Esta tierra es el palimp-

sesto más arrugado que hay y nosotros mismos estamos escritos en él y no seremos los últimos. Es la conducción de la línea de esta tierra humano-histórica a la que se han habituado nuestros sentidos percipientes; es su lógica, desde la cual pensamos; es su carácter regular el que constituye el clima de nuestra vida.

Así, pues, se trata de este gran hecho del espíritu objetivo. Debemos aprehenderlo en primer término como simple hecho y por cierto mediante conceptos. Como categoría general a partir de la cual puede llevarse a cabo tal empresa escojo el concepto de "sentido".

Signo y sentido. La relación sentido debe entenderse como dada allí donde existen o están presentes dos cosas; algo exterior y algo interior —un signo y lo mentado— y allí donde existe entre ambos objetos la siguiente relación: a partir de la conexión estructural del alma humana en base a la percepción del primero puede comprenderse el segundo, independientemente de si tiene lugar en cada caso la comprensión o no, e independientemente de si el signo está dado intencionalmente con el propósito de que se comprenda su sentido, o de que esto acontezca involuntariamente. Las expresiones "externo", "interior", "signo", "mentado" son en parte de naturaleza figurativa y se hace referencia a ellas en forma puramente provisional; la relación entre ellas está descripta de antemano de manera suficientemente indeterminada: la tarea subsiguiente habrá de ser la de aclararla.

El rey hace una señal con el dedo: el signo significa que debe abrirse la jaula. La muchacha enrojece y cierra los ojos: eso significa que ella se avergüenza. El campesino pinta una cruz en la puerta de su establo: las brujas no deben encantar el ganado la noche de las danzas. Un pícaro guía el ojo a otro: la ocasión es favorable. Una multitud se agita: ella quiere la República o el Emperador o cualquier otra cosa. Se levanta la señal de alarma: el tren no puede entrar en la estación. Hay allí una flecha blanca y azul: es el límite bávaro. La persona que está enfrente mueve la cabeza: no está de acuerdo con lo que yo digo.

Se ve a primera vista que aquí se han reunido algunos

casos que se diferencian en más de un aspecto. El sentido del signo es a veces una orden, a veces un deseo, a veces un hecho; se refiere a veces a objetos reales y a veces a objetos imaginados. El que el signo significa justamente esto y no aquello es a veces una convención humana y a veces un contexto dado por la naturaleza; a veces un acuerdo hecho fugazmente y a veces una tradición de siglos; a veces es consciente en el caso de un medio construido para la comprensión, y otras es hábito que se ha convertido en hueso y sangre. La significación de un signo se puede comprender y concebir sin más, la significación del otro debe ser aprendida. En un caso, el propósito expreso de ser comprendido está presente en el que hace el signo: el signo se da con este fin. En otro caso se expresa en ciertas manifestaciones un movimiento del alma involuntariamente y estas manifestaciones no están dirigidas a un destinatario, sino que sólo pueden ser correctamente interpretadas por los prójimos en simpatía inmediata. Parece estéril el querer recoger en un concepto tantas cosas heterogéneas; con seguridad habrá de ser necesario el introducir en el momento oportuno algunas diferencias. Pero provisionalmente algo es común a todos estos casos reunidos al azar: en todos existe un complejo de signos, en todos hay un sentido formulable y en todos existe una relación entre los dos según la cual aquello "significa" esto, es decir, que sobre la base de la estructura del alma humana puede entenderse a partir del complejo de signos (y por cierto que a partir de él en forma exclusiva sin acudir a otras percepciones) el sentido. Cuando un signo en sí no es comprensible y puede o debe aclararse con ayuda de complementos, entonces es justamente este signo el que forma junto con los complementos un complejo completo de signos, que es el correlato del sentido mentado; pero a este complejo le basta entonces la exigencia de ser comprensible a partir de sí mismo y sin otra ayuda.

El comprender no necesita, como ya se dijo, ser realizado en cada caso particular; algunos motivos pueden obstaculizarlo. Pero en caso de que se realice, debe ser posible que esté unívocamente determinado. El conductor de una locomotora pasa por alto quizá el signo y sigue

corriendo, el ciudadano ilustrado no conoce el sentido profundo del pentagrama. Pero en los dos casos es indiferente, pues el signo tiene esta significación. La tiene independientemente de ser comprendido en el mismo sentido en que la otra mitad de la luna que nadie ve es real y en el mismo sentido en que una ley matemática que no ha sido aún descubierta tiene validez empero en el mundo de los números. De modo exactamente igual a como existen estas situaciones reales e ideales, aquellos contenidos de sentido no existen en modo alguno en los actos en que se los realiza anímicamente, sino que los trascienden y sólo se realizan en ellos. La relación de signo y sentido debe ser pensada como un estrecho y del todo objetivo estar juntos de dos correlatos en el sentido riguroso de la palabra: como ser recíprocamente dependiente, como un estar fundados recíprocamente en dos partes dependientes del objeto. El signo encierra en sí su sentido del mismo modo que una determinada línea periférica encierra en sí su determinado contenido espacial (y ambos están puestos conjuntamente). El sentido está en el signo, del mismo modo que la vida en el cuerpo viviente. Así como la superficie convexa vista desde dentro es necesariamente cóncava, así también el signo es visto desde dentro necesariamente sentido. Imágenes sobre imágenes, pero éstas son adecuadas para hacer evidente de modo directo y a partir de diversas perspectivas la esencia completamente peculiar de la relación de sentido.

Hemos designado (y esto puede llevarnos un trecho más adelante) en forma de imágenes al complejo de signos como algo "exterior" y al sentido como algo "interior". Intuitivamente en estas expresiones unimos la metáfora espacial con una determinada opinión sobre el valor ontológico estructural de las dos partes. Lo interior es el principio vivificador, la fuerza constructora, la facultad configuradora; nos representamos su operación y efecto según la analogía de las cualidades vitales, anímicas, espirituales. Pero lo exterior es su fenómeno, lo que aparece: naturalmente no en sentido de una reproducción irreal o de una apariencia engañosa, sino por el contrario, en el sentido de que es la realización de la potencia interna, la ejecución de sus intenciones y su expresa acuñación

en el material del mundo real. El caso más evidente de esta relación lo ofrecen aquellos ejemplos en los que el signo es un movimiento corporal de expresión, el sentido un proceso anímico. No es sino metafísica ingenuo-materialista cuando se dice: el alma mueve al cuerpo; es como decir que el orgullo es la causa de la cabeza erguida y la iracundia la causa del puño cerrado. No es de ninguna manera así, del mismo modo que tampoco es la causa del movimiento material del brazo el proceso de voluntad que acontece cuando conscientemente lo levanto para lanzar el golpe. Aunque constantemente hablamos y pensamos en tales términos, sigue siendo pese a todo un abuso punible, anclado profundamente en el dualismo metafísico de la categoría de causalidad el querer descomponer con su ayuda la unidad psicofísica del cuerpo viviente y animado. La regresión causal lleva siempre de etapas psicofísicas de nuevo a etapas psicofísicas. Pero entre el afecto y la expresión, entre la voluntad y el movimiento no corre un hilo causal sino que existe una estrecha relación, según la cual ellos son contenido y fenómeno, signo y sentido de la misma configuración y sólo estando juntos forman enteramente este cuadro. Este es el esquema según el cual provisionalmente (y todavía en forma suficientemente indeterminada) hemos de concebir y comprender la relación de significación: el sentido vivifica, anima, da espíritu al signo, éste es lo que de aquél aparece en el mundo material, es su fenómeno.

Si hemos de querer adentrarnos más en este curso ontológico del pensamiento (y a mí me parece que es el único camino con perspectivas de éxito para lograr un esclarecimiento de los problemas del espíritu objetivo), entonces todo dependerá de que logremos adquirir una imagen de la variedad cualitativa de lo interior, de los complejos de sentido. Dicho en forma del todo general, será poco lo que hay que averiguar: se trata de preguntar cuánta variedad de contenidos pueden vivir en un signo; después resultarán de ahí las formas de la significación. La ocupación de definir siempre se facilita mediante la división y la vertebración en forma decisiva: eso lo sabe el arte de hacer conceptos desde el Sócrates platónico. Dividiendo primeramente los contenidos de sentido expresables en

signos, en dos grandes grupos, llegaremos a una separación que yo considero como decisivo punto de partida para una teoría del espíritu objetivo.

Dos clases de contenidos de sentido. La primera objetivación. Uno cierra los puños y descompone el rostro: se encuentra en estado de ira. ¿Por qué? Eso queda sin decidir. Las circunstancias pueden posibilitar un juicio claro sobre aquello, pero en el gesto mismo no está designado el objeto, sino el estado de ánimo. Quizá, en medio de la ira da golpes sobre la mesa y sin embargo no está iracundo por causa de la mesa, sino por su mujer. Pero el movimiento anímico se expresa con todos los signos esenciales de su peculiaridad en forma corporal: el que comprende, cuando su conocimiento del hombre es suficiente, reconoce con plena seguridad no sólo que eso es ira, sino si la ira es momentánea o permanente, profunda o superficial, seria o no tan grave; y en un caso ideal puede penetrar el estado de alma del iracundo hasta el fondo.

Otro que alarga el dedo índice me indica el lugar del libro que estoy buscando. ¿Cuál es el simple sentido de este signo? Evidentemente esta frase: "ahí está el libro". Este signo no dice lo más mínimo sobre la situación anímica del que lo hace. No dice si se alegra de haberme indicado la huella o el camino justos; si se alegra, entonces lo hace con signos diferentes, completamente nuevos, se expresa con una sonrisa bondadosa o de manera semejante. No dice siquiera: yo sé que el libro está ahí. Y también este matiz, cuando se da visiblemente, encuentra su expresión (por así decir) en una especial alegría de los ojos, en todo caso en signos que pueden estar unidos accidentalmente con el gesto originario de la indicación. Su sentido simple es, como se ha dicho, la frase "allí está el libro" y nada más. Naturalmente que no en la fórmula del lenguaje indicada; no como frase, y tomado en rigor ni siquiera como juicio. El sentido de aquel gesto es no tanto un juicio explícito sino la situación "que allí está el libro"; algo objetivo pues que constituye también el contenido del juicio. Juicio y gesto tienen esta situación como objeto común de su intención. Los dos nada expresan o manifiestan sobre la situación anímica

del que los produce, se refieren a algo primordialmente no-psíquico: a la situación espacial del libro. No son experiencias de la vida, sino situaciones espaciales lo que se da a entender allí. Exactamente en el mismo sentido me dice la flecha del indicador: este es el camino a la cumbre nevada. Y justamente en el mismo sentido (para adelantarnos ya considerablemente) me dice la pintura *Las cien gultas* de Rembrandt: los miserables, los ofendidos, los desamparados que se arrastran en todas las puntas y límites del mundo no están en modo alguno arrojados y carecen de futuro, sino para el ojo que sabe se encuentra en su miseria una infinita riqueza de madurez y sentido; absolutamente sin valor y esperanza es solamente la canalla oficial de los asegurados y suficientes que no pueden amar; y como una mágica iluminación interior, no fuerza racional entre las fuerzas del mundo, sino testimonio del divino sentido de la tierra, irradia el amor en la oscuridad de los creyentes y opera milagros allí donde cae. Naturalmente que este "signo", cuya complejidad está más allá de toda medida, dice muchísimo más. ¿Puede formularse íntegramente con palabras el sentido que contiene? Yo lo dudo. Tampoco dice, cuanto dice, en una sucesión de frases, sino en cierto modo mediante una única palabra mágica en la que están ligadas en plena unidad todas las significaciones parciales; no lo dice en la forma de juicios generales ni con la voluntad de emitir tales juicios, sino en una cierta forma intermedia que está por encima de la diferenciación lógica entre general y particular y en la que la descripción de algo individual y el esclarecimiento de algo regular se compenetran en una nueva configuración que lógicamente es una configuración del todo peculiar. Pero aunque aquí pueda encontrarse una multitud de problemas, algo se mantiene de todas formas en pie: el análisis del contenido de sentido de este signo no conduce a las experiencias psíquicas vitales de su creador, sino a situaciones puramente objetivas; no a algo subjetivamente anímico, sino a algo objetivamente espiritual. Pero vuelvo una vez más a los más sencillos ejemplos con cuya ayuda se obtuvo primeramente esta diferencia: a los gestos del puño cerrado y del dedo indicador.

El principio de la diferenciación (ya se ha insinuado mediante la terminología utilizada) yace en la estructura fenomenológica de la conciencia. En medio del incesante cambio de los procesos anímicos algo queda constantemente: la relación de correlato del Yo y el mundo objetual. El mundo objetual, el mundo de todos, que existía antes que yo y que existirá después de mí, se encuentra frente a mi Yo como delimitación, como punto de orientación, como contraparte. Mi percibir, mi representar, mi pensar se dirigen a él, mi tender y querer intervienen en él, mis sentimientos (por vagos que sean) están referidos a él. No es un objetivismo que pueda considerarse enemigo de la psicología o que pueda llamarse perjudicial a ella el querer mostrar fenomenológicamente esta estructura polar del mundo anímico. De esta manera empero no se cosifica los objetos en forma inadecuada ni se los ahuyenta de la realidad psíquica, sino sólo se formula su situación peculiar y experimentable vitalmente en esta realidad, se formula pues su carácter periférico (en tanto que el yo que se encuentra frente a ellos constituye en cierto modo el centro del mundo anímico). Es evidente que sigue siendo tarea de la psicología el estudio de este aspecto objetivo de la conciencia según sus elementos, según sus formas constitutivas y sus leyes de desarrollo. Así, por ejemplo, se puede demostrar que en los primeros grados del desarrollo anímico el aspecto objetivo es relativamente difuso, informe y pobre en consistencia, que con el desarrollo progresivo crece su vertebración y afirmación objetivas. Todos estos resultados se mantienen indudablemente en el marco de la estructura de lo anímico en general, de su carácter polar, que no se puede suprimir.

Con Dilthey designamos el contexto de las funciones psíquicas, en las que se nos presenta este mundo objetual en forma objetiva, como aprehender objetual. Percepciones, recuerdos, representaciones, actos del comparar y relacionar, juicios, conclusiones y sus combinaciones: todo esto constituye el aprehender objetual. Lo característico en este aprehender es que en él sólo están presentes los objetos y las relaciones de objetos. no las experiencias vitales de las funciones psíquicas. de los actos de per-

cepción, de las operaciones del pensamiento, etcétera. "Vivimos completamente en los objetos". No se necesita subrayar expresamente por cierto que el carácter de objeto no sólo corresponde a las llamadas cosas "reales", sino a todo a lo que puede tender el aprehender objetual. También un sistema de objetos imaginados, también los números y sus relaciones, también aquellas leyes de los conceptos y las conclusiones que aprehendemos cuando hacemos lógica tienen este carácter. Todos ellos son un mundo objetivo, son "objetos", es decir, "están frente a".

Este hecho fundamental fenomenológico constituye pues la base de nuestra diferenciación entre dos clases de signos y el punto de partida de la teoría del espíritu objetivo. El sentido comprensible del puño cerrado es, por así decir, la ira. Esto es: una determinada forma total de la conciencia, una plena realidad psíquica, una vital capacidad del alma para ser afectada, operar y actuar en medio de su mundo circundante, eso es lo interior, del cual es exterior el puño cerrado (naturalmente no sólo él, sino junto con los demás síntomas expresivos de la ira). Pero el sentido comprensible del gesto *indicador* fue para nosotros una situación objetual entre ciertas partes del mundo objetual; esto no es en forma alguna una plena vida anímica, sino una relación puramente dentro de su periferia, es decir, dentro del aspecto objetivo del mundo anímico. Entre estas dos especies de gestos se da como su diferencia de principio un giro objetivo, un proceso de objetivación. Nos encontramos ante el hecho de que el mundo objetual que encontramos previamente en los actos del aprehender objetual como un contexto cerrado en sí mismo, puede convertirse en el escenario de relaciones inmanentes entre sentidos y signos. Las partes singulares y los contextos parciales de este mundo objetual pueden convertirse en contenidos de sentido de signos. Pero la posibilidad para ello yace en la estructura polar de la realidad anímica misma. En virtud de esta estructura polar se presenta enfrentado a nosotros el mundo objetual como estructura con pleno sustento y plena suficiencia en sí mismo. En cierto modo queda como abandonado en la corriente anímica de la vida, se suelta, se zafa de ella. Y ahora no van en zigzag las líneas del comporta-

miento emocional, del tender y del querer y sufrir entre el Yo y sus objetos o contraobjetos, sino que además corren uniones puramente periféricas, sin tocar al Yo, de un objeto al otro. Formulado a partir del Yo: de ahí resulta la posibilidad de un comportamiento puramente teórico, de una pura visión de cosas contrapuestas y de combinaciones de cosas. Que entonces una cosa se pueda convertir en signo de otra es un caso especial de las relaciones puramente objetivas en general. Este giro objetivo, pues, este acto del hallazgo y del puro reconocimiento del objeto, esta actitud intuitivo-teórica es, así podemos decir ahora, el presupuesto fenomenológico de todos aquellos signos que no expresan un movimiento plenamente anímico, sino que designan una situación de hecho objetiva. Esta actitud es propiamente el nacimiento del espíritu objetivo. Es, además, el acontecimiento más íntimo en el acto de convertirse psicológicamente en un hombre.

Puesto que los gestos indicadores son los más sencillos ejemplos del hecho que ha de investigarse, hemos hablado hasta ahora sólo de ellos. En lugar de este concepto estrecho ha de ponerse ahora uno más amplio. El gesto indicador es sólo un caso especial, y por cierto el más elemental, de aquellos gestos cuyo sentido es objetual. Desde la época de la fisiognómica de la Antigüedad se ha reconocido la diferencia esencial de estos gestos (de los "pantomímicos") frente al grupo de los movimientos de expresión (de los gestos "mímicos") y, sin remontarse jamás a la más profunda diferenciación fenomenológica de estructura, se ha aplicado como principio de división de la fisiognómica. De ahora en adelante distinguimos, pues, entre los movimientos de expresión, cuyo sentido es una excitación de toda el alma, y los gestos "expositivos" y afirmamos: entre estas dos clases se encuentra como el principio de su contraposición aquel "giro teórico", aquel hecho de la objetivación.

La peculiaridad de los *movimientos de expresión* consiste en que como partes dependientes de un proceso psicofísico de vida que son están plenamente integrados en su totalidad. El profundamente arraigado dualismo cuerpo-alma de nuestro pensamiento tiene la culpa de que

podamos pensar sólo con gran dificultad y en forma adecuada esta integración. Una vez que el alma pura ha sido convertida en entidad metafísica, falsificamos en el fondo y en forma constante la auténtica relación entre alma y movimiento de expresión. Ahí está un sujeto, y se expresa. Pero naturalmente, tal es la opinión, este sujeto y sus experiencias vitales no se perjudicarían en su íntimo ser de ningún modo ni se modificarían si no tuviera lugar la expresión. Pero con ello lo que es una unidad viviente se destroza en forma dualista y cuesta trabajo pensar que las lágrimas son idénticas con el dolor, los ojos brillantes coinciden con la alegría vivida abiertamente: serán una cosa más, que se agrega. En todas las palabras con las que hablamos sobre los fenómenos de expresión, tanto en las del uso ingenuo de la lengua como en las de la ciencia vive este dualismo y se requiere un esfuerzo consciente para pensar anteriormente a ese dualismo. Pero es necesario hacerlo. La realidad psicofísica de la vida (también en el término "psicofísico" se esconde naturalmente ese dualismo) es psicofísica en cada una de sus piezas parciales. Si separamos de ella una parte corporal y una parte anímica, entonces esa separación corresponde al pensamiento abstracto que no conduce a seres concretos.

Contraponemos ahora los *gestos expositivos* a los movimientos de expresión. En su estructura se da ciertamente un divorcio dualista, y éste constituye justamente el presupuesto de su realización. No es por cierto el dualismo ya citado de cuerpo y alma, sino una escisión anímica immanente: la escisión del mundo de los objetos en el sentido de nuestro giro objetivo. No es el caso por ejemplo de que los movimientos de expresión se den inconscientemente, y que los gestos expositivos en cambio de alguna manera con conciencia: esto no es, pues, lo que provoca la diferencia (esto habrán de mostrarlo los ejemplos), sino que allí falta el comportamiento intuitivo frente al mundo objetivo de los objetos, en tanto que aquí es condición, es el punto central. En los movimientos de expresión actúa el organismo vivo de forma durable en el espacio de su mundo circundante. A esto no se agrega el hecho de que este espacio y sus objetos en cuanto

contexto independiente adquieran firmeza en sí. Pero un gesto expositivo no es posible, no puede ni ser ejecutado ni comprendido, si el espacio intuitivo, las formas encerradas en él y las relaciones entre ellas no se encuentran frente a frente con la dignidad de una objetualidad independiente, y no se reconoce esta dignidad por la actitud teórica. En este contexto intuitivo-objetual se integra el gesto expositivo mismo como una imagen. El gesto indicador del dedo índice extendido (para comenzar otra vez con este simplísimo caso) no recibe su sentido por el hecho de que allí se manifieste un proceso anímico en un movimiento. El género del movimiento, su rapidez, su forma, etc. me permiten conocer, cuando las observo, algo sobre la tranquilidad y la excitación del que me hace la indicación, y en esa medida tiene el gesto además de su significación indicadora, en segunda línea, un valor de expresión. Pero en cuanto gesto expositivo recibe su sentido solamente por el hecho de que en el espacio de visión se provoca la imagen de una dirección cuyo punto o finalidad es el objeto buscado. Si alguien, pues, quiere ejecutar o entender estos gestos, entonces debe estar en capacidad de trazar la correspondiente línea de prolongación en el espacio (naturalmente en el viviente espacio intuitivo, no en un espacio puro o en un espacio pensado abstractamente), o sea en general, aprehender intuitivamente direcciones y dicho más generalmente aún: saber encontrar relaciones inmanentes dentro de la esfera objetual. En este sentido, el caso simplísimo de un gesto expositivo, la indicación, presupone ya como cumplido el giro objetivo.

Agrego a estos un segundo ejemplo: un gesto simbólico (en la terminología de Wundt). Yo cuento a otro con entusiasmo una obra que ha de ejecutarse y quiero convencerlo de que ayude en la ejecución de la obra. Mientras hablo y según la entrega con que lo hago y el entusiasmo por el objeto y según mi talento de hacer signos hago surgir de manera más o menos vaga o clara en el aire la imagen de una construcción que ha de simbolizar la obra. Alguna forma de cimiento abajo, luego configuraciones que se amontonan, luego una cúpula que se encurva y finalmente una cumbre que sobresale. Estos

movimientos significativos pueden acontecer completamente sin clara conciencia, y en el calor de la conversación no me doy cuenta de lo que dibujo, ni siquiera de que dibujo. Pero no es eso lo que hace de estos gestos movimientos de expresión. Exactamente del mismo modo que el sonido, el ritmo y las demás cualidades de mis cuerdas vocales y de mi voz, así también tienen por cierto los gestos un valor de expresión, pues dicen algo sobre mi situación anímica. Pero exactamente también como el sentido mentado de mi discurso hablado no son mis tensiones o mis excitaciones o cualesquiera otros decursos de sentimiento, sino ciertas situaciones objetuales (hablo de necesidades, de obstáculos, de fines, de medios y de otros contextos materiales), así también tienen mis gestos, haciendo caso omiso de su valor de expresión, el sentido objetivo de exponer una construcción en el espacio. Ya no pues como antes meramente una dirección, sino una imagen es lo que se produce con ellos. A esta construcción, sea sólo una construcción imaginada y no real, la integro en el contexto del mundo objetual. Yo me lo represento ante mí, lo desligo de mí. Se ve con toda claridad que el giro objetivo es el presupuesto inmanente de este esfuerzo gráfico.

Nota sobre el planteamiento genético. Los sencillos casos analizados hasta ahora constituyen, así lo creo, el verdadero punto inicial de arranque de una teoría del espíritu objetivo. Para designar su importancia de principio se utilizó anteriormente la expresión: es como "esta es la hora del devenir hombre psicológicamente, o aquí acontece el nacimiento del espíritu objetivo en el aprehender objetual". Tales expresiones suenan genéticas y obligan por eso por lo menos en forma de insinuación a desplegar, tras el análisis fenomenológico de estos casos, los problemas de su evolución. La peculiar dirección de planteamiento de nuestra investigación no es expresamente de psicología evolutiva, sino de filosofía de la cultura. En ella debe preguntarse cuáles son los elementos y las condiciones para el hecho del espíritu objetivo. Pero no puede preguntarse si sólo entre los hombres y no también quizá en el mundo animal, si en todos los grados de la

evolución de la humanidad o a partir de qué grado se realizan estos elementos y estas condiciones, o si emergen súbitamente o se puede explicar teóricamente su génesis continua desde formas tempranas de la vida anímica, en las que aún no se han realizado aquéllos. La psicología evolutiva general, la psicología animal, la psicología infantil y la del hombre primitivo: todas ellas tienen que utilizar la pregunta genética, y además lo hacen. Hay en el animal fuera de los movimientos de expresión gestos de la especie indicativa o expositiva, ¿entiende el animal tales gestos? No parece así. El animal tiene una cantidad de movimientos de expresión, pero no ha desarrollado las formas fundamentales de los gestos expositivos ni siquiera en sus más simples inicios y tampoco parece en capacidad de entenderlos. El perro salta tras la mano indicadora, la lame, pero no se le ocurre buscar en la línea de prolongación del dedo índice si no ha sido entrenado para ello. Más aún es preciso preguntar: ¿hay contextos evolutivos demostrables que conducen desde los movimientos de expresión hacia los gestos expositivos, existe entre los dos grupos de fenómenos una continuidad genética, es, como lo formula Wundt, "el lenguaje de los gestos un producto natural evolutivo de los movimientos de expresión"? ¿Y qué acontece con aquellos signos mediante los cuales se entienden entre sí socialmente los animales? ¿Son movimientos de expresión con efecto social, son signos con sentido objetivo o se cumple justamente en ellos el tránsito continuo de los unos a los otros? Ha de investigarse el papel decisivo de la imitación en este proceso de desarrollo y hay que preguntar de nuevo si bajo las condiciones del comercio social no puede desarrollarse del mero "movimiento conjunto", del instintivo "cohercer" sin ningún propósito de comunicación, mediante la paulatina disolución del contenido de representación del movimiento un gesto de respuesta de carácter expositivo. (La solución de Wundt la da en su *Psicología de los pueblos*, Tomo I, p. 248 de la ed. alemana.) A este fin se dirigirá siempre la voluntad de conocimiento del planteamiento genético: a percibir continuidades, a deducir heterogeneidades de heterogeneidades, a perseguir los comienzos de la nueva forma lo más profundamente po-

sible en el interior de la vieja. Frente a ello nuestro esfuerzo significa el intento de deslindar el hecho del espíritu objetivo en la forma más clara posible frente a todo lo que no es aún espíritu objetivo, pero no es naturalmente una solución contraria de la misma pregunta, sino la proposición de una nueva pregunta. Esta nota no tiene como finalidad el rechazo del planteamiento teórico-evolutivo, ni tampoco el integrar a éste en el nuestro, sino más bien señalar este planteamiento y separarlo de nuestra consideración por el momento.

La segunda objetivación. Continuamos ahora pues en la construcción teórica del espíritu objetivo. Hasta ahora, el así llamado gesto expositivo nos ha servido como el caso más sencillo de un signo, cuyo sentido es una situación objetual. El presupuesto fenomenológico de un signo tal es que el mundo objetual se ha separado de la totalidad de la experiencia de la vida y que se ha condensado hasta llegar a ser un contexto que está vertebrado en sí y en el cual hay relaciones puramente objetuales. Sobre la base de este primer proceso de objetivación acontece en el signo mismo un segundo proceso: este es el que hay que considerar a continuación. El movimiento de extensión del dedo índice lo mismo que el gesto que imita pueden darse de diversas maneras, y se da de hecho en diversas situaciones y entre diversos hombres de diversa manera. El modo como se da es lo que tiene valor de expresión. Por él puedo darme cuenta de cuál es el estado de ánimo del que hace el signo y cuál es el tipo anímico al que él pertenece. Pero como ya se dijo: el sentido objetivo del gesto no se ve afectado por aquellas variaciones de la ejecución y tampoco se verá afectado por las posibilidades de ser evaluado caracterológica y fisiognómicamente. Cualquiera que sea el modo en que se ejecutó el gesto, siempre significa lo mismo, o sea, allí está el libro. Cuando se ve el gesto concluido, ahí, en cierta forma como si fuera una imagen de dirección puesta en el espacio, entonces, todas las preguntas por la forma en que se produjo ese gesto se encuentran ya respondidas, pues el gesto tiene su sentido independientemente de ellas, y si además lo interpreto psicológicamente, aparece entonces

como una cuestión secundaria. Se impone aquí una analogía (que es más que una analogía). También una obra de arte tiene su sentido independientemente de su proceso de nacimiento y este sentido será entendido independientemente de todo el saber en torno a este proceso. Indiferentemente de si el pintor pintó primero este rojo y luego este azul o al revés, o si entre los dos actos del pintar yacen segundos o años. Sólo lo que está ahí tiene validez; pero lo que está ahí es suficiente en sí mismo. Exactamente en el mismo sentido, el signo se libera de su proceso de gestación en el gesto expositivo en virtud de una segunda objetivación, se cristaliza, se hace "objetivo": portador objetivo de un sentido objetivo. En el gesto indicativo se condensa el movimiento dirigido en una "dirección", en el gesto imitativo se condensa el movimiento del signo en una "forma" — análogamente a como en la obra de arte el proceso artístico de creación se condensa en una conformación. Y es del todo claro que tan sólo mediante este segundo paso de objetivación se cumple la inclusión de los gestos en el mundo de objetos que anteriormente hemos reconocido como presupuesto de los signos con sentido objetivo. Tan sólo ahora designa el gesto algo objetivo dentro del mundo de los objetos y en forma objetiva.

La tercera objetivación. En este punto se añade inmediatamente un tercer paso de objetivación que concluye nuestra construcción del espíritu objetivo (más bien la construcción de sus formas más elementales). El gesto expositivo puede dejar huellas permanentes en la estructura del mundo objetual, sean éstas de mayor o menor permanencia, y es una simple consecuencia de la constelación material si esto no llega a suceder. Si dibujo en el aire, no queda nada de ello, si dibujo en la arena, sólo quedan figuras hasta que el viento las borre. Y en todo ello es posible que mi dibujo en la arena, exactamente lo mismo que mi dibujo en el aire, sean sólo una simple suma de gestos expositivos y un fenómeno puramente concomitante del habla excitada: si algo queda, entonces es sólo la consecuencia de la mayor consistencia y de la visibilidad del material. Ya el gesto mismo se había con-

vertido en imagen en virtud del segundo paso, sólo que se había desligado y convertido en imagen momentánea. Pero ahora sus huellas materiales tienen duración y representación más allá del momento. Se ha afirmado el gesto fugaz, se ha materializado, en un tercer sentido se ha objetivado. En vez de la imagen que actúa gesticularmente se encuentra ahora una imagen material adecuada. La independización de un signo, que ha llegado a ser lo que es, de su proceso de génesis es aquí completa. Es absolutamente innecesario el querer descifrar psicológicamente las acciones singulares que la produjeron, las experiencias vitales de las que emergieron las acciones, para comprender el sentido objetivo del signo. Las líneas llevan su sentido objetivo —ser algo cuadrado, algo redondo, algo simétrico, algo empinado— en sí mismas y este sentido es perfectamente comprensible. Y aun sería posible que una muy complicada combinación casual de vientos hubiera hecho surgir sin la intervención de un ser viviente exactamente las mismas figuras en la arena (tan completa es la independencia con respecto al proceso genético) — sólo que esta interpretación negativopsicológica es infinitamente improbable. Pero sería del todo posible que una situación anímica completamente diferente de la que se ha supuesto hasta ahora hubiera hecho surgir estos signos: el dibujante no quería hacer gestos arbitrarios de carácter imitativo, sino dibujar en la arena algo cuadrado, algo redondo, algo empinado. Ese es solamente un proceso genético matizado diferentemente. El psicólogo sabe que los dos casos no están contrapuestos, sino que se puede pasar de uno a otro en una graduación continua.

El ejemplo utilizado ahora es un caso intermedio especialmente favorable, conduce en cierta forma imperceptiblemente desde el segundo hasta el tercer grado de la objetivación. El gesto expositivo actúa en virtud de su peculiaridad como un movimiento del signo sobre el mundo exterior. Produce una pálida imagen de sí mismo en la arena. Se objetiviza por sí mismo. Se comprende que el tercer paso de la objetivación no se ha producido ya por el hecho de que los gestos o cualesquiera otras manifestaciones vitales hayan producido ya algunas modificaciones

del mundo circundante como efectos mecánicos concomitantes. Cuando el hablante excitado arroja un vaso, entonces esta modificación material del mundo circundante permite concluir sobre su excitación, pero esta modificación no es espíritu objetivo. La tercera objetivación en cambio se cumple en el caso y sólo por el hecho de que el signo con sentido ya no se vive pantomímicamente, sino que se fabrica mediante la transformación del mundo circundante material. El guía que se adelanta puede manifestar a la multitud que lo sigue mediante gestos cuál es el camino que debe seguir. Si ha perdido de vista a los que le siguen y no quiere esperar, entonces pinta por ejemplo una flecha en el camino, marca los árboles o eleva o construye un indicador. Y con ello no hace más que fabricar el signo con la imagen de la dirección mediante la transformación del mundo exterior en vez de hacerlo con el cuerpo. El tercer paso de la objetivación consiste pues en la independización del signo del propio cuerpo. Dicho en forma más general y más justa: el paso tercero de la objetivación consiste en que el signo, el portador externo del sentido, es extraído del flujo de la acción que lo ejecuta para convertirlo en algo permanente. Puesto que este tercer paso está entre ellos, el gesto no es por lo tanto espíritu objetivo, en tanto que sí lo es el indicador. Agrego como ejemplos aun un par de significados para los cuales en un grado muy temprano de la evolución de la humanidad se han formado signos objetivados: "Aquí es el límite de la tribu", "Aquí yace un muerto", "Esto pertenece al cacique", "Los frutos de este campo son tabú". Los signos de estos significados son espíritu objetivo en los tres aspectos requeridos. En primer lugar, su significación es objetiva; como sentido propio no tienen una experiencia vital anímica, sino una situación objetual. En segundo término: tal como están ahí llevan en sí su sentido, se han separado de su proceso de génesis; yo comprendo su sentido sin tener que saber algo sobre su creador y su situación de alma, sin saber algo sobre los actos de fabricación o sin tener que interpretarlos psicológicamente. En tercer lugar: no son acciones significativas, sino configuraciones materiales, se han independizado corporalmente del ser viviente que los ha

producido; perduran más allá de la duración del acto que los ha producido.

Con ello se ha obtenido a partir de los casos más sencillos posibles un primer esquema de los hechos del espíritu objetivo. Resumido una vez más reza de la siguiente forma: existe una vida psicofísica. Sobre la base del grado de evolución alcanzado su estructura anímica es de tal género, que es posible el aprehender objetual, esto es, se ha cumplido la objetivación del aspecto objetual de la conciencia (en el primer sentido), y existe la actitud teórica potencialmente. En el decurso del proceso de la vida se hacen manifestaciones ("signos", según nuestro concepto general); no aquéllos del grupo de los movimientos de expresión, sino aquellos que tienen como su sentido una situación a partir de la esfera objetual. Es peculiar de tales signos el que su significado objetual se objetiviza (en el segundo sentido), es decir, que sueltos e independientemente de su proceso de génesis e independientemente también de su interpretabilidad psicológica llevan en sí esta significación objetual. Los signos en cuestión no actúan, en tercer lugar, en forma de acciones parciales provisionales, integradas en el decurso actual de la vida, sino que se fijan mediante la modificación del mundo circundante; el complejo constitutivo del signo es una construcción material. Pero en esta construcción material vive ahora, puesto que es un miembro final de un proceso espiritual, un contenido con sentido. En su forma lleva una significación espiritual como feudo. Es un bastón con un nudo de caña pero opera sobre aquél que lo comprende, como un hombre con fuerzas mágicas peligrosas. Habla, amenaza, llama: tabú.

2. LA ESTRUCTURA GENERAL DEL ESPÍRITU OBJETIVO

La estructura del espíritu objetivo se ha desarrollado hasta ahora en general no para todas las configuraciones que son espíritu objetivo, sino sobre una base muy reducida. Los ejemplos de los que partimos fueron todos de un tipo: eran signos en el sentido estrecho, es decir, configuraciones que transmiten alguna noticia. Prototipo: el

indicador. Eso es, naturalmente, sólo un terreno parcial muy pequeño del reino del espíritu objetivo. En cierto modo, trazamos desde un punto singular una primera línea larga a través de todo el campo. Ahora es necesario que en primer lugar se extienda la base de nuestra construcción conceptual de un modo adecuado. Si nos colocamos frente al mundo del espíritu objetivo, entonces vemos una cantidad de realidades heterogéneas: lenguajes, escritos, estados, formas de construcción, iglesias, costumbres, artes y sistemas de la ciencia. Es imposible que el sencillo esquema que hemos obtenido hasta ahora pueda incluirlo todo sin más en sí: sólo debemos buscar de nuevo y en todo lugar la estructura fundamental, y la encontraremos. Se trata pues en este párrafo de ampliar y profundizar los conceptos fundamentales de nuestra construcción de tal manera que se aprehenda no solamente la estructura de casos singulares sino la estructura de toda la esfera de realidad que designamos como "espíritu objetivo".

El giro hacia la idea. El primer concepto que debe pensarse de nuevo para este fin es el concepto del giro objetivo, de la objetivación en el primer sentido. Debemos reconocer que lo que se ha designado como tal hasta ahora es solamente un caso especial de una ley estructural totalmente general de la vida anímica. Dijimos que en el aprehender objetual se nos enfrenta un correlato objetivo, el mundo de los objetos reales, como contexto con autonomía legal. Encontramos en él relaciones inmanentes y órdenes; ese fue el presupuesto de la posibilidad de signos con sentido objetual. Tales objetivaciones pues se cumplen ahora no solamente en los actos del aprehender teórico, sino también en distintas direcciones en todas las posibles maneras de comportarse típicas del alma. Y sólo todas estas objetivaciones juntas constituyen el presupuesto total de la realización de los contenidos objetuales, que se encuentran implícitos en las formaciones del espíritu objetivo como su significación.

Las especies típicas de actividad de nuestro espíritu permiten que surja como su correlato objetivo un contexto respectivo de contenidos, al que ya el uso precien-

tífico del lenguaje llama, profunda y felizmente, "mundo". Cuando y en la medida en que pensamos y hacemos confluir nuestra energía vital en actos de naturaleza específicamente cognoscitiva, emerge para nosotros el mundo de las ciencias. Cuando, y en la medida en que nuestra vida anímica se mueve en la forma del comportamiento religioso, entonces nace de allí el mundo de la religión. En la medida en que tenemos una actitud estética, vivimos entonces completamente en el mundo del arte. ¿Qué significa eso? Eso quiere decir que todas estas formas de actividad, de modo análogo al simple aprehender objetual, tienen una estructura polar; que en ellas se separa y se libera un aspecto del contenido, y que este aspecto del contenido crece hasta convertirse en un contexto cerrado, vertebrado en sí y en sí pleno de relaciones, que se convierte pues en "mundo". Estos contextos no llegan a ser por medios tales como si de un depósito dado se cortaran trozos y se repartieran entre diversos mundos; son más bien formaciones según un principio categorial peculiar, correlatos de una espontaneidad específica. Lo mismo que puede incorporarse como materia prima al mundo de la religiosidad, puede también convertirse en materia prima del contexto científico del pensamiento o de la esfera estética. Se cae dentro de cada una de estas esferas en cuanto se admiten como válidas sus leyes categoriales, a las cuales uno se somete. Puesto que una propia lógica domina todo su ámbito y lo reúne en un continuo, estos mundos concebidos como puros contextos de cosas no pueden mezclarse nunca, ni pueden perturbarse entre sí, ni el uno puede pasar al otro; "cada uno expresa toda la materia del mundo en su especial lenguaje" (Simmel). Esta unicidad y peculiaridad categorial son a la vez el fundamento propio del carácter de objetividad de los "mundos". Como contextos autónomos mantenidos juntamente desde dentro, con una estructura categorial propia son ellos, en cierto modo, portadores de sí mismos, exactamente de la misma manera en que el mundo del aprehender objetual se sostiene a sí mismo. Se han emancipado de los actos, en los que ellos nacen y crecen, y tienen su consistencia independientemente de si son realizados posteriormente y recibidos en nuevos

actos anímicos, e independientemente de la frecuencia con que esto ocurra. Trascienden el contacto de experiencia de la vida, que sólo los encuentra, pero no están librados a él — de modo análogo a como el árbol está frente a mi ventana aunque yo no lo mire.

El que los mundos objetivos de este tipo se liberen de la vida del alma es una de sus más profundas leyes esenciales. Si en adelante hablamos del giro objetivo y designamos su cumplimiento como el primer presupuesto de las configuraciones del espíritu objetivo, entonces nos estamos refiriendo siempre a la siguiente estructura general: la objetivación de mundos, que tienen leyes autónomas, a partir de cualesquiera formas de actividad del espíritu. Pues en todos estos mundos se ha logrado evidentemente lo que importa en el primer paso de la objetivación. Existe un contexto objetivo, en él existen relaciones puramente immanentes, es pues posible poner de relieve en su ámbito contenidos significativos que no son de naturaleza concreto-anímica, sino de naturaleza puramente objetual. El mundo de objetos espacial-visual, en el que encontramos los primeros casos de tales contenidos objetivos de sentido y con ello la primera base de la formación de signos objetivamente significativos, aparece como un caso especial de una ley continua de la vida espiritual. También el derecho hace posible, una vez que se ha convertido en un mundo cerrado de contenidos con formación propia, contenidos de sentido de género puramente objetual; por ejemplo "el primero que ha pintado un círculo en un árbol frutal, tendrá la posesión de sus frutas", "la prescripción regularmente es de 30 años", "quien ha matado a un hombre con premeditación y alevosía, será castigado con la muerte". Lo mismo pasa en el arte, en la ciencia, en la economía, en general en todos los campos en los que se ha realizado el "giro hacia la idea" en el sentido de Simmel. Pues en todos ellos existe pues un contexto objetivo de contenidos y de relaciones materiales, o sea la posibilidad de que una situación de una esfera puramente objetual pueda ser expresada en un complejo de signos. Hay que subrayar de nuevo que los contenidos de sentido en cuestión así como los espacio-objetuales, que antes sirvieron de ejemplos, no tienen

que ser proposiciones formuladas o juicios en sentido lógico, sino son simples situaciones, contenidos. Alguna complicada actitud sentimental frente a la totalidad del mundo es tal vez el sentido de un rito religioso o de todo el sistema de una religión; algún inconcebible hálito de tensión puede ser tal vez el sentido de una línea en la obra de arte. De cualquier modo: también estos contenidos o elementos de sentido son partes objetuales del mundo objetivo religioso o estético, y solamente por eso son configuraciones en los que ellos se expresan, son espíritu objetivo. Las lágrimas que vierte un pecador arrepentido no constituyen una configuración, pues son la expresión de acontecimientos del alma, no de contenidos religiosos.

Interpretación objetual y fisiognómica. Recorro nuevamente al esquema obtenido anteriormente del espíritu objetivo y planteo la pregunta de si (y cómo) se pueden reformular y ampliar especialmente sus demás partes, para darle validez dentro de todo el ámbito del espíritu objetivo. Se trata en primer lugar de aquello que hemos llamado ya el segundo paso de la objetivación. Los gestos indicativos fueron del todo interpretables en sentido fisiognómico: su ejecución dio variada información sobre el tipo anímico, el carácter, el talante momentáneo del que hace el signo, del que muestra. Pero el sentido objetual estaba desligado y era independiente de todo eso. Lo mismo en el caso del indicador del camino. Está hecho fugaz o minuciosamente, por un frívolo o un pedantón, por un hombre mezquino o por uno generoso, con amor o en dispersión nerviosa — todo eso puedo ver posiblemente en la simple tabla de madera. Pero su sentido objetual es en todo caso este: por ahí va el camino. Yo creo que para todas las configuraciones del espíritu objetivo tiene validez de igual manera esta doble característica. Todas ellas admiten una doble interpretación, son signos de un sentido doble: de uno fisiognómico y de uno objetual. Segundo: su sentido objetual (que es el que aquí nos importa, puesto que en cuanto ellos lo llevan en sí, son espíritu objetivo) es independiente de todo aquello que ellos expresan en otra dirección. Es objetivo en el sentido del segundo paso de la objetivación. Para poder separar

más cómodamente estas dos especies de significados, que siempre encontramos juntos previamente en las configuraciones objetivo-espirituales, diferencio desde ahora los conceptos "expresar" y "significar". Y digo que el complejo de signos *expresa* algo anímico, y *significa* algo espiritual objetivo. El planteamiento de la pregunta orientado al hallazgo y a la búsqueda del primer significado y a la metodología correspondiente los designo como *fisiognómico*, y el planteamiento y la metodología de la pregunta que busca el segundo los llamo *hermenéutica objetual*. Primero nos convencemos de que en las configuraciones concretas del espíritu objetivo se encuentran de hecho las dos especies de significados, y luego nos convencemos de que el contenido de significación es claramente separable del contenido de expresión.

Cada acción de un ser viviente tiene *valor de expresión*. Expresa algo doble: en primer lugar los rasgos constantes de carácter del individuo actuante, desde los típicos hasta los más individuales; en segundo término, la situación provisional de los afectos y del talante desde los cuales se realizó la acción. Naturalmente, las acciones singulares, vistas según su función de expresión, son más o menos perfiladas y con ello son más o menos provechosas para una interpretación fisiognómica. Su valor de expresión puede ser en cada caso de valor mínimo y hundirse en general bajo el dintel de la perceptibilidad. Pero en principio tiene sentido el hacer el planteamiento fisiognómico-hermenéutico frente a cualquier paso, a cualquier movimiento de la mano, a cualquier palabra hablada, y será muy raro el caso en que no produce frutos el haber hecho tal planteamiento. Justamente las acciones insignificantes (cómo alguien se pone el abrigo o cierra la puerta de la casa, cómo tose y cómo escupe) dicen, al que sabe leer, infinitamente más de lo que se cree.

En todo ello es indiferente el que la acción que quiere interpretarse sea un movimiento de los llamados involuntarios o uno de los que se llaman voluntarios. Se puede sospechar que el arbitrio consciente está en capacidad de desligar completamente cada manifestación singular del dominio del organismo total y de hacerla de esa manera expresivamente indiferente. Sólo que, en primer lugar, lo

que llamamos querer consciente lleva en cada caso rasgos altamente determinados y tiene según la individualidad y la situación anímica colores característicos. Y en segundo lugar: ¿qué acción sería una acción voluntaria consciente en sentido radical, y cuál se haría en todo su curso bajo la vigilancia de la conciencia y voluntariamente? Nunca es una voluntad consciente en general (que no hay), sino que siempre es una voluntad formada individualmente, y no es nunca la voluntad consciente solamente, la que realiza la acción voluntaria, así adquiere expresión claramente en ella no menos que en una manifestación involuntaria que fluye de la vida la total unidad de la vida del organismo según la estructura constante y según la situación respectiva; y adquiere expresión interpretable. Cuando examino a veinte personas y les hago mover la mano en la misma forma, entonces se ve que cada uno lo hace de manera un poco diferente, esa es una verdad elemental. Yo intento ahora caracterizar estas peculiaridades y encuentro el movimiento de la mano allí algo más veloz, allí más tranquilo, más diestro o más torpe, más rotundo o con esquinas, más enérgico o más lánguido, más breve o más ferviente, más leve o más exacto. Todas estas expresiones generales no formulan aún en modo alguno la peculiaridad plena del que realiza la acción, sino sólo ciertas contraposiciones y diferencias típicas. También las expresiones apresuradas son diferentes entre sí, cada una tiene su forma totalmente individual de velocidad. Así pues debo describir más y, precisamente, puesto que siempre tengo que trabajar con expresiones generales, puedo deslindar lo dado a entender en forma cada vez más estricta y acercarme como dos líneas que jamás se cortan a lo que yo siento de modo inmediato pero que no puedo expresar completamente en la formulación: a la peculiaridad absoluta de la imagen individual de la acción, a la "nota personal". La acción más mínima, toda acción por ínfima que sea, tiene esta nota como una parte de la totalidad orgánica de expresión a la que ella pertenece.

Lo que tiene validez para las acciones actuales tiene también validez para las configuraciones hechas por la mano humana o que han pasado por ella. El que ellas

también tienen de alguna manera una nota personal es verdad elemental. Cada tarjeta postal que uno escribe a su tabacalero expresa su esencia; y si otro encarga cigarrillos por la misma vía, entonces es claro que ese encargo suena y se ve de manera diferente. Cuando recibo un paquete de mi casa veo en él con seguridad absoluta si fue mi padre o mi hermana o mi madre quienes lo empaquetaron. Cuando un hombre ha llevado un sombrero aunque sólo sea por cuatro semanas, entonces —el diablo sabrá por qué— el sombrero tiene el aspecto del que lo lleva, no sólo se adecua a su cabeza, sino también a su carácter, expresa la forma de su alma. Sin más puede suponerse y aceptarse que con mayor razón buscamos esta nota personal y que con mayor determinación la encontraremos cuando alguien ha pintado un cuadro, ha escrito una sinfonía o ha fundado un Estado.

La evaluación fisiognómica de las imágenes de las acciones y de los productos humanos es un arte que cada hombre domina en alguna medida y que debe dominar para vivir. Este arte puede ser elevado a la máxima seguridad y precisión en eso que llamamos conocimiento de los hombres. Y más allá de este conocimiento, y sobre todo en épocas del pensamiento en las que la voluntad de conocimiento declara al hombre como el estudio propio del hombre, puede desarrollarse una ciencia metódica de la expresión y de su interpretación. La actual situación de las ciencias del espíritu, dominada por las categorías de la comprensión, de la interpretación del sentido, del símbolo, favorece enormemente una tal fisiognomía científica, la exige directamente y ya ha hecho mucho para su realización tanto fuera como dentro del marco de la psicología científica. Yo considero la teoría de Ludwig Klages como la teoría de la expresión de mayor potencia de pensamiento, más fuerte, más plena y de más profundidad, que hoy tenemos. Esta teoría crece en el suelo de una honda metafísica de la vida, del espíritu y de la historia. Hasta en los menores detalles de la fisiognomía especial actúan las concepciones y valoraciones metafísicas — así como en la base de toda psicología real debe haber en último término un concepto metafísico del hombre. Klages establece una separación entre expresión anímica y significación

objetual (ante todo en su libro sobre el movimiento de expresión y la fuerza configurativa) a la que también nosotros tendemos. Sólo que él la logra en cierto modo desde otro lado. Lo que a él le importa positivamente es el valor de expresión de los fenómenos de la vida hasta llegar a las funciones configuradoras.

En nuestro contexto la psicología científica sólo nos afecta como un planteamiento que es lógicamente justificado, que se puede realizar metódicamente y que es claramente limitable frente a la hermenéutica objetual. Hemos de esbozar aquí solamente sus puntos iniciales de principio. Los esfuerzos de la ciencia para evaluar fisiognómicamente las acciones y las obras humanas proceden de tal manera que estudian en primer término los síntomas de expresión de los movimientos actuales del ánimo y luego pasan a los síntomas de expresión de las constantes del carácter. Es decir pues que ellos comienzan con la mímica y de allí pasan a la fisiognomía en sentido riguroso. Se encuentra en primer lugar que cada movimiento del ánimo (sea de especie afectiva o de especie del talante) contiene en sí el motor para la ejecución de ciertos movimientos característicos y que los llamados movimientos de expresión son la realización de estas experiencias vitales impulsoras. Los síntomas del movimiento son componentes parciales de los decursos afectivos mismos; en qué medida son importantes, lo muestra el lenguaje en la genialidad inconsciente de su psicología nombrando las situaciones afectivas variadamente de modo directo mediante sus tendencias inmanentes de movimiento ("arrebatado", "inclinado", "paralizado", "elevado", "tenso", "disperso", "caído", etc.). Toda situación afectiva y anímica en general lleva esencialmente en sí tales impulsos de movimiento, caracterizados según su especie y su identidad, aunque adquieran expresión sólo alusivamente, como simples impulsos y en casos-límite sin llegar a la expresión visible. La furia encierra impulsos de destrucción, el amor tiende a la unión, la alegría tiende a los gestos de la generosidad y el obsequio, el orgullo a gestos de carácter distante, la paz del alma centra todos los movimientos, la excitación los hace centrífugos. Y todas las acciones y obras que emergen del

correspondiente estado del alma se ven coloreados y formados por sus características motoras. Lo que yo hago en estado de excitación momentánea se modifica frente a la imagen habitual de mis movimientos en el sentido de una fugacidad del punto central. Todas las configuraciones objetivas que yo produzco sufren la misma modificación. Mi escritura se hace más rápida, mi estilo más violento, cada obra de este estado de alma, de esta hora está cargada con la mayor movilidad del estado anímico y permite que se la reconozca en su perfil. En tantos poemas del joven Goethe podemos sentir directamente, y casi con las manos, que el mismo ha sido escrito en minutos de la más alta excitación del alma durante la tempestad. O podemos ver en otras obras que este golpe de cincel fue movido por el desencanto o aquella pincelada por encanto piadoso. Es el más delicado atractivo de la obra de arte el que tales irradiaciones de humanidad, un brillo del momento creador descansen en su estructura objetiva.

A partir de esta sintomatología de los afectos y a base de un sencillo y conocido principio llega la hermenéutica fisiognómica a una sintomatología de las constantes anímicas, de los tipos e individualidades de carácter. Este principio quiere decir que un rasgo fisiognómico constante de la expresión puede ser considerado como una expresión mímica que se ha hecho habitual. Cuando un individuo no se encuentra excitado provisionalmente, sino que se inclina a excitarse por toda clase de ocasiones en las que otros mantienen su tranquilidad, y lo hace de tal manera que sobrepasa el grado normal de excitación, entonces los síntomas mímicos de la excitación se cristalizan en sus formas orgánicas y en sus hábitos de expresión y estas cristalizaciones pueden conocerse aunque él en el momento no se encuentre excitado. Los síntomas constitutivos de expresión del carácter orgulloso, del carácter envidioso, del amable serán semejantes a las imágenes de expresión de los correspondientes decursos afectivos del orgullo, de la envidia, del amor — aquéllos son solamente la fijación de éstos. Puede ser que tales procesos de fijación encierren no pocas complicaciones y desviaciones, pero en su totalidad es el principio en cues-

tión válido y permite a la hermenéutica el tránsito desde la interpretación de los afectos a la interpretación del carácter. Cada una de las más ínfimas acciones, hemos partido de ahí, es conformada por la totalidad de la vida del alma de la que ella parte. Pero se aprehendería esta totalidad de manera incompleta, si quisiera describirse solamente como el decurso de los afectos o de los talentos. No hay un orgullo, una envidia, una ira, un valor en general, sólo hay siempre el orgullo, la envidia, la ira y el ánimo y valor de esta individualidad acuñada hasta lo más profundo. Lo que es humano-general en los afectos son sólo las curvas parciales que se hallan superpuestas en la cumbre sobre la curva total de la concreción anímica. Hasta en el talante de gozosa generosidad que puede haber sobrecogido a un avaro vive su avaricia, y hasta en los momentos más tranquilos del impulsivo vive su impulsividad. Cada manifestación individual y cada obra de esta totalidad anímica, estratificada profundamente y que llega hasta el fondo de la individualidad, es testimonio y expresión. No solamente los impulsos de expresión de la situación anímica provisional sino también los impulsos de expresión del sistema constante psíquico han modelado su perfil y pueden leerse en él. Marcha, lenguaje, escritura y estilo del mismo hombre son de hora en hora más recogidos o más dispersos, más valerosos o más tímidos. Pero en una amplitud mucho mayor de oscilación y con mucho mayor claridad varían las cualidades de estas manifestaciones en las direcciones análogas entre los caracteres concentrados y los dispersos, entre los valerosos y los tímidos. Y con evidencia incomparablemente mayor que la situación anímica del momento productivo reconocemos en la línea de la obra de arte aquel sello personal que con feliz metáfora se llama la firma del artista, el contexto de síntomas de sus constantes anímicas. Y a su vez no es en modo alguno un obsequio gozoso, sino un rasgo esencial en la obra de arte y en su función, el que este respiro de vivaz humanidad descansa en su objetividad: la germanidad de Durero en cada pincelada, la intimidad de Schubert en cada compás, la clara virilidad de Lessing en cada epigrama.

Se ha descrito a grandes rasgos sólo el asunto de la

interpretación fisiognómica de las configuraciones objetivas y con todo únicamente se ha insinuado la problemática interna de su ejecución. Sólo diré ahora algo muy breve sobre el último punto. Todo ensayo concreto de una interpretación fisiognómica tropieza, mientras más hondamente quiera penetrar, de manera tanto más inevitable con la sospecha de que los productos objetivo-espirituales son psicológicamente multívocos. Esta multivocidad se funda en diversos hechos y hay que preguntar si se puede lograr que nuestra interpretación, mediante la agudización y el refinamiento de sus criterios, sea capaz de suprimir esta multivocidad. En todas las estructuras anímicas de más alto orden se encuentra implícita la complicación de que las constantes originarias y las adquiridas se superponen y se compenetran. La educación de sí mismo y la apertura al influjo extraño, la mala interpretación de sí mismo y el resentimiento, la nostalgia de ser algo distinto de lo que se es, y la voluntad de llegar a serlo son capaces de desplazar y transformar esferas enteras de nuestro ser gracias a la acción consciente o inconsciente. El intérprete de las fisiognomías debería buscar criterios según los cuales puedan conocerse puramente a partir de los síntomas objetivos de la configuración las constantes adquiridas y según las cuales se puedan conocer de igual forma sus diversas cualidades (la fuente anímica de su origen, la profundidad de su actual raigambre, etc.). Sólo basta con plantear el problema para poder sospechar sus dificultades. Que, de todos modos, su solución no es del todo imposible es cosa que muestra una mirada a Nietzsche o a otro analista del alma. El arte individual de la interpretación ha logrado dominar esta y otras dificultades; poner de relieve y elaborar criterios objetivos y claros para investigaciones de tal especie y fundamentar mediante ello una interpretación de método seguro es algo que tiene que ser posible. En todo caso, la solución de todos esos problemas es un asunto interno de la hermenéutica fisiognómica y (puesto que queremos llegar al sentido *objetual* del espíritu objetivo) no constituye por el momento nuestra preocupación.

Resumamos ahora: cada configuración creada tiene valor de expresión, su forma está determinada conjunta-

mente por la totalidad de la vida anímica en la cual ha sido producida. Toda configuración creada está abierta, pues, a la interpretación fisiognómica. Sin embargo, ahora viene el pero. Ciertamente que es posible leer un poema del joven Goethe con criterios caracterológicos, biográficos, psicológicos y, si se quiere, por qué no, psicoanalíticos. Y entonces vemos en él una especie de hoja del diario, un documento humano. Tal vez en esta dirección dice más, quizá en cada caso dice también menos que un cuadro o retrato de Goethe o su letra manuscrita o la postura que tenía a caballo o el modo como manejaba su capa. Pero sea mucho o poco lo que al inquisidor psicólogo delate todo aquello, lo cierto es que el poema dice algo diferente, que no dicen aquellas restantes manifestaciones. Y eso no es ya una simple diferencia de un más o menos, sino una *metábasis eis allo génos*, es el salto del contenido anímico al contenido objetual, de la expresión a la significación.

El quehacer artístico, y en general la actitud estética, comparte, ya lo hemos visto antes, con muchos otros y diversos comportamientos típicos de la alta vida anímica una determinada peculiaridad estructural: el giro hacia la idea, la objetivación en el primer sentido se cumple en ellos. Dentro de la totalidad anímica sedimenta un contexto material con carácter de objetividad, el mundo estético. Esta característica de por sí no necesita llevar más allá aún de la esfera de las experiencias anímicas de la vida. También en su estructura polar la vida anímica sigue siendo vida anímica, y la empresa de una interpretación fisiognómica descansa en esta frase. Sólo pasando por la primera objetivación y sobre su base sucede la segunda, de acuerdo con el esquema obtenido primeramente, y siempre allí donde se da el hecho del espíritu objetivo. Los contenidos de sentido puramente objetuales tal como han llegado a ser posibles gracias al nacimiento de los mundos objetivos se deslizan de los actos anímicos de su génesis y se hacen independientes de ellos; los complejos de signos que finalmente se encuentran allí llevan en sí dos contenidos de sentido, que son conjuntos en cierta forma y separables en cierta otra por dos direcciones del comprender; así como el indicador

del camino significaba y narraba varias cosas sobre su fabricante, pero con independencia de ello indicaba, categóricamente: por ahí va el camino.

Todo lo que ahora importa es definir en forma determinada lo que queremos dar a entender cuando decimos: el significado objetual de las configuraciones objetivas es "independiente" de su valor de expresión. De seguro, con ello no se puede querer dar a entender que ciertas partes en la configuración (por ejemplo el ritmo o el sonido en el poema) sean los portadores del valor de expresión y con ello los puntos iniciales de la interpretación fisiognómica, en tanto que otras partes son los portadores de la significación objetivo-estética. Más bien es el complejo de signos como totalidad, hasta en sus últimas oscilaciones rítmicas, hasta los más delicados misterios de su estructura vocálica y consonántica, el que lleva en sí por una parte el sentido psicológico y, por otra, el sentido estético y el que constituye como totalidad unitaria el punto de partida de las dos especies de interpretación. Tampoco se puede querer dar a entender lo siguiente (aunque esto se aproxima ya más a la verdad): que la configuración, esto es, su contenido de significación objetiva, es independiente en sentido causal-genético de su origen psicológico y de la posibilidad de ser comprendido subsiguientemente. Es cierto que en esta fórmula se encuentran rasgos correctos. Comprendemos el sentido objetual de la tabla indicadora del camino sin saber por qué motivos, en qué talante, de qué carácter fue fabricada y fue puesta en ese lugar, sin tener que preguntar siquiera por todo eso y sin que, en el caso de que preguntáramos por ello, tuviésemos que encontrar en la configuración material apoyos seguros para una respuesta. Y de manera semejante comprendemos una obra de arte sin ninguna intervención del planteamiento psicológico; comprendemos la fábula expuesta, el sistema de la composición, la vertebración interna, el talante que penetra el todo — en pocas palabras, analizado o no, los elementos objetuales de su significación estética sin saber nada o apenas lo mínimo sobre los procesos creadores. "Independencia" en este sentido es un hecho indudable; sólo que sería interpretar este hecho falsamente si quisiéramos

hacer de él una independencia causal-genética de la obra real del acto real de producción. De manera tal por ejemplo que se quisiera interpretar el proceso del siguiente modo: la configuración objetiva hubiera podido ser producida igualmente a partir de una realidad anímica de naturaleza totalmente diferente, pues su contenido de sentido es una estructura compuesta de una variedad de elementos objetuales de sentido; ningún contexto transparente de realidad llevaría desde la vida hasta él. Eso sería naturalmente la fe en el milagro de las ciencias del espíritu. Y eso suprimiría de nuevo el principio que ya hemos aceptado y que hemos reconocido como el fundamento de la interpretación fisiognómica: que toda forma objetivada tiene valor de expresión, que refiere a una determinada alma individual y que en sus rasgos lleva los rasgos de ésta. Si a veces pudiera parecer que una obra no delata nada del alma de la que proviene, entonces el caso puede consistir en que su valor de expresión sólo ha alcanzado un mínimo. Entonces se requeriría en cierto modo una microscopia psicológica para descubrir las huellas fisiognómicas, pero en todo caso, estas huellas están presentes. No hay una sola línea de la obra que sea fisiognómicamente indiferente. Esta frase no debe abandonarse en modo alguno y el hecho de la independencia de la que aquí se habla es, o mejor, tiene que ser reformulado incondicionalmente de modo tal que los dos significados de la obra se separen ontológicamente, pero se reconozcan plenamente las conexiones reales entre la especie de la configuración y la especie de su origen anímico.

El hecho de la independencia entre valores de significación y valores de expresión debe ser formulado, si no me equivoco, de manera que se lleve a cabo la siguiente demostración: cuando se hayan llevado plenamente a término las dos direcciones del comprender, entonces cada uno de los significados ha de constituir un contexto independiente y completo en sí sin préstamos del otro y sin intervenciones en el otro. Ya sabemos que la interpretación fisiognómica y la interpretación objetual parten, desde el comienzo, hacia diferentes objetos de sentido. Sólo el comprender puede ser más superficial en las

dos direcciones o puede ejercerse más profundamente; en los dos lados tiene la finalidad de sacar a luz del todo el significado que se halla en la configuración. Se podría asegurar y en ocasiones se afirma: las dos direcciones de interpretación se separan ya en el comienzo y más tarde vuelven a confluir; en los estratos superiores del comprender los dos significados son plenamente independientes entre sí, pero en los estratos profundos se entrecruzan, se entretejen o se compenetrán recíprocamente; de modo tal que, por ejemplo, la obra muestra al comprender primeramente elementos puramente objetuales de sentido, pero cuando se va más al fondo encontramos expresado en ella un sentido del alma, un hombre viviente. Frente a esas opiniones hay que reafirmar aquí: ¡no! Por profundamente que ejerzamos en las dos direcciones el comprender, hasta el fondo siguen siendo el contenido de significación y el contenido de expresión, como dos paralelas que nunca confluyen. Uno junto al otro, los dos estratificados en sí en profundidad, de manera que sólo esté presente un sentido puesto a la luz, extraído de la obra, luego un sentido más profundo, no expresado y finalmente el sentido más profundo de todos. Los dos están en fuerte relación recíproca en todos los niveles posibles, pero hasta el fin siguen siendo dos y en este sentido "independientes" entre sí. Lo ilustro a continuación con un ejemplo.

Como ejemplo: el contenido de sentido del orden económico capitalista. Se trata de comprender el sistema de la constitución social y económica del capitalismo. La economía política y la sociología cumplen, como se sabe, con esta tarea. Ellas encuentran dado previamente un orden determinado de las relaciones de propiedad que se caracteriza por el hecho de que en él es posible un derecho de propiedad, esencialmente ilimitado, sobre los medios de producción. Además encuentran un determinado estado de desarrollo de la técnica sobre la base de un determinado estado de desarrollo de las ciencias naturales. En todos los procesos de producción económicamente importantes se ha introducido un fuerte factor técnico, que aumenta su capacidad de producción y que hace que las

formas no técnicas de producción pierdan su capacidad de competencia. Sobre la base de esta tecnificación comienza a operar una ley económica de la concentración según la cual la empresa más grande destruye a la más pequeña y la absorbe; y en detalles podemos reconocer dentro de qué límites, con qué obstáculos y en qué variaciones opera esta ley. Buscamos más aún y encontramos una relación cuantitativamente determinada de superficie del suelo, de la densidad de población, del índice de aumento y de tierra libre disponible. La cantidad de hombres impide que subsista la economía de subsistencia como situación general, libera grandes partes de la población de la tierra y los obliga a integrarse como jornaleros en los centros del proceso de producción. Es evidente que este análisis de la forma capitalista de economía no ha de ser completo, sino que quiere insinuar solamente cuáles son los elementos que utilizamos para construir la estructura de esta gran configuración objetivo-espiritual: económicos, jurídicos, geográficos, políticos, elementos técnicos, juicios sobre multitudes humanas, valores de bienes, formas de producción, relaciones jurídicas, condiciones naturales, juicios generales sobre la formación de los precios, la rentabilidad y demás. A partir de estos elementos se logra construir comprendiendo la estructura del capitalismo y si el análisis recurre a las condiciones generales jurídicas, políticas y más generalmente a las históricas, entonces alcanza a penetrar muy profundamente en los fundamentos de la configuración histórica.

Sólo que es imposible aprehender el significado objetivo de esta configuración en forma más profunda aún sin abandonar la dirección del comprender seguida hasta ahora y sin hacerla pasar a otra dirección. La teoría del capitalismo y de su evolución recurre como se sabe y con gran éxito a elementos de visión del mundo y encuentra que el más íntimo significado de la forma capitalista de vida está constituido por una determinada moral, por una metafísica y concepción de la vida, esto es, por determinados juicios sobre el sentido de la profesión, sobre el valor del trabajo, sobre la finalidad de la vida humana en la tierra, sobre Dios y su gobierno del mundo, sobre el mundo del más allá, sobre sus relaciones con el más

acá. En las formas tempranas del capitalismo se encuentra todo ello de manera especialmente clara, por eso corresponde a la historia de la economía el mérito de haber descubierto estas raíces espirituales de nuestro actual sistema económico. Si afinamos la mirada, empero, tendremos entonces conciencia de que esta ética y esta teología, fuertemente reformuladas, fuertemente modificadas, habitan también en los más complicados órdenes del capitalismo en su período de alto florecimiento como su "espíritu". ¿Qué es, según su esencia ontológica, este "espíritu"? Se compone de juicios como los siguientes: "En el trabajo terrenal, no en las ceremonias sacramentales, es en donde se pone a prueba el alma (dicho no teológicamente: se pone a prueba el carácter) del hombre"; "El trabajo no es valioso porque crea medios para el consumo, sino que es la determinación propia del hombre y tiene un valor en sí"; "No hay trabajo, que no sea bueno, que se quede sin el merecido fruto; lo que uno ha adquirido muestra, pues, cuán laborioso y valeroso se ha sido", etc. Podemos comprobar que todo eso no son decursos de experiencia vital, sino situaciones objetuales: sólo que ya no lo son de contenido técnico, económico y jurídico, sino de contenido moral y filosófico. Ligadas en un contexto unitario dan por resultado una visión del mundo, una imagen objetiva del orden del mundo natural y moral. Así pues nuestro comprender ha pasado en profundidad hacia otros niveles más, ha descubierto bajo las formas y sus leyes un espíritu y sus leyes; y, cierto es, sin cambiar de dirección se ha mantenido orientado hacia el significado objetivo de la configuración.

Ahora es posible cambiar en cada uno de estos niveles la hermenéutica objetual por la psicológica, o sea interpretar la configuración analizada más o menos objetualmente en busca de su contenido anímico, como expresión de una vida actual. Y entonces seguimos por la otra dirección del comprender, tendemos hacia el valor de expresión de la obra. Es posible, por ejemplo, preguntar: ¿a qué clase de situación de experiencia vital y a qué tipo de carácter alude pues esta peculiar imagen del mundo del capitalismo temprano con su terrenalidad, con su ascético concepto del trabajo, su fe en el éxito, su moral de

los codazos; de qué mundo anímico que ha producido todo esto da testimonio? Se sabe bien que tal pregunta se ha hecho con gran éxito. Se ha podido exponer convincentemente que aquel de quien pudo surgir este contexto de pensamiento era un tipo humano animoso y, además, trabajador, sano, piadoso, nada señorial y que se dieron situaciones completamente determinadas que fueron adecuadas para crear las experiencias vitales necesarias para ello. Los judíos bajo las condiciones de la diáspora, los anglosajones bajo las condiciones de la vida de colonizadores, los protestantes bajo las condiciones de la emigración muestran de la manera más pura el tipo anímico en cuestión. Si hacemos una interpretación tal entonces nos movemos evidentemente (para volver a nuestra imagen anterior) en la otra paralela: en la psicológica. Encontramos en las configuraciones objetivas valores de expresión, afinidades electivas entre una forma y un mundo anímico. Sólo que es necesario ver y retener aquí que no porque la interpretación objetual estuviera terminada, tendría que surgir la psicológica, de modo que, sin embargo, la primera dirección del pensamiento en un determinado nivel tendría que pasar a la segunda. Sino que es más bien posible llevar un poco más al fondo, un trecho mayor, las dos direcciones, cada una para sí pero en paralelo recíproco. Se puede hacer el ensayo de comprender el mundo anímico del capitalismo caracterizado hasta ahora por algunas propiedades a partir de su punto unitario caracterológico; preguntar en qué clase de relación se encuentran su fervor por la acción, su piedad mundana y su salud desde el punto de vista psicológico, y se puede encontrar una especie de fórmula estructural unitaria para ese mundo anímico; es una tarea que tendría que realizar la psicología de la voluntad y del ánimo. Pero del mismo modo se puede intentar (y se habrá de lograr) encontrar la fórmula unitaria de esa imagen del mundo, no comprendida hasta ahora en su total profundidad, del "espíritu" del capitalismo y preguntar: ¿en qué relación y contexto se hallan en él la fe en Dios, la moral del éxito, la idea de la prueba y la ética profesional? ¿Hay quizá un apriori profundísimo a partir del cual se deducen piezas parciales de esta visión del mundo y en el

cual se encuentran fundamentadas? En principio es posible, según creo, formular un apriori tal de cada imagen característica del mundo y (eso es lo que aquí interesa) ese apriori sería un significado objetual, del mismo modo que sus deducciones; sería un juicio profundísimo y amplísimo sobre el hombre y el mundo. Por supuesto es evidente que tanto la posibilidad gramatical de resumir todo esto en una frase como el hecho histórico de que esta frase haya sido experimentada vitalmente como un juicio consciente no pueden ser aseverados sin más.

Por última vez podría presentarse en este lugar la objeción de que las dos direcciones de pensamiento llevan, por cierto, cada una para sí a un punto profundísimo, pero que al final la interpretación objetual tendría que confluir en la psicológica. El apriori, que encuentra aquella interpretación, proviene empero del mundo anímico, cuya fórmula unitaria está dada por esta otra interpretación, como manifestación de la vida. Así el punto final de la interpretación de la expresión se encuentra más profundamente situado que el punto final del análisis de la significación. Si esto es así, ¿qué acontece entonces con la independencia del significado objetual con respecto al significado psicológico? Entre el mundo anímico aprehendido en su fórmula unitaria y el significado objetual reunido en su fórmula unitaria existe de hecho muy en el fondo una conexión real; a saber: el hecho de que este determinado mundo anímico lleva en sí esta determinada visión del mundo y de que con ello esta cultura se establece con este significado como su obra potencial. Sería del todo falso decir que al final de la hermenéutica confluyen los dos rayos de la interpretación que parten de la configuración objetiva — hay más bien una oscilante unión real entre sus objetos. Hay algo concreto: la vida anímica con su significado objetivo y cada una de las dos direcciones de la interpretación tiende a un aspecto del fenómeno total. Dicho de otra manera y formulándolo anticipadamente: el espíritu objetivo, es decir, las configuraciones interpretables en dos sentidos son siempre sólo posibles donde desde el principio un significado objetual, una relación a priori de hombre y mundo han tomado posesión del mundo anímico subjeti-

vo. La cultura comienza donde un sentido objetivo emerge en la vida anímica actual. El que esto suceda es auténtico protofenómeno del espíritu objetivo y justifica el considerar al mundo del espíritu objetivo como una nueva esfera frente al mundo de la vida anímica. Pero la afirmación de que el sentido objetual de una configuración es independiente psicológicamente de su sentido psicológico no niega (para subrayarlo una vez más) esta real conjunción de mundo anímico y significación objetual, sino quiere decir esto simplemente: que cada uno de los dos aspectos puede ser formulado plenamente en sí e independientemente del otro. La interpretación psicológica conduce al punto unitario de la estructura anímica: a un carácter individual, a un mundo anímico social de determinada peculiaridad, en todo caso a una totalidad psíquica de la cual ha de comprenderse lo por interpretar como su expresión. Pero la interpretación objetiva conduce a una situación material objetualmente convincente, a un contexto material, no a un contexto de la vida, a una frase llena de sentido, no a una realidad anímica. En este sentido, el segundo paso de la objetivación, la "independencia" del significado objetual respecto del significado psicológico, es la condición de todas las configuraciones del espíritu objetivo.

La exigencia de una tal hermenéutica immanente-objetual no es una construcción, sino que las ciencias del espíritu la realizan en todo lugar y ante todo objeto posible. No necesariamente pero sí de hecho las ciencias del espíritu emprenden esta tarea casi siempre en la forma de tipologías. Se toman conjuntamente muchas obras de arte, sistemas filosóficos o religiones, cuyo espíritu es de uno y el mismo tipo, y tras lo que expresan inmediatamente como algo objetual se busca el significado más profundo y finalmente el apriori de visión del mundo: en los últimos juicios sobre el valor de la vida, en las últimas visiones sobre el orden del mundo y el puesto del hombre en él. Así, Dilthey formula sus tipos de visión del mundo, así Worringer sus tipos del arte expositivo, así Nohl sus tipos de la pintura, la poesía y la música.

La adquisición de la forma. Para hacer válido para todas las configuraciones del espíritu objetivo el esquema provisional del primer trozo de la investigación, debemos preguntar ahora todavía, si se encuentra y en qué forma se encuentra de nuevo el tercer paso de la objetivación que concluyó aquel esquema. El gesto indicativo no era todavía, pese a su significación objetual, espíritu objetivo, pero el cartel indicador del camino, sí: por el hecho de que el signo, el portador del sentido, fue rescatado del decurso de la acción ejecutante y se le dio la firmeza de una consistencia material. ¿Es este momento de la fijación corporal y de la independización de la configuración una característica necesaria? A primera vista aparecen dificultades evidentes y obligan a concebir este momento de la tercera objetivación de manera esencialmente más general y profunda, para darle validez universal. Pues resulta del todo imposible afirmar que los poemas homéricos, mientras se transmiten aún de boca en boca, mientras viven por tanto sólo en la acción ejecutante, no son todavía espíritu objetivo; que lo hayan llegado a ser tan sólo cuando se los fijó materialmente, a saber, cuando fueron escritos. O que un derecho consuetudinario debería ser primeramente codificado, una común noción de Dios que vive profundamente arraigada en los ánimos de un pueblo debería encontrar alguna cristalización material antes de que se los pueda reconocer como configuraciones objetivo-espirituales.

En verdad, estas formas no fijadas corporalmente del espíritu objetivo no viven tampoco sólo en las acciones ejecutantes, en las que se las piensa, se las siente, se las opera, se las vive. Así como la tabla indicadora del camino está dócilmente en su lugar y muestra el justo camino aunque nadie la vea (y así como justamente en este estado de disposición, que en cierto modo espera la actualización de su contenido de significación, descansa su carácter de configuración objetivo-espiritual), así también se encuentra latentemente preparada aquella noción de Dios, así se encuentra latentemente dispuesta en general toda posesión espiritual que sin cristalización material es común a un grupo humano; y está también en aquellos

momentos en los que no se realiza en la experiencia vital de ninguna conciencia singular; y si esa posesión espiritual se realiza, entonces es descubierta y asimilada. Eso puede sonar a metafísica pero es un hecho simple y analizable. Es una diferencia inmediatamente evidente y del todo aprehensible conceptualmente la de si un ámbito piadoso lucha por lograr una noción de Dios en sus propias reflexiones y en un propio hundimiento místico, en propias profundizaciones y elevaciones y finalmente, de pronto aparece esa noción ante sus ojos, plásticamente, llevando las tensiones internas y sus internas acciones de voluntad a serenos estados de contemplación; o de si el piadoso, a su vez movido por propias necesidades y penas y esforzándose por propia fuerza asimila una noción de Dios, que él conocía, que él sospechaba, a la que él hasta ahora sólo había podido aproximarse y a la que de ahora en adelante recurre. Es la misma diferencia que existe entre el caminante que por sí mismo busca sin indicación su camino hacia la cumbre y el que se abandona a la tabla indicadora del camino. Es posible que el primero haga rodeos innecesarios que no tiene que hacer el otro, pero los dos tienen que ascender y el segundo también tiene que ir por las mismas pendientes: sólo que hay una dirección a la que él se confía, una pista en la que su ascenso confluye desde el principio. Dicho sin imágenes y de modo general: la realización de los contenidos espirituales acontece allí y aquí en decursos de experiencias vitales, a partir de motores anímicos, con energías del alma. Pero este proceso de experiencia de la vida está determinado en el primer caso exclusivamente desde su terminus a quo y encierra en sí justamente sobre la base de su estructura polar (en el sentido de la primera objetivación) el contexto finalmente logrado de representación, quizá como su conclusión, como su punto de reposo, en todo caso como parte de su movimiento de decurso. En el segundo caso empero el contexto de elementos objetivo-anímicos existe en un bosquejo ideal, opera como terminus ad quem sobre la marcha del decurso y lo atrae y recoge hacia sí del mismo modo que el hierro del imán atrae y recoge en sí las líneas de fuerza. No es, pues, ya simple pieza parcial del decurso de la

experiencia vital, sino que está trascendentemente (bien y correctamente entendido) en él, se da a la vista, está dado previamente, y la experiencia de la vida confluye en él. No es ya una ola de la corriente de la experiencia de la vida, sino su lecho.

Designamos el carácter de ser de las configuraciones objetivo-espirituales, de las que aquí seguimos su huella, como "forma" y podemos ahora ampliar nuestro concepto del tercer paso de objetivación diciendo: no es que la configuración significativa esté fijada materialmente de alguna manera, pero sí que haya adquirido forma, que como forma se enfrente al decurso de la experiencia de la vida, que como forma salga al encuentro de ésta y recibe de ésta su contenido. La nota esencial de su carácter como espíritu objetivo es precisamente ésta. Un significado espiritual se ha objetivado en forma: esto significa para nosotros que este contenido se ha liberado de los actos en los que es experimentado vitalmente, ha adquirido una existencia que trasciende la experiencia de la vida indiferentemente de si lo ha hecho mediante corporización externa o en la más sublime forma de una regularidad que obliga a las actuales experiencias de la vida a discurrir por sus carriles. Cada una de tales formas ha sido realizada primeramente alguna vez en procesos anímicos; y sería pura metafísica el hacerla proceder de alguna otra parte. Un problema fundamental de la segunda parte la constituirá el averiguar cuál es el proceso peculiar que acontece cuando en una conciencia creadora emergen conjuntamente elementos objetivos de modo que con ellos se cristaliza una forma, que es capaz de perdurar independientemente. Aquí sólo ha de comprobarse que este proceso debe haberse cumplido allí donde debe haber espíritu objetivo. El que la conciencia en el nivel del espíritu realiza en cada momento conexiones entre contenidos objetivos, que cada decurso de pensamiento encadena elementos representativos en contextos lógicos, que cada experiencia vital religiosa se mueve en el mundo religioso, que cada intuición estética crea ciertas uniones de elementos sensoriales — este simple giro hacia la idea no es naturalmente aún el giro hacia la forma. Al contrario, sólo se ha cumplido este giro cuando aquellas

conexiones objetuales se han convertido en significado de configuraciones (sea de configuraciones de género puramente espiritual, de pensamientos, de actos de voluntad, de reglas y demás) que salen al encuentro de los actos de experiencia de la vida, que son reconocidos por éstos y que pueden ser realizados de nuevo. Si un hombre o varios hombres sobre la base de determinadas situaciones de experiencia de la vida llegaran a tomar la decisión de ayunar un día, eso sería una acción comprensible de voluntad y un objeto de la psicología. Si el día de ayuno se convierte en costumbre y fuerza las decisiones de los hombres en la dirección de esa forma, entonces tenemos a la vista una configuración del espíritu objetivo aunque no se haya modificado más o menos nada en el mundo material.

Resumo el esquema del espíritu objetivo en la formulación general que ha resultado ahora, ciñéndome lo más posible al esquema del primer parágrafo. Existe y se da una vida psicofísica. Su estructura anímica es de tal manera sobre la base del grado de desarrollo alcanzado, que el giro a la idea se ha cumplido en sus diversas direcciones; se han configurado "mundos" espirituales como contextos propios materiales. En el decurso del proceso de la vida se producen configuraciones que tienen un estado de cosas de uno de estos mundos por significado. Es la peculiaridad de estas configuraciones el que ellas llevan en sí, objetivado (en el segundo sentido), es decir liberado de su valor de expresión y de su interpretación psicológica este significado objetual. Estas configuraciones sufren de alguna manera una fijación material o no la sufren, pero en todo caso llegan a ser forma, se enfrentan con carácter de validez a sus realizaciones coloreadas de experiencia de la vida. De tal manera que no van y vienen con el acto singular de ejecución, sino que son encontradas previamente por éste como si fuera un esquema ya dispuesto. Respeto o alegría por el encuentro me mueven a saludar al amigo con quien me topo en la calle. Si yo lo hago quitándome el sombrero es porque satisfago así una costumbre de mi ámbito cultural; una secular historia ha dado a esta forma su significación objetual. Hay manchas de color en un lino o un

grupo de hombres rasga con pelo de caballo las cuerdas de vejiga. Pero un espíritu humano creador ha depositado en las formas de esta configuración lo que él ha pensado y sentido sobre los secretos del mundo y de la vida de los hombres. Y ahora hablan los colores y los tonos y desde ellos habla una vivaz sabiduría ante la cual la estructura del cosmos se extiende más claramente que ante mi mirada prevenida.

3. LAS CINCO FORMAS PRINCIPALES DEL ESPÍRITU OBJETIVO

Este párrafo tiene por finalidad el emprender una primera disposición vertebrada de todas las variadas configuraciones que comprende en sí el mundo del espíritu objetivo. Una vez que se ha obtenido una fórmula común según la cual están construidas todas ellas debe prepararse al menos la diferenciación del esquematismo unitario, si no, los conceptos se mantienen demasiado próximos al objeto y pierden su fruto. No hay pensamiento que pueda desarrollar deductivamente una teoría a partir de un punto; debe moverse entre unificación y ampliación, entre abstracción y determinación como se mueve un organismo entre respiración y aspiración.

El principio de división que queremos aplicar no yace en las cualidades de los significados. No preguntamos pues si la significación de una configuración es por su contenido de naturaleza política, religiosa o estética; más tarde se intentará hacer una articulación de este género. Preguntamos en cambio por los tipos principales del devenir de la forma, por las direcciones capitales en las que se puede cumplir el tercer paso de la objetivación. Tales tipos principales son cinco. Un contenido objetivamente espiritual, cuando se lo contempla según el carácter de forma de su objetivación, puede ser o bien configuración o aparato o signo o forma social o cultura. Se mostrará que estas cinco formas básicas del espíritu objetivo se pueden compenetrar en casos dados en el objeto real. Un fenómeno objetivo-espiritual puede ser a la vez aparato y configuración, etc. La articulación que de allí resulta no será pues una articulación del mundo objetivo-

espiritual según grupos concretos de cosas, sino que diferenciará cinco categorías que, posiblemente combinadas entre sí, han de demostrarse en las formas concretas del mundo objetivo-espiritual. Deslindo las cinco formas básicas entre sí de la siguiente manera.

La categoría "configuración". Llamo configuración a una forma objetiva cuando su significado no alude esencialmente a otro significado sino a su correlato, cuando es de por sí completo, sin relaciones que conduzcan a lo exterior. El más puro ejemplo de este tipo de forma es, como se ha reconocido en general, la obra de arte. El que la obra de arte esté plenamente separada de los actos creadores mediante los cuales nació y en tal medida no aluda a un más allá de sí misma; el que en ella la pincelada o el golpe de cincel no sea objeto de consideración como movimiento pleno de expresión, sino puramente como portador de una significación objetual, según la conducción de la línea, el tono, la superficie áspera o lisa, etc.; esta propiedad la comparte con cualquier trozo de espíritu objetivo. Pero por encima de ello aquella forma que llamamos configuración en sentido riguroso se caracteriza por el hecho de que todas sus partes sólo remiten a la interioridad y que su significado como totalidad constituye una unidad autosuficiente no tendiendo a otra configuración y que no es exigida por ningún otro, simbolizable en un círculo cerrado en sí, no en una dirección que tienda a cualquier parte. El cartel tiene esencialmente una dirección hacia fuera, por "artístico" que pueda ser. Contiene primeramente en sí un contenido de significación, como por ejemplo, expone un auto en veloz carrera. Pero atravesando este contenido de significación alude a otro objeto: a los autos reales que se quiere elogiar. Y en este sentido no es configuración, sino signo. Un mueble, por terminado que esté en su forma y por considerable que sea como obra de arte, remite de igual modo en virtud de su contenido inmediato de significación, por encima de éste, a su aplicación como mueble y es en esa medida un aparato. De manera exactamente contraria sucede con una obra de arte. De paso sólo puede ser utilizada como aparato (por ejemplo para

llenar una pared) o puede servir de signo (por ejemplo para recordar el significado histórico de un lugar); pero en la medida en que es obra de arte, estas relaciones que conducen a lo exterior son accidentales, no pertenecen esencialmente a su contenido de significación. Este es, más bien, como solemos decir, un mundo en sí. Esto quiere decir: todos los hilos que unen de hecho la obra hacia lo exterior con los demás objetos, con la vida y con sus finalidades podrían estar cortados en principio sin que se tocara su contenido inmanente de significación. Por lo demás se podría ser naturalmente de la opinión, sin tener que retractarse de lo dicho aquí, de que hay auténticas y grandes obras de arte a cuyo contenido de significación pertenece además un efecto religioso, una tendencia política, un propósito didáctico, dicho en una palabra, un sentido que sobrepasa esencialmente esa obra. En este lugar no se trata de averiguar algo sobre la esencia de la obra de arte; la obra de arte sólo sirvió de ejemplo para mostrar que hay formas del espíritu objetivo que están centradas en sí por su configuración y que están privadas de conexiones relacionales. Aquellas obras de arte que están sometidas en alguna forma de servidumbre a los contextos finalistas de la vida no son justamente configuraciones puras en nuestro sentido. El que empero sean configuraciones se debe a que en su forma es ello sólo una componente categorial entre otras. Con lo cual no se ha dicho nada sobre su valor como obra de arte, ni siquiera algo sobre su esencia como obra de arte, sino simplemente algo sobre su estructura categorial.

El resultado logrado hasta ahora sufre una cierta complicación cuando pasamos a otro ámbito de objetos. También los conocimientos científicos, también los sistemas de religión y no menos los órdenes políticos pueden ser considerados, según creo, con respecto a su tipo de forma, pueden ser configuraciones. De seguro es posible que un conocimiento científico sea puesto al servicio de la técnica y aun que quizá haya sido concebido en el contexto de un pensamiento técnicamente orientado. Pero en manera igualmente segura, todo conocimiento científico contiene en su carácter de forma el otro componente (y éste puede

ser el predominante): el hecho de que su significado no requiera que se lo complemente con conexiones relacionales, sino que descansa en sí de modo autosuficiente. Y es entonces aquí en donde se inicia la complicación. Esta consiste en que las obras de arte no se conectan unas con otras a la manera de un sistema, del cual cada una fuera un miembro, sino que son mundos realmente cerrados en sí; cerrados no sólo frente a exigencias heterogéneas sino también en relación de las unas con las otras. De manera diferente sucede con los conocimientos científicos. Estos se encuentran ligados a otras configuraciones de su especie en determinados contextos sistemáticos, ligados inmediatamente a conocimientos lógicamente vecinos, mediatamente ligados a conocimientos más lejanos y en principio a todos. Y sólo al sistema de la ciencia como totalidad, así parece, corresponde la propiedad requerida de ser una totalidad de significación autosuficiente, centrada en sí y en cierto modo libremente oscilante; sólo la totalidad de los conocimientos científicos es configuración en el sentido en el que ya es configuración una obra individual de arte.

Se puede aceptar esta diferencia y sin embargo sigue siendo cierto que cada parte singular de la ciencia participa del carácter configuracional del sistema total: justamente porque es una parte de éste. Las relaciones, en las que en cuanto pieza parcial se encuentra con otras semejantes, son de naturaleza evidentemente diferente de aquellas relaciones en las que entra, cuando se trata de presupuestos técnicos o (para anticiparse) cuando es cultura. Pues en el primer caso una configuración está en relación con las otras y en esa medida su contenido de significación será complementado por el de ellas. Pero su contenido de significación no tiene una dirección que esencialmente indique hacia afuera, en sí no requiere complemento; sólo hay en virtud de la estructura del mundo científico (en contraposición al estético) configuraciones más amplias, que comprenden en sí a las parciales como a partes. Cada frase científica singular dice lo que dice plenamente y lleva un significado cerrado en sí mismo. Dice cómo se mueven los planetas o cómo funciona el organismo animal. Yo puedo preguntar ade-

más cómo se mueven en general las masas o cómo funciona el organismo vegetal. Y entonces no complemento en modo alguno aquellas primeras configuraciones científicas, como si ellas fueran incompletas en sí, sino que creo nuevas, cuya significación es desde el principio de alcance mayor o diferente. Para seguir con la imagen anterior: cada una de estas configuraciones es un círculo cerrado, sólo que estos círculos pueden encerrarse recíprocamente o pueden estar unidos entre sí como eslabones de una cadena. Pero eso es y sigue siendo algo diferente, como si la forma de un contenido de significación, en vez de volver sobre sí misma, hubiera de simbolizarse mediante un rayo que indica hacia el exterior, tal como habremos de encontrarlo en el aparato y en el signo. Así que para poder dominar esta complicación podemos hablar de partes de la configuración y de configuraciones totales. De cualquier manera, la característica esencial del tipo de forma "configuración", la autosuficiencia del significado puede encontrarse presente en la parte más pequeña, siempre que sea según su estructura de carácter configuracional.



La categoría "aparato". ¿Según qué tipo debe transcurrir el devenir de la forma, para que la forma objetivada no sea considerada como configuración, sino como aparato? En la contraposición anteriormente hecha se ha tocado algo de ello; ahora intentaré construir un esquema positivo del tipo de forma "aparato". Pero antes de ello hay que recordar que nuestro planteamiento no se entiende aquí ni en ningún otro lugar como un planteamiento histórico o de psicología de la evolución. No preguntamos: ¿cómo llega el hombre a la utilización y a la elaboración de aparatos? ¿Tiene ya el animal aparatos? ¿Cuáles son los aparatos que surgen primeramente, herramientas, armas o qué otra clase de objetos de uso? Como siempre la pregunta se nos plantea más bien de la siguiente manera: ¿cuál es la estructura categorial que se encuentra en todas aquellas formas que llamamos aparato? ¿En qué dirección específica se ha cumplido allí el tercer paso de la objetivación? Y si pese a todo ello y con cierta preferencia escogemos ejemplos de las culturas primitivas

y resultados de la psicología animal y del niño, lo hacemos porque el hombre maduro, en un alto grado de cultura no lleva a cabo realizaciones sencillas, que son importantes para un análisis sistemático como punto de partida. Todo lo elemental está en él desgastado por el hecho de convertirse en algo corriente o se hace irreconocible por su complejidad. Allí en cambio en los estadios más tempranos vemos los fenómenos elementales pura y plásticamente. Es decir, no sólo para encontrar las conexiones genéticas reales, que aquí han de ponerse entre paréntesis, sino también para iluminar las formas estructurales, que son las que nos importan, es necesario y útil dirigir la mirada a los tempranos estadios del desarrollo. ¿Qué naturaleza tiene estructuralmente la categoría aparato?

Un ser viviente realiza una acción con finalidad. Quiere algo y, como este algo no está sin más ahí, modifica entonces una parte de su mundo exterior de conformidad con ello. Una vez que hemos reconocido como presupuesto común de todas las formas del espíritu objetivo el primer paso de objetivación, la independización de un mundo objetivo, que se opone al sujeto, podemos formular la situación material de la siguiente manera: se da un contexto objetual de estructura autónoma, en él ha de transformarse algo a causa de las finalidades que quiere lograr el ser actuante, y con este objeto se integra la acción como fuerza que opera objetualmente en el contexto de acción objetiva del mundo. Si la maniobra tiene éxito, entonces el actuante tiene que conocer evidentemente los contextos objetuales de su campo operativo y debe tenerlos en consideración, pues de otra manera no puede integrarse efectivamente la acción. Una representación (más o menos vertebrada, más o menos afirmada) de la estructura del mundo de los objetos tiene que darse ahí, una especie de estática de las conexiones de las cosas — naturalmente que no en el sentido de una teoría física, sino como un ingenuo saber de la naturaleza constante de las cosas y de sus relaciones. Ya en este lugar enseña la psicología de los grados tempranos de evolución algo decisivo: pienso, por ejemplo, en los exámenes de inteligencia de los antropoides sobre los que

informa Wolfgang Köhler. Estos ensayos mostraron que todo operar con partes constitutivas de un aparato tiene como presupuesto determinadas formas de comprensión de estructuras espacialmente objetuales. En el esfuerzo, por ejemplo, de colocar una cosa con otra, suele el chimpancé (como, por lo demás, el niño) tener una cosa o presionarla sobre la otra en las más diversas y frecuentemente más curiosas posiciones; una conjunción simplemente óptica se confunde aquí con un soporte estático. W. Köhler llama la atención en relación con estos ensayos sobre el papel decisivo de la visión del espacio lo mismo que sobre el hecho de que para la constitución de una estática de las cosas espaciales es especialmente importante la actitud erguida del hombre, porque ella supone un arriba y un abajo firmemente delimitados y una firme línea de orientación, en torno a la cual puede agruparse en cierto modo el espacio lleno de objetos. Así pues sólo en la medida en que la estructura autónoma del mundo de los objetos en el sentido del primer paso de objetivación se reconoce y en algún grado se penetra en ella, es posible la integración de acciones transformadoras en ella.

Las acciones respectivas con sus éxitos materiales inmediatos son pues un decurso en este mundo objetual. Miembro por miembro constituyen un contexto estructural que tiene que ser probado, medido y penetrado, si se quiere lograr el deseado resultado final. En él los fines se encadenan con los medios, los resultados logrados son las preparaciones. Puesto que en ellos opera un ser consciente, son ellos un proceso espiritual, con finalidad. Y, pues, por doquier, allí donde de este proceso se independiza un trozo parcial y se objetiva como significado de una forma, se da entonces la categoría del aparato. Los aparatos son aquellas formas del espíritu objetivo, cuyo significado es un trozo parcial de un contexto de acciones orientado finalísticamente.

Decimos: quiero beber agua. Primero tengo que buscar entonces la fuente, luego inclinarme hacia ella, luego hacer cóncava la mano, tomar el agua, etc. De este contexto de acciones se objetiva (no preguntamos cómo sucede eso genéticamente) un trozo singular parcial como

forma, y ese trozo se puede designar como "creación de una concavidad con fondo denso", en el sentido del tercer paso de objetivación se libera de la simple acción y (en nuestro caso también en forma material) se hace firme. Así como la tabla indicadora del camino se relaciona con el dedo indicador, así también se relaciona la vasija para beber con la mano cóncava. Y justamente de allí, de que en el segundo caso un simple trozo parcial de una acción total configura el significado de la objetivación, resulta el carácter de aparato del producto: éste es y sigue siendo según su sentido esencialmente parte, no se basta a sí mismo, sino que quiere integrarse de nuevo a la totalidad de la acción, como algo que está a su servicio. Remite siempre hacia fuera de sí, no es configuración con un contenido de significación cerrado en sí. Al contrario, exige un cumplimiento de su sentido intencional por medio de actos de aplicación, que deben agregarse a él. El ser aplicable y por cierto aplicable en determinada dirección, no es algo causal y accidental al aparato como lo es a la obra de arte, sino que yace en la estructura total de su contenido de significación. Este no está construido central sino vectorialmente.

Tales trozos parciales de actividades finalistas se objetivan pues en las formas de los aparatos. Una vez que las formas estén terminadas, entonces el contexto de acciones encuentra una pieza de sí mismo ya prehecha. Atraviesa a lo largo todo el aparato, sigue como sobre rieles en cierto modo por el trozo en cuestión, en tanto que por lo demás debe buscar su camino a lo largo y través del mundo objetual. La imagen total del decurso de la acción se modifica naturalmente mediante la introducción de esta forma objetivamente espiritual, de este factor técnico: sencillamente por el hecho de que la existencia de esta forma ha modificado la estructura objetual del campo de operatividad, al que ha de acomodarse la acción. En vez de hacer cóncava la mano recorro por medio de movimientos totalmente diferentes a la vasija o a la copa de beber. Si pensamos completamente el esquema de toda la acción, entonces se incluyen en el lugar en cuestión movimientos parciales muy heterogéneos y aparentemente del todo indirectos: en vez de tomar el agua con la

mano, comienzo a buscar madera y a cortar y a hacer con un cuchillo una vasija de madera; para eso tengo que conseguir primeramente un cuchillo; para eso tengo que utilizar y preparar hierro; para eso tengo que derretir mineral; para eso cavar en vetas, etc.: Toda conformación técnica de nuestro quehacer consiste en que de tal manera mediante nuevos actos que se van interpolando trozos parciales de las acciones originales en vista de un fin se objetivan convirtiéndose en significados de formas; esa es la fórmula común para todo aparato. El hombre es el animal que marcha por caminos indirectos. A un análisis detallado no le resultaría difícil encontrar características sencillas de las subformas singulares de los aparatos; así, pues, decir lo que hace que un aparato sea herramienta, arma, instrumento, máquina. Aquí no se trata de esas diferenciaciones, se trata más bien de formular la categoría aparato en la forma más general posible, aun corriendo el peligro de que el concepto así logrado incluya dentro de sí algo que el uso del lenguaje con su delimitación extralógicamente condicionada ya no considere como aparatos: por ejemplo una casa, un vestido, un barco, una calle o un campo sembrado.

La categoría "signo". El tipo de forma "signo" tiene de antemano en común con el tipo de forma "aparato" una propiedad fundamental: también su significado lleva esencialmente más allá de sí mismo, de la misma manera que aquél no está construido central, sino vectorialmente. Pero esta especie de construcción está en el signo tan característicamente modificada frente al aparato que parece necesario concebirla como un nuevo tipo. Nuestro análisis del signo puede apoyarse de muy cerca en la teoría husserliana de las *expresiones* (Husserl da a entender en lo esencial las expresiones lingüísticas en su función comunicativa, esto es, un género especial de signos en nuestro sentido). En una expresión aplicada con sentido para fines comunicativos deben diferenciarse tres puntos: (1) El fenómeno físico: los movimientos del habla, las ondas sonoras, las letras o alfabeto. En estos fenómenos físicos se encuentra (2) un sentido: actos que con-

fieren significación o intenciones de significación (como dice Husserl) se adhieren al sentido y hacen de él una configuración de palabras vivificada por el sentido. Pero en virtud de este significado se refiere la expresión (3) a un objeto o a una situación material objetual. La expresión es, pues, (1) un proceso físico-fisiológico, (2) significa algo y (3) nombra o designa algo sobre la base de su significación. Sin los segundos actos sería un tono sin sentido, sin los terceros estaría vivificada por un sentido pero no se referiría a un objeto.

Concebimos ahora la expresión lingüística como un caso especial del signo en general y afirmamos: el tipo de forma signo está constituido en general según la fórmula estructural demostrada por Husserl. En cada signo el significado está construido en cierto modo con dos puntos culminantes. El signo tiene su contenido inmediato de significación, pero más allá de él, o más bien atravesando por él, señala un objeto. Y esta indicación no es accidental, sino que se encuentra inmanentemente como esencial orientación en el significado inmediato y no puede suprimirse al pensarlo sin que entonces deje de ser signo, sin que cese el signo. La obra de arte como configuración tiene también su significado, pero a ella no le ocurre el remitir a través de sí misma a algo objetual, por ejemplo a las realidades expuestas; sería por ejemplo insensato querer decir que el estudio de un desnudo se refiriera al modelo. En cambio el monumento conmemorativo tiene la voluntad de referirse a algo y es por eso signo, haciendo caso omiso del hecho de que además pueda ser una configuración artística. Un ejemplo más: la imagen piadosa impone, a diferencia de la pura obra de arte de contenido religioso, la referencia a los objetos sagrados, los actualiza como realidades y coloca al contemplador frente a ellos en una relación viviente de piedad: no obra la imagen edificante como configuración, sino como signo. Por todas partes aparece esta doble culminación del significado tan característica: en los ejemplos dados hasta ahora en relación con los otros componentes categoriales, en los signos puros como principio exclusivamente dominante de la construcción. Las formas, que para nuestra conciencia son signos puros, son

por ejemplo las marcas de propiedad, los escudos de los jefes, de los curanderos, de los embajadores, de los guerreros, etc. que encontramos en variedad inapreciable en los estadios tempranos de la cultura. Ciertamente el psicólogo de los pueblos sabe que para la conciencia primitiva se entrelaza en ellos en forma peculiar el carácter de signo con la naturaleza del aparato. El signo de propiedad no solamente designa, sino que toma posesión como un medio mágico de los objetos, o sea, logra su propiedad. Y los demás signos en este caso tienen efecto mágico semejante. Los grandes sistemas de signos, infinitamente importantes para toda cultura, se forman, en todo caso genéticamente, por caminos complejos y variados siempre que el hombre llegue a adquirir la escritura. Y en todos los análisis de psicología evolutiva se ha llamado frecuentemente la atención sobre cómo bajo la influencia de la fijación escrita del lenguaje éste pierde la función expresiva, que al comienzo tenía esencialmente, en beneficio de la función designativa y cómo cada vez más se convierte en sistema de signos puros.

La categoría "forma social". La realidad social es una suma de relaciones interhumanas entrelazadas. Ayudas recíprocas y perjuicios, reuniones y aislamientos, sentimientos de inferioridad y de superioridad, afinidades electivas y rechazos, dominaciones y sumisiones, amor, odio, indiferente pasar de lado y tantas cualidades infinitamente variadas de relaciones corren múltiplemente entre las unidades vitales psico-físicas y se mantienen permanentemente en movimiento. Eso es primera y sencillamente la situación social, un sistema gigantesco de acontecimientos psico-físicos que modifica constantemente su situación de equilibrio.

Es un hecho que de esta vida social se cristaliza una nueva especie de formas objetivo-espirituales. Todas las formas del espíritu objetivo descienden genéticamente de la vida humana en común, y en esa medida tienen todas ellas como su presupuesto aquella situación social. El género especial de formas que, sin embargo, se menciona aquí se caracteriza además por el hecho de que cualesquiera relaciones sociales constituyen su signifi-

cado. No son solamente, como todas las demás formas, por las condiciones de su origen de carácter social, sino que son sociales por su mismo significado. Cuando un hombre venera a otro o cuando un grupo de hombres, sobre la base de un motivo cualquiera, se siente unido, entonces en los dos casos se trata primeramente de un acontecimiento subjetivo-anímico. Pero sabemos que a partir de la vida social del hombre se objetivan formas por doquier, las cuales se comportan con los decursos anímicos como lo hacen en general las formas objetivo-espirituales con la vida anímica. Es decir: estas formas son independientes de los actos de su respectivo cumplimiento en el sentido del tercer paso de objetivación y adquieren una consistencia independiente. Los actos singulares de realización las encuentran ya conformadas y confluyen en ellas como un lecho predispuesto. El que venera encuentra previamente tales formas (las costumbres del saludo, etc.). La comunidad no consiste solamente en experiencias vitales y en manifestaciones del sentimiento de copertenencia, sino que se convierte en un cuerpo social que se mantiene pertinazmente en su forma específica mientras los individuos entran y salen, se ocupan actualmente en ese cuerpo o no lo hacen. La regla social simple que constituye el devenir en forma de una relación singular es el elemento de todo este mundo de formas. Pero a partir de estos elementos pueden componerse complejos gigantesco hasta las organizaciones que a través de siglos han tenido su duración en la tierra, recogiendo en su seno generaciones y generaciones de hombres y que no se ven afectadas por la muerte. Evidentemente estas formas están sustentadas en todo momento por los actos fugaces de su realización, y se podría quizá intentar seccionar el hecho del Estado en toda una serie de acciones de gobernar, de obedecer, de participar y de pagar impuestos, en una serie de experiencias vitales como las del sentimiento de seguridad y del entusiasmo patriótico. Pero en verdad con ello no se agotaría el hecho del Estado, como tampoco el hecho de la obra de arte se agota mediante el análisis del alma que crea y contempla. En ambos casos sigue siendo trascendente a los actos la forma objetivada con su significado objetual.

El significado de las formas sociales es, como se ha dicho, una relación social o un complejo de tales, una unión de voluntades de hombres hecha por causa de determinados fines. En la frase de su *Política*: *πᾶσα κοινωνία ἀγαθοῦ τινὸς ἕνεκα συνέστηκεν* Aristóteles ha expresado con sencillez clásica el hecho de que una reunión de voluntades en virtud de ciertos fines constituye el sentido de las formas sociales. Naturalmente la frase aristotélica sólo quiere decir que el significado de las configuraciones sociales es de estructura teleológica y no que para cada organización concreta se pueda formular en una palabra una finalidad única a la que aquella sirva. Aun allí donde cosa semejante podría ser posible, aun en las organizaciones puramente utilitarias es la cosa algo más compleja: finalidades heterogéneas nuevas se agregan a la finalidad originaria; una asociación para el canto puede llegar a convertirse en una completa comunidad de vida. Y para aquellas configuraciones sociales naturales, crecidas orgánicamente, como la familia, la raza, la comunidad de la aldea, el pueblo, nadie habrá de querer intentar en serio formular una única seca finalidad como su significado. Una cantidad de motivos, acumulada profundamente, arraigada en lo instintivo y que llega hasta los más altos estratos del espíritu ha encontrado en ellos su forma objetiva; pero la estructura fundamentalmente teleológica del contenido de significación se da también para ella. Es igualmente complicado, pero en principio no menos posible formular la estructura teleológica de sentido de un grupo de tribus o de la comunidad de un pueblo y la estructura estética de sentido de una sinfonía. Cómo determina este contenido de significación la estructura de la referida organización, cómo a su vez la estructura efectúa la distribución de determinadas funciones a los miembros singulares de la asociación; esto tiene que investigarlo en detalle la ciencia de las formas de la sociabilización, la sociología. Su material se compone de la inmensa riqueza de las relaciones y asociaciones humanas, desde el matrimonio hasta la sociedad limitada, desde el club hasta el Estado, diferente según su contenido, su duración, su alcance, su naturaleza jurídica y su firmeza, pero todas son la objetivación

de un significado social en el tipo de la forma social.

Si ahora comparamos la categoría forma social con las categorías hasta ahora consideradas, esta parece estar más próximamente emparentada con el tipo de forma de la configuración. Su significado es un contexto teleológico immanente y ni por la especie de signo ni según el género del aparato va más allá de sí misma. Las formas sociales no parecen ser nada más que configuraciones de hombres vivos. Concebir el Estado como obra de arte y la familia como configuración natural es algo que nos resulta intuitivamente sugestivo. Pero el hecho de que un contexto de voluntad de seres vivientes constituya el sentido de este cuarto tipo de forma, funda una diferencia esencial frente a lo que hemos llamado configuración ya en lo que se refiere a su estructura formal. Una configuración (piénsese una vez más en la obra de arte) incluye en su significado determinados contenidos y la red de relaciones entre ellos. Pero para la categoría forma social es esencial que su significado sea relación pura. La costumbre dice sólo como cualquier individuo A tiene que saludar a cualquier individuo B, y la forma de asociación deja sin determinar qué hombres cumplen con ella. Sólo la especie de unión está objetiva: estas formas significan esquemas puros de relación que están determinados plenamente sólo según su carácter relacional. Mientras las categorías signo y aparato refieren, para decirlo con una imagen, sólo por un lado, fuera de sí, la categoría forma social refiere en cierto modo por los dos lados fuera de sí. Si la puede simbolizar con ayuda de un trozo de arco con dos extremos abiertos. Este carácter puramente relacional de su significado es el motivo que nos da la justificación para considerarla como un tipo especial de forma de la objetivación.

Esta justificación se hace más evidente si tenemos en cuenta el simple momento del contenido mediante el cual se diferencian las formas sociales frente a todo lo demás que sea espíritu objetivo. Ciertamente es que una consideración tal rompe el principio divisório que hemos puesto como base a la exposición de este párrafo. Ella muestra claramente que clasificar las formas objetivo-espirituales puramente según el principio de su generación como for-

ma es pensar muy abstractamente. La característica simple que frente a los demás objetos del mundo de la cultura es peculiar a las formas sociales, consiste en que ellas son formas de la vida, configuraciones que constan de hombres vivos, que se integran en el orden de la forma y que tienen que construir siempre de nuevo este orden para que sea real. Un aparato o un edificio están materialmente fijos; sobreviven como cuerpo propio a los hombres que viven con ellos. Un sistema de doctrina científica no tiene que estar materialmente fijo (también puede ser transmitido oralmente); pero en ningún caso serían los elementos de los que se compone otra cosa que un sistema de proporciones válidas. El material que ha entrado en estas formas no tiene vida propia, no tiene voluntad, está ligado enteramente a la forma y no pretende salir de ella. El golpe de cincel no está presente en la escultura como golpe de una mano viva, sino como línea visible; el pensamiento no está presente en la obra científica como esfuerzo intelectual o como intuición, sino como proposición objetiva. Esta objetividad plena falta a las configuraciones sociales. No están construidas con un material muerto e inerte, sino que están compuestas de voluntad viva, de hombres. No se las ejecuta como un edificio, sino más bien como música. No son otra cosa que una armonía que se repite de los hombres que viven en ellas. Son un acontecer que acontece a través de nosotros. No son formas absolutas (es decir, aisladas de los hombres), sino que son una formación de sí misma, de su vida real; no son formas conclusas y reposadas, sino formas en devenir y que se van cumpliendo; son tensiones de voluntad en las que los hombres mismos se ven incluidos, naves abovedadas que se van haciendo a partir de su ser y su quehacer. Y tienen su consistencia sólo por el hecho de que los hombres se adhieren a ellas siempre de nuevo, sea que lo hagan expresa o tácitamente. Si se adormece o enmudece esta adhesión, entonces se disuelve la forma. Y no ciertamente porque el material del que consiste no existiese ya (los hombres), así como la obra material muere cuando su materia es disuelta por los influjos del mundo circundante, sino porque ya no existe la voluntad de la forma.

Esta característica no suprime de nuevo la comprobación de que las formas sociales son espíritu objetivo; la diferencia entre un encuentro actual interhumano y una configuración social, que ha adquirido consistencia objetiva a la vida anímica, sigue teniendo su validez. Pero esta comprobación reconoce en todo caso las formas sociales como un caso límite de la objetivación espiritual. Toda la peculiaridad lógica de la sociología frente a las otras ciencias del espíritu, su lugar especial en el sistema de las ciencias del espíritu, proviene del simple hecho de que la materia de la que se componen y con la que se construyen las formas de la esfera social es la vida. En la construcción total de la cultura el mundo de las formas sociales no se encuentra en el mismo nivel que los otros campos de sentido y de formas, esto es, que la ciencia, el arte, el derecho, etc. Se encuentra, para decirlo con una imagen, perpendicularmente a estas direcciones paralelas de creación, forma la base de la vida y de la realidad en la que ellas crecen. Sólo porque en el razonamiento de este párrafo clasificamos las formas del espíritu objetivo haciendo caso omiso de toda inclusión de contenido y puramente según el principio de su devenir en forma, tiene que presentárenos la forma social sencillamente como uno de los casos posibles en la variedad lineal de los tipos de devenir la forma.

La categoría "cultura". Es aparentemente muy fácil separar el quinto tipo de forma de los demás mediante la simple característica de que él no tiene su existencia en el mundo objetual y tampoco en la esfera interhumana, sino en la vida personal de los sujetos. Sólo que en esta característica yace la dificultad de concebir en general esta especie de formas como formas objetivo-espirituales. Nadie negará que en el sistema de nuestra vida personal se entrelaza el espíritu objetivo. Conocemos sobre distintas materias, que la ciencia descubre y comunica, trabajamos con intuiciones que provienen de las obras de arte, las convicciones morales y consuetudinarias de nuestra época determinan nuestro comportamiento. ¿Qué significan estos elementos objetivo-espirituales en nuestra conducta personal de vida? Estos elementos significan

que nosotros, en cuanto hombres de cultura, y por cierto en cuanto hombres pertenecientes a una determinada cultura, actualizamos permanentemente y trecho a trecho el espíritu objetivo que nos rodea, que nuestros actos anímicos corren en el sentido ya dilucidado por los carriles de sus formas. Con la categoría cultura no quiere darse a entender naturalmente esta situación material; pues ella no designa en modo alguno un nuevo tipo de forma, ella designa simplemente la relación entre un acontecer subjetivo-anímico y la forma objetivo-espiritual. En la categoría cultura no se trata de que las formas objetivas se satisfagan en actos subjetivos, sino de que en la estructura de actos de la vida personal misma se formen, por así decir, formas; formas en el riguroso sentido del tercer paso de objetivación.

Recuérdese aquella riqueza de espíritu objetivo que hay en una empresa artesanal más o menos desarrollada. Hay en primer lugar una cantidad de aparatos, que hechos según el fin en su forma y según su función se encajan como los engranajes de un reloj: son muchas las generaciones que tal vez han trabajado en este sistema de herramientas. Luego, una red de formas sociales regula el trabajo conjunto y por encima de ello las relaciones vitales de los miembros del trabajo entre sí y con la sociedad de conformidad con principios cooperativos, sindicales o de otra especie. Un traje profesional, emblemas especiales del artesanado y demás signos se han ido, sin duda, esbozando y fijando. Pero fuera de todo ello se oculta en el fenómeno total de esta empresa artesanal una especie más de formación espiritual. La herramienta no es nada o sólo la mitad sin el arte con que se utiliza, sin la modificación orgánica de la mano en la que descansa como si fuera una parte de ella, sin el sentido típico que como consecuencia y al mismo tiempo como condición de su recto uso sobrecoje el ánimo total del trabajador. Así, el sistema total de formas que queríamos describir va hasta en lo más hondo de la estructura personal del hombre. Los hombres mismos han recibido en los estratos más hondos o más superficiales de su ser un cuño determinado, y no resulta posible ni admisible trazar esquemáticamente el límite del espíritu objetivo allí donde comienza

la vida personal. Los métodos de trabajo de nuestra empresa artesanal no consisten en manera alguna sólo en herramientas materiales y en reglas suprimibles de su uso, ellos consisten esencialmente en un arte adquirido por el hombre y fijado mediante el ejercicio y en una disciplina de los hombres, en una estructura de precisión, de gusto y de otras constantes anímicas, en un estado, que se ha convertido en una forma, de la persona psicofísica.

Que tales formas son realmente espíritu objetivo es algo que se verá con toda claridad en aquellos casos en que los actos especiales del crear están orientados a su fabricación. Todo crear educativo y el político también, cuando es creador en sentido más profundo, tiende a una determinada forma del hombre que se quiere producir del mismo modo que un artista produce su obra. Se ha dicho certeramente que el político mediocre suele quejarse de que los hombres no son como él los necesita para su forma del Estado; el buen hombre de Estado entiende el arte de construir el Estado que quiere con los hombres tal como ellos son; el gran hombre de Estado es, empero, aquel que no sólo crea la configuración política, sino que en ésta y a través de ésta crea también al tipo de hombre que está en capacidad de sustentarla. Su obra final no es solamente una organización política sino que da también un cierto sello (los griegos dirían: una cierta virtud) a los ciudadanos. Las dos cosas se producen recíprocamente y las dos cosas se sustentan en reciprocidad. Así como el espíritu objetivo del artesanado va desde el aparato externo hasta llegar al fondo del alma de los hombres, así también el espíritu objetivo de este Estado abarca desde la red de las instituciones hasta el alma de los ciudadanos y existe allí como forma que se origina de las constantes anímicas, que hace del individuo singular una configuración parcial dentro del edificio social total. Lo que habitualmente llamamos pedagogía sigue en cierto modo por el camino contrario. Toma su punto de partida en el hombre singular, lo "modela" como forma y tiene a la vista sólo como punto orientador la totalidad del edificio social, en el cual han de encuadrarse sus configuraciones inmediatas. Pero el que las formas específi-

cas de la vida personal se objetiven a partir de su quehacer creador, este hecho es lo que tiene de común la pedagogía con la política productiva.

La dificultad peculiar de la categoría cultura se encuentra, como se ha dicho, en concebirla siquiera como un tipo de forma del espíritu objetivo. Ya la forma social se presentó como un caso límite de la objetivación, a saber, como forma hecha de vida. Para la cultura esto tiene validez en medida mucho mayor. Se puede preguntar dónde hay aquí un significado objetual, dónde se da aquí la independencia de la forma de la vida que constituye el tercer paso de objetivación. Puede parecer que justamente la esencia de la cultura sea el que la forma, que ella crea, no se independiza, sino que se mantiene estrechamente en la vida y que lo hace tanto más estrechamente mientras más plena sea la cultura (mientras que un abismo entre vida y forma parece hacer posible quizá una disciplina externa y una satisfacción de reglas de acuerdo con el deber, pero no cultura). Sin embargo creo que se puede señalar a la cultura como un tipo especial de forma del espíritu objetivo.

Ciertamente que un saber singular o una destreza para las que ha sido formado un hombre es una parte esencial de lo que él mismo ha llegado a ser: eso tan sólo es lo que hace que estos elementos sean elementos de su cultura. Intuitivamente diferenciamos con toda claridad entre un saber que, si bien es cierto, es firme, descansa como un cuerpo extraño en la conciencia intelectual, y otro saber que tiene unión estrecha con el todo de la personalidad; o entre una destreza que, si bien es cierto es segura, fue sin embargo adquirida gracias a un buen entrenamiento, y otra destreza que fue igualmente aprendida y ejercitada, pero profundizada como función orgánica. En el primer caso es en cierto modo casual, en el segundo en cambio necesario que el hombre pueda y sepa justamente esto y no alguna otra cosa. Allí tiene él algo, aquí se ha transformado en algo. Sólo que en este segundo caso y al mismo tiempo que esta transformación en una personalidad completa y en un elemento de cultura se lleva a cabo el proceso de surgimiento de una forma. En la medida en que la capacidad se liga plenamente a las

fuerzas vivas de la personalidad, se distienden estas fuerzas dentro de un contexto material. En los casos en que la forma se cumple de un modo superficial, no acontece eso: ahí está frente al sujeto la forma objetivo-espiritual, y los actos singulares tienden a las configuraciones que les son permanentemente transcendentales. Pero aquí surge del propio material de la vida personal una forma, aquí se compone con él una estructura material. El individuo no sólo ha hecho o ha recibido algo que tiene un significado espiritual, sino que se ha transformado en algo que tiene un significado espiritual.

Pasemos ya de los casos parciales de un saber o de una destreza singulares a aquellos casos en los que el individuo como totalidad tiene experiencia de una cultura, y entonces lo que se ha dado a entender aquí puede formularse en manera más de principio. Toda vida anímica consta de actos que están centrados individualmente y que parten de personas. Lo que se forma en la cultura no son actos, ni series de actos ni la facultad de los actos, sino que es la persona que se encuentra antes y por debajo de toda vida actual: en eso descansa justamente la posibilidad de un devenir de la forma que se desligue de la actualidad. Lo que está formado es una unidad personal de vida, no cuando sabe o hace lo objetivamente significativo (eso serían actos), ni cuando puede o tiene facultad para ello (eso serían disposiciones de actos), sino cuando esa unidad personal es lo objetivamente significativo. Wilhelm von Humboldt definió una vez la cultura como "producción de un mundo en la individualidad". Si se concibe la palabra "mundo" en el sentido específico que hemos utilizado antes, como contexto autónomo de significados, esto es entonces la fórmula exacta del hecho de que en la cultura la persona se eleva a forma objetivo-espiritual, es decir, plena de sentido.

Si pues la cultura es un tipo de forma del espíritu objetivo, entonces, el sentido objetual que reposa en ella debe ser formulable, debe estar abierta a la hermenéutica objetiva lo mismo que un aparato o una configuración. Es ese el caso? Yo creo que sí. La forma cultura (hablando concretamente: este hombre culto de esta determinada época) es la realización formal de un sentido

objetual que yo puedo interpretar en sus diferentes estratos. La interpretación encuentra en los estratos más altos proposiciones sobre las relaciones del hombre con el Estado, con el pueblo, con determinadas cosas singulares, con la naturaleza, con el niño, etc. Y en esto se entiende de por sí que la formulación completa del significado en forma de proposiciones es simplemente asunto a posteriori de la hermenéutica: en la cultura vive este significado como un ser-así de la persona, que es vivido, no conocido, del mismo modo que en el cuadro no hay algo inconscientemente sabido, sino sólo pintado. Pero si la interpretación penetra a través de estratos más hondos hasta el punto hermenéutico final, entonces encontrará en el tipo de forma de la cultura, del mismo modo que en las otras objetivaciones del espíritu, una proposición apriori sobre la relación del hombre con el mundo, una profundísima actitud de voluntad: un apriori de visión del mundo, que no está presente formulado como proposición consciente en la cultura, como tampoco lo está de ese modo en la obra de arte o en el orden social, pero que como situación material significativa vive ciertamente en todas las formas de esta cultura y así también en la educación de las personas cultas.

Con la categoría "cultura" se concluye la serie de los tipos de formación; no sólo en el sentido externo de que con ello las formas en principio posibles, en las que el espíritu puede volverse forma se han señalado en su totalidad, sino también en el sentido interno de que con ello se ha logrado el extremo opuesto al tipo "configuración". Un sistema de filosofía de la cultura tendría la tarea de deducir los posibles tipos de formación a partir de la esencia del espíritu y de hacer la demostración de que están completos; una tarea que es del todo posible, que, bien es cierto, sólo se puede cumplir en conexión con la deducción del sistema de los sistemas de cultura. Nuestra tarea aquí fue simplemente la de exponer descriptivamente una tras otra las formas principales de la objetivación espiritual. Y sólo en la ordenación de los cinco tipos debería relucir el principio de su ordenación interna. Configuración y cultura designan los extremos de la serie. La nota pasiva en la palabra "configuración" y la

nota activa en la palabra "cultura" indican felizmente la contraposición de los dos tipos de formación y la dirección en la que se diferencian. Allí, en la configuración, lleva la forma el carácter de la figura plenamente cerrada, le es propio un máximo de perfección, algo auténticamente perfecto. Aquí, en la cultura, lleva la forma el carácter de un ser viviente, hay allí un punto central espontáneo, desde el cual se construye hacia afuera; ella se mantiene a sí misma desde este centro en cierta forma activa y conjunta.

Hasta ahora obtuvimos la categoría cultura exclusivamente en aquellos casos en los que nuestra lengua actual habla de cultura en sentido específico: en la individualidad humana formada. Pero es posible, provechoso y aun necesario liberar también este tipo de forma de su realización especial y concebirlo puramente como ley de principio de la gestación espiritual de una forma. En este sentido como principio se encuentra la categoría cultura en todo lugar en donde algo objetivamente espiritual está construido por efecto de una fuente interior de fuerzas y de una norma interior, como "canon" (A. Jolles); donde no es una forma ya hecha sino en devenir, o sea, donde no está construida sino que se construye. Los ejemplos de gran rango aquí serían: un estilo, un derecho. Un estilo es no solamente (más bien no lo es siquiera) un determinado círculo de obras de arte, sino una norma mediante la cual se determina lo que es posible y lo que no, lo que se debe agregar y lo que se debe suprimir; el estilo es un canon del formar; es una "cultura" del espíritu artístico, un formarse y conformarse de éste. Un "derecho" es lo mismo. En el último trozo de este libro conoceremos la categoría cultura en su más grande caso de aplicación. El hecho objetivo-espiritual de una cultura total debe designarse como "cultura" en este amplísimo sentido de la palabra cuando se pregunta por el principio de su formación.

II. EL ESPÍRITU OBJETIVO COMO PROCESO

Para poder lograr siquiera un esquema conceptual del espíritu objetivo nos hemos hecho culpables en el primer capítulo de una fuerte abstracción. Hemos tomado separadamente cada trozo singular de espíritu objetivo desligándolo del proceso vivo en que se encuentra y hemos olvidado conscientemente o mencionado al margen que este trozo está producido por un psiquismo subjetivo y es recibido por un psiquismo subjetivo. Hemos puesto de relieve las formas del espíritu objetivo sacándolas de la corriente de energías anímicas, por la cual están irrigadas constantemente. Así ha resultado un esquema estructural abstracto, una especie de simple esbozo: en este sentido ha de valorarse la fórmula de las tres objetivaciones del contenido de significación. La tendencia fue primero y tuvo que ser: contraponer las formas del espíritu objetivo a la esfera de lo subjetivo-anímico, para exponerlas en general como hecho de peculiaridad específica. Pero ahora es necesario reconocer las líneas auxiliares disyuntivas como simples líneas auxiliares que hemos trazado y suprimir de nuevo la abstracción. Pues los hilos que hemos cortado no son en modo alguno accidentales respecto al hecho delimitado del espíritu objetivo, sino que pertenecen necesariamente a él, si es que queremos concebirlo como realidad concreta. Por eso deben anudarse nuevamente: debe aprehenderse conceptualmente el proceso vivo que atraviesa todo el espíritu objetivo y que coloca en relaciones dinámicas las energías del mundo subjetivo con las formas del espíritu objetivo.

Aquí menos que en las otras partes de nuestra investigación podría ser nuestro planteamiento en este capítulo de teoría evolutiva, sino que ha de seguir siendo más bien sistemático de filosofía de la cultura. El tema "el espíritu objetivo como proceso" no ha de entenderse de

manera tal que debiera preguntarse en qué puntos del desarrollo y de qué causas la vida anímica de los animales y de los hombres ha producido realmente formas objetivo-espirituales y por qué caminos se ha continuado la construcción de estas formas, sino de tal manera que debe mostrarse en la esencia de estas formas el carácter procesal como una característica necesaria. Para comprender conceptualmente la estructura sistemática del mundo objetivo-espiritual resulta necesario complementar la fórmula esquemática estática por medio de un factor dinámico, tarea que emprendemos ahora.

Así como es fácil deslindar nuestra empresa del planteamiento psicológico-evolutivo, así también es fácil hacerlo frente al planteamiento de la filosofía de la historia. La pregunta típica de la filosofía de la historia es: ¿cuáles son las leyes generales de movimiento del espíritu convertido en forma en el tiempo histórico? La fórmula de los estadios del positivismo, la dialéctica en su versión idealista o materialista son ejemplos de soluciones típicas. No se pone ahí como objeto de investigación la estructura total del mundo objetivo-espiritual, sino una determinada propiedad de este mundo, esto es, su historicidad; no la estructura de la cultura, sino la estructura de la historia es lo que constituye su objeto. Pero aquí no preguntamos ni cómo ha llegado a ser la cultura (psicología evolutiva), ni cuáles son los principios generales de su devenir (filosofía de la historia). Queriendo iluminar el carácter procesal del espíritu objetivo no nos referimos con ello a un hecho, al que le sería esencial el que ocurre en el tiempo histórico. Más bien damos a entender la dinámica immanente que corre siempre que hay espíritu objetivo y cuyo tratamiento pertenece necesariamente por eso al problema total de una filosofía sistemática de la cultura.

4. LA CIRCULACIÓN ANÍMICA DEL COMPRENDER

Toda relación vital entre seres psicofísicos tiene como presupuesto aquella circulación anímica que Dilthey designa con la trilogía de conceptos vida, expresión, comprender. En esta circulación, la onda vital, que comenzó

en nuestro prójimo, nos abarca a nosotros mismos. No se perciben procesos físicos, ni se los interpreta mediante conclusiones analógicas, sino que en una unión inmediata la excitación de las otras almas invade el ámbito de la nuestra. Como dice el lenguaje, somos "afectados en simpatía por el otro".

El esquema general de esta circulación está presente igualmente en el caso del espíritu objetivo, sólo que ha sido modificado por la naturaleza del objeto. Sabemos ya que un contexto de contenidos *objetuales* constituye el significado de las formas del espíritu objetivo. Un contexto tal de simples contenidos no es nunca una plena realidad anímica, es siempre sólo el aspecto objetual de dicha realidad, es el simple correlato de aquellas formas anímicas de comportamiento que han realizado en sí el giro objetivo (en el primer sentido). El contexto ha nacido pues de una vida psíquica plena y se ha desenlazado de ella mediante el triple proceso de objetivación. Mediante el proceso de objetivación se ha vuelto forma, y frente a los actos que lo produjeron ha adquirido validez independiente y existencia objetual, en algunos casos también existencia material. Pero a pesar de esta independencia su situación es más complicada de lo que hasta ahora se ha descrito. Sigue siendo un hecho que su significación es un complejo de simples contenidos del alma productora y por eso frente a una realidad anímica no es un todo, sino, entendiéndolo bien, una mitad; una mitad que busca su plenitud y que exige pues vida real. Ciertas mitologías exponen las fuerzas divinas, pese a todo el poder y a toda la absolutez que les adjudican, como impotentes cuando se encuentran aisladas y como necesitadas de los hombres: sólo gracias a los sacrificios y a la adoración se les infunde fuerza efectiva. Esta relación escindida vale para todo espíritu objetivo. Frente a la vida anímica es absoluto y a la vez requiere ayuda y es como si aquellas doctrinas de los dioses hubieran querido simbolizar mitológicamente esta profunda irracionalidad de las relaciones de los hombres con sus creaciones. Por falso que fuera (y esto se ha subrayado suficientemente) disolver la significación objetual y la validez independiente de las configuraciones objetivo-espirituales en los actos singu-

lares de su realización, lo cierto es que en la objetualidad de su significado yace necesariamente su exigencia de una vida comprensiva que deba actualizarlas. En cierto modo llevan ellas en virtud de su origen anímico la imborrable solicitud de volver a ligarse a la vida. No están libradas al acto singular de realización, lo trascienden más bien y siguen siendo forma con plenitud de sentido, aunque el acto pase de lado ante ellas. Pero cierto es que necesitan la vida actual porque ella es la fuente de la que brotan. No hay otro remedio: estas dos cualidades deben ser pensadas conjuntamente en el concepto del espíritu objetivo. Las formas objetivo-espirituales son, pese a que se las rescate considerablemente de la corriente de la actualidad, simples piezas finales en una circulación que va de alma a alma, de vida a vida. En un nivel más alto son todas ellas lo que en un nivel más bajo hemos llamado aparatos: piezas parciales objetivadas de procesos vivos, *aparatos de la vida*. El triunfo del espíritu subjetivo consiste en que las configuraciones objetivas de valor propio y de propia consistencia, que aquél está en capacidad de producir desde sí mismo, nunca se liberan totalmente de él, sino que siempre piden volver necesariamente a él, para ser totalmente reales. Más adelante se tratará la cuestión de cómo este triunfo es a veces un triunfo pírrico.

Pensemos esta circulación anímica, que atraviesa el espíritu objetivo, a lo largo de sus momentos singulares. El primer momento es, pues, que hay un espíritu recipiente, cuya fuerza comprensiva puede desenlazar el sentido de las formas y complementarlo en una vida plena. Si de un golpe muriesen todos los hombres sobre quienes opera la catedral gótica en cuanto configuración, ¿qué le acontecería entonces a esa catedral? Se desmoronaría del mismo modo como se desmorona una roca. Sería piedra, escenario de procesos físico-químicos. El que hubiera sido configuración se debía no a que presuponia una conciencia singular y sus actos comprensivos, sino a que suponía en general almas subjetivas; y sólo con respecto al género humano desaparecido podría la catedral ser designada aún como espíritu objetivo. Debemos incluir desde ahora en adelante este antropologismo en el concepto de espíritu

objetivo. El espíritu objetivo debe ser *aprehendido* como portador de una significación para que sea espíritu objetivo.

El segundo momento de la circulación inmanente, que ocurre en todo espíritu objetivo, es este: que el significado, que la forma ofrece al alma recipiente en cada caso, no proviene, según su contenido total, del alma que comprende, sino de otra alma y por eso puede ser a aquélla en todos los grados extraña o cercana, accesible o cerrada. Es materia cargada de espíritu la que se nos presenta. Un espíritu extraño ha recibido, conformado y construido como contexto cerrado, esta red de contenidos objetuales que constituye su sentido. Para entender la obra no tengo que revivir la vida extraña misma en su plenitud concreta (no quiero interpretar la obra fisiognómicamente, sino aprehenderla objetualmente). Pero yo, por mi parte, debo buscar con mis propias fuerzas anímicas el contacto con el contexto de sentido que ha nacido en un alma extraña. Tengo que establecer en mí una situación anímico-total en la que se pueda incluir el significado objetual de la obra como aspecto objetivo. Este contexto objetual, que yo mismo quizá no hubiera podido producir originalmente, pero que al menos debo poder reproducir, es el trozo de unión entre aquel espíritu extraño y el mío. Esa es la modificación que sufre la fórmula general de la circulación anímica en el caso del espíritu objetivo: la onda vital completamente anímica no fluye a través de la expresión para pasar a la otra alma, sino que una pieza de materia cargada de espíritu se conecta como un terminal y la realidad anímica se enchufa, por así decir, desde los dos lados a su significado objetivo.

Como ya se ha dicho, al que comprende puede serle posible o imposible en todos los grados alcanzar desde el lado de su alma la conexión con el significado objetivo. Teóricamente es posible que la conexión no sea siquiera realizable. Tal vez los seres de un extraño planeta vienen esforzándose desde hace tiempo por hacernos un signo, influyendo mediante un complicado aparato las formas de las nubes en nuestra atmósfera: provisionalmente no tenemos ninguna posibilidad de encontrar contacto comprensivo con el significado de un tal espíritu objetivo. El

grado siguiente en la escala de la comprensibilidad sería este: notamos en una cosa o sabemos que no recibió su figura como resultado casual de procesos naturales, sino que algún ser espiritual ha depositado en sus formas un significado; sólo que no sabemos desatarlo en su contenido. Entonces sólo comprendemos que allí hay un sentido, pero no cuál es ese sentido. Esa es la situación en que se encuentran frente a una inscripción hitita quienes no tienen conocimiento de esa lengua. Y esa es la situación actual del hombre terreno frente a los canales de Marte: nos atrevemos a sospechar que en sus formas habita algún sentido, aunque no se excluye la posibilidad de concebirlas como configuraciones de la naturaleza; no sabemos si son canales que se han establecido de acuerdo con un plan o si tienen algún otro significado que no estamos en capacidad de comprender. Desde estos estadios de la escala conducen tránsitos imperceptibles a aquellos casos en los que podemos llegar con seguridad al menos al significado material de la configuración, y hasta aquellos casos en los que se logra la plena absorción y reactivación del complejo de significación depositado en ellos. Del mismo modo que un diestro artesano entiende su herramienta, no sólo con la cabeza, sino con las puntas de los dedos y con los músculos del brazo, del mismo modo también que él lo toma con seguridad y hace del objeto extraño a su espíritu un aparato que funciona vivamente; o del mismo modo que en culturas unitarias, vigorosamente ligadas se comprenden plenamente las leyendas, los cantos, los usos de los miembros del grupo o de la tribu, no meramente, a su vez, en los actos teóricos del comprender, sino realizando tácitamente y sin inhibiciones por medio de cada acción del día, de cada rasgo de la actitud orgánica, el sentido total de aquellas configuraciones; o del mismo modo que yo paulatinamente establezco una relación íntima y cordial con la obra de arte que desde hace tiempo cuelga en mi habitación — esos son casos de una densidad máxima de la conexión entre la vida subjetiva y el espíritu objetivo.

Ahora puede preguntarse qué sucede psicológicamente cuando se encuentran la materia cargada de espíritu y el alma comprensiva con efecto positivo y cómo además en

los casos de comprensión plena el espíritu subjetivo opera el contacto con el objetivo. Estas preguntas pueden responderse sólo en investigaciones psicológicas profundas y amplias. Pues en ellas se trata, como lo muestran los ejemplos anteriores, no sólo en verdad de una psicología del comprender en el sentido habitual, sino de una psicología de todas las formas de comportamiento en las que activa o pasivamente, consciente o inconscientemente estamos referidos a las cosas de la cultura; en las que usamos nuestros aparatos, aplicamos nuestros signos, estamos rodeados de nuestras configuraciones, elevamos nuestras formas de organización, vivimos en el estilo de nuestra cultura. Aquí se abre el amplio campo de la psicología de la cultura. Para los estadios primitivos de desarrollo, la psicología de los pueblos ha elaborado ya resultados de importancia. Para los estadios de más altas culturas está casi todo por hacer. Puesto que en nuestro caso se trata sólo del esquema general de la circulación anímica no vamos a entrar aquí en una investigación detallada, sino que nos satisfaremos con una indicación que es adecuada para designar mediante una fórmula la relación entre el espíritu objetivo y el alma receptora.

En uno de sus aforismos dice Novalis: "Sabemos algo sólo en cuanto lo expresamos, es decir, en cuanto podemos hacerlo". Como se sabe, se ha manifestado con frecuencia este conocimiento de que la capacidad del comprender conceptualmente depende de la capacidad de hacer: Goethe, Hegel y Nietzsche podrían presentarse como testigos de excepción en este caso. Y este conocimiento es próximo a todos aquellos que han aprehendido la nobleza de la actitud teórica y que saben que intuir y saber no son una perezosa reproducción de un mundo ajeno, sino una callada y recogida actividad del alma. Uno es tanto más dotado para todo comprender en general, para todo aprehender de algo objetual mientras más capacitado esté para formar en el respectivo campo del objeto. Sólo quien ha sido capaz de producir una realización la concebirá plenamente. Sólo el jinete ve si uno está bien sentado y montado en el caballo; otra persona cualquiera podría aprender de memoria teóricamente las características del correcto sentarse, pero vería todo sólo

desde afuera y sin su contexto interno. Sólo quien habla una lengua puede entenderla del todo. Es como si en cada aprehensión de un objeto se ocultaran impulsos latentes para la producción pictórica del objeto y como si tan sólo mediante este contenido de actividad creadora recibiera el aprehender la necesaria fuerza tensa para lograr, aunque sólo fuese teóricamente, su objeto. Así que dependería del depósito pleno de fuerzas creadoras de un alma cuál es el ámbito de mundo que ella está en capacidad de comprender conceptualmente. En armonía con esta visión quiero formular esquemáticamente la relación entre el espíritu subjetivo y el espíritu objetivo. Si no es ya un producir original el que ejerce el espíritu receptor en la forma objetivada (pues la forma se ha producido ya), ni tampoco una repetición de los actos creadores originarios (pues no ha de comprenderse aquella alma ajena que creó la forma, sino el significado objetivo de la forma), son por cierto impulsos escultóricos, si bien en estado latente, aquello con lo que el alma va al encuentro de la configuración; sin ellos no alcanzaría el alma la conexión gracias a la cual asimila el significado objetivado. No necesita revivir una vez más toda la plenitud de la vida productora, ni tiene que volver a recorrer todo el camino de la creación con sus desviaciones; el camino está abierto en cierto modo gracias a la objetivación. Pero de todas maneras es una creación. Sólo en la creación puede integrarse la forma objetiva de nuevo en la vida anímica. Concebimos pues todo manejo activo con materia cargada de espíritu, toda relación vital práctica con ella y aun todo comportamiento meramente comprensivo frente a ella, como algo penetrado por una actividad, que no siendo idéntica a los actos productores originarios, es sin embargo semejante o está emparentada con ellos según la orientación y la cualidad.

Muy pronto se ha de mostrar cuán importante es prestar atención a este momento de actividad en la relación entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo. Si de antemano se lo pasara por alto, existiría entonces el peligro de contraponer el espíritu objetivo como una masa pétrea e inasible a la corriente de la vida, que sólo riega esta masa. Pero así atraviesa por el espíritu objetivo constan-

temente una viva circulación anímica, y esta circulación da vida a la forma objetiva no sólo en el sentido de que ella reactiva siempre de nuevo su contenido de significación, sino que ella se pone a trabajar con impulsos activos en la forma objetiva. La circulación anímica se equipara a la circulación de la sangre, que no construye con absoluta fidelidad de nuevo al organismo que riega, tal como lo estaba antes de iniciarse el proceso circulatorio, sino que en trabajo de detalle se hace cargo de dirigir el desarrollo en dirección del crecimiento, de la madurez, de la ancianidad. Así que la circulación anímica no se satisface realizando el significado de la forma objetiva como una reproducción mecánica, sino que lo construye, disolviéndolo en vida actual, lo construye activamente y por eso no puede hacer otra cosa que trabajar en su lenta transformación. Toda intelección de la modificabilidad de principio de las configuraciones culturales se funda en la intelección de que no hay comportamiento anímico en el que no se encuentre oculta una actividad.

El ejemplo más ilustrativo de esta situación material es nuestra relación con el lenguaje que hablamos. La forma de las palabras y de su significado objetual, las relaciones entre ellas, toda la red autónoma del contexto del lenguaje, todo esto pues es espíritu objetivo que encontramos previamente como herencia y que asimilamos en parte jugando y en parte en trabajo consciente. Pero en este proceso de asimilación no somos en modo alguno puramente receptores. Ya nuestra recepción es un resonificar, recrear. Aprendiendo a manejarnos con el lenguaje renovamos ya las acciones creadoras de lenguaje de las generaciones pasadas, sólo que con el inmenso alivio que debemos a su acumulado espíritu. Y construyendo creadoramente cada palabra que aplicamos, para tocarla en general de manera sensata, el haber de la lengua no sólo renace y se rejuvenece incesantemente por nuestro vivo hablar, sino que se transforma incesantemente y se lo continúa en su formación. El crecimiento vivo de la lengua como forma objetivo-espiritual descansa en esta actividad latente del hablante. Cuando un espíritu elocuente da con garra segura un nuevo cuño a una palabra, cumple entonces un claro acto de creación, que produce espíritu

objetivo. Pero no es una diferencia de principio, sino sólo de graduación la que separa este fenómeno de la charlatanería cotidiana del último hablante del grupo, quien en apariencia recibe las palabras con pasividad pura tal como ellas se usan y manejan: también él debe recrear su significado, si no, no podría aplicarlas. Y en este comportamiento activo se enriquece o se empobrece: por lo menos modifica lo legado en el grado mínimo de un matiz.

El lenguaje fue para nosotros un ejemplo. La circulación anímica que atraviesa esencialmente el espíritu objetivo es en todas partes de naturaleza escultórica. Cada mano que haya combado alguna vez la manija del arado ha modificado su forma por lo menos en algo, aunque esto suene atrevido, al incluir el arado en el proceso actual de la vida. Cada acción por la cual me someto obediente o distraídamente a una costumbre modifica el significado de la costumbre, lo hace más rico o más pobre, más suelto o más firme. Eso es en un segundo sentido el triunfo del espíritu subjetivo sobre el espíritu objetivo: que las formas objetivadas no sólo requieren la vida actual para seguir siendo siquiera portadoras de un sentido espiritual, sino que el sentido, que ellas llevan, renace en hecho permanente y tácito de la vida y se transforma en la cadena de sus renacimientos. La relación de reproducción que existe entre el significado de la forma y sus realizaciones anímicas no es una relación mecánica. Las formas no son como disco gramofónico en cuyo grabado puede iniciar la vida comprensiva su aguja de transmisión, de manera que a base de procesos automáticos de funcionamiento y cada vez resuene con absoluta igualdad lo que se ha grabado allí. Las formas son más bien como una hoja de notas musicales, como una partitura, en cuyos signos se ha objetivado y fijado plenamente la canción, pero sólo como guía, que debe recrearse, como una exigencia objetiva, que exige fuerzas activas para su plenitud, la cual quedaría siempre insatisfecha, si no estuviera frente a ella una vida cargada de actividad y que justamente a causa de cada ejecución surge de nuevo modificada. Pues todo lo que está ligado esencialmente a la vida y lo que está librado a ella participa necesariamente de su propiedad, esto es, la de transformarse.

Hemos de mostrar ahora un *tercer* momento en la circulación anímica que estamos considerando. Éste constituye el necesario complemento de la indicación hecha hasta ahora sobre el carácter indispensable y de actividad del aspecto subjetivo-anímico en el proceso. Por esencial que sea el papel activo de la vida actual en todo espíritu objetivo, seguro sigue siendo el hecho de que un significado *objetivado* constituye la pieza propiamente concluyente de nuestra circulación. Aun cuando el alma receptora agote todo el contenido de significación de la configuración y aun cuando lo haga con un maximum de actividad recreadora, sigue siendo la objetivación de una fuerza creadora ajena para la que se busca y se encuentra la conexión. Que aquí habla un espíritu ajeno y no por cierto de boca en boca sino pasando por espacios y tiempos a través de materia transformada, es lo que lo hace propiamente complicado, lo que constituye, si así quiere decirse, el tremendo subtono de la situación. Podemos aproximarnos al sentido de la configuración ajena, puesto que este sentido es espíritu de espíritu humano, pero éste sigue siendo algo que está enfrente, algo que reposa en sí en virtud del hecho de que se ha objetivado en forma. Puede ser que sólo al contacto con el alma viva se haya revivificado el significado: una vez que se haya cerrado la circulación, constituye la forma objetiva un propio centro de acción en él. Es lo que hemos querido dar a entender con la expresión "materia cargada de espíritu". Todo lo que queremos comprender en el espíritu objetivo debemos recrearlo a partir de nuestras propias fuerzas. Pero la recreación no acontece libremente y desde impulsos que yacen en nosotros, sino que acontece según modelo y exigencia. Nuestros actos comprensivos son mágicamente atraídos por el significado de la forma objetiva, en el roce con ellos despierta el sentido latente de la vida, propone nuevas incógnitas, permite sospechar nuevas profundidades, a las que a su vez se orientan nuevos actos y así continúa entre dos polos, que se potencian uno a otro, la reciprocidad de la vivificación del uno por el otro. Tan sólo cuando se ha prestado atención a la doble polaridad de la circulación, a la existencia de dos fuentes de fuerza en él se comprende la peculiar relación de extrañeza y

cercanía, de actividad y pasividad en la relación del espíritu subjetivo con el objetivo.

Se ha apuntado frecuentemente que esta peculiar mezcla de extrañeza y cercanía está presente en el fondo en toda relación vital entre dos almas. Entendemos, pero no entendemos del todo a un hombre con quien entramos en relación. Llegamos hasta él mediante un además del alma y tan sólo por ello resulta posible una relación, pero el punto propio desde el que él vive, sigue siendo algo suyo y nunca confluimos, sino que siempre seguimos siendo dos. Toda relación más o menos complicada entre hombres toma su vivacidad específica de este cambio recíproco de accesibilidad e inaccesibilidad del uno frente al otro, de entrega y reserva y de las tensiones que de allí resultan. Frente a seres que por su estructura anímica nos son lejanos, sentimos estas tensiones menos diferenciadas, pero por eso mucho más claras. Un rasgo capital en nuestra relación con los animales se encuentra sin duda en el hecho de que hay en ellos algo anímico que nos mira como una permanente exigencia de ser comprendido y que sin embargo se mantiene envuelto en una extrañeza misteriosamente impenetrable. Y esta misma tensión, sólo que potenciada, porque no se le opone nada que se manifieste vivamente, sino materia cargada de espíritu, reposa en toda relación con el espíritu objetivo. Con un ser viviente podemos al menos experimentar, cada momento muestra una nueva manifestación suya. Pero el espíritu objetivo es forma acuñada y se mantiene pertinaz e inmodificable: y de manera tanto más inquietante, cuanto que él puede mostrar un nuevo rostro según como lo miremos. No puede responder y no puede preguntar, y sin embargo hace las dos cosas. Calla y lo hace tan enigmáticamente que podemos comprender lo que calla. Frente a una configuración de una cultura ajena puede cualquiera, que sienta siquiera algo de eso, percibir las tensiones inmanentes de esta relación. Y cuando miramos las imágenes naturalistas de animales en las cuevas de Altamira, entremezcladas con signos indescifrables, de las que sabemos que la mano del hombre las produjo hace veinte mil años, aquella percepción puede ampliarse hasta llegar casi a ser un sentimiento

religioso de la unidad de la raza humana y de la riqueza de contenidos de sus transformaciones históricas.

Empero, esos son extremos. En el punto inicial se encuentra la misma relación entre vida y forma objetiva siempre que estemos rodeados de espíritu objetivo y ¿dónde no estaríamos, si no huimos justamente a la selva, rodeados de espíritu objetivo? Siempre están en torno a nuestras cosas que han recibido una carga de espíritu y se produce una circulación en la que actuamos nosotros, pero en la que también actúan aquéllas. Lo que ellas tienen de fuerza acumulada y lo que producen como efecto es de cosa a cosa tan diferente como lo es de situación en situación. Significaría a la vez describir el sentimiento de vida del hombre frente a la tierra cultivada si quisiéramos comenzar aquí con análisis de detalle. Sólo ha de tratarse un punto más que es fundamentalmente importante.

Pensemos que la conciencia receptora no tiene que repetir de ningún modo los actos creadores originarios desde los cuales se objetiva la forma para comprender dicha forma. Los actos mediante los cuales la conciencia receptora encuentra el contacto comprensivo con el significado objetivado, si bien están llenos de impulsos creadores, tienen estructura diferente a la de aquéllos; en primer lugar porque aquéllos parten de una vida diferente, luego porque ellos no crean originalmente el significado que se trata de realizar, sino que lo encuentran objetivado ya previamente. No necesito poder fabricar un aparato para utilizarlo con toda destreza. No necesito poder pintar un cuadro para poder comprenderlo totalmente. No es necesario que yo pueda encontrar un pensamiento para poder asimilarlo y no sólo en el sentido de la externa repetición, sino de la más íntima aprehensión. Esa es la gran función —y podría decirse la función económica— del espíritu objetivo en el presupuesto de la historia humana. Es trabajo hecho previamente, cosecha acumulada, tesoro ahorrado, camino abierto. Aquí se verá con toda claridad lo que hemos querido entender con la duplicidad polar de la circulación anímica. No sólo el alma que realiza el significado sino también el significado mismo son punto operante de fuerza en él. Una vez más

subyace una situación material general a la situación material más especial: el hecho, pues, de que podamos comprender algo anímico en vastos límites, que es inalcanzable a nuestra propia experiencia vital, cuando ha sido vivido previamente a nosotros. La teoría psicológica tiene la tarea de reflexionar cómo acontece esto. En todo caso, nuestro esquema debe contar con el hecho de que el espíritu subjetivo pueda ser arrebatado a grandes alturas o llevado a profundidades por las figuras de la objetivación; a dimensiones que no se encontrarían simplemente en el ámbito de la facultad de experiencia vital independiente. Pues la profundización y la elevación, la ampliación y el enriquecimiento de los que aquí hablamos se diferencian muy ciertamente de aquellos que alcanza un alma por los caminos de su desarrollo inmanente. Como momento esencial en ella sigue siendo permanente el hecho de que es un significado objetivado, de que es materia cargada de espíritu lo que puedo asir en su belleza, en su pureza y en su profundidad. Otra cosa es el provecho que puedo sacar para mi formación del efecto de las grandes obras, y otra cosa es la experiencia vital que me dice que en el cosmos del espíritu objetivo reposan significaciones cuya superioridad absoluta sobre mi subjetividad yo reconozco y a las que yo llego comprendiéndolas, menos por propia fuerza que por la atracción con que ellas me elevan. Este es el otro lado de la medalla: el triunfo interior del espíritu objetivo sobre el espíritu subjetivo. Así como el hombre primitivo lleva fuerzas mágicas en su fetiche que sobrepasan enormemente las suyas, así también el hombre de cultura está rodeado de obras que son infinitamente más que él.

Si pensamos la suma del espíritu objetivo con respecto a la unidad de la tierra cultivada, entonces vemos en ampliación macroscópica una vez más aquellas tensiones de extrañeza y propiedad que descansan en toda relación entre el espíritu objetivo y el subjetivo. La vida actual puede apoderarse comprensivamente de toda la cosecha de la historia, puede convertirse con la soberanía de lo viviente en aprovechador del pretérito. Pero en ello reconoce que el legado, que acumuló la tácita cooperación de las razas y las hazañas de los grandes, lleva en sí un

significado que es, por cierto, obra del hombre, pero que tiene significación de poder superior. Y si se puede decir que la historia es el camino de la humanidad hacia sí misma, que es el proceso de autoconocimiento de la humanidad, entonces debe descansar en la esencia del espíritu humano el que él sólo pueda cumplir plenamente este camino creando un "frente a frente" de significaciones objetivas, que crece de la vida como algo alto, ajeno a ella. Tan sólo gracias al vigor de este arco será posible el retorno del autoconocimiento: de modo que la historia no sólo es el camino del hombre hacia sí mismo, sino a la vez el camino del hombre hacia algo que es más que él mismo.

5. ALMA Y OBRA. EL PROCESO DE LA CREACIÓN

Una vez que hemos visto la circulación anímica, que atraviesa a lo largo el espíritu objetivo, desde la perspectiva de la conciencia receptora, variemos el punto de vista y consideremos la relación de espíritu objetivo y subjetivo desde la perspectiva de aquel sujeto por cuya actividad se produce la forma objetiva. Con lo cual se extienden todos los problemas de una psicología de la creación: hay que averiguar, en descripción psicológica y con teoría psicológica, aquellos procesos que concluyen en la obra, hay que investigar las tensiones anímicas que se descargan creadoramente, hay que aclarar las transposiciones que ocurren por el camino de la experiencia vital hasta llevar a la configuración. Se puede decir que la situación de estos análisis psicológicos de detalle en estas cuestiones es mejor que la de la psicología de la realización de la cultura. La estética, la historia de la literatura y del arte y también la historia de la política, la técnica y la ciencia han convertido parcialmente en su problema central el esclarecimiento de la psicología de la creación en su campo, en especial la psicología del héroe y del genio.

Es un planteamiento primitivo de esta pregunta el preguntar por los llamados "motivos" del que actúa y del que crea, pero por la tendencia se ha visto con ello el problema de cómo surge una obra de un alma. La gran

historia como también la biografía han horadado en la dirección de este problema en parte muy hondamente. Han buscado en la red anímica de las personalidades creadoras y más allá, en las unidades vitales colectivas, en los pueblos, las generaciones, aquellas fuerzas anímicas en las que se reciben y conforman los pensamientos formativos del espíritu objetivo. Se sabe que en esta ocasión nunca es suficiente pensar el sistema del alma humana en su complicación, en su riqueza de estratos, en su plenitud de tensiones; que los procesos de la creación no acontecen en verdad unilinealmente y de manera inmediata, que se puede dar nacimiento a las obras no sólo por plenitud, sino también por carencia, no sólo por abundancia, sino también por anhelo, no sólo por recta voluntad, sino también por toda clase de interpretaciones torcidas y tergiversaciones; que el significado de la configuración objetiva puede ser justamente la parte opuesta al contenido de fuerza de la vida productora. Es necesaria aquella profunda comprensión de todo lo humano, cuya existencia es el presupuesto y cuya plenitud es el fruto de la conciencia histórica, para poder llevar ante la vista sin falsificación alguna los procesos de la creación. Pero la finalidad de este trabajo psicológico sería: que veamos desde dentro los procesos creativo-espirituales y que podamos seguir el crecimiento natural de la forma de la obra — en cierto modo como si pudiéramos mirar dentro de un árbol y notar momento por momento cómo crecen las frutas por el efecto de la savia.

A nuestro planteamiento de filosofía de la cultura importa a su vez no tanto el análisis psicológico de detalle o una teoría psicológica de los actos creadores, sino más bien el esquema fenomenológico que subyace por doquier a la relación de alma y obra. Hay que poner de relieve el protofenómeno del devenir forma; hay que preguntar qué significa cuando en un alma viviente y desde ella una parte del espíritu objetivo emerge para adquirir forma propia y propia consistencia. Todas las cuestiones especiales sobre las cualidades y las leyes de los actos anímicos que constituyen el aspecto subjetivo de estos fenómenos pertenecen a la psicología y deben quedar a su discreción.

El concepto de concluyente. En todas las experiencias vitales de la conciencia humana se hallan presentes elementos objetivos y se establecen lazos objetivos entre estos elementos. También cuando, sin voluntad, nos entregamos a "nuestros pensamientos" encuentra el análisis psicológico una determinada dirección de nuestras asociaciones: encuadramos representaciones dentro de totalidades más o menos llenas de sentido, producimos ciertos contextos entre los contenidos objetivos. Esta especie de contextos objetuales no es naturalmente aún una obra, no participa siquiera aún de esta categoría. Sino lo que aquí hay es sencillamente el hecho de la intencionalidad (orientación al objeto) de nuestros actos de representación y de pensamiento. Puesto que esta estructura polar pertenece a las leyes fundamentales de nuestra conciencia, todo nuestro pensamiento se mueve necesariamente en el marco de esta propiedad formal.

Pero también cuando pensamos activamente, esto es cuando unimos los elementos objetuales con otros en forma finalista y este quehacer finalista interno encuentra su conclusión interna en un contexto objetual con sentido, que es su resultado, no se da necesariamente el fenómeno alma-obra ni nos comportamos aún necesariamente como creadores. Esto lo hacemos más bien tan sólo cuando en el aspecto objetual del proceso emerge algo de muy difícil descripción, cuando en cierto modo un contexto de contenidos cristaliza espontáneamente, del mismo modo que en agua helada cristalizan los cristales de hielo cuando se la agita suavemente; o sea, en fin, cuando nuestro comportamiento volitivo sólo contribuye con los elementos de contenido, pero los otros que, por lo demás, se corresponden entre sí, se encuentran y se unen en virtud de una afinidad electiva. Esta cualidad que caracteriza el proceso creador en el aspecto objetual la llamo con una expresión que tomo de Simmel, lo "concluyente" de la obra. Toca ahora elucidar en detalle lo que es lo "concluyente" y qué funciones le tocan en el fenómeno de la creación.

Todo alto campo de actividad humana lleva como rúbrica una frase impersonal que constituye su tema, su

principio constitutivo y su norma. Así sobre la ciencia está escrita la frase: es verdad; sobre el arte: es bello; sobre la jurisprudencia: es de derecho; sobre la técnica: anda. Se puede decir que tomando en suma todo el crear humano, esto es, todo quehacer del que resultan algunas obras objetivo-espirituales, tiene igualmente su rúbrica en una frase impersonal (de muy general naturaleza), en la frase: coincide, resulta, se trata, es concluyente. Hay pues (visto de otro modo) entre los contenidos de alguna esfera objetivo-espiritual tales conexiones, uniones, y unificaciones, a los que se les adjudica como característica interna el que coinciden, resultan, valen para algo o son terminantes. En tanto que aquellos actos intencionales, que no tienen aún carácter creativo, producen, por cierto, uniones de elementos con contenido pero efectúan y garantizan la confluencia y conjunción permanente de estos elementos solamente por la tensión vital subjetiva, se producen aquí conexiones, que tienen su apoyo en sí mismas, es decir, a base de una tensión inmanente entre los elementos objetivos. Es indudable que la experiencia vital inmediata encuentra previamente cosas semejantes. Encuentra: aquí hay una unidad plausible en sí; puede que haya surgido en este lugar por primera vez, puede que no se la repita nunca, pero en cualquier caso: lleva en sí como un estigma la cualidad de la coordinación válida y percibida como necesaria. Que sea difícil aprehender conceptualmente esta cualidad es algo que descansa en el hecho de que existe en ella una peculiar síntesis entre la categoría de la necesidad y la categoría de lo individual, una síntesis que resulta difícil a nuestra lógica por su tradición y su orientación de pensamiento. Pues mientras nuestra lógica en cuanto lógica de los conceptos de clase está dominada por la contraposición entre lo general y lo particular y siempre tiende a formular las leyes como conceptos abstractos de conexiones, se trata aquí, en cambio, de aprehender valideces que no siguen la desviación de la regla general, conexiones individuales que son correctas en virtud de una ley individual. Allí se ha cumplido una ley, se ha satisfecho una promesa, se ha realizado una necesidad — pero es una ley que vale exclusivamente para este contexto individual,

una promesa que sólo fue dada por él, una necesidad que nada tiene que hacer con la validez de una multitud de casos. Los contenidos realizados sólo una vez en este lugar entran en recíproca conexión de tal manera que la totalidad realiza una ley interior de sí misma. Las partes singulares se requieren reciprocamente y son requeridas por el todo. Este momento de la tramazón interna caracteriza desde el aspecto objetivo los fenómenos de la creación: creación hay donde la obra tiene esta convicción.

Yo creo que el concepto "la convicción de los contextos objetuales" se halla ya preparado y dispuesto en nuestra generalísima fórmula de la estructura del espíritu objetivo. Todos los significados de las configuraciones objetivo-espirituales tienen como presupuesto el primer paso de objetivación, tienen pues su lugar en uno de aquellos contextos autónomos de contenido que llamamos "mundos". Un mundo tal fue la formación de la materia según determinadas categorías, su coordinación según un principio específico, de modo tal que todo lo que se sume en el mundo como objeto constituye con los demás objetos de este mundo un contexto con lógica propia. Un mundo tal no es pues un caos, tiene una estructura, es un espacio con dimensiones y leyes dadas. Quien se mueve en él está ligado a sus leyes. La estructura inmanente del mundo objetivo-espiritual se me adelanta, viene hacia mí cuando entro en él; se anuncia simplemente; juega conmigo en el momento en que yo comienzo a jugar en este mundo. Si por ejemplo se proponen dos elementos de este mundo, entonces se ha propuesto ya una cierta selección de elementos, que pueden combinarse. Dicho en principio: el hecho de la objetualidad del significado en general fundamenta al mismo tiempo el fenómeno de la convicción de los contextos individuales de contenido. Aquella polaridad que primeramente y en la forma más sencilla encontramos en el aprehender objetual, y luego empero en todas las formas típicas de actividad y en los comportamientos del alma humana — vuelve aquí necesariamente como una polaridad del proceso de creación. También en éste hay dos centros de fuerza y uno de ellos proviene de la ley objetiva de los mundos de contenido; es aquella necesidad interna con la que los elementos correspon-

dientes se buscan y se conjugan en unidades convincentes. Entonces, los actos pueden ser, en cierto modo, anulados: ya no son necesarios para establecer las uniones entre los contenidos. La red se sostiene, se soporta a sí misma. Como algo que es en sí convincente, puede ser desligado del seno materno del alma subjetiva y puede ser dado a su propia existencia. Sólo la actitud teórica en la que crece el mundo objetivo de objetos, o dicho más generalmente: sólo la separación de mundos objetivos en el sentido de nuestro primer paso de objetivación hace posible tales conexiones que resultan convincentes. Sólo porque el hombre encuentra de antemano en aquellos mundos estructuras propias puede él recoger o reunir o dejar que se reúnan significados objetuales con valor de convicción. Sólo por eso es él un creador. El animal actúa, pero no crea. El giro teórico que en su momento designamos como la hora de la humanización psicológica es el presupuesto de todo comportamiento creador.

Naturalmente significa un parcial poner de relieve un momento único del fenómeno de la creación el hecho de que hasta ahora se haya realizado como si los elementos objetivos se conjugaran espontáneamente para formar un contexto convincente a base de la estructura autónoma del mundo a que pertenecen. Se trataba primeramente de mostrar el aspecto no activo en el proceso de creación y con ello un encuadre y entrelazamiento de actividad y pasividad en la relación entre el espíritu objetivo y el subjetivo. Así como todo comportamiento comprensivo frente al espíritu objetivo está lleno de actividad, y ya la recepción de apariencia puramente pasiva es siempre una recreación del significado encontrado de antemano que resulta tanto más plena mientras más creadora sea, así también todo comportamiento creativo frente al espíritu objetivo es a la vez un recibir y un padecer. Lo objetivo mismo coopera en el proceso de creación, antes de que aquel se presente, lo objetivo mismo se crea a sí mismo en forma exactamente igual a como él es creado: este concepto de lo convincente constituye la correspondencia exacta de aquella teoría del comprender que carga el comprender esencialmente con animismo productivo.

La objetivación de tensiones creativa. Para fijar en el fenómeno de la creación además de la convicción que emana de la obra el otro centro de fuerza que yace en el sujeto, es necesario separar fenomenológicamente los procesos típicamente creadores de los actos típicamente no creadores (los llamo "vida"). En toda vida lanza el sujeto, desde la fuerza de su tensión vital, actos orientados, los arroja al mundo, tiende a separarse de su centro, transpone vitalidad potencial en vitalidad actual. Pero estos actos de vida no caen en el vacío y no terminan en el mundo objetivo. Les es esencial el que ellos retornan hacia el sujeto. Toda vida se caracteriza por una tal retroactividad. Forma un arco que va desde el sujeto pasando por el objeto nuevamente hasta el sujeto. Apresa algún trozo cualquiera del mundo de los objetos, vuelve y lo lleva al sitio de salida. "Aplica" los objetos. La toma de alimentos es a la vez el caso más primitivo y más claro de una auténtica relación vital con los objetos.

Este protofenómeno de la vida es negado en la creación y vuelto en su contrario. Ahí no hay nada objetual que se rescate en la vida, no se toma alimento alguno, sino que se lo lanza solamente. La tensión de la vida se sacrifica al mundo objetivo, se objetiva en una tensión inmanente entre los contenidos objetuales y no retorna como provecho inmediato. Al contrario: lo que de sacrificable se entregó como tensión de la vida, se reúne en algo que posee su propia convicción, y eso no puede sacarse otra vez de lo objetivo, sino que lo reclama cada vez más. Se constituye como centro propio de fuerza y exige aquella categoría que primariamente sólo le corresponde a la vida: la de resultar convincente, es decir, la de poseer una conexión que no se deja incluir en otras, sino que puede incluir otras en sí. Esta es la gran paradoja del crear, esto es lo que en él se manifiesta contrario a la vida, lo que es su antinaturalidad. Es la vuelta al revés, la inversión de la vida misma porque es pura objetividad — no objetividad en el sentido ético habitual (como posible ser justo frente a algo ajeno), sino objetividad en el sentido fenomenológico: como forma de acto, que concluye en el objeto. Mientras la vida toma de los objetos lo que necesita para sí, la creación entroniza más bien al objeto. Y éste puede

tomar de la vida lo que necesita, es decir, lo que necesita para ser convincente. Creación es la santificación del objeto y el autosacrificio del sujeto ante él. El misterio de un sacramento reposa en ella: transforma la tensión subjetivo-vital como sacrificio en una tensión inmanente-objetual.

Con ayuda de estos conceptos: poder de convicción y objetivación de la tensión por medio de un sacrificio, que designan los dos polos del proceso creador, se puede elaborar ahora el esquema de la creación. Debe ser concebido como una reciprocidad de manera análoga al esquema de la actitud comprensiva. Allí, la configuración de espíritu ajeno opera sobre el sujeto comprensivo primeramente como algo objetivo. Atrae actos de naturaleza puramente receptiva. Pero conjura inmediatamente en el sujeto comprensivo actos de recreación que buscan activamente la conexión con la forma que se les contrapone. Ésta corrige a su vez el comportamiento plástico del que comprende y así se teje un juego de pregunta y respuesta que encuentra su fin tan sólo en la comprensión plena. El proceso como un todo se satisface esencialmente con una serie de impulsos activos. El esquema de la creación muestra este juego recíproco en una inversión que corresponde exactamente. Tiene el siguiente aspecto:

Hay un mundo objetivo. Éste no es simplemente caos: a base de su orden categorial tiene una estructura autónoma. Pero el mundo en cuestión es relativamente un caos: no es algo ordenado en el sentido de una totalidad. Y ahora (con ello comienza la creación), el sujeto viviente establece entre ciertos contenidos de este mundo una conexión objetual de tensiones; no de tal manera que los contenidos se incluyan vitalmente en la vida y en cierto modo quedasen apuntalados en los actos, sino de forma tal que una parte de la tensión subjetiva de la vida se traslade a los objetos, se transforme por medio de una ofrenda en tensión objetual y de esa manera se logre en el mundo objetivo, más allá de la estructura que yace en él, un avance de la forma, a partir de la energía vital del sujeto. A esta primera proposición elemental puramente activa sigue ahora, en el acto, la reacción del mundo objetual. Toda la estructura objetiva de este mun-

do pone de relieve su vigencia. Lo que en el primer acto de creación quedó establecido como tensión objetiva, actúa como núcleo de cristalización en la relación de los contenidos objetivos entre sí, que se conjugan en el sentido de la autonomía de su conexión material. Después que el sujeto creador ha dado la orden, tiene que obedecer; después de haber establecido, encuentra. A su vez, este juego recíproco no procede como un período simple de sólo dos golpes, sino como un ir y venir de variada repetición. La primera proposición concepcional es complementada por el sujeto mediante nuevas objetivaciones de tensiones que se subordinan a la primera, se integran en ella, la rodean. Y cada vez responde el mundo objetivo de conformidad a sus necesidades estructurales inmanentes. En este juego recíproco la obra se hace necesariamente tanto más fuerte cuanto más progresa el proceso. Pues todo lo que el creador ha objetivado como tensión vital dentro de la obra, pertenece ya no a él, sino que opera en cierto modo contra él: como forma objetiva, a cuyas exigencias de convicción tiene que someterse en sus posteriores actividades, que se agreguen a la primera. Hasta que llega finalmente el punto en el que la primera posición concepcional de tensión (este núcleo de cristalización de la obra) ya no puede recibir siquiera una actividad adicional más; hasta que la obra esté satisfecha y, habiéndose conectado sus partes interiores en una unidad objetiva y convincente y desligado del tejido de los actos creadores, se enfrente al sujeto como una pieza de pura objetividad.

En este esquema representa el carácter de ser convincente, esta peculiar cualidad de coincidir y mantenerse unidas de las partes este devenir firme y este reposar en sí de la obra, todos los momentos no-activos del proceso total; desde él habla la autonomía del mundo espiritual-objetivo al que pertenece la obra y el carácter de objetividad de la obra misma. Los momentos activos del proceso de creación están representados, sin embargo, por el hecho de que la obra se concibe como una síntesis de tensiones cuyo contenido fue objetivado como una ofrenda de la tensión vital del sujeto. Del mismo modo que el carácter de ser convincente, es también este carácter de

tensión una cualidad inmediatamente experimentable de la obra. Sentimos: aquí se ha transformado una tensión nacida de la vida en un ser objetivo, aquí un vigoroso ademán de la voluntad ha forzado conjuntamente elementos que de otro modo nunca hubieran llegado a juntarse. Ciertamente es que los ha juntado y forzado de manera tal, que han adquirido ahora un carácter de convicción: así se liberaron los actos y pudieron ser recogidos. Y así como los grados de la comprensión parecieron determinarse según su contenido de actos creadores, así parece aquí como si los grados de la creación pudieran ser colocados inversamente, por fuerte que sea el polo objetivo en el proceso total de la creación. Creación perfecta ("milagro" en un sentido filosófico de esta palabra) sería entonces aquella que introduce un mínimo de tensión vital en los objetos, que toca el mundo objetivo en cierto modo sólo en un lugar, pero con una fuerza que viene desde la profundidad — así como el Dios de Miguel Ángel estira el dedo y la tierra se forma como una figura que se sustenta a sí misma. Así, entre las obras humanas serían las más grandes aquellas que, sin que se perciban en ellas la exigencia de una posición y el ademán de una mano, se han encajado en perfecta conclusión como una evidencia sorprendente, como un producto de la naturaleza misma.

Si en todo quehacer humano se cumpliera la objetivación creadora de tensión vital, entonces el hombre sería un ser puramente creador: ya no viviría más, sino que sólo crearía. Todo cuanto hiciera, sería una obra en el sentido de algo que posee un carácter de convicción propio. Sólo que habría que preguntar si el hombre no se igualaría entonces a Midas y no se hallaría ante la inanición, por el hecho de que todo en su mano se convertiría en oro. La vida es, como se ha dicho, esencialmente no creadora, porque es esencialmente interesada: refiere los objetos a sí misma y los absorbe. No sacrifica su vitalidad para crear una relación puramente objetiva entre los objetos. La idea del espíritu puramente creador es el demiurgo. Es la idea de aquel espíritu que, si bien no teóricamente, sino activamente, se relaciona empero de un modo totalmente desinteresado con el mundo. Por eso pertenece a su esencia el que todo lo que sale de su mano

sea obra, también el mundo en su totalidad. Pero el hombre tiene en virtud de su giro teórico una participación en este ser demiúrgico. También en este punto él pertenece esencialmente al término medio. Para vivir requiere de acciones retroactivas y de aquellas que incluyen en sus finalidades los objetos, pero él va más allá de esta simple vitalidad y alcanza la más alta esfera de la creación de obras. Él está capacitado para objetivar tensión vital en configuraciones objetuales de sentido. Si esta dirección creadora del espíritu en cuanto entronización del objeto es, primeramente, la gran perversión de la vida, desde un punto de vista más alto y considerada en su totalidad es posible concebirla aun como una función de la vida y como el gran agente mediante el cual puede abrirse en ella misma un sentido supravital. Aunque los actos creadores terminen en algo objetivo y en ese sentido estén por tanto opuestos antinómicamente a la dirección originaria de la vida — la obra misma no es extremo, sino centro: puede ser concebida como la pieza final de un arco que va de alma a alma, como aparato de la vida. La obra ha recibido gracias a la autoenajenación ofrendada por el espíritu creador algo que un objeto no tiene de sí, a saber, sentido, poder propio de convicción: se ha convertido en materia cargada de espíritu. Y aquí se inicia el hecho del comprender, recibe a la obra en cierto modo desde el otro lado y se deja llevar por ella a través de las alturas y las profundidades de su significado. No se pierden las tensiones de la vida que se objetivan en la obra. Al contrario: cuando ellas entran simplemente en contacto con un ser animado, se vivifican de nuevo y se multiplican en actividad propia, porque pueden ser acumuladas más allá de espacios y tiempos. El giro creador del hombre, esta entrega al objeto del propio carácter de convicción, esta renuncia a la vida en beneficio del objeto carecería de sentido si no hubiera una situación social. Pero como la hay, el camino que pasa por el objeto es sólo una genial desviación de la vida hacia sí misma. Ciertamente es que el espíritu creador parece delatar la dirección propiamente tal de la vida: parece actuar en lo objetivo sin sacar de él provecho alguno. Pero saca provecho, no sólo él, sino también otros. La obra significa

la gran invención de la vida, a saber, que el objeto es a la vez acumulador y reserva de espíritu: bajo la condición de que a través de él se tienda a sujetos, que (en un altísimo y purísimo sentido) la obra esté creada para tener efecto. La cultura (en cuanto suma de todos los valores humanos) es el intento de la humanidad de encontrar por el camino desviado del objeto un sentido supravital a su vida.

Nota sobre la psicología de la creación. Una teoría completa de la creación tendría pues la tarea de llenar el esquema elaborado hasta ahora por el lado de la psique, que sustenta el proceso de la creación, esto es, hacer una descripción y elaborar una teoría de los actos creadores. Nietzsche vio con motivo (*Humano, demasiado humano*, I, p. 145) que instintos arcaicos y hondamente arraigados dificultan una teoría de los actos creadores y que son adecuados para falsificarla. "No ha llegado a ser lo perfecto". Añejas sensaciones mitológicas, que el hombre no quiere abandonar, prohíben hacer la pregunta, ante cosas perfectas, por el devenir: como de un golpe de varita mágica parecen haber surgido súbitamente del suelo. Pero si las obras perfectas han tenido que ser engendradas, entonces deben haberlo sido gracias a fuerzas totalmente elementales, específicas y extraordinarias: en eso se funda la fe de que el genio posee facultades maravillosas, por medio de las cuales y por caminos totalmente diferentes de los del resto de los hombres se le comunican los conocimientos, y en virtud de las cuales su creación está exenta del esfuerzo y rigor de las actividades humanas, de todo trabajo selectivo y de ensayo.

La psicología de la creación tiene que enfrentarse con todo el escepticismo que ella merece a esta sombría creencia en fuerzas cualitativamente simples e irreducibles por excelencia de la creación genial. Tiene que llevar el análisis y la reducción de fenómenos desconocidos a fenómenos conocidos en la medida de lo posible. Por otra parte tiene que cuidarse siempre de cambiar sus fenómenos preciosos por teorías demasiado baratas y de dar por aclarado todo ser genial cuando alguna trivialidad normal o (lo que es más próximo) patológica tiene seme-

janza con él. Si es permitido señalar con breves términos clasificatorios los problemas capitales de un análisis psicológico de la creación, quiere entonces afirmar que en base y en el sentido de nuestro esquema la teoría psicológica tendría que buscar y encontrar ante todo dos grupos de fenómenos. Tendría que investigar primeramente aquellas situaciones iniciales de procesos creadores que están caracterizadas por un plus de fuerza, provisionalmente sin dirección, dispuesto, caótico y cuyo parentesco con los estados de manía, de embriaguez, de excitación sexual y en general de una vitalidad sobrepujante ha sido vista desde los griegos por todo auténtico psicólogo. El segundo grupo de problemas estaría propuesto por el hecho de que no son los actos de la vida, ni las acciones, ni las pasiones, los que se nutren de aquel fondo de una ascendente vitalidad, sino más bien aquellos procesos que tienen desde su raíz una dirección diferente, que tienen carácter de ofrenda, esto es, que son creadores de forma. También aquí será importante evitar aquellas teorías sensoriales y picantes que maneja con preferencia una pseudocientífica psicología del arte, muy socorrida; como si el creador en cuanto sujeto psicológico creara a partir y gracias a toda clase de impotencias; como si creara lo que él no puede vivir y como si proyectara cosas anímicas en una obra, de las que se sabe por eso justamente que no las posee vivamente, sino que las necesita. En vez de tales teorías sobre la naturaleza desiderativa y sustitutiva de la creación, habría que proponer más bien la convicción de que una riqueza real de vida constituye la situación anímica inicial de los procesos creadores, de que sólo y justamente la trágica decisión entre esto o lo otro, que está tendido entre la vida y la creación, se decide en favor de lo segundo, que, pues, la desviación de la fuerza vital de su dirección normal acontece aquí en estratos mucho más profundos del alma, que en todas las demás transposiciones y racionalizaciones que le son familiares a la psicología. Todos los callados secretos de los hombres creadores sobre aquello que los afecta directamente se encuentran ocultos aquí, y es difícil decir qué es más necesario a la psicología cuando se aproxima a estas cuestiones: vergüenza o los más finos microscopios.

Excursus sobre la creación social. En forma de apéndice trato aquellos casos en los que se encuentra un sujeto social en el aspecto anímico del proceso de creación: por su parte no con el propósito de entrar en análisis detallado de psicología social, sino por el motivo de que en la creación social nuestro esquema general de la creación se modifica en algunos puntos. La psicología mitológica de la creación ha celebrado, como se sabe, por mucho tiempo triunfos especiales con referencia a estos casos. La filosofía alemana de la historia lo mismo que la ciencia histórica desde Herder, quien tiene el mérito de haber logrado intuiciones decisivas en las fuerzas psíquico-sociales, de haber reconocido su carácter creador y de haber aplicado felizmente estas intelecciones al campo de la historia del derecho, de la poesía, de las costumbres y de la religión, ha hecho cristalizar desde el principio estos complejos psíquico-sociales de hechos en unidades sustanciales, los ha endurecido en fuerzas elementales, psicológicamente irreductibles. La primera psicología de los actos social-creadores fue así una mitología del espíritu del pueblo. Este giro metafísico del concepto de espíritu del pueblo fue apoyado por un doble juego con el concepto de lo general que estaba profundamente fundamentado en la lógica del idealismo alemán. Con el conocimiento de que el espíritu objetivo y la psique social se encuentran realmente ligados confluyó la intelección de que la comunidad objetiva sus valores de validez general en el mundo del espíritu objetivo. Este segundo concepto de lo "general" se encuadró con el primero y permitió justamente que las fuerzas psíquico-sociales de creación crecieran juntas hasta formar una unidad de una fuerza elemental. El brillo metafísico que rodea, por ejemplo, los conceptos hegelianos de espíritu de pueblo y Estado proviene de este encuadramiento (que en la lógica de Hegel tiene su profunda justificación) de lo general en lo social con lo general en los valores.

Este entrelazamiento de conceptos entre el hecho del contexto social y el principio de validez general desde el punto de vista axiológico tiene que disolverse necesariamente, tan pronto como se haya de investigar el fenómeno

de la creación social en busca de su estructura fáctica. La cuestión de cómo funciona la psique social en el proceso de creación no debe ser derribada por la tesis metafísica: como si emergiera en las totalidades sociales (especialmente en el pueblo) una fuerza unitaria creadora, que realizara justamente lo válido en general. Más bien ha de plantearse la pregunta puramente analítica de cómo se modifica el esquema general de la creación cuando un sujeto social se encuentra en el lado anímico del proceso (yo utilizo la expresión: una psique en "situación social").

Pongo de relieve primero en el hecho de la situación social tres momentos que son de importancia para el proceso de creación. El primer momento es la unión con el yo o el estar centrado en el yo de todos los actos singulares dentro de la situación social. Todo complejo social-psíquico de experiencias de la vida es y se mantiene esencialmente agregado a las conciencias individuales: así se presenta la exigencia metodológica de analizarlo en toda una serie de actos ligados al yo en cuanto son sus partes elementales. En la situación social no se forma por tanto en alguna parte un yo común o siquiera un punto de concentración de actos; cuando una multitud destruye una casa o se entusiasma, los que se entusiasman y destruyen son en última instancia varios sujetos singulares. El supuesto de centros de actos que se forman nuevamente como centros egóticos o supraindividuales no debe utilizarse pues falsifica, cuando se lo introduce, la situación social dada de manera empírica. Pues este rasgo de continua disgregación individual de todos los actos, este liberalismo natural de la situación social es un momento esencial e insustituible de ella. Puede que el hombre individual esté firmemente ensamblado en una comunidad, él puede seguir la corriente, sin voluntad, de una excitación social, puede estar sustentado plenamente por una totalidad social-anímica; en principio puede, empero, decir adiós y seguir su propio camino. Como ser individual y como un yo no está superado y borrado, sino solamente ensamblado, y por cierto ensamblado de manera tal que puede desligarse. Y esta soberanía natural del individuo frente a la situación social es inalienable,

no en el sentido de un deber ser, sino en el de un ser: puede ser olvidada o sofocada, pero no se la puede anular del pensamiento.

El segundo momento que es esencial a la situación social puede designarse como la síntesis social. Consiste en que en la situación social no se crean nuevos centros de actos, pero en los yos singulares se opera un aumento de vida anímica. Este momento significa en cierto modo la aplicación del principio general de la síntesis creadora según el cual el complejo tiene cualidades propias frente a las cualidades de sus elementos; significa, pues, la aplicación de este principio al hecho de la situación social. Cuando dos hombres hacen algo, ello es diferente de cuando el uno y el otro hacen algo cada uno para sí: la comunidad de la acción trae consigo en la situación del acto de cada uno algo más, una potenciación y en todo caso un cambio. Es preciso investigar en detalle en qué dirección se encuentra esta dirección que es operada por la situación social; ello está bajo determinadas leyes. Los casos más sencillos e ilustrativos los presentan aquellas experiencias de la vida en las que una notoria energía psíquica es infundida al sujeto singular desde la comunidad coactiva. En una columna de marcha se marcha más fácilmente que cuando se lo hace solo: es un nadar en la corriente general, es un estar llevado por el quehacer de los otros. En ciertas religiones, en las que el presbítero juega un papel importante en el proceso de la salvación, se encuentra la creencia de que toda la fuerza religiosa, que se acumula por la comunidad gracias a la oración o a otra clase de recogimiento, se le infunde al presbítero, de modo que él es lo suficientemente fuerte para enfrentarse ahora a la divinidad, lo que como individuo, solo, no estaría en condiciones de hacer. Acumulándose en él la energía social de la comunidad, se convierte en un hombre potenciado que lleva en sí más de un valor. En la concepción mitológica es eso lo que caracteriza toda la situación social como su segundo momento.

El tercer momento resulta cuando preguntamos por los elementos de actos de los que está compuesta la situación social. Los actos de naturaleza no social se caracterizan

porque no encuentran ninguna respuesta conforme a actos y porque tampoco cuentan con una tal respuesta: el objeto al que dirijo mi acción no responde, es un objeto que yo aprehendo solamente, que sólo aplico o elaboro. Pero los actos sociales cuentan con una respuesta y la encuentran. Les sale al encuentro otro acto que parte de un centro, que es diferente de mí, pero que es igualmente un Yo, al que yo llamo el Tú. El carácter peculiarmente antinómico en el fenómeno elemental del tú consiste en que de allí se me envían actos de una psique que se puede comprender, en la cual yo me puedo situar, con la que yo puedo, en cierto modo, cambiar de papel, y que sin embargo está esencialmente fuera de mí y frente a mí, colocada bajo otro sistema de convicciones, diferente del mío, pero que reclama la misma absolutez de realidad que yo siento en mí mismo. El acto que yo dirijo a este tú y la respuesta que éste me arroja, no confluyendo los dos casualmente, sino requiriéndose recíprocamente, presuponándose, complementándose y tejidos en uno — todo esto es el elemento de la situación social. En contra de la teoría de Tarde según la cual la imitación es el elemento de toda vida social, yo afirmaré que lo contrario es la verdad. El yo hace algo, el yo no imita, sino responde, hace pues lo otro, lo correspondiente — ese es el elemento de toda vida social. Los casos más sencillos de situaciones típico-sociales, por ejemplo "yo ordeno — tú obedeces", "tú das — yo tomo" muestran en su estructura este tercer momento que yo llamo correspondencia social, de manera inmediata. Pares correspondientes de actos son las piezas elementales con las que está ensamblada la situación social.

Repito una vez más la pregunta: ¿cómo se modifica nuestro esquema general de la creación por el hecho de la situación social? De acuerdo con el primer momento (que mostramos en ella) todos los actos singulares, de los que se compone el proceso de creación, están separados individualmente, sólo que (de acuerdo con el segundo momento) en cada sujeto individual que actúa conjuntamente en virtud de la síntesis social se opera un aumento del psiquismo existente. Todos los rasgos singulares de tensión que la configuración final alberga en su sistema

objetivo de convicciones, provienen pues de las tensiones subjetivas de vida de alguno de aquellos individuos que, elevados y anímicamente potenciados por la comunidad de los otros, se encuentran incluidos anónimamente en el proceso social de creación. Pero lo que algún individuo ha objetivado junto a lo ya existente de modo creativo rico en nuevas tensiones, se enfrenta a todos los demás individuos del grupo social como objeto del comprender: ellos responden en coro polifónico al acto creador con actos correspondientes del comprender (tercer momento de la situación social). Creación social en aquel sentido específico, en el que los románticos hablaron del espíritu creador del pueblo, me parece existir allí donde el individuo singular objetiva ciertas tensiones, sin ser completamente creador, en el sentido de que completa una configuración, haciéndola totalmente convincente; la obra es legada a los otros miembros como un fragmento de significado. Los actos comprensivos, con los que éstos se enfrentan inmediatamente al fragmento de obra, son ya, en cuanto comprender, realización creadora de lo encontrado previamente a partir de otra psique. Los otros sujetos pondrían en juego siempre fuerzas activas y transformadoras aun ante un complejo de sentido plenamente concluyente. Con cuánta mayor razón lo harán con un fragmento de obra, que no es plenamente concluyente, que da la posibilidad y manifiesta la exigencia de recibir en sí nuevas tensiones. El contenido de actividad del comprender se transforma siempre de manera imperceptible e ilimitada en objetivación original de tensiones.

La peculiaridad estructural de la creación social consiste de este modo esencialmente, en que la obra que ostenta una completa convicción va de mano en mano, en cierto modo como una semielaboración objetivo-espiritual, en que pues, aprovechando las relaciones de correspondencia de todos los actos sociales, se amplía la base anímica de la creación. El juego recíproco de actividad y pasividad, de objetivación que ofrenda tensiones y de exigencia de una completa convicción, que hemos comprobado en toda creación, se potencia aquí una vez más haciendo uso del hecho de la correspondencia social. Cada rasgo de la obra que ha objetivado un sujeto es

ahora objetividad para los demás sujetos: no sólo como un rasgo de la obra (eso tiene validez también en la creación singular), sino además como objetivación de un sujeto ajeno; en ese proceso, mientras se logra una completa convicción, va cambiando constantemente la psique.

Este constante cambio de sujeto y el repetido entrelazamiento de comportamiento receptivo y comportamiento creativo en la creación social trae consigo el hecho de que la configuración socialmente creada no se salga nunca en verdad del proceso de la vida, sino que se mantenga siempre ensamblado en la circulación anímica. Este grupo de hombres *vive* constantemente con su lenguaje, con sus costumbres, con sus canciones; todo crear subsiguiente real, toda inclusión de nuevas tensiones en las configuraciones objetivas se integran fluidamente en el proceso de la vida. Dicho negativamente: la plena seriedad de la creación, aquel juego recíproco que se debate entre la obra que va adquiriendo convicción y la fuerza plástica del sujeto no emerge en toda su decisión y agudeza, sino que está en cierto modo disuelta en el proceso mucho más leve de la vida conjuntamente con la configuración objetiva. El peculiar carácter de perfección de las creaciones sociales anónimas, por ejemplo, la plenitud vital de sueños en las canciones populares, el genial arte conceptual del lenguaje, se funda en este origen de un proceso de creación que no ha crecido más allá del equilibrio natural entre la vida y las formas con las que vive.

Este análisis es también sólo un esquema generalísimo del proceso social de creación, que por lo que toca al aspecto de la psique sigue siendo tarea de la psicología social. Es preciso hacer dos observaciones para una primera diferenciación del esquema:

Primero. Todo sistema de reciprocidad social-psíquica tiene, hablando con una imagen, un relieve. Si se lo expone como confusión o como tejido de una serie de relaciones singulares de actos, entonces este tejido no es en todas partes igualmente denso e igualmente fuerte, sino que hay puntos señalados de una elevada potencia social, hay sujetos y hay grupos de sujetos de los que parten líneas de influencia, especialmente numerosas, especial-

mente fuertes, especialmente poderosas e intensas. En un análisis completo de la situación social, este hecho debería considerarse como el cuarto momento. Aquí lo discuto sólo con respecto al problema de la creación social. Pero este hecho fundamenta en todo grado la posibilidad de una aristocracia, de una conducción en el marco del proceso social de creación. Por parte de los sujetos se puede objetivar en la obra desde uno hasta cien mil puntitos y por parte del sujeto cien mil un mundos de tensiones: y todo eso, sin que se rompa el esquema obtenido. Una obra tan típica de creación social como el lenguaje muestra en la comunidad, que es su creadora, todas las transiciones desde la multitud, que aparentemente nada hace para la creación enriquecedora del lenguaje y que sin embargo es colaboradora en la creación, hasta aquellos pocos que aparentemente crean el lenguaje con la soberanía con la que otro crea obras de arte, y que sin embargo son sólo participantes de aquel poder de convicción que poseen las significaciones de las palabras y las formas del lenguaje, en las que el pueblo todo objetiva creadoramente su espíritu. Y frases como estas: que Homero le creó a los griegos sus dioses o que Lutero creó el moderno alemán escrito son tan verdaderas en un muy profundo sentido, como en otro más profundo sentido son falsas.

La segunda nota se refiere al *contenido* de obras creadas socialmente y plantea la pregunta de si la naturaleza social del proceso de producción lleva consigo necesariamente ciertas cualidades de los significados objetivados. El que antes de que la obra logre su poder de convicción los sujetos cambien permanentemente y se traigan a colación nuevos centros subjetivos y al menos se les dé la oportunidad de agregar nuevas tensiones, es algo que podría aparecer primera y puramente como un azar de la creación social y como la garantía de que la obra socialmente creada y de acuerdo con una base anímica más amplia tendría que resultar en fin más rica, de mayor validez general, más llena de mundo que la obra creada individualmente. Eso significaría pensar cuantitativamente, allí donde es insensato pensar cuantitativamente. Puesto que la obra de un proceso social de creación, esto es, aquel fragmento de forma que no es aún convincente,

sino que puede ser completado y que en este estado va de mano en mano, se enfrenta a todos los que participan en su creación primeramente como objeto del comprender y puesto que toda creación subsiguiente de aquel fragmento emerge de y con la vida comprensiva sin aguda transición, es evidentemente necesario que el significado de la obra, objetivado hasta ahora, sea comprensible a todos los individuos que deben integrarse en el proceso social de creación. Si los nuevos sujetos han de ayudar a continuar la creación del fragmento legado de configuración en el sentido de su conexión interna y objetiva, entonces su fuerza de realización no sólo no puede alcanzar apenas a la comprensión posterior de lo objetivado, sino que más bien debe ser posible una recreación plena y además debe haber en cierto modo un resto sobranante de actividad creadora. Aquella libertad, que el creador necesita frente a su obra hasta el último momento (si bien de acuerdo con la estructura del proceso de creación se hace necesariamente cada vez menor), debe darse en todo aquel que haya de ser integrado a una creación social. Dicho de otra manera: la conexión interior, cuyo poder de convicción debe ser alcanzado en común, debe también ser el producto de un acuerdo no en base a la potencia creadora de un alma individual ni tampoco a aquellos contenidos de tensión, que ella está en condiciones de ofrendar objetivamente, sino más bien en base a aquella fuerza creadora, que vive en un gran número de almas como lo que les es común. Ésta, empero, no es naturalmente algo cuantitativamente superior frente al fondo de tensión de un sujeto individual.

Una conocida tesis de una cierta corriente de la psicología social, especialmente proveniente de Francia, dice que ésta sería necesariamente algo cuantitativamente inferior. El concepto de hombre y de masa en el que se funda esta tesis quiere decir: común a muchos hombres es sólo lo trivial, lo bajo, lo superficial; los hombres se identifican en los círculos axiológicamente más bajos de sus contenidos anímicos; pero lo que llega hasta las más altas regiones del espíritu es esencialmente individual en el sentido de que es único y diferente. En el actuar y el crear de grupos —así continúa esta opinión— sólo se

puede apelar a los estratos comunes y con ello triviales de la humanidad. Por eso la masa es cada vez más estúpida, más instintiva, más vacía de pensamiento y más dominada por lo momentáneo que lo que serían los individuos, si se los tuviera individualmente delante: de ahí la sórdida "pérdida de nivel" en todos los fenómenos de masas.

Una crítica de principio de esta concepción mecanicista de la situación social tendría que iniciarse en el falso concepto de individualidad con su identificación de lo individual con lo que es único y diferente, y por otra parte en aquel concepto de masa, que no conoce diferencias fundamentales en las estructuras de la comunidad y que querría establecer esquemáticamente las mismas leyes de función para un pueblo, una comunidad, una tribu y para una masa amontonada de mínima estructura propia. Lo mismo que en el caso de la tesis contraria, aquí bastaría rechazar la forma cuantitativa de consideración. Los estratos psíquicos que deben traerse a colación, cuando los individuos se sitúan en el proceso social de creación, no son ni un más ni tampoco un menos; más bien son contextos de contenido, determinados cualitativamente, del alma a los que apela la obra socialmente creada. Es muy difícil, aunque posible, indicar en el tejido de nuestra alma aquellas esferas determinadas cualitativamente, en las que somos pueblo y deslindarlas de aquellas, en las que somos individuo. Y uno de los grandes beneficios que obtendrá la psicología estructural de la ciencia del espíritu objetivo reside justamente en el hecho de que se habrá de encontrar, gracias al análisis del significado de las obras socialmente creadas, una estructura de estratos del alma, cuyo principio de vertebración es diferente e independiente tanto de la contraposición entre lo especial y lo general como de la contraposición entre lo valorativamente más alto y lo más bajo. La lingüística podrá ver en la obra del lenguaje la objetivación de todo lo que en pensamiento vive en el pueblo y puede ser creado por el pueblo: En el pueblo no como un sujeto unitario místico, sino como la suma de aquella psique, que en la estructura anímica de todo hombre constituye un ámbito propio de vida y de creación. Por lo que toca al

pensamiento, este ámbito podrá caracterizarse según determinadas proporciones de realidad y relacionalidad, de fuerza de abstracción y de plasticidad, de riqueza de dirección y de limitación. O se analizará aquel amor, aquel sentimiento de la naturaleza, aquel ingenio que en la canción popular han adquirido su devenir artístico en forma. Frente al significado de obras de arte creadas individualmente, aquéllas no son por cierto formaciones más bajas, más estúpidas, más simples de los mismos objetos, sino que desde su fundamento mismo tienen significados cualitativamente diferentes. Así, el ingenio o el chiste en el canto popular participará de la tensión de voluntad más amplia, más orgánica, más orientada a la duración; tensión de voluntad que vive en todos nosotros en cuanto somos pueblo — mientras que su culminación epigramática, emparentada a la tensión más agudamente consciente de voluntad de la estructura individual, tiene que faltar necesariamente en el canto popular.

Una "psicología de las masas" mecanicista, cuyo *ethos* suele estar raramente mezclado de desprecio por las masas y endiosamiento de las masas, yerra en semejantes posibilidades de conocimiento, porque ya ha errado en el planteamiento del problema. Aquellos conocimientos tienen validez sólo para aquel que aprehende con veneración la sacra estructura del alma humana. Para lo cual, es cierto, existe el pequeño presupuesto de que esta estructura se encuentra en él mismo íntegra y vivientemente.

6. LA INDEPENDIZACIÓN DE LAS FORMAS OBJETIVO-ESPIRITUALES. TRADICIÓN Y REVOLUCIÓN

La reflexión filosófica sobre el concepto de cultura, en la medida en que ha prestado atención en general a los problemas dinámicos de su campo, ha visto, aparte de los procesos de la creación y de la comprensión tratados hasta ahora desde hace ya tiempo, un tercer género de procesos y situaciones típicos, que están dados necesariamente con la relación entre espíritu objetivo y subjetivo. Hasta ha creído encontrar en estos procesos la esencia propia del proceso de la cultura, su ritmo marcado

por el destino y su más excitante problemática. Ha descubierto en ellos la tragedia que, según actitud y capacidad del pensador, se ha convertido en objeto de estados culturales de ánimo sentimentales o heroicos o en nervio de un concepto de cultura construido antinómicamente. Hablando provisionalmente, se trata del hecho de que las formas de cultura, en cuanto han abandonado el proceso de creación, están en condiciones de desarrollar una vida propia imprevista y fatal, se deslizan irreversiblemente de la mano del hombre y parecen desarrollar no sólo una existencia independiente, sino un *movimiento* propio incontrolable, que no se deja influir. En vez de seguir apegadas a la vida se alejan cada vez más de ella, en vez de servirla se convierten en sus tiranos. El carácter de fetiche, que Marx adjudica a los objetos económicos en la época de la producción de mercancías, es, según Simmel, deduciendo de estos fenómenos su concepto de cultura, sólo un caso especialmente modificado del destino general de nuestros contenidos de cultura. Todos estos se encontrarían bajo la paradoja de que ellos, creados por sujetos y determinados para sujetos, siguen en la forma intermedia de la objetividad un desarrollo inmanente, que no pregunta por la capacidad receptiva y por la orientación de la voluntad de los sujetos y por eso puede alejar, hasta llevarlas hasta el completo extrañamiento, las formas objetivas de su origen anímico y de su finalidad anímica.

A una teoría del espíritu objetivo se le presenta aquí la tarea de rescatar estos fenómenos de toda formulación mitológica y por supuesto de toda evaluación que responda a determinados estados de ánimo y seguirlos hasta aquel punto, en el que pueden ser comprensibles a partir de la estructura del espíritu objetivo. Con frecuencia se ha cometido el error de considerar tales divorcios entre la forma de la cultura y la subjetividad únicamente como la fatalidad de culturas altamente desarrolladas, o se ha tratado de aclarar tal divorcio a causa de la división del trabajo, de la tecnificación, de la multitud de contenidos de cultura o de cualesquiera otros rasgos singulares de las altas culturas. Frente a ello se trata de ver que los procesos en cuestión se fundan en la estructura misma del espíritu objetivo y que se ponen necesariamente en

marcha, siempre que de la vida se opera la objetivación en forma. A mi vez no veo la tarea de este parágrafo ni en el esfuerzo de dominar la variedad histórica de los procesos del cambio de sentido, de la tradición y de la revolución, ni tampoco en desarrollar una teoría psico-social de su aspecto anímico, sino en conocer en el esquema conceptual la fórmula de su estructura y de su arraigamiento en la esencia del espíritu objetivo.

Sobre el cambio de significación. Toda forma espiritual-objetiva con poder de convicción propio lleva en sí un inequívoco significado objetual. Que su significado es inequívoco, se debe ver como la consecuencia inmediata del hecho de su poder de convicción. Ser convincente quiere decir, en efecto, que un significado se ha ido completando, hasta llegar a constituir un contexto completo e independiente; en el mundo del sentido se ha convertido en algo concretum, en un individuo portador de propiedades determinadas y de una determinada estructura de estas propiedades, del mismo y exacto modo que un cuerpo concreto material es portador ininterrumpidamente de características y relaciones determinadas. Cuando emprendimos ejemplarmente el intento de aprehender compresivamente un significado concreto (v. § 3), se mostró la necesidad de concebirlo como red estructural compuesta de varios estratos. Se entiende que estos estratos son productos de la abstracción; la configuración real contiene todo su sentido en unidad firmemente ligada, el comprender viviente se apodera de ella sin descomposiciones — sólo la teoría hermenéutica se ve forzada a descomponer el complejo en un sistema de estratos. En una marcha metódica del comprender debe descargar en cierto sentido estrato tras estrato, para poder penetrar en la totalidad. Una forma de casa, que se ha creado en una determinada cultura, es comprensible primeramente como conexión dentro de un aparato de elementos de sentido: muros, techo, ventanas, puerta, hogar tienen su función comprensible en esta conexión inmediata de sentido. Pero cuando el comprender desciende a estratos más hondos, encuentra entonces más: encuentra en la forma de esta casa una determinada relación entre los hombres

que la habitan y una determinada relación con el mundo social exterior, con el vecino, con el pueblo; relación que se ve expresada inequívocamente. Ve si la puerta de la casa conduce hacia afuera o hacia dentro; ve además si la casa fue construida para reunir a sus habitantes y para encerrarlos ante el mundo infinito o si se la concibió como un muro indiferente e intermedio entre los hombres y la naturaleza. Puede leer en la forma de la casa un cierto orden del día, una característica relación de los habitantes con los animales, una determinada actitud frente a las cosas. No hay un rasgo en la actitud fundamental de los hombres que no se haya objetivado objetivamente en su forma de vivienda y colonización. Así, cada pieza del espíritu objetivo, maravillosamente elocuente y maravillosamente callado, lleva un significado variadamente estratificado, lo guarda con inmodificable fidelidad, pero lo manifiesta voluntariamente cuando una humanidad comprensiva sabe soltarle la lengua.

Si el espíritu objetivo es, visto desde dentro, totalmente sentido objetual, visto desde fuera es ciertamente forma: complejo de signos fijados materialmente o, si esto no acontece, al menos complejo de signos rescatado del correr de la vida con consistencia propia. Las formas del espíritu objetivo, junto con todo su significado, están construidas en piedra, escritas en letras, acuñadas en hierro, o fijadas en reglas y pensamiento sabidos, pero en todo caso ya no son vida actual, el ritmo de su duración y de su fugacidad se mide con una medida diferente de aquella con la que se mide la existencia humana. Las formas también pasan, pero su fugacidad está determinada por otros factores; la medida bíblica de los 70 años, y si llega a más, la de los 80, no tiene validez para ellas. Si la piedra en que se ha cincelado la escritura es muy dura, ésta sigue existiendo, aunque hayan pasado cientos de generaciones y aunque la visión del mundo de la vida se haya modificado fundamentalmente una docena de veces. Y mientras los hombres de otro siglo, de otras razas y de otro sentimiento del mundo pasan a su lado, estas tablas de piedra —desmoronándose como materia lentamente, pero como forma claramente fijadas— llevan en sus letras inmodificablemente el sentido que una vez se depuso en

ellas. Este hecho doble: que los significados objetuales son claros en todos sus estratos y que la consistencia real y la fugacidad de las formas objetivo-espirituales están determinadas por una serie de factores heterogéneos, fundamenta en el aspecto del espíritu objetivo los fenómenos de la transformación del sentido y de la revolución. Busco ahora en el lado de la vida subjetiva aquellos rasgos que son de importancia para el esquema al que tendemos.

En la comprensión, el significado de una forma objetivo-espiritual es reactivado por un sujeto que no la ha producido. No es por cierto el proceso creador, sino el sentido real de la obra el que es revivido plásticamente a partir de las fuerzas de otra psique, buscando el contexto desde otro punto. La comprensión es perfecta cuando se ha comprendido el significado en todos sus estratos, cuando se han comprendido ante todo aquellas situaciones profundísimas, en las que la configuración da expresión concreta a una actitud fundamental de visión del mundo. En todo esto es preciso recordar que el concepto de comprensión no se refiere exclusivamente y en primera línea a la actitud teórica del conocedor científico. Casos típicos de comprensión perfecta fueron, según vimos, justamente aquellos en los que una humanidad vive con su depósito de espíritu objetivo, en los que, pues, no se repiensa teóricamente el significado de las configuraciones, sino se lo mantiene vivo desde varios aspectos mediante diversas y variadas relaciones de la vida. Se comprenden las costumbres en cuanto se las satisface adecuadamente; los cantos, en cuanto se los canta y se los escucha. Cuando existe esta relación con todo el espíritu objetivo, entonces se ha realizado el caso de una cultura plenamente viva. Entonces, todas las formas objetivas son realmente y en el alto sentido de la palabra, aparatos de la vida. Si bien no todos los miembros de un pueblo están en condiciones de reactivar todo el sentido de las configuraciones entre las que ellos viven, en todo caso es una visión del mundo que se objetiva en las formas y que vive en los hombres. De este modo existe la garantía de que —aun cuando se dé sin conciencia y a través de una simple, feliz coincidencia— el punto más profundo en el significado de los bienes culturales sea en todo momento accesible a todos.

La Atenas Lemnia de Fidias no fue ciertamente la simple copia y comprobación de lo que fue el hombre ateniense, seguramente no fue tampoco un mero registro de su actitud fundamental en el lenguaje del arte, pero en cualquier caso, aquel hombre pudo decir simple e ilimitadamente sí ante esta figura; era su sentido, reducido creadoramente con una fuerza inmensa, purificado hasta convertirlo en un fenómeno elemental, elevado a divinidad — pero pese a todo, su sentido. La fórmula de su ser fue profundizada, reforzada, fijada en belleza indudablemente convincente. Esta imagen de su humanidad estaba visiblemente sobre su vida cotidiana, su ágora fue protegida y consagrada por ella, sobre sus fiestas brillaba el venablo dorado. Cualquier arqueólogo podrá comprender más exactamente todos los detalles del significado de esta obra de arte y de su estructura; pero aquí, donde se vive con la obra, está entretendida en aquellos procesos duraderos, variados, y tácitos de reactivación, que son los que hacen posible en primerísimo lugar la comprensión perfecta. Cuando la psique y el alma se encuentran en armonía de tal manera, tenemos a la vista los altos y felices tiempos de la historia, en los que un tipo de hombre se ha encontrado enteramente consigo mismo, con todo valor profesa ser lo que es y a partir de esta confianza en sí crea la fuerza para acuñar su propia forma y dársela al círculo de lo alcanzable. Aquí se ha resuelto armónicamente la tragedia de la creación. Cualquiera que sea lo que la vida ha objetivado mediante el ofrecimiento de su tensión en forma, será siempre recibido de nuevo con ojos y brazos abiertos. Nada se objetiva en el vacío, nada en la simple materia — toda creación es un diálogo entre los hombres: un diálogo que da un rodeo a través de las formas y que saca de este rodeo la fuerza para potenciarse a sí mismo a un más alto nivel.

Allí donde existiera una cultura viva exclusivamente en este sentido, los fenómenos que constituyen nuestro problema no tendrían entonces lugar alguno. Pues entonces no existe divergencia entre el sentido de las formas y la actitud fundamental de la vida, y no se agudiza el peligro de que el espíritu objetivo en virtud de su inequívocidad y de su duración se desplace contra el ritmo de

las generaciones. Pongo el caso de que haya surgido una divergencia tal. Se ha realizado uno de esos grandes o pequeños cambios que constituyen íntimamente el movimiento de la historia universal. Ha entrado en escena una nueva humanidad con una nueva actitud fundamental frente al mundo. La pregunta de cómo acontecen cosas semejantes: de si una dialéctica inmanente del espíritu o un sistema de condiciones biológico-geográficas provoca tales desplazamientos de ejes de la humanidad, de si existe en ellas una marcha típica de estadios o de si, incomprensiblemente, la nueva psique emerge del seno caótico de la tierra — esta pregunta la dejo a la discreción de la filosofía de la historia, es su más alto problema. En cambio pregunto sólo por aquellos procesos que se ponen en marcha necesariamente, cuando la vida transformada se enfrenta a un sistema del espíritu objetivo en cuyas formas ella ya no encuentra realizada su actitud fundamental.

En esta situación, la actividad que efectúa el equilibrio de la divergencia tendrá que partir esencialmente desde el lado de la psique subjetiva. Pues en el otro lado se encuentra espíritu convertido en forma: operando también activamente en los procesos del comprender, pero, según su significado, fijado inequívocamente. Cuando la vida crea para sí en un proceso original de producción formas adecuadas (sea que recrea y modifica las viejas formas en modo paulatino o que las deja seguir existiendo, en cierta forma, como ruinas del espíritu objetivo entre sus propias obras, sin vivir con ellas), entonces se ha puesto entre paréntesis nuestro problema: tenemos entonces a la vista simple procesos de la creación; recreación auténtica, cambio auténtico de formas. Sólo cuando las formas no se dejan marginar y reclaman validez para el significado, que llevan claramente, como exigencia de realización, sólo entonces, cuando en virtud de su firmeza objetiva oponen a una transformación paulatina la resistencia de la rigidez, sólo entonces, en fin, se llega a los fenómenos de los que aquí se habla.

Así se constituye entonces la situación, a que nos referimos, mediante un complicado juego conjunto de hechos. Pero este juego conjunto aparece sólo en el análisis como

un caso construido. En la realidad concreta del mundo histórico se da, escalonado según grados de tensión, siempre y en todo lugar, porque se funda en las propiedades fundamentales del espíritu objetivo y subjetivo y de sus relaciones. La forma lleva en sí siempre tanto aquella rigidez como aquella pretensión de validez, y la vida no se detiene tercamente nunca de modo esquemático en su actitud fundamental. Así, los fenómenos de la independencia de las formas objetivo-espirituales y del cambio de sentido deben estar presentes y ser efectivos en toda relación entre forma y vida como un fermento que se forma necesariamente. Son la tercera especie de procesos que constituyen la estructura dinámica del mundo objetivo-espiritual. Lo cual naturalmente no excluye que, para conocerlas, las busquemos primera y exclusivamente en sus casos radicales. Una vida actual, pues, encuentra previamente un Estado, cuyo ethos es el de ser patria espiritual de sus ciudadanos en el pleno sentido de la palabra; este Estado se funda en el presupuesto de que el hombre es esencialmente y en lo más profundo de su persona un ser político, un ser que vive públicamente; él exige ser configuración política con valor propio, que puede servir de todo lo humano y de toda obra humana, arte, religión, pensamiento para lograr su satisfacción. A ésta se enfrenta ahora una vida, a cuya actitud fundamental pertenece necesariamente el que en última instancia no se siente en casa en esta tierra y en sus configuraciones; que se sabe portador de valores eternos, cuya finalidad yace en un más allá del tiempo y del espacio; que, pues, cree en un sentido de sí mismo que no puede satisfacerse en una forma terrena de cultura, sea esta tan buena o mala como se quiera. Esta vida tiene que rechazar enérgicamente aquella exigencia que constituye el significado de la forma del Estado, a saber, que debe dejarse integrar con todas sus fuerzas y realizaciones en la política. Lo que constituye su propio contenido de vida es negado allí por la posición opuesta y, lo que allí se cree sobre el hombre, se ha superado aquí como sentimiento de la vida. Tenemos que ver, pues, con tales casos de una seria, aguda y tensa confrontación de dos significados, uno objetivo y uno subjetivo, y hemos de preguntar: ¿qué

acontece en ellos, qué puede y debe acontecer según las condiciones de estructura que contiene en sí la relación entre espíritu subjetivo y espíritu objetivo?

Primero separo una posible solución de la divergencia, que yo llamo la "actitud histórica". Esta consiste en que el sujeto comprensivo hace presente su exigencia y emprende el intento de comprender perfectamente una forma objetivo-espiritual, esto es, incluyendo su más hondo punto de sentido, pese a que su apriori de visión del mundo no es aquel que habita en el sujeto mismo, y aun con la clara conciencia de que permanece esta divergencia de actitudes fundamentales y con la voluntad de mantenerla firmemente. Esa es la complicada situación de la comprensión específicamente histórica: yo quiero seguir siendo el que soy, sé que la configuración ajena representa otra actitud fundamental, quiero aprehender su significado perfectamente, o sea, realizar plásticamente aquella otra actitud fundamental — pero esencialmente no como la mía propia, provista esencialmente del signo de lo ajeno, esencialmente con el agregado (que naturalmente no es un agregado a posteriori, sino el carácter de acto de la actitud histórica misma) de que mi comprensión no fundamenta ninguna relación vital con la configuración, sino de que es una cuestión teórica. La actitud histórica supera la divergencia de los significados con ayuda del artificio del punto de vista. Coloca la actitud fundamental ajena como actitud posible y con ello la propia como relativa. No vive con la forma y puede por eso iniciar la empresa de querer entenderla, pero sin reinterpretarla. Yo dejo de lado pues estos casos y hablo sólo de aquellos en los que el conflicto entre los significados convertidos en forma y aquellos vividos se presenta con toda dureza: aquellos primeros traen consigo, inevitable e inequívocamente, su exigencia de ser convincentes, pero la vida no se satisface con reconocer a éstos como históricamente justificados, sino que quiere introducir en el ritmo de su vida las formas heterogéneas, haciendo caso omiso de todas las divergencias. ¿Qué acontece?

Hablando con una imagen: se destroza el poder de convicción de uno de los dos significados. Ya vimos que

en todo comprender operan dos polos. El sujeto busca con sus propias fuerzas, reconfigurando y reconstruyendo, el contacto con la forma objetiva. Pero ésta opera igualmente: atrae hacia sí o conjuntamente los actos comprensivos, arrebatando al sujeto hacia su ley immanente, lo capacita para que realice elementos y conexiones de sentido, que de por sí no podría experimentar vitalmente y no podría producir. Esta duplicidad polar, natural en el proceso de la comprensión, nos da lugar ahora para otra posibilidad doble, cuando entre la actitud fundamental del sujeto y el significado de la forma existe aquella divergencia que presuponemos. O bien triunfa en el juego recíproco de la comprensión la forma objetivo-espiritual, cuya fuerza para poner de su lado al sujeto comprensivo no tiene, en principio, límite alguno; ella está en condiciones de aprehender al sujeto en sus más hondas profundidades y de hacer ascender a realizaciones que son esencialmente ajenas a su propia estructura. Yo creo que por ejemplo el efecto de las grandes obras de arte puede por momentos ir hasta este punto. Ante una obra tal nos colocamos de manera diferente a como estamos corrientemente y somos capaces en principio de reacciones diferentes de aquellas que corresponden a nuestra ley individual. Gracias a su efectividad, la obra ha transformado los fundamentos de la estructura que somos; nos ha arrebatado desde nuestra propia actitud fundamental hasta la suya. Y sólo la natural decisión, con la que toda vida vuelve a oscilar en su propia situación de equilibrio, supera tales arrebatos y sublima los efectos de estas altas y peligrosas horas en una nueva madurez de nuestra totalidad.

La otra posibilidad que hay, es la de que gracias a la actividad del sujeto comprensivo se deshaga el poder de convicción del significado objetivo. En cierto modo, en la lucha de la comprensión triunfa la vida sobre la forma convincente. Manteniendo enérgicamente su propia actitud fundamental, o sea aprovechando por entero la actividad natural del sujeto en el proceso de la comprensión, construye la vida recreativamente el significado de la forma, que se halla enfrente, y logra, aunque construya desde otra base —esto es, la propia—, encontrar el con-

tacto con la forma previamente dada. Y ahora dos significados conducen en cierto modo desde uno y el mismo complejo de signos hacia la profundidad. El uno en línea recta y vertical: es aquella intención de sentido, que vive propia y originariamente en la forma, y que la conserva en virtud de su propio poder de convicción. El otro doblado en una curva, desembocando arriba en el mismo complejo de signos, alejándose constantemente en los estratos más profundos de la línea de significados, a la que se tendió inicialmente y terminando más abajo en un apriori, que no es el que ha sido dado a entender por la obra, sino que significa la actitud fundamental que ha traído consigo el sujeto. En base a la soberanía del comprender, el sujeto hace pues algo diferente con la forma de lo que la forma quiere. No despedaza la forma, pero violenta su significado y destroza su unidad. No está en condiciones de suprimir la significación originaria, pues ella se encuentra fijada concluyentemente en la forma de la obra. Pero está en condiciones de no tenerla en cuenta y de forzar un significado nuevo, heterogéneo, completo hasta la profundidad dentro de la obra. Así, en la configuración reinterpretada vive una violenta tensión: en su complejo de signos resguarda dos significados, de los cuales el uno es fuerte por el hecho de que forma un auténtico correlato de la forma, pero el otro se refuerza constantemente, porque la vida, viviendo con la configuración, tiende a imponerlo como su propio sentido. Sólo en cuanto la forma objetivo-espiritual es sacada abstractamente de la circulación de la vida, es incondicionalmente inequívoca. Pero tan pronto como se suprime esta abstracción, se hace operante la duplicidad polar de todos los procesos comprensivos y con ello todo el sistema de condiciones, que trae consigo al cambio de significación como un fenómeno necesario en la relación entre el espíritu objetivo y el subjetivo.

Desde los más ligeros matices del significado vivido frente al objetivamente buscado discurre la serie continua de los grados del cambio de sentido, hasta aquellos casos en los que una vida reinterpreta tan violentamente las formas que se hallan frente a ella, que los complejos de signos apenas están en condiciones de soportar las

tensiones sin estallar. Una catedral gótica lleva en sí una determinada religiosidad como su significado inequívoco en todos los estratos. Es el lugar de un culto, que llega inmediatamente a la trascendencia y que nunca se interrumpe, es una gran sala para procesos sacramentales, siempre abierta e inundada por creyentes, es la suma concentrada de la ciudad vertebrada estamentalmente, ligada a la iglesia y necesitada de salvación. Y en esta forma introduce el protestantismo un significado completamente distinto. La iglesia del culto se convierte en iglesia de predicación, el templo de los sacramentos se convierte en espacio de reunión de la comunidad con afán de edificarse a sí misma: bajo el mismo techo de la iglesia y ante el mismo altar es esto un cambio completo del sentido. Si en nuestro pensamiento utilizamos conceptos que recibieron su cuño en la teología y a los que luego la filosofía secularizada dio sentido; si elementos políticos, que provienen de la forma del Estado absoluto, fueron forzados hasta adquirir un sentido constitucional-democrático; si las organizaciones sociales con un significado originariamente caritativo se llenaron de espíritu socialista — en todos estos casos y en muchos más se encuentra el esquema del cambio de significación, siempre y cuando las formas mismas no hayan sido reinterpretadas creativamente. Es el esquema de aquella duplicidad de significados tendidos el uno frente al otro, que apuntan hacia un mismo complejo de signos, pero parten de dos diferentes actitudes fundamentales. Uno de los más maravillosos problemas de las ciencias sistemáticas del espíritu, de la historia universal y de la psicología evolutiva consiste en aprehender teórica y descriptivamente toda la riqueza de formas de aquellos fenómenos que pueden llenar este esquema. La lingüística, que lo encuentra a cada paso, ha dado hasta ahora la mayor contribución a la teoría del cambio de significación. Pero será importante ver desde el principio todo el problema como una cuestión general de todas las ciencias del espíritu y tratarlo sobre la amplia base de la totalidad del material histórico. Ninguna forma objetivo-espiritual está exenta del destino del cambio de significación, pues este destino se halla en la estructura del mundo espiritual

como fenómeno elemental de su movimiento inmanente.

Como caso especial que se integra fácilmente en el esquema elaborado hasta ahora, pero que constituye una modificación importante, desde el punto de vista de las ciencias de la cultura, del cambio de sentido, agrego ahora aquellos fenómenos que yo llamo "vaciamiento de sentido". La situación inicial (divergencia entre la actitud fundamental de la forma y la actitud fundamental del sujeto que se le enfrenta) y el principio de la disolución (desgarramiento del significado objetivo) son los mismos que hasta ahora. Pero el sujeto comprensivo se socorre a sí mismo esta vez frente a la forma heterogénea, con la que él a la vez quiere vivir, de manera tal que renuncia de antemano a la plena comprensión y reactiva sólo aquellos estratos de la configuración en los que la divergencia es aún casi imperceptible. Del esquema general del cambio de significación resulta que la divergencia de las dos líneas de sentido, que parten de la forma reinterpretada, son tanto más grandes cuanto más profundamente penetra la comprensión. En los estratos más superficiales, las dos líneas pueden casi confluir, puesto que tienden al mismo complejo de signos. La vida comprensiva hace uso de esta situación material. No impone a la configuración de sentido aieno un nuevo significado, que frente al originario está doblado en forma de curva, pero que alcanza plenamente hasta las profundidades, sino que desgarrar al poder de convicción de la forma objetiva, en cuanto secciona el significado a una cierta profundidad. La forma no puede ser nunca entendida en dirección de su profundidad hasta el fin, sino que debe mantenerse relativamente vacía — de otra manera se expresaría manifestamente la divergencia. El significado pleno, más profundo está aún presente "en sí" en el signo, no puede perderse y está retenido firme y unívocamente por éste. Oscila aún con él. Pero puesto que el significado se aleja del propio sentido de la vida, debe ser seccionado y deslindado, pues sólo así es posible seguir viviendo con la forma. Cuando una historia de animales, en la que se encuentra como su más hondo significado toda la visión del mundo del hombre totémico, se convierte en simple fábula de diversión; o cuando una asociación de hombres

o una casa de hombres (originariamente la formación más importante y más cargada de sentido de la actitud fundamental del hombre en el material de las reglas sociales) se vacían casi perfectamente, entonces se presenta este fenómeno de auténtico vaciamiento de sentido. Las finalidades parciales de ser historia divertida y club cómodo existieron siempre como partes superficiales e inmediatas en el significado de las formas en cuestión. Se sueltan y quedan vivas solas. Las partes más hondas de sentido, en las que tuvo que mostrarse necesariamente la divergencia, mueren. No se las sustituye, dándoles una nueva interpretación, desde el propio apriori de la vida, sino que la forma se mantiene aplicable mediante el procedimiento negativo del vaciamiento del sentido. Es evidentemente una facultad de la vida la de poder trabajar en una cierta medida con formas sin darles o permitirles una participación en los puntos más profundos de su significado. Entre los bienes de cultura con carácter de aparato, como también entre los signos y las reglas sociales se encuentran los ejemplos de tales formas, a las que gracias al artificio del vaciamiento de sentido se les da la necesaria facilidad de circulación, y en cierto modo el necesario carácter de carta de juego. Todo espíritu objetivo requiere el contacto con la vida actual, debe nutrirse de las fuerzas comprensivas de esa vida, pues de otro modo muere su sentido y el resto es materia. Un tal proceso de muerte se cumple aquí parcialmente. Las formas objetivo-espirituales no se convierten en materia carente de sentido, pero sí en forma relativamente vacía. Sirven de portadores de un significado que es esencialmente incompleto; ya no representan un apriori. Su propio apriori existe como posibilidad puramente imaginaria; está en ellas de tal manera, nunca reactivado, y la vida no les da un nuevo apriori. Se convierte relativamente en materia.

El esquema general del cambio de significación contiene en sí una pregunta de principio y a la vez inevitable; la pregunta de cuán fuerte puede ser la desviación de los dos significados entre sí o (hablando con nuestra imagen geométrica) cuán fuerte puede ser el ángulo de curvatura del rayo curvado de significación, sin que se

rompa la forma. Hay en la economía del espíritu humano un medio por el cual se aumenta en alto grado la capacidad de las formas objetivo-espirituales para los desplazamientos de sentido. Hablemos primero de él.

Nota sobre la tradición. El hecho de la tradición, de que se trata aquí, puede esquematizarse con los conceptos obtenidos hasta ahora de la siguiente manera. La vida comprensiva se ha acomodado con ciertas formas objetivo-espirituales, cuyo significado le era heterogéneo, por el camino del cambio de sentido (o del vaciamiento de sentido). Pero la vida sigue. Hace consciente en algún grado y de alguna manera la significación *propriadamente tal* de las formas, estos estratos profundos de su significado, presentes en sí, pero no reactivables porque contradicen el propio apriori. En cierto modo dice: esta forma está ahora vacía, y tiene que estar y ser vacía para que yo pueda vivir con ella, pero en otro tiempo estuvo llena y en el fondo aún lo está: he desplazado el sentido de esta forma, pero en otro tiempo estaba recto y como un precioso recuerdo la forma lleva en sí aún hoy toda su propia profundidad. Entre las dos líneas de significado, la mentada ahora y la mentada propiadamente tal, se mantiene permanentemente una especie de oscilación, entre ellas se trazan líneas de unión subterráneas.

Eso tiene el necesario resultado de que la capacidad de la correspondiente forma para cambios de sentido aumente poderosamente. Pues aquel significado que representa el poder propio de convicción de la obra ya no está presente meramente "en sí", sino que se lo reafirma siempre con conciencia. Ciertamente es que aún no se lo reactiva plenamente (eso es imposible a causa de la insuprimible divergencia) pero siempre se lo da a entender conjuntamente, se lo reconoce expresamente, se lo santifica y por ello se lo hace más fuerte. Se entiende que esta peculiar situación no se puede confundir con la actitud histórica, no se la puede referir a ella. La tradición no es la actitud histórica con unas gotas de veneración dentro. No está ante sus objetos en actitud teóricamente comprensiva, sino que vive del todo con ellos. Y para poder vivir con ellos los reinterpreta necesariamente. Pero a causa de la signifi-

cación que les da la vida nunca olvida del todo el sentido que conserva la configuración. Se desliza con docilidad de lo uno a lo otro, o tiene la fuerza de sentir conjuntamente los dos significados.

Esa es la maravillosa profundización de su ser que a la vida le infunde el hecho de la tradición. La vida actual es en todo momento presente puro. Es siempre situación plenamente determinada que vive de sí misma. Este encanto frívolo de la frugalidad de sí misma, que vace precisamente en el ser vivo-justamente-ahora, pertenece por necesidad a su esencia. Aquí, pues, pasando por los caminos desviados de las configuraciones del espíritu objetivo adquiere la vida una nueva dimensión de sí misma, sin tener que sublimarse en la actitud histórica. Mientras que ella, la vida misma, se disuelve siempre y totalmente en presente puro, conservan aquellas configuraciones su sentido originario gracias a su inequívoco poder de convicción a lo largo de todas las reinterpretaciones — y en la forma de aquellas tensiones que existen entre los dos significados, refluye esta profundidad histórica hacia la vida, que la afirma como ganancia. En cierto modo el agradecimiento de la vida dado a la forma consiste en que por otra parte la tradición se muestra como el gran medio por el cual la fuerza sintética de la comprensión aumenta más allá de su medida natural el apoyo conjunto y la propia gravedad de las formas.

La revolución como problema de la filosofía de la cultura. Vuelvo una vez más a la pregunta de principio que he planteado antes. ¿Hasta qué dimensión puede crecer la divergencia de las actitudes fundamentales que están representadas por la vida y por la forma, sin que la forma misma se quiebre o tenga que ser rota? ¿Qué grados de cambio de sentido puede soportar el espíritu convertido en forma? ¿Por qué factores está determinado el máximo de reinterpretaciones? y ¿puede obtenerse con estos factores una especie de fórmula? ¿Hay en sentido filosófico-cultural de la palabra un punto absoluto de destrucción de la forma, de la revolución?

Plantear esta pregunta significa poner ante la conciencia sus infinitas dificultades. ¿Quiere una vida seguir vi-

viendo con las formas previamente dadas o no; quiere resolver las tensiones que se han acumulado mediante la fuerza interna de su comprensión productiva o por medio del hecho decidido de una nueva creación? Esa es una de las decisiones más autónomas, íntimas y responsables que hay en general; no es calculable y no se puede construir a partir de sus componentes, pero es de una arrebatadora fuerza de convicción, cuando en su totalidad fue justa; por la profundidad de su origen y por el rigor de su autonomía es sólo comparable a aquellas decisiones, en base a las cuales los seres humanos se encuentran o se separan. Un análisis posterior puede descomponer en factores singulares la ley individual de tales fenómenos. Pero el análisis debe mantenerse en la conciencia de que con ello destruye la unidad elemental de su ser y su derecho. Además, el análisis está naturalmente ante la dificultad de que en cada factor singular volverá a encontrar toda la profundidad y la dificultad para comprender la totalidad. En la conciencia pues de que el tratamiento analítico de nuestro problema es un asunto posterior de interés teórico y además de que en el estado actual de la conceptualización científico-espiritual, ese tratamiento está condenado a ser un ensayo previo de sondeo, intento ahora insinuar algunos de los factores, al menos, que codeterminan la capacidad de las formas objetivo-espirituales, para llevar a cabo transformaciones de sentido; más con el propósito de plantear problemas que con el de formular soluciones. En ello es claro de antemano que en la fórmula que buscamos debe encontrar expresión la duplicidad polar de la relación comprensiva entre el espíritu objetivo y el subjetivo. El máximo de tensión posible debe estar determinado por una parte por ciertas características de la forma, y por otra, por ciertas características de la vida. Luego hay que buscar el sentido en el que cada factor singular influye la dimensión total. Dicho con una imagen: hay que establecer una fracción en la que cada valor aparece como factor del numerador o del denominador.

Como valor inicial de la fórmula buscada debe disponerse evidentemente de aquella dimensión, que produce la divergencia entre la actitud fundamental objetivada y

la actitud fundamental vivida. Para encontrar esta dimensión es necesario aclarar primeramente el concepto del apriori de visión del mundo en su aspecto lógico y en su aspecto de contenido — lo que debe intentarse en el próximo párrafo. Tan sólo entonces puede preguntarse, cuándo y cómo las diversas actitudes fundamentales humanas son semejantes o contrapuestas entre sí, y qué determina los grados de tal semejanza. Es evidente que cada actitud fundamental es una unidad inseparable. No se pueden tomar trozos de ella y compararlos con trozos surgido en otra parte; y la comunidad de varias características en dos actitudes fundamentales no garantiza en modo alguno el parentesco de las totalidades. Sin embargo, yo creo que se puede llegar a una aproximación de nuestro problema con métodos que, cierto es, no son aquellos de la lógica generalizadora. Indudables son los fundamentos de experiencias vitales para la afirmación de que dos actitudes humanas fundamentales son de afinidad electiva entre sí. Sentimos inmediatamente cuándo el significado de visión del mundo en una obra es un simple matiz de la nuestra, e igualmente sentimos en forma inmediata cuándo se presentan contraposiciones, entre las cuales no hay pacto posible. La tarea de formular tales hechos no es otra cosa que una tarea parcial especialmente difícil en la empresa de las ciencias del espíritu, a saber, la de aprehender conceptualmente unidades espirituales y compararlas. Puesto que aún no hay una lógica de esta conceptualización el arte individual del pensamiento debe desarrollar en gran medida, de caso en caso y en el problema mismo los caminos correspondientes. Pero como desde hace más de cien años este arte individual del pensamiento se encuentra en constante progreso que ejemplarmente se ha cristalizado en resultados estupendos, y además como el sistema de la lógica según su naturaleza surge del trabajo a posteriori del pensamiento, no existe ninguna forzosa necesidad de resignarse ante estos problemas últimos de las ciencias del espíritu. Presupongo pues la medida de la diferencia entre los dos significados como valor inicial y pregunto qué valores además deben incluirse en nuestra fórmula.

Aunque toda actitud fundamental humana es una tota-

lidad de la que no se pueden recortar pedazos singulares, y dos significados, una vez que son dos, son en esa medida dos totalidades irreconciliablemente diferentes, hay sin embargo un contexto estructural que habita en todas las actitudes posibles de los hombres frente al mundo como su fundamento común y en el que todas participan como las individuaciones en su idea. Esta idea de un "eternamente humano" es naturalmente a la vez más un problema que un concepto. Pero el derecho de tomar esta idea me parece que resulta del hecho de que toda la cultura humana contiene en sí necesariamente una serie de fenómenos elementales (la objetivación en general, las herramientas, el lenguaje, ciertas formas sociales etc.). Y creo entonces que un significado objetivado es en general tanto más capaz de reinterpretaciones mientras más profundamente haya recibido y asimilado en sí el complejo de lo eternamente humano y lo haya elevado a formación. Se trata aquí, bien entendido, no de una colocación valorativa de las formas de cultura, sino de la cuestión de su capacidad de cambios de sentido. Pero no es naturalmente una casualidad que ciertas formas como por ejemplo el cristianismo y la Grecia clásica, ciertas formas de pensamiento del totemismo y ciertas costumbres de la primera edad hayan demostrado a lo largo de siglos aquella maravillosa capacidad de asimilar significados, que se hallaban muy lejos del originario, sin romperlos o destruirlos. En ellos se ha logrado felizmente una formación especialmente fuerte y honda de fenómenos generalmente humanos. Eso aumenta su fuerza de resistencia frente a interpretaciones heterogéneas de sentido: también desde una actitud fundamental totalmente diferente puede y debe la vida decirles su sí.

Entre aquellos factores que influyen nuestra fórmula total desde la perspectiva de la vida subjetiva quiero mencionar tres. De nuestro esquema del proceso de creación resultó que toda vitalidad se encuentra en cierto modo ante la elección trágica de si quiere fluir en actos de la vida, sin acumulación y sin aumento, o de si quiere transformarse mediante una ofrenda de sí misma, acumulada en caótica disposición, en el poder de convicción de las obras. Sobre la fuerza de resistencia de la forma debe

tener su influjo el saber hacia cuál de los dos estados de agregación se inclina la vida que está frente a la forma. Si la creatividad es pequeña en la vida, entonces la forma se afirma. Si en el estado creador de agregación hay esencialmente energía vital, entonces basta una mínima divergencia de los significados para destruir la forma inadecuada.

En igual sentido opera un segundo momento. Con el significado apriori de una cultura se desplazan el centro de gravedad y el valor simbólico de sus dos direcciones singulares de objetivación. Hay actitudes fundamentales que por su naturaleza material han de objetivarse preferentemente en el derecho y en la economía, y otras en cambio en la visión del mundo y en la ciencia. Mientras más esencial sea para la vida justamente aquella dirección de objetivación que representa la forma contrapuesta, tanto más se agudiza la exigencia de adecuación, tanto menor pues será la capacidad de la forma para cambios de sentido. Esta forma constituye en cierto modo el campo auténtico de lucha en el que se decide la divergencia de las actitudes fundamentales. Y así como en un auténtico campo de lucha cada metro de tierra y cada minuto de tiempo adquiere una importancia ascendente, en tanto que las mismas dimensiones son irrelevantes en terrenos periféricos, así pues se reduce la tensión que puede soportar en su significado, una vez que la forma se ha vuelto el centro.

Y, en fin, son en tercer lugar rasgos determinados de contenido de una de las actitudes fundamentales de la vida, los que operan en beneficio de la forma y refuerzan su apoyo. Ya se dijo que la voluntad de tradición se mostró como el gran medio de fortalecer y fijar formas heterogéneas mediante la fuerza sintética de la comprensión. Si, pues, es esencial a una actitud fundamental, el que ella quiera saber toda forma como herencia y sentir aquella secreta y bendita alianza entre las generaciones presentes y las pretéritas, de la que hablaron los románticos, como una sustancia carismática, entonces emerge en nuestra fórmula un factor poderoso: del lado de la vida se refuerza la fuerza de resistencia de la forma y se aplaza el punto de la revolución.

Los momentos mencionados son una selección del azar entre la cantidad de factores que determinan la capacidad de significados, que han llegado a ser forma para cambios de significación. Cuán fuertemente ligada está una forma singular con otras, cuán integrada y apoyada por ellas; cuál es su tipo de forma y cuál el material de su devenir forma; en qué medida se hallan rasgos fisiognómicos superpuestos sobre su significado objetual — todo esto tiene una influencia en modo comprensible y de ley en el fenómeno total de la independización y de la revolución. No puede ser de otra manera sino que la estructura total del mundo espiritual se haga visible una vez más desde la perspectiva de nuestro planteamiento. Pues los hechos de los cambios de forma y de la destrucción de la forma no son verdaderamente complicaciones provocadas arbitrariamente y evitables con ayuda de mejor inteligencia en el mundo de la cultura; se fundan más bien y necesariamente en aquel concepto de espíritu objetivo, que ha resultado de los análisis hechos hasta ahora. Si la cultura terrena (por ejemplo en el sentido del derecho natural cristiano de la Edad Media) no fuera otra cosa que un esquema eterno, previsto por Dios, de reglas externas, orientadas exclusivamente hacia el fin de establecer entre los instintos naturales de los hombres un orden más o menos sostenible, pero sin importancia para el sentido propio de los hombres — entonces nuestro problema no tendría ningún sentido, no se plantearía simplemente. Un significado específico, que alcanzara hasta el núcleo mismo de la humanidad y que se modificara con ésta, sería algo negado a la cultura. Pero el problema de la revolución emerge necesariamente, cuando se cree que la cultura es aquel camino por el cual la vida obtiene un más alto sentido más allá de su sentido vital. Si la cultura no es en modo alguno un asunto de carácter técnico, sino el camino creador de la vida hacia sí misma; si el hombre, por el desvío a través de los objetos hace real y convincente a lo más profundo que él encuentra en sí mismo, y si profesamos este concepto de cultura, entonces resulta de todo ello el derecho y el deber de la vida de vigilar constantemente el significado de las configuraciones, de las que está rodeado, y en cierto modo de mantenerlas en

la verdad. Las formas del espíritu objetivo no son entonces algo que toca al hombre sólo marginalmente, sino son su sentido y él es su ser humano: pero eso es, según la estructura del mundo espiritual, no un hecho asegurado, sino una permanente exigencia. Las tensiones que soporta el proceso de comprensión y que constituyen su peculiar vivificación siguen siendo inatacables; mucho de anticipación se da en el espíritu objetivo, mucho preterito se conserva con veneración, muchas formas son interpretadas por la vida a partir de su actitud fundamental, y goza nuevamente esta variedad de lo devenido forma como enriquecimiento de sí misma. Pero se mantiene la exigencia de que los dos aspectos de la realidad cultural, forma y vida, se mantengan vívidamente referidos recíprocamente. Dicho negativamente: se debe conceder siempre en principio como posibilidad que la vida ya no reconozca una forma como la suya y que la rechaza, para mantenerse fiel a sí misma. El hecho de la revolución en sentido filosófico-cultural de la palabra es nada menos que el sello que se imprime sobre la decisión de los hombres por la cultura y cuyo sentido es el siguiente:

Que la vida se profese creyentemente a sí misma en todas las variaciones en las que emerge del seno de la tierra, que haga esta profesión en la forma potenciada, que ponga absolutamente su significado en la época que le ha sido concedida y en cierto modo juegue con una eternidad: o sea que no sólo viva su día según la ley de su esencia, sino que sea creadora en su servicio, que se atreva a fijar las formas permanentes que se convierten en un pedazo de la tierra, y que con la conciencia de que sólo es su cultura erija una obra cuyo valor propio debe descansar y tiene que descansar para ella en el hecho de que es su cultura.

III. EL ESPÍRITU OBJETIVO COMO SISTEMA

7. LA UNIDAD DE LA TOTALIDAD CULTURAL

La pregunta de si las formas singulares del espíritu objetivo están unidas a unidades estructurales de un orden superior, se ha respondido hasta ahora tácitamente de modo positivo. Se presupuso que las culturas totales son estas unidades más altas en el mundo del espíritu objetivo. Pero como principio de su unidad se afirmó el siguiente: que allí hay un significado unitario de visión del mundo, en el cual cada trozo de esta cultura tiene participación (de modo que la interpretación del sentido podría penetrar, con suficiente fuerza y agudeza en la interpretación, desde las pocas objetivaciones hasta el significado de la totalidad cultural), el cual empero sólo puede ser completamente formado en el contexto de todas las objetivaciones, de manera que en cierto modo él es aquel sentido, cuyo correlato de signos constituye la totalidad cultural.

Los problemas lógicos y filosófico-culturales que se plantean en general por causa de esta peculiar relación lo mismo que gracias a la pregunta por unidades objetivo-espirituales constituirán el objeto de esta parte de la investigación. Aquella abstracción que hicimos, con plena conciencia, al comienzo poniendo de relieve un trozo singular del espíritu objetivo, que luego exploramos; que luego en parte suprimimos reconstituyendo las formas en el proceso de la vida — tal abstracción tiene que superarse ahora completamente devolviendo la forma singular al contexto de objetivaciones en el que ella ha crecido. Y la afirmación que se hace en ello es esta: la reunión de todas las objetivaciones de la totalidad cultural no es un concepto de suma, sino que conduce a una unidad concreta de estructura autónoma, a un todo real

con disposición y ordenación característica. Esta afirmación encierra dos problemas: hay que preguntar en primer término qué constituye la *unidad* de una cultura; y en segundo lugar, cuál es la ley de su ordenación.

Unidad y unificación. Es claro de antemano que el concepto “unidad de una cultura” debe hallarse en el ámbito conceptual de la hermenéutica objetual. La cultura es esencialmente un sistema de significados devenidos forma. Se da una vida actual, que comercia con estas formas; pero el que éstas son formas en el sentido riguroso del tercer paso de objetivación, formas con un significado objetivo, que se hallan frente a ella; este hecho pues coloca el fenómeno total en la esfera de la cultura. Por ejemplo, no bastaría si se quisiera ver la unidad de la cultura en el hecho de que el análisis psicológico de todas las creaciones de un pueblo estaría en capacidad de reconocer de nuevo los mismos rasgos, o sea los del carácter del pueblo. Como todas las manifestaciones vitales y obras de un individuo, las de un pueblo tienen también un mayor o menor *valor de expresión*. Son característicamente diferentes de las manifestaciones vitales de otro origen anímico; llevan una “nota nacional” (así como las manifestaciones vitales de un individuo llevan una nota personal). Esta conceptualización conduce evidentemente a unidades psíquicas, a sujetos sociales y describe su estructura anímica; pregunta pues en la dirección de los planteamientos de una psicología diferenciada de los pueblos. Por lo que se refiere a las objetivaciones, éstas le sirven simplemente de portadores de valores de expresión, y del mismo modo también podría partir de acciones, hechos, en una palabra, de algo no devenido forma, y lo cierto es que lo hace. Pero justamente por eso pasa de lado por nuestro problema, por importante que sea como planteamiento propio. En último caso muestra que todas las creaciones de un pueblo son unitarias en un determinado aspecto, esto es, en el fisiognómico. Pero unitario en este sentido puede ser también una simple suma de obras. De este modo no se puede demostrar nunca que la totalidad de todas las objetivaciones es una estructura y que la cultura en cuanto total es una unidad. Sólo la inter-

pretación objetual de sentido conduce a este concepto: es decir, en el caso de que se pueda encontrar un significado que está totalmente formado en todas las objetivaciones de la totalidad cultural y, por cierto, en primer término en todas juntas. Pero para eso debemos tomar las formas singulares primero como obras de convicción, no pues como cualesquiera fenómenos de expresión psicológicamente interpretables.

Esto último lo ve con claridad la conocida fórmula de Nietzsche que define la cultura como unidad del estilo artístico de todas las manifestaciones vitales de un pueblo. En cuanto Nietzsche toma como criterio el estilo, y no el valor de expresión, tiende conscientemente a las manifestaciones de la vida de un pueblo que se han convertido en forma. Crecido en la lucha contra la charlatanería cultural de la época, contra la caótica confusión de todos los estilos, de que se rodea el filisteo cultural y en el que se siente a gusto y hasta se supone culto — lleva este concepto de cultura, orientado con enérgica imperatividad, como nervio de su voluntad la exigencia de que una cultura sea esencialmente unidad. En su formulación empero se da siempre la posibilidad de la carencia o al menos del peligro, de que el concepto de unidad sea pasado por alto y que se lo confunda con el de mera unificación. El concepto nietzscheano correría muy seguramente este peligro, si se entendiera por estilo un sistema de elementos externos de forma y de conexiones formales y si a ello se ligara la opinión de que con tal lenguaje formal se pudieran vestir como con una túnica todos los contenidos posibles, y que el hecho de que estén vestidos de ese modo es el que constituye la unidad de la totalidad cultural. El concepto de estilo en este sentido es una útil abstracción de las ciencias descriptivas de la cultura: con su ayuda se logra mostrar en obras de diverso significado, más allá de los límites de los campos del arte y aún de los sistemas de cultura, la misma lineatura, las mismas proporcionalidades, el mismo ritmo. Pero se sabe que emergerán mil penas de la estética (y no sólo de ella) en el momento en que se endurece como algo objetual esta abstracción de los rasgos formales, tomados de la totalidad de las obras. Queda entonces necesariamente un la-

mentable resto: el “contenido” — y los esfuerzos de comprender las relaciones positivas de éste con el “estilo” están sobrecargados de antemano con toda la problemática de un dualismo, si desde el comienzo se deshace la totalidad de la obra en dos partes. Todas las configuraciones del espíritu objetivo son esencialmente significados convertidos en forma, es decir, significados que gracias al tercer paso de objetivación se han desligado y han logrado su poder de convicción. Forma — eso es todo su poder de convicción visto desde fuera, pero no es como un abrigo que se le pone a un cuerpo de contenido y que se puede volver a quitar. Si separo abstractamente, como lo hace aquel concepto de estilo, rasgos determinados de la “forma” del todo de la obra, entonces adquiero en caso dado ciertas características, que son adecuadas para la caracterización, la comparación y la reunión de las obras — pero caracterizo, comparo y resumo en el sentido de la conceptualización abstrayente. Formo un concepto clasificatorio de todos aquellos objetos de cultura que son iguales o semejantes con respecto a determinadas características. Es imposible que el concepto final sea algo distinto a tal concepto de clase cuando el comienzo es la abstracción de características. Aplicado a nuestro problema: también el concepto de estilo (en el sentido que hemos presupuesto hasta ahora y que naturalmente no es el de Nietzsche) conduce en el mejor de los casos a adjudicar a la totalidad cultural una unicidad que también podría corresponder a una simple suma de obras. Es y sigue siendo con todo imposible concebir una cultura como unidad, cuando no se muestra un portador real de esta unidad: un significado individual y objetual que está ligado al sistema de formas de la cultura por el hecho de que éste “significa” a aquél.

En este lugar se agudiza la relación entre filosofía de la cultura y metafísica de la que se habló ya en la Introducción de este libro. La filosofía de la cultura es la teoría de los principios del mundo objetivo-espiritual. Ella pregunta qué es espíritu objetivo y busca la estructura categorial de sus formas. Presupone que hay en general la esfera de objetos de que ella trata. Tiene que presuponerlo, pues de otro modo no tendría ningún obje-

to. Y puede presuponerlo pues así como en el reino de la vida es posible el hecho de la cultura, así como las categorías del espíritu objetivo no son tanto de naturaleza immanente como que están fundadas apriori, así como (en la terminología del idealismo alemán) la cultura puede ser *deducida*, del mismo modo todas estas preguntas son de naturaleza metafísica y pertenecen a la filosofía general de la vida, que administra la herencia de la vieja metafísica. La situación de la filosofía de la cultura es, considerada formalmente, la misma que Hegel constata para la filosofía del derecho en el segundo párrafo de su *Filosofía del derecho*. Allí se describe la relación de esta manera: como parte tiene la filosofía del derecho un determinado punto de partida que es el resultado y la verdad de lo que antecede. El concepto de derecho cae por su esencia fuera de la filosofía del derecho, se supone su deducción, de que "se lo toma como dado". En igual sentido, la filosofía de la cultura debe "tomar como dado" el concepto de espíritu objetivo. Debe presuponer el hecho de que la vida puede llevar en sí un significado objetivo y que puede objetivarlo a partir de su actualidad. Y tiene que preguntar por las estructuras y leyes que rigen bajo estas condiciones.

Sólo que con ello emerge en forma igualmente clara el otro aspecto de la cuestionable relación. Tan sólo cuando se hayan conocido las estructuras y leyes del mundo objetivo-espiritual y se las haya recogido en fórmulas elementales puede la metafísica emprender el intento de concebir el hecho del espíritu objetivo desde abajo y desde motivos más profundos y ordenarlo sintéticamente en la esfera de la vida. Hegel: "La filosofía forma un círculo, tiene algo primero, algo inmediato, puesto que (con algo) tiene que comenzar, algo no-demostrado que no es un resultado. Pero aquello con lo que comienza la filosofía es de modo inmediato relativo, en la medida en que ello aparece en el otro extremo como un resultado. Ella (la filosofía) es una consecuencia que no pende del aire, no es algo que comience inmediatamente, sino que es algo que se redondea a sí misma". Y si el análisis inmanente estructural del espíritu objetivo penetra desde los problemas fenomenológicos singulares hasta llegar al

centro (como sucede cuando se pregunta por la unidad de sistemas enteros de objetivación) — entonces se llega con ello al límite más allá del cual comienza en la circulación de la filosofía el planteamiento metafísico.

Esbozo una vez más la esfera de objetos en la que se mueve nuestra problemática de "unidad y ordenación de una totalidad cultural" y pregunto si el mismo problema no tiene lugar en otros campos de la realidad. De este modo se pondrá primeramente en claro cómo está construido según su naturaleza lógico-formal el concepto de unidad de la cultura. Tan sólo entonces podrá hacerse la pregunta por la naturaleza material de nuestro concepto, por el contenido que lo diferencia de las "unidades" de otras esferas de la realidad.

Sobre la lógica de las unidades individuales. La situación con la que tenemos que habérnosla, es la siguiente: una comunidad humana concreta, caracterizada según su alcance, su situación y su estructura anímica, vive bajo la condición general del grado creador del espíritu. Eso quiere decir: su movimiento anímico de vida ha tomado el gran camino de desviación que lleva por los objetos y que hace que el hombre sea hombre en sentido espiritual. Esta psique no reacciona sólo ante su mundo circundante, no satisface con él sus menesteres vitales, no manifiesta de momento en momento lo que vive con movimientos de expresión — sino que objetiva el contenido de su ser en significados de objetos, se rodea de formas convincentes que llevan en sí una significación objetiva y que, con la frecuencia con que se las comprende, dan validez activamente a estas significaciones. Los actos creadores son en parte de naturaleza puramente individual, en parte de naturaleza más o menos social. Pero el análisis del proceso de la creación mostró que los grados en los que él se encuentra segregado de los individuos singulares no modifican la estructura fundamental del comportamiento creador.

Con las formas, pues, que le reflejan su propio significado objetivado, vive la vida creadora, y cierra en mil repliegues a partir de los sujetos singulares e individuales la circulación del comprender que actualiza de nuevo la

significación latente de las formas mediante el contacto con la psique subjetiva. Se agregan muchas complicaciones de las que se ha hablado en parte: en lugar de la comprensión perfecta y adecuada emerge en la mayoría de los casos una comprensión parcial y reinterpretativa, y formas con significado heterogéneo pueden mantenerse vivas o se las integra en el sistema de las formas propias; la duplicidad polar de todos los procesos de comprensión y el esquematismo del cambio de sentido hacen posible tales sucesos. Es este complicado tejido de espíritu subjetivo y objetivo, este entrelazamiento de actos creadores y receptivos, este vivir acompañado de las formas objetivo-espirituales y este estar sustentado de las significaciones objetivas por la psique subjetiva lo que queremos dar a entender cuando decimos "una cultura". Una determinada comunidad humana, que se halla frente a una determinada cantidad de objetivaciones, y unidas las dos recíprocamente por un sistema de procesos característicos. Qué hace de esta estructura una unidad; qué especie de conceptualización y qué determinaciones de contenido permiten aprehender su punto de unidad — esas son ahora las preguntas.

Por lo que toca al aspecto lógico-formal del problema, hay que partir de la comprobación de que una lógica del tipo y de la individualidad es desde hace tiempo una urgente exigencia de las ciencias del espíritu, pero que como sistema o sólo al menos como dirección decidida y reconocida del pensamiento no existe hasta el presente. La tarea de una lógica tal sería la de elaborar la teoría de aquellos conceptos que no son conceptos clasificatorios; que pues no superan mediante la abstracción de un número finito de características comunes la imprevisible variedad de los casos reales; sino que tienen por su contenido las *estructuras* típicas e individuales: que refieren lo concreto-real a la necesidad inmanente de su estructura y llegan al concepto sin tener que ir por la desviación de la generalización. Todo pensar, preferentemente el de las ciencias de la vida, del alma y del espíritu forma tales conceptos — sólo que la filosofía no ha dado hasta ahora la lógica nueva que fundamente la ley y el derecho de tal conceptualización. En la filosofía del

idealismo alemán, del romanticismo alemán y del presente en Alemania podrían encontrarse muchos puntos de partida para esta nueva lógica, pero aún no se ha llevado a cabo la hazaña verdaderamente aristotélica. Es de urgente necesidad que se lleve a cabo: de ello dependen la afirmación de todo nuestro pensamiento científico, su purificación de toda clase de misticismo turbio, su operatividad sobre la vida. Que pronto se habrá de cumplir ese paso es para muchos una esperanza, para nosotros certidumbre. Ave, philosophe.

Mientras se carezca, pues, de las categorías lógicas que se necesitan en este lugar no queda más remedio que crear mediante paralelos, imágenes, anticipaciones y la libre aplicación de medios filosóficos, que han puesto a disposición el arte de los conceptos de pensadores anteriores, una representación aproximada de la especie de conceptos que, considerados lógicamente, se buscan. Cuando formo el concepto de una individualidad humana, entonces recojo, hablando en una imagen, todas las propiedades singulares, las capacidades, las fuerzas y las reúno en un punto de unidad. Este punto de unidad no es la suma conjunta de todos los rasgos singulares, sino un ser simple, simplemente uno; sólo que él contiene en su unidad, no desplegada, la riqueza de esta humanidad así como la ecuación contiene en sí, no desplegada, su curva. Sería una descripción completamente falsa de nuestro procedimiento, si se quisiera creer que con ayuda de una serie de conceptos generales (inteligente o tonto, fuerte o débil, superficial o melancólico etc.) podríamos ceñir cada vez más el espacio en el que podría hallarse el punto buscado y así recurriendo a generalizaciones nos acercáramos mediante paralelos a la individualidad. Más bien, pensando la unidad de la individualidad, creamos desde el comienzo un centro unitario, espontáneo, que en el progreso de nuestro proceso de conocimiento determinamos cada vez más estrictamente, para cuya determinación utilizamos evidentemente una serie de conceptos generales psicológicos y morales, pero que no por eso se convierte en un simple punto donde se entrecruzan los círculos de conceptos, sino que es esencialmente un punto original de fuerza, a partir del cual se vivifican

todos los trozos y lados de la individualidad concreta, a partir del cual, pues, ellos pueden ser comprendidos. Nuevas determinaciones, que se nos hacen claras, no se agregan simplemente a las viejas, sino que transforman nuestro concepto en su totalidad, y que por tanto permiten que su objeto persista como ser unitario. Así que gracias a la conceptualización, que se lleva a cabo aquí, se supera la cantidad imprevista de lo dado en la personalidad, si bien no de modo tal que lo individual se subsuma bajo lo abstracto, sino de manera que el centro de fuerte conformación se pueda asir en la totalidad concreta de la unidad estructural, en la variada realidad. Esta unidad central opera enteramente en todas las propiedades singulares, en las capacidades, en las fuerzas de la individualidad desplegada; en cada una se agudiza y orienta por ellas, pero está presente como totalidad en todas las manifestaciones y determinaciones. Y se realiza el conocimiento de la individualidad cuando se la entiende en todos sus detalles a partir de su unidad.

Si entramos en el campo del espíritu objetivo, entonces se modifica naturalmente todo en el aspecto objetual. Nuestra conceptualización ya no conduce a una individualidad en sentido psicológico, sólo puede conducir a un significado objetual, determinado individualmente. Pero en consideración formal-lógica vale el paralelo entre el problema de este párrafo y la aprehensión conceptual de individualidades anímicas. También la totalidad cultural es una individualidad, sólo que no es una individualidad de la esfera psíquica, sino de la esfera objetivo-espiritual. Es una individualidad bajo la condición de que esté presente en ella un centro unitario de cultura, que opere íntegramente en todas las partes de la concreta realidad cultural, así como el punto de unidad de la persona opera en su alma desplegada. Y cualquiera que sea la manera en que habremos de determinar materialmente el significado que suponemos como soporte de la unidad cultural, debe lógicamente acontecer con él lo que acontece con el "punto de unidad" de la individualidad anímica. No es a su vez de manera tal que descubramos un número de características comunes en todos los significados convertidos en forma, que constituyen la

totalidad cultural, y que de ahí formemos el concepto clasificatorio de todas aquellas objetivaciones, que llevan estas características en sí; o que constituyamos la peculiaridad individual de la totalidad cultural como punto de encuentro de ciertas determinaciones generales, que se abstraerían de la de la cantidad de sus manifestaciones concretas. Sino que, a su vez, debemos pensar el punto de unidad que buscamos como centro espontáneo a partir del cual se vivifican interiormente todas las partes de la individualidad cultural, como fuerza que es totalmente real en cada pieza del sistema de objetivación. Sería naturalmente falto de sentido el afirmar que todas las objetivaciones de una cultura llevan uno y el mismo significado: una tragedia tiene sin duda un significado diferente al de un orden económico, una norma jurídica uno diferente al de una sinfonía. Pero el que en todos estos significados convertidos en forma esté presente realmente y como su núcleo esencial el punto de unidad de la totalidad cultural — es algo que debe afirmarse, si se ha de pensar la totalidad cultural como una unidad espiritual. Todas las objetivaciones singulares aplican este contenido de unidad en una dirección determinada, lo precisan y le dan forma, lo concretizan en un complejo de significaciones plenamente determinado. El punto de unidad de las individualidades espirituales no se encuentra en sí ni se toma en sí, sino que en cierto modo es dado por la realidad siempre en evaluaciones concretas; pero en éstas se da realmente un universal in re, no post rem; una fórmula estructural, no un concepto.

Puesto que, como se ha dicho, aún falta una lógica de toda esta conceptualización, la relación lógica entre el punto de unidad y las partes concretas de la cultura no puede ser descripta provisionalmente sino con ayuda de imágenes y de medios terminológicos, que originariamente se concibieron para otros fines y desde la necesidad interna de algún sistema filosófico, y cuya aplicación a nuestro problema sólo es una transposición analógica. El concepto platónico de idea (con su concepto correlativo de la "participación") acertaría casi plenamente lo que queremos decir, si se lograra liberarlo de su estrecha unión con la lógica de la conceptualización generalizado-

ra y de su arraigamiento en la metafísica idealista. Así como las ideas no son reales como las cosas, ni no-reales como los conceptos abstractos, así como ellas sólo se hacen reales como núcleos esenciales de las realidades concretas, en las que ellas participan, así también toda forma concreta con sentido, que pertenece a una cultura, participa en aquel significado que constituye el punto de unidad de todo el sistema de objetivación. Y yo preferiría, si bien con la misma limitación de que con ello no se utiliza con plena validez sino sólo en sentido analógico la significación propiamente sistemática del concepto, traer a colación el gran concepto kantiano del apriori para la designación de la relación mentada (y lo hice ya frecuentemente cuando se habló de la estructura de estratos de los significados objetuales y de su más profundo punto de sentido). Aquellos contenidos materiales que Kant llama apriori no son ni real-concretos ni son abstracciones, sino que las estructuras válidas y esenciales del mundo objetual hacen posible la realidad en el sentido de una constitución interior espontánea. Y cuando designo, como hasta ahora lo he hecho sin justificación, el punto de unidad de la cultura como su "apriori de visión del mundo", entonces su intención debe ser esta: que en la humanidad creadora que sustenta esta cultura reposa en lo más profundo un significado unitario que como una fuerza categorial forma todo el sistema de las objetivaciones y toda la vida con ellas, que está presente en todos los significados convertidos en formas como su más íntimo núcleo y que el análisis hermenéutico, cuando se lleva hasta el fin, encuentra como la última significación de todas las significaciones, como el "origen" de esta cultura en el sentido transcendental de la palabra.

Actitud fundamental de la humanidad como apriori de visión del mundo de la cultura. Planteo ahora la pregunta por la naturaleza del apriori que constituye la unidad de la cultura según sus determinaciones de contenido, esto es, como significado. Aunque en verdad el espíritu objetivo no puede ser siquiera pensado, a menos que se lo piense como resultado de un proceso de creación, aunque es verdad que en toda creación no sólo se expresa la

vitalidad, sino que ella misma se objetiva ofreciéndose a sí misma y convirtiéndose en poder de convicción objetivado; aunque es verdad que la esfera de la cultura comienza tan sólo allí donde en una totalidad vital emerge una significación objetiva y la fuerza (o el destino) de objetivarla; tan verdadero es también que el significado de una totalidad cultural tiene que ser un complejo de significaciones objetuales. Toda hermenéutica objetiva conduce a estados de cosas, a frases, a significaciones. Sólo cuando a la dirección interpretativa fisiognómica se agrega la interpretabilidad objetiva, se dan configuraciones objetivo-espirituales; pero donde se dan configuraciones objetivo-espirituales, su ser específico puede asirse entonces sólo por el hecho de que más allá de su valor de expresión puede interpretarse su significado inmanente-objetual. Se ha subrayado varias veces que en ello la formulación completa de los significados objetivos en frases es un asunto racional a posteriori. Naturalmente que en una imagen no se han pintado frases, sino significaciones, y cuando se las formula en forma de frases, entonces la significación lógica yace simplemente en el hecho de que estos significados no son egóticos, referidos a la individualidad, sino de naturaleza inmanente-objetual. En la imagen no se expresa una vida actual, sino que se significa un sentido objetivo. Se pinta por ejemplo el espacio finito o infinito, de grandiosa amplitud o de una prisión, lleno de movimientos místicos, como una estructura de claridad cristalina, como una nada entre las cosas corpóreas, como una materia etérea productiva en la que todos los objetos son agolpamientos que se hacen visibles — o como cualquier otra cosa. Esto no está expresado como oración en sentido lógico, ni siquiera como opinión abstracta, sino como visión viva, pero también en esta forma conserva su estructura como significado objetual, vive en las formas del espíritu objetivo como aquella significación que está objetivada en ellas.

Para el apriori de visión del mundo que constituye el significado de una totalidad cultural tiene valor lo mismo. Si lo reducimos, para poder siquiera formularlo, a una oración o a un complejo de oraciones, entonces debemos saber que con ello lo traducimos de su sentido con-

creto al lenguaje de la hermenéutica. Para evitar en la medida de lo posible la racionalización que trae consigo necesariamente toda interpretación en palabras, para hacer expresamente consciente que se trata en verdad de contenidos del todo prerracionales, no formulados, no sabidos, sino tenidos y vividos, designo el apriori de visión del mundo de una cultura según su contenido como una "actitud fundamental de la humanidad". En ello debe residir el que aquí nada se diga o se afirme, sino que haya un contenido de significación en aquella tácita, total e inconsciente manera que nosotros percibimos como actitud, que percibimos como una actitud orgánica. Esta humanidad lleva en la totalidad de su ser una significación y la objetiva necesariamente, cuando crea obras a partir de su tensión de vitalidad. Los problemas eternos de la vida se han resuelto en ella gracias a una manera característica de ser hombre: ser él mismo, ser esta humanidad, es una respuesta vívida a la pregunta por la estructura y el sentido de ser hombre. Una decisión original se ha tomado en ella, se ha asimilado íntimamente una situación elemental ante el mundo, y todas las decisiones singulares están, frente a un fenómeno cualquiera de la vida, puestas con ella en una simple pero abarcadora fórmula. Y toda la riqueza de los significados posibles en el marco de esta humanidad es sólo el despliegue, la aplicación y la evaluación de lo que punto por punto se ha recogido, de lo que está dado potencial, dispositiva y categorialmente en forma originaria en la actitud espontánea fundamental de este tipo "hombre".

Si se pregunta cómo podría describirse tal actitud fundamental humana, entonces parece a primera vista que la dimensión y peculiaridad de la tarea tiene a la mano la respuesta: aquí el filósofo analítico tiene que dejar el campo al historiador sintético, pues se trata de hacer visible algo absolutamente sencillo, que es a la vez algo de la mayor riqueza, y se trata además de llevar comprensivamente un mundo de cultura al origen nuclear de una fuerza orgánica de creación. Sería imposible encontrar métodos con los cuales se pueda realizar esta tarea, elaborar un esquema con cuya ayuda se puedan aprehen-

der las posibles actitudes fundamentales de esta humanidad. Aquí sería necesario invitar a esta tarea al comprender productivo del historiador artista y de caso en caso buscar y decir lo que se requiere. Y así como una humanidad opera plenamente sólo en la riqueza de sus objetivaciones, así también el que comprende no debe por cierto poner frente a nosotros la totalidad de la obra de la cultura, sino una amplia selección, y debe más bien sugerir el punto creador de unidad de la totalidad al final que designarlo groseramente, de modo semejante al dramaturgo que describe la individualidad de sus personajes en cuando los deja que se prueben en su destino.

Por intocable que sea el derecho del historiador productivo a la más libre conformación del caso singular, tengo por cierto que también el análisis filosófico-cultural puede dar un paso más adelante en dirección a la pregunta: ¿con qué medios conceptuales puede aprehenderse la actitud fundamental de una humanidad? Preocupación posterior es la de si con este análisis se fomenta el trabajo del historiador. Primeramente, toda dirección de pensamiento tiene su propia ley immanente y el deber de adelantar hasta donde le sea posible.

La dificultad de aprehender por el contenido una actitud fundamental humana se encuentra fundada en que en ella se ha recogido en la sencillez absoluta de una decisión orgánica de voluntad el contenido de significación de una totalidad cultural y en que ha sido retraída de su estado desplegado a pura potencia. Se impone ahora la pregunta de si no hay un anillo estrecho, interior de objetos en el cual se pruebe primariamente la unidad de la actitud fundamental de modo que su totalidad, si no es conocible en sí, se pudiera aprehender inequívocamente en estas primeras pruebas de principio. La humanidad que se trata de concebir habría de ser rodeada en cierto modo con los hechos insuprimibles y apriori del mundo vital; habría que investigar cómo se refractan y colorean los fenómenos elementales de la humanidad en su peculiaridad individual: así, la sencillez absoluta de su ser se haría visible en una primera y paradigmática extensión. Y si la filosofía general de la vida pudiera elaborar un sistema de aquellos fenómenos elementales

que están planteados con el hecho de la vida, se obtendría con ello un esquema con cuya ayuda se podría caracterizar perfectamente la actitud fundamental de cada humanidad.

¿Cuáles son los hechos primarios frente a los cuales se pone a prueba profundamente y con éxito una actitud fundamental? Puesto que su deducción fundamentada es, como se ha dicho, tarea de la filosofía sistemática de la vida, me satisfago con ejemplos e insinúo solamente en cierto modo la dimensión general de aquellos objetos que pueden entrar en consideración. Si hemos de creer a Spengler, entonces los símbolos elementales en los que se manifiesta la psique de una cultura son la relación de los hombres con el espacio y el tiempo. Yo considero este conocimiento como un acierto maravilloso (que por lo demás fue logrado callada e inconscientemente por muchos historiadores del pasado). Relación del hombre con el espacio y con el tiempo, eso significa naturalmente no el planteamiento y la solución de los problemas teóricos, sino significa una decisión de visión del mundo frente a dos direcciones constitutivas del mundo concreto circundante. Toda vida se realiza en la polaridad entre el sujeto y el mundo enfrente y llevado de presente en presente confluye en un ritmo vivido de ayer a mañana. ¿Cómo se denominan estos dos grandes hechos, no tanto pensados conceptualmente como vividos?, ¿cómo encuentra de antemano el sujeto los objetos de su mundo y cómo los contempla, claros o turbios, corpóreos o difuminados, firmes o esquemáticos, ordenados o caóticos, reposados o movidos?, ¿cómo se vive él mismo en ellos; refugiado o abandonado, deprimido o libre, integrado o excluido?, ¿cómo comprende él el acontecer en sí y en su derredor, como pausada duración, como huida veloz de una infinitud en otra, como tendencia, como hundimiento, como alineamiento o cadena sonora de horas redondas? — todo esto debe considerarse como una simbólica prueba de su estructura esencial. Pues aquí se ve confrontada una humanidad con aquellos hechos con los que toda vida se ve confrontada necesariamente, y la reacción orgánica frente a ellos es la realización pura de lo que potencialmente lleva ella como contenido.

El análisis filosófico de la vida encontrará, además de estos dos hechos, aun una serie de otros fenómenos elementales, que en igual sentido y con igual derecho pueden considerarse como objetos en los que se pone a prueba la actitud fundamental de la humanidad. A todos los hechos irreductibles, que llegan hasta el núcleo más íntimo del sujeto y provocan forzosamente una actitud característica de su espontaneidad como respuesta, les corresponde necesariamente esta significación simbólica. Qué se decide en la actitud fundamental, que se plantea con la humanidad en cuestión, sobre el hecho del *prójimo*; cómo se soluciona el problema de la *comunidad* humana (no en el sentido de algún orden de organización, sino en el sentido de una experiencia vital total y originaria, que subyace a todas las objetivaciones sociales como su espíritu); cómo se enfrenta uno a la *muerte*; cómo se piensan las propias obras y las formas del *espíritu objetivo* ordenadas en la tierra natural; cuán lejano o próximo, cuán extraño o semejante por la especie se siente el hombre frente al *animal*; y, en fin, con cuánto ánimo y sentido se coloca el hombre frente al *planeta como totalidad* — esas son tales decisiones primarias frente a los hechos del círculo interior, que ponen a prueba la actitud fundamental ante los fenómenos elementales del mundo vital.

Y sólo a partir de estas pruebas, pasadas con éxito —esa es nuestra opinión—, puede aprehenderse conceptualmente la actitud fundamental de una humanidad y puede caracterizarse en su individualidad. Aquí se proponen preguntas cuyo derecho está fundamentado en la estructura de la vida misma y de las respuestas a ellas tiene que poderse medir qué ser es el que allí responde. Todas las respuestas que encontramos de antemano habremos de referirlas comprensivamente al centro espontáneo del que brotan y cada una ayudará a determinar el ser unitario de esta humanidad.

Pongo por ejemplo el caso: una humanidad contiene latentemente en el significado unitario, que lleva en sí, las siguientes decisiones primarias. El tiempo es en ella no esencialmente un decurso continuo que conduce de un infinito a otro y en el que el momento es sólo un

trozo del pensar, sino más bien es una cadena de presentes plásticamente alineados. El espacio es, igualmente, no una infinitud que se ha hecho real, sino simplemente aquel vacío que hay entre los objetos firmemente delimitados. El prójimo es para esta actitud no esencialmente un alma solitaria y mortal, que viene de la eternidad y que más allá de su existencia corporal tiende a la eternidad, sino más bien un cuerpo vivificado y dotado de espíritu, con el cual yo me encuentro en relaciones firmes, modelo de todas las estatuas, ciudadano, incorporado en la estructura de la polis concreta. El mundo como totalidad es cosmos finito con límites múltiples ante la nada externa. La muerte no es la continuación, elevación o plenitud de la vida, sino su negación por una esquemática realidad reducida a su cuarta parte. Se siente cómo todas estas decisiones convergen hacia un punto de unidad, y nada importa en ello el que todos los rayos se hayan esquematizado, con conciencia, de manera basta. Si se quisiera concebir realmente la actitud fundamental de los griegos, entonces habría que trabajar con medios conceptuales mucho más finos, pero el procedimiento lógico seguiría siendo el mismo; la unidad operativa se aprehendería en sus irradiaciones esencialmente necesarias.

En todo ello se presupone por una parte y es resultado, por otra, el que este procedimiento es en sí posible, que las pruebas de una actitud fundamental ante fenómenos singulares de la vida confluyen realmente en una unidad; se tiene que anticipar como decisión y al final será legitimada. Este círculo peculiar no tiene por qué sorprender, se da siempre que se comprenden unidades vivientes. Aunque yo comprenda un carácter individual, presupongo primeramente que existe un centro de unidad, determinado por ciertas cualidades, refiero a él todos los rasgos, refuerzo lógicamente este supuesto en cuanto lo realizo y lo he justificado cuando se ha logrado la comprensión. Y el mismo proceso lógico existe en nuestro problema, sólo que se ha complicado considerablemente. Pues concebir la actitud fundamental de una humanidad creadora como el apriori de todo un mundo cultural es, por cierto, una de las altísimas tareas

que se le proponen al sentido comprensivo. De todos modos, el hecho de que la historiografía ha logrado realmente generosas soluciones del problema me parece justificar el intento de perseguir la lógica de estas soluciones y sus fundamentos filosóficos.

Y cuando fluya desde la filosofía de la vida y del espíritu (de profundidades por tanto que no es del caso develar aquí) hacia nosotros la convicción de que el espíritu objetivo no es una suma de formas, alineada exteriormente o mantenida conjuntamente con una finalidad, sino un destino fundado en el ser interior de la humanidad, entonces a aquel motivo empírico se agrega un fundamento metafísico, y afirma nuestra fe de que es una profundísima unidad del contenido humano la que constituye este sentido de una cultura, y que son transformaciones profundísimas de esta humanidad las que mueven la historia de la tierra culta.

8. LA ORDENACIÓN DE LA TOTALIDAD CULTURAL. EL SISTEMA DE LOS SISTEMAS CULTURALES (Perspectiva de un problema)

Cierro estas elucidaciones filosófico-culturales sobre la estructura del mundo objetivo-espiritual con una perspectiva de un problema y del camino de su solución. Si el párrafo anterior intentó la demostración de que las totalidades culturales son las unidades reales estructurales de la esfera objetivo-espiritual, unidades estructurales sobre la base de un significado apriori de sentido, del que participan todas sus piezas y que en todas se acuñan como formas concretas llenas de sentido — planteo ahora la pregunta de si la unidad de una cultura lleva en sí un principio necesario de ordenación; de sí, pues, la actitud fundamental de una humanidad se objetiva en determinadas direcciones en el sentido de determinados principios de forma y de si se puede demostrar un sistema de estos principios de formación. Designo las esferas de la vida cultural necesarias y esenciales, homogéneas en sí y dominadas por un propio principio de formación (esto es el derecho, el arte, la ciencia, la economía, etc.)

con Dilthey como "sistemas de cultura" y puedo por eso formular la pregunta así: ¿hay un sistema de los sistemas de cultura? ¿hay (haciendo caso omiso del modo como la actitud humana fundamental se cargue en cada caso de un significado) un esquema trascendental de estos sistemas de cultura?

Quien fuere de la opinión que no hay cosa semejante, a él pues no le quedaría más remedio que recoger empíricamente en el material del mundo histórico las diversas objetivaciones y maneras de formación, en cuyo sentido se ha creado siempre espíritu objetivo: comprobar por ejemplo si entre los hombres de cultura ha habido siempre algo así como un orden social, un ejercicio del arte, organizaciones de culto, métodos económicos de provisión, etc. Y no tendría que sorprenderse, más aún tendría que esperar que un día cualquiera se desentierre o se excave o surja una cultura que no contenga en sí una de estas direcciones de formación o que contenga una dirección completamente nueva. Pero quien tiene la convicción de que en el fenómeno de la cultura se funda un orden interno necesario, según el cual se fijan las direcciones, en las que debe objetivarse un significado humano, tiene la tarea entonces de indicar el principio de ese orden y de deducir según él el sistema de los sistemas suficientes y necesarios de cultura. Hacer la deducción significaría tanto como escribir un nuevo libro. Aquí el propósito es simplemente este: hacer visible la unión interna del nuevo problema con los que se han planteado hasta ahora y con ello llevar la introducción a la filosofía de la cultura hasta el punto en que comienza el sistema de la filosofía de la cultura.

De hecho se mostrará que el nuevo problema no puede dominarse con el método que se ha aplicado hasta ahora, que en general trasciende el planteamiento y la forma de pensar de este libro. Todos los resultados obtenidos hasta ahora se lograron con un procedimiento no sistemático, en todo caso no deductivo. Tomamos piezas singulares y procesos del mundo objetivo-espiritual y analizamos su estructura interna. Allí donde se mostró una variedad de formas fundamentales de la objetivación espiritual se colocaron en fila de modo puramente descriptivo y com-

parativo estas formas fundamentales. No se intentó su deducción y ni siquiera la deducción sistemática de los fenómenos singulares del mundo objetivo-espiritual; éste sería sólo posible desde la base de un concepto sistemático del espíritu. Se supuso, no se dedujo filosóficamente, que hay espíritu y qué es espíritu. En lo cual existe la esperanza, naturalmente, de que tales análisis parciales no serán estériles para una filosofía de principio del espíritu; que no sólo presuponen, sino también preparan el concepto de espíritu.

Nuestra pregunta actual: ¿de qué formas y ámbitos de sentido se compone esencialmente una cultura y según qué ley de formación se integran estas partes en la totalidad de la cultura? supera el punto inicial de partida y lleva hasta el centro del sistema de la filosofía de la cultura. Las totalidades culturales son las unidades reales del mundo objetivo-espiritual; el espíritu objetivo no tiene realidad histórico-concreta como no sea en ellas. El conocimiento de su ordenación y de su conexión descansa en la intelección de la esencia y la estructura del espíritu mismo. Sólo a partir de un concepto concreto del espíritu, sólo desde la totalidad, no mediante una composición de trozos, puede decidirse hasta qué dimensiones tiene que extenderse una cultura para ser completa; del modo exactamente igual a como puede hacerse inteligible el sentido de los órganos singulares y la ley de su conexión sólo a partir de la totalidad del organismo. Así, este parágrafo rompe el marco del planteamiento de los problemas hecho hasta ahora y tiene que presentarse sólo como "perspectiva".

En primer lugar, el nuevo problema obliga a mirar retrospectivamente aquel contexto espiritual en el que se planteó primeramente y se resolvió en forma muy general. Estructura y ordenación del mundo espiritual—ese es el tema de todos los sistemas idealistas postkantianos y de sus derivados en las ciencias singulares. Como la mayoría de los motivos del pensamiento de la filosofía idealista, este tema encuentra también su plena ejecución en Hegel. La filosofía del espíritu de Hegel contiene (y por cierto que por primera vez) una respuesta real a la pregunta por el sistema de los sistemas de la

cultura. El trozo en el que Hegel evalúa su filosofía del espíritu de la manera más inmediata como una respuesta a esta pregunta se encuentra en la *Introducción a la Filosofía de la Historia*. Allí se buscan las "esferas capitales en las que se diferencia el espíritu que se ha realizado en un Estado"; los "poderes en los que se deslinda el espíritu de un pueblo". El punto central de las esferas, en las que se "descompone" un espíritu de pueblo, es para Hegel la religión. Ella es la autoconciencia del espíritu mismo del pueblo, su verdad es la más limpia e íntegra existencia. Pero como la esencia del espíritu consiste en objetivarse realmente, en realizarse como "mundo presente", que devuelve objetivamente al espíritu la imagen de su propio contenido, como la obra al artista, entonces emerge el contenido de verdad del espíritu del pueblo y de su religión como finitud, como variedad, como multiplicidad de esferas especiales, que "son como los miembros especiales de la organización". El arte, la ciencia, el derecho privado, los oficios, la moralidad, la constitución, la organización del ejército, se enumeran como tales esferas de la vida del pueblo. El pensamiento conductor de toda la consideración es el de dar claridad al hecho de cómo la religión es el "cuño fundamental" de las esferas especiales. La conjunción de toda su variedad en un organismo, en el que cada esfera satisface su sentido especial, es el Estado. El Estado es pues para Hegel no un sistema especial de cultura, sino lo mismo que la religión, la totalidad de la cultura una vez más: sólo como mundo totalmente realizado, desplegado en sus esferas, mientras que la religión constituye el impulso interno, el "alma viviente" de la cultura.

La teoría de los sistemas de cultura que se expone en la *Introducción a la Filosofía de la Historia* de Hegel y que luego subyace al análisis de las culturas de la historia universal es en detalle extraordinariamente rica en intelecciones filosófico-culturales. Allí y entre líneas se encuentran cosas decisivas sobre la cercanía de las esferas singulares al centro religioso, sobre sus relaciones entre sí, sobre su ley interior de formación. Pero con todo, aquí, en la filosofía de la historia, no se ha expresado el pensamiento fundamental propio de la solución hegeliana a

nuestro problema. Más bien tiene que leerse en el sistema total. Consiste en la naturaleza continuamente dialéctica del espíritu en todos sus estadios y en todos sus estratos. Lo que concreta e históricamente se expone como una variedad de esferas de sentido dentro de las culturas singulares es, visto más profundamente, una serie continua de estadios en la estructura del mundo espiritual. Los sistemas de cultura del derecho, de la moral y de lo consuetudinario constituyen una consecuencia lógica de determinaciones conceptuales de la voluntad (el tema de la filosofía del derecho de Hegel). El arte, la religión y la filosofía se edifican dialécticamente como grados de la abstracción. Así como el espíritu objetivo, tomado en su totalidad, constituye un determinado grado en el proceso lógico de la idea, así sus esferas singulares constituyen una cadena de momentos, que están unidos dialécticamente. Si tratamos el arte, la ciencia, el derecho y los otros sistemas de cultura como meras partes estructurales de una totalidad cultural, entonces contemplamos en cierto modo como algo que está en serie desligada, lo que en verdad es un proceso lógico. El que Hegel haya tratado la estructura y la ordenación del espíritu objetivo con un acento especial (bajo el título de una filosofía del derecho) y el que la serie de estadios de los sistemas de cultura se encaje en el del espíritu absoluto, partiendo del reino del espíritu objetivo, complica la construcción hegeliana, pero deja intactos sus pensamientos fundamentales. Éstos resultan con plena necesidad de la totalidad del sistema hegeliano. Éstos consisten en que el problema del "sistema de los sistemas de cultura" visto más profundamente es idéntico al problema de la "estructura dialéctica del mundo espiritual". Los ámbitos de sentido y los campos de creación, en los que se despliega el espíritu de una cultura, son en verdad grados lógicos de desarrollo del espíritu. El camino para llegar al sistema de los sistemas de cultura es la dialéctica.

Esta solución hegeliana ha desaparecido junto con el sistema total, puesto que estaba íntimamente ligada a él. Tan sólo ahora emerge el problema en la forma en que se planteó al comienzo de este párrafo. Se había preguntado: ¿qué orientaciones de la creación contiene, una

al lado de otra, una cultura, y en qué ámbitos de forma se manifiesta en todos los aspectos un espíritu del pueblo? Todos los psicólogos de los pueblos y todos los historiadores de la cultura del siglo XIX conocen el problema en esta forma y colocan, por lo menos tácitamente, bajo su ciencia de la cultura un determinado esquema de los sistemas de cultura. Ciertamente es que la pregunta por el sistema de los sistemas de cultura se plantea muy rara vez y muy poco como pregunta de principio y se trata apenas con medios filosóficos. Sin duda alguna esto sucede en Dilthey. Desde la *Introducción a las ciencias del espíritu* hasta la *Estructura del mundo espiritual* nuestro problema ha constituido uno de los motivos capitales del pensamiento de Dilthey. Su solución es de importancia básica para la sistemática diltheyana de las ciencias del espíritu (que justamente descansa sobre el concepto del sistema de cultura). Lo importante de principio en la solución de Dilthey y en su diferencia frente a Hegel consiste en que, en vez de la dialéctica, es la psicología la que se convierte en órgano de la filosofía de la cultura y el sistema de los sistemas de cultura se obtiene a partir de la naturaleza psicofísica del hombre. Todo sistema de cultura realiza sobre la base de una colaboración de muchos individuos, organizada según la división del trabajo, un rendimiento homogéneo, fundamental para la vida y da parte del fruto de este rendimiento a aquellos individuos que le pertenecen como consumidores. Tan sólo en todos los sistemas de cultura juntos se cumple la plenitud de todas las realizaciones de que es capaz el hombre, se tiende a la plenitud de todas las finalidades que se propone el hombre, se satisface la riqueza de menesteres que lo impulsan. Así el sistema de los sistemas de cultura está presente en el hombre como espejo ejemplar y en su estructura corporal-anímica. Elabórese el sistema de los impulsos y de los fines que habitan en el hombre en cuanto unidad vital psico-física; examínese lo que traen consigo como necesidades y menesteres la vitalidad, el ánimo, la voluntad y el intelecto del hombre y se habrá encontrado con ello por el camino psicológico-inductivo la ordenación interna de su obra de cultura. Nuestro conocimiento seguirá de todas maneras y con frecuen-

cia el camino inverso: deducirá de los sistemas de objetivaciones las fuerzas anímicas que operan en ellas. Pero el principio del concepto de cultura (que es el que aquí importa exclusivamente) es éste: la naturaleza empírica del hombre contiene en los esfuerzos y actos de voluntad, de los que está tejida, la ordenación de la totalidad cultural, y la contiene predibujada en sus sistemas esenciales.

Una de las primeras tareas de todo futuro sistema de la filosofía de la cultura será el de retomar nuevamente este problema y deducir una fórmula filosóficamente fundamentada de la ordenación inmanente de la totalidad cultural. Por cierto que, sea el que la construcción hegeliana se hallara ligada y cayera con el sistema de su filosofía, no debemos sucumbir al psicologismo diltheyano. Sólo una teoría que emprenda la deducción del sistema de los sistemas de cultura a partir de la esencia del espíritu mismo satisface la exigencia que debe proponérsele a una filosofía de la cultura. Sólo ella da una respuesta a la pregunta: ¿qué lugar toman los sistemas individuales de cultura en la totalidad del mundo espiritual y qué sentido llenan ellos allí? Sólo ella llega pues a un concepto concreto de lenguaje, mito, economía, arte, ciencia, derecho y Estado.

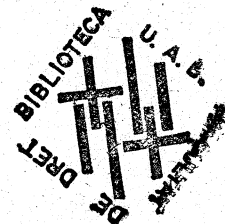
Esta deducción habrá de ganar una vez más las intelecciones filosófico-culturales de Hegel, y en general, siguiendo por nuevos caminos y en nuevas versiones, los conocimientos de los sistemas idealistas. En especial habrá de recuperar el pensamiento fundamental de la filosofía idealista del espíritu, de que el espíritu es un proceso y de que la variedad de sus ámbitos de sentido es una secuencia dialéctica de estratos y grados. No será posible construir como variedad lineal el sistema de los sistemas de cultura: no se puede suprimir de la filosofía sistemática de la cultura un punto de apoyo en la filosofía de la historia. Si se pone como base el conocimiento de que hay cultura solamente allí en donde un significado objetual ha tomado posesión de la vida y donde la vida no opera ya en movimiento meramente vital, sino en forma creada, entonces los sistemas de cultura se colocan por grados según la medida y el género de tensión que

en ellos se ha puesto entre la vida y la forma. El lenguaje, los mitos, los cultos y las costumbres, las formas de la economía constituyen ámbitos espirituales, en los cuales se cumple el proceso de objetivación según una fórmula unitaria y característica. Son contextos de formas que se mantienen esencialmente referidos al centro del sujeto viviente (a saber, de la comunidad humana); son maneras formadas de la vida y de la acción; son existencias objetivo-espirituales, que sólo tienen su existencia en el hecho de que la comunidad vive creyendo en ellas. Un segundo estrato de sistemas de cultura (el arte, la ciencia, el derecho le pertenecen) muestra la relación de vida y forma construida de modo típicamente nuevo. Sus formas objetivo-espirituales están desligadas de la humanidad, que vive en medio de ellas; se cierran en un anillo objetivo, que oscila libremente; son portadoras de un estilo. Un tercer principio de formación agrega el Estado a las dos primeras.

No sólo la serie de estos estratos y grados de la realidad cultural, sino también la variedad de los sistemas singulares, que se despliegan en cada grado, pueden deducirse con plena validez del fenómeno elemental de que en la vida emerge espíritu. Herder hizo comprensible el origen del lenguaje a partir del proceso espiritual original que él, profundamente, llamaba "acción de dar un sentido", en su escrito genial de 1772. Al respecto la palabra "origen" no mentaba en Herder (como en general en el pensamiento del idealismo alemán) meramente una relación temporal-genética, sino siempre una conexión de sentido; no sólo la génesis, sino la esencia y el sentido del lenguaje resulta necesariamente del hecho del espíritu. En este sentido ha de proponerse aquí la tarea de buscar el "origen" de la cultura con todos sus ámbitos de sentido en el hecho primario de que la vida se da sentido en el espíritu.

Las investigaciones sobre la estructura de los objetos objetivo-espirituales que se dieron en este libro son clarificaciones fenomenológicas que se requieren como *introducción* a la filosofía de la cultura. Pero el problema, sobre el cual hemos abierto aquí una nueva perspectiva, es la filosofía *sistemática* del espíritu. Constituye en lo inmediato la tarea urgente de un pensamiento, que se

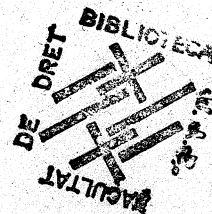
atreve a aproximarse de nuevo con espíritu y exigencia filosóficos al hecho de la cultura y que al mismo tiempo tiene la intención de llenar sus conceptos con el contenido de la materia histórica. La filosofía de la cultura en el sentido moderno de la palabra es el giro realista de la filosofía del espíritu elaborada en el movimiento espiritual alemán.



ÍNDICE

<i>Prólogo</i>	7
<i>Introducción: El concepto de filosofía de la cultura</i>	9
<i>I. El espíritu objetivo en cuanto ser</i>	25
1. Deducción de un primer esquema para la estructura del espíritu objetivo	25
Signo y sentido, 26. Dos clases de contenidos de sentido. La primera objetivación, 30. Nota sobre el planteamiento genético, 37. La segunda objetivación, 39. La tercera objetivación, 40.	
2. La estructura general del espíritu objetivo ..	43
El giro hacia la idea, 44. Interpretación objetual y fisiognómica, 47. Como ejemplo: el contenido de sentido del orden económico capitalista, 58. La adquisición de la forma, 64.	
3. Las cinco formas principales del espíritu objetivo	68
La categoría "configuración", 69. La categoría "aparato", 72. La categoría "signo", 76. La categoría "forma social", 78. La categoría "cultura", 83.	
<i>II. El espíritu objetivo como proceso</i>	90
4. La circulación anímica del comprender'	91
5. Alma y obra. El proceso de la creación	104
El concepto de concluyente, 106. La objetivación de tensiones creativa, 110. Nota sobre la psicología de la creación, 115. Excursus sobre la creación social, 117.	

6. La independización de las formas objetivo-espirituales. Tradición y revolución	126
Sobre el cambio de significación, 128. Nota sobre la tradición, 140. La revolución como problema de la filosofía de la cultura, 141.	
<i>III. El espíritu objetivo como sistema</i>	148
7. La unidad de la totalidad cultural	148
Unidad y unificación, 149. Sobre la lógica de las unidades individuales, 153. Actitud fundamental de la humanidad como apriori de visión del mundo de la cultura, 158.	
8. La ordenación de la totalidad cultural. El sistema de los sistemas culturales (Perspectiva de un problema)	165



Colección de
ESTUDIOS ALEMANES

DOLF STERNBERGER: *Fundamento y abismo del Poder.*
GUSTAV WETTER: *Hombre y mundo en la filosofía comunista.*
JÜRGEN HABERMAS: *Teoría y Praxis.*
LUDWIG BEUTIN: *Introducción a la Historia Económica.*
AUTORES VARIOS: *La Universidad: Ensayos de autocrítica.*
ULRICH KLUG: *Ensayos de Filosofía del Derecho.*
THEODOR W. ADORNO: *Filosofía de la nueva música.*
WALTER BENJAMIN: *Ensayos escogidos.*
HERBERT MARCUSE: *Cultura y Sociedad.*
HELMUT SCHULSKY: *El hombre en la civilización científica y otros ensayos.*
RUPERT SCHREIBER: *Lógica del Derecho.*
FRIEDRICH GEORG JÜNGER: *Perfección y fracaso de la técnica.*
RENÉ KÖNIG: *Orientaciones sociológicas.*
JÜRGEN VON KEMPSKI: *Derecho y Política.*
MAX HORKHEIMER y THEODOR W. ADORNO: *Dialéctica del iluminismo.*
MAX HORKHEIMER: *Crítica de la razón instrumental.*
MARTIN WALSER: *Descripción de una forma.*
THEODOR SCHIEDER: *La Historia como ciencia.*
MAX HORKHEIMER: *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos.*
ALEXANDER MITSCHERLICH: *La enfermedad como conflicto. I.*
ALEXANDER MITSCHERLICH: *La enfermedad como conflicto. II.*
HEINRICH POPITZ: *El hombre alienado.*
FRIEDRICH KAMBARTEL: *Experiencia y estructura.*
JUDITH JANOSKA-BENDL: *Max Weber y la sociología de la Historia.*
HANS FREYER: *Teoría del espíritu objetivo.*

Títulos a aparecer

WILHELM HENNIS: *Política y filosofía práctica.*
HEINRICH SCHOLZ: *Qué es filosofía.*
BERND NEUMANN: *La identidad personal: autonomía y sumisión.*

UNIVERSITAT AUTÒNOMA
DE BARCELONA

FACULTAT DE DRET

R 24757

1109119" Fre