

El problema del ser espiritual*

INTRODUCCION HISTORICO-FILOSOFICA

1. *Las tres tareas de la filosofía de la historia.* El problema del ser espiritual no es, simplemente, el de la filosofía de la historia. Ni la historia es mera historia del espíritu, ni el espíritu, pura historicidad. Pero todo espíritu tiene ciertamente, su historicidad; y como "historia", en sentido estricto, se piensa siempre la historia del hombre. El hombre es un ser espiritual, el único de esta especie que conozcamos. No es, ciertamente, sólo ser espiritual; pero sí también y esencialmente, ser espiritual. Y como tal es también ser histórico. El ser no espiritual carece de historia.

Esta conexión sitúa el problema del ser espiritual, de antemano, en la más estrecha vecindad con el círculo de problemas histórico-filosóficos. Se necesita, como etapa previa a toda investigación, delimitar y captar positivamente dicho nexo. Lo que se conseguirá mejor, si se utiliza deliberadamente un trabajo preliminar ya realizado. Es sabido que en nuestro tiempo, tal trabajo existe. No recae exclusivamente, sobre el problema del ser espiritual, sino primordialmente sobre el problema de la filosofía de la historia. Tal es la razón que el fundamento de esta Introducción deba ser histórico-filosófica.

Se hace de este modo un rodeo. Pero el rodeo, en la posición dada del problema, es, a pesar de todo, el camino más corto y —relativamente a ella— el camino recto.

El problema se escinde con sólo formularlo. Y esto es profundamente característico de las tentativas histórico-filosóficas de nuestros días. ¿Qué es, propiamente, lo que una filosofía de la historia, aparte de la investigación histórica, debe buscar? Esta es la pregunta por la pregunta que ella debe plantear. Ya aquí no hay unanimidad. Se está de acuerdo únicamente en que hay problemas de la historia que no son los de la historiografía. Pero no hay acuerdo sobre cuáles sean y hacia qué pregunta fundamental convergen. Donde hay disputa en la ciencia, allí hay una relación viva con la "cosa", allí se abren perspectivas. La filosofía ha aprendido, generalmente, de sus contiendas. Precisamente la escisión de las opiniones sobre el problema histórico-filosófico es adocrinadora. Ella demuestra que hay más de un grupo de problemas que deben ser dominados. Por eso se debe tomar en serio y valorizar la escisión. Pues, la misma multiplicidad de las preguntas y de las maneras de proceder puede mostrar que aquí no todo concurre a una pregunta fundamental única; o también, que la pregunta fundamental que, tal vez, está realmente detrás, no ha madurado suficientemente para ser pronunciada.

Se pueden distinguir tres grupos de problemas, todos ellos representados en el pensamiento de hoy, pero netamente diferenciados entre

* Capítulo de su obra *Des Problem des Geistigen Seins*, 1933 ("El problema del ser espiritual"), La traducción ha sido hecha por Mario Góngora, con la colaboración de Juan de Dios Vial Larraín.

sí por el contenido, por la dirección de su interés y por sus representantes.

1. Conocemos por las fuentes tan sólo partes del proceso histórico. ¿Cómo transcurre en su totalidad?, ¿hacia dónde se dirige su tendencia, si se la persigue desde el presente hacia el futuro?; ¿hay en él fines hacia los cuales se endereza o, a lo menos, leyes que lo dominan?

2. Nuestro saber de lo históricamente distante no sólo tiene lagunas, sino también es inadecuado, lleno de prejuicios y de errores habituales. ¿Cómo debe trabajar el conocimiento histórico si tiene pretensión de validez científica?

3. Nuestro vivir y nuestro conocimiento están históricamente encuadrados. Los conocemos ingenuamente sólo en su inmediatez, tomamos sus formas por absolutas, y a nosotros mismos como enjuiciadores objetivos. Pero, ¿cómo estamos nosotros mismos—incluso nuestro comprender histórico—históricamente condicionados? ¿Cómo está construida ónticamente nuestra propia historicidad?, ¿y cómo eludimos, en cuanto buscadores y comprendedores, la propia condicionalidad histórica?

De estos tres grupos de problemas, el primero es el de la metafísica de la historia; el segundo, el de la metodología del pensamiento histórico; el tercero, el del historicismo y su superación. El primero tiene de común con la investigación histórica positiva su objeto, la marcha de la historia universal; sólo que pregunta por él, de otra manera. Por su planteamiento es ingenuo; las teorías que produce son, en conjunto, dogmáticas. El peligro a que está expuesto es el de todo pensamiento especulativo: el constructivismo, la transgresión del saber posible. En el segundo grupo de problemas se sitúa la crítica filosófica del pensamiento histórico, suficientemente radical para alcanzar no sólo a la especulación histórica, sino también a la investigación positiva del historiador. El historicismo, finalmente, reconduce la pregunta crítica al proceso histórico, en tanto ensaya comprender los aspectos a los cuales se dirige la crítica, precisamente como productos del mismo desarrollo histórico, cuyo curso se quería aprehender.

Podría parecer que los tres grupos de problemas se elevan uno sobre otro en línea uniformemente ascendente. Incluso podría verse en el tercero una especie de síntesis de los dos primeros, si precisamente en él, la reconducción al proceso no minara la univocidad de la pregunta. Si el saber acerca del proceso histórico está históricamente condicionado, el saber crítico acerca de esta condicionalidad está condicionado justamente por el saber acerca del proceso histórico. Aquí hay claramente un círculo. La crítica queda cazada en su propia red. El grupo de problemas del historicismo, aunque consecuente, e inevitable como tarea, es dialéctico en sus supuestos. Y mientras no pueda resolverse tal dialéctica, toda evasión del problema es ilusoria.

Esta es la razón por la cual, provisoriamente, los dos primeros grupos de problemas deben considerarse como independientes y no afectados por el último, en cuanto ellos han promovido la actual situación de la filosofía de la historia.

2. *La metafísica de la historia.* La multiplicidad de las especulaciones acerca de la historia no se limita a la filosofía de la historia propiamente dicha. Ya se inició en el pensamiento mítico. Conocida es la inmemorial concepción, según la cual existe al comienzo una Edad de Oro, un estado paradisiaco de perfección, frente al cual todo el desarrollo ulterior es sólo un continuo deterioro; el proceso histórico sería, por tanto, un gran descenso unitario. Más reciente es la perspectiva inversa, que espera la perfección y la felicidad en un lejano futuro y, con optimismo, ve en el proceso histórico un ascenso hacia ellas. Sus huellas se encuentran, durante el florecimiento de Grecia, no sólo en la utopía de Platón, que evidentemente tiene fe en la imagen de un futuro que está próximo, sino también en una teoría contractual surgida de una base sensata y realista, como la que nos ha dado Epicuro.

Para el pensamiento de los pueblos cristianos, Agustín ha trazado la idea del ascenso en su forma clásica, como la penetración y expansión del reino de Dios sobre la tierra. Con ello creó la fundamental imagen teleológica de la historia, modelo de las teorías históricas del idealismo alemán.

En oposición a la idea de Herder de un proceso de despliegue universal, que lleva en sí todavía claramente la forma de un proceso natural superior, se elabora en Kant, mediante una concepción cautamente crítica, el pensamiento del Fin moral. Ciertamente, las fuerzas que empujan a la realización no son morales —ellas consisten en el antagonismo de las disposiciones e intereses humanos—, pero están de tal manera constituidas, que impulsan al hombre a la “sociedad burguesa”, a la “libertad bajo leyes externas”. La teleología del Fin no se eleva todavía a una tesis metafísica. Disimula, además, su obligatoriedad tras un “como si”, que ciertamente no es comprendido como mera ficción.

Los sistemas especulativos del idealismo dejan caer muy pronto toda reticencia crítica, tanto en los fundamentos como en el problema de la historia. Schelling se adelantó a todos en este punto con el *Sistema del Idealismo Trascendental* (1800). Ya no se discute sobre el Fin; solamente surge la cuestión de cómo se puede pensar la garantía de su realización en la historia. La garantía no puede estar en el hacer del hombre —no porque el hacer del hombre sea limitado, ni porque carezca de libertad—, sino precisamente por su libertad. Libertad es, justamente, lo contrario a una garantía de la dirección unitaria del proceso; es, por su esencia, libertad para el mal como para el bien; no puede, por tanto, según su misma esencia, garantizar la tendencia al Bien. En ello ve Schelling la prueba de que debe haber un gobierno de Dios en la historia. Sólo la necesidad, que se apodera de toda libertad y la incorpora al equilibrio de su curso supremo, puede garantizar la realización. Y así aparece el hombre como actor en la escena del acontecer mundial, y Dios como el poeta del gran drama.

Este es solamente un punto de partida. Una vez que los límites de un cauto ponderar han sido transgredidos, ya no se hace alto. El escrito de Fichte sobre *Los Caracteres de la Epoca Contemporánea* (1806) que

se propuso ser una sentencia condenatoria de la Ilustración, y que así lo fue sin duda, para quienes lo meditaron, expone una periodización de la historia según dos puntos de vista, la razón y la libertad, que en conjunto constituyen el Fin. Al comienzo domina la razón sin resistencia, pero sin autoconciencia y sin libertad —un estado de inocencia que tiene claramente su modelo en el mito paradisiaco. Le sigue la época de libertad inicial y de pecado. La libertad toma un sentido de rebelión contra los mandatos de la razón, que considera como autoridad externa, ignorando que sus mandatos son los suyos propios. Este desarrollo desemboca en la lucha abierta contra la razón; la libertad desencadenada celebra el trastorno general de todas las vigencias superiores. Fichte entiende por esta época la de la Ilustración y la describe como Edad de la plena pecaminosidad. Pero la libertad no puede subsistir como meramente disolvente, es decir, no puede subsistir sin la razón. Una vez despierta la libertad debe, finalmente, percatarse que las vigencias contra las cuales se dirige, son las suyas propias. Descubre así su unidad con la razón y debe retornar a ésta para cumplir su propia esencia. Por eso Fichte ve llegar, en el curso ulterior de la historia universal, una Edad de la justificación y santificación iniciales, en cuyo umbral ve su propia actividad filosófica. Como quinta y última época, consecuentemente, se sitúa la síntesis plena, de aquello que desde el comienzo era, en el fondo, una sola cosa; la síntesis de libertad y razón, la Edad de Oro del futuro, la justificación y santificación consumadas.

Dos cosas sorprenden en esta construcción histórica: la concurrencia de descenso y ascenso y la marcha desigual de los dos momentos del Fin, razón y libertad. El estado dichoso está al comienzo y al fin, la infelicidad yace en el medio. Pero este estado inferior se refiere sólo a la razón, es precisamente la pecaminosidad; pero la pecaminosidad es una fase de la libertad que se fortalece. La libertad comienza, en el cuadro de la historia de Fichte, en la nada: lo que hubo al comienzo era razón sometida, sin libertad. En el centro libertad desencadenada, sin razón; sólo al final ambas se encuentran y se estimulan recíprocamente hacia el cumplimiento. El paso de la libertad en la historia es, pues, un ascenso unívoco, mientras que el de la razón comienza con el descenso y únicamente desde el estado más bajo reinicia el ascenso. Libertad y razón describen, por decirlo así, diferentes curvas en el mismo tiempo. Se cortan y se frustran hasta que finalmente coinciden. Esto no carece de significación para la metafísica de la historia. Aquí se barrunta por primera vez que el devenir de la humanidad, aunque se interprete idealista-teleológicamente, no puede ser comprendido sólo a partir de la unidad de un principio.

3. *Filosofía de la historia de Hegel.* La filosofía de Hegel ha puesto a este conflicto del pensamiento un final que deja atrás todas las unilateralidades de los predecesores y supera en grandeza todo lo que la filosofía ha aportado al problema de la historia. Como para las investigaciones que siguen esta imagen de la historia constituye en más de un respecto —precisamente en referencia al ser espiritual— un objeto de

permanente confrontación, es inevitable presentar aquí un panorama de sus tesis. Las tesis siguientes forman por cierto solamente una selección de las riquezas de su pensamiento y no aspiran a ser exhaustivas. Se seleccionan con referencia a lo ulterior.

1. La metafísica de la razón del idealismo trasciende en Hegel a una metafísica del espíritu. Portador del proceso histórico es el "Espíritu objetivo", un ser de orden más alto que los hombres individuales, un espíritu-sustancia general, con su propia vida y manera de ser. Los espíritus individuales son, con relación a él, accidentales. No son ellos, sino él en ellos, lo único que importa. Los individuos son sólo acuñaciones imperfectas de su ser. No subsisten fuera de él, son totalmente llevados por él. Pueden "separarse", ofuscados, pero el espíritu "separado" está destinado a la muerte.

2. Tras de ello está la tesis fundamental: el espíritu es todo. Según Hegel, es también verdad para lo carente de espíritu, lo material, lo viviente; solamente que en estos casos el espíritu no está en su propia figura. Despierta en el hombre, alcanza a la conciencia, se reconoce en ella, pero en ningún caso perfectamente. Permanece, como sustancia general espiritual, desconocido tras la multiplicidad de los individuos. Y estos viven de él y en él.

3. El Espíritu sustancia general no es sólo portador, sino también conductor del proceso mundial. La razón gobierna el mundo. El plan del curso de la historia es el advenir de la razón a sí misma.

4. La esencia de la razón es la libertad, el fin de la historia es el ser de la libertad, su autorrealización. A este fin se dirige por sí mismo el proceso, sea cual fuese aquello que el hombre individual pueda perseguir en él; también en su hacer está, inconsciente para él, la tendencia del espíritu hacia sí mismo.

5. La historia universal es por tanto el progreso en la "conciencia de la libertad". Esta es su íntima ley fundamental. El Espíritu es, ciertamente, "en sí lo libre", pero la libertad es "real" sólo cuando el que la tiene sabe de ella. En el caso contrario, es más bien, fácticamente, no libre. Desde siempre los pueblos han sido libres en la medida "que han sabido de su libertad".

6. Sin embargo, no todo el peso yace en el estadio final, y en esto consiste la diferencia fundamental del sistema de la historia de Hegel con el de Fichte: el proceso mismo es lo esencial de la historia, cada historia es una figura peculiar del espíritu, que no retorna. El proceso está solamente superado en el resultado, la herencia espiritual de los pueblos es la preservación de lo que hay de verdadero en ellos. Vistos en conjunto, proceso y resultado deben coincidir en su contenido. Pues "la verdad es el todo".

7. En el proceso, así entendido, marcha un espíritu mundial unitario a través de la multiplicidad de las figuras históricas. Pero como debe desplegarse en éstas, se divide en la multiplicidad de "espíritus de los pueblos" y destaca de sí diferentes "principios", o ideas fundamentales del espíritu histórico. Los espíritus de los pueblos tienen, cada uno, su

propio "principio", cuya realización constituye su tarea en el mundo. El proceso histórico es la secuencia de los espíritus de los pueblos y, como historia de las ideas, la mutación de los "principios" del espíritu.

8. La autorrealización de tal "principio" comienza en la vida histórica de un pueblo mucho antes que la conciencia del "principio". El principio opera en una época, como tarea oscuramente sentida y como un íntimo destino para determinados círculos del pueblo. La realización del "principio" es la autorrealización del pueblo.

9. A ello corresponde la periodicidad en el desarrollo del espíritu del pueblo en juventud, madurez y ancianidad. La juventud de un pueblo, la época de la dura lucha ascendente, es, según Hegel, el momento feliz en su historia. El individuo está todavía completamente oculto en un espíritu común a medias consciente; no ha avanzado hacia la independencia, se siente íntegramente miembro del todo. El pueblo crea inconscientemente a partir de su principio. A medida que va hacia la madurez y la vejez, más se transforma el crear en un goce de los frutos. Pero la fuerza se paraliza en el disfrute; el individuo se desprende, se siente como independiente, se separa del todo. Este es el comienzo de la disolución. Un pueblo que ha realizado lo que era su tarea, no tiene ya nada que buscar en el mundo. Perece. Los que en verdad gozan de sus frutos son los pueblos venideros, los que traen un nuevo principio al mundo.

10. Los medios de la autorrealización del espíritu son las pasiones privadas de los individuos. La razón se sirve de ellas, sorprende así al hombre desde dentro: hace siempre que en la prosecución de los fines personales, conjuntamente se activen y se ayuden a realizar otros fines, la realización del Principio común. Esta es la "astucia" de la razón" en la historia. En esta forma, según Hegel, rige la razón como Providencia en la historia; y con ello se liga la peculiar posición de la libertad. El hombre sirve al Principio sin saberlo. Pero su moralidad es, precisamente, obrar sabiendo, y por libre autodeterminación, a favor del Principio. Así su libertad está incorporada en la predeterminación.

11. En general, ni el individuo ni la multitud saben qué es lo propiamente "querido" en su voluntad y en su impulso. Pero todo lo grande en la historia acontece al situarse en la conciencia y al perseguirse por una libre posición de la persona. Por eso es importante que se diga a la multitud qué es lo que ella "quiere" propiamente y en realidad. Tal es la tarea y el quehacer del individuo históricamente grande. Los grandes hombres de la historia no son aquellos que avanzan hacia la multitud y la arrastran hacia lo que ella "no quiere"; sino aquellos que saben decir a la multitud lo que ella en realidad "quiere". El solo querer no es todo, como tampoco el ser libre sin conciencia: hay que saber lo que se quiere. El individuo crece en grandeza histórica en cuanto se eleva a la conciencia del Espíritu común. Así da a éste su ser-parasí.

12. Todo reformismo violento es ilusorio, toda invocación a lo que "debe ser", todo trastorno inorgánico, todo pseudo-saber "lo que es mejor" por parte de individuos o de un grupo; en fin, toda ideología

proyectada, es también ilusoria. Real-históricamente sólo existe la marcha continua e internamente necesaria del espíritu objetivo. Anticiparse a ella es ofuscamiento. Para un Tiempo lo verdadero es algo determinado y otra cosa para otro: aquello que está en la marcha del espíritu objetivo, en devenir, a saber, lo que corresponde a su propio movimiento histórico. Todo pesimismo es igualmente erróneo: el Bien no se encuentra al término del proceso histórico, sino que está ya, constantemente, en realización. No puede verlo tan sólo quien no tiene parte en él. Por eso desea un supuesto "mejor". Pero es siempre sobrepasado por la historia misma; ella ejerce, precisamente, su crítica en cuanto deja caer lo que es incapaz de transformación. Ella es a la vez el juicio universal.

4. *Filosofía de la historia materialista.* Es superfluo someter las tesis de Hegel a una crítica. Han sido a menudo criticadas y siempre con igual efecto. Se puede indicar fácilmente dónde y cómo transgreden especulativamente los límites de lo afirmable; pero con ello se gana poco, pues faltan puntos de vista que den la medida para recoger la riqueza de los fenómenos históricos comprendidos en esas tesis. No cabe discutir que éstas se hallan metafísicamente cimentadas y que cualquier crítica toca sólo las consecuencias de esa fundamentación. En la forma en que se ofrecen, nadie, hoy día, aceptará las tesis. Pero, a pesar de todo, se advierte con facilidad que el mero rechazo es injusto. Ocurre continuamente en la filosofía: es fácil refutar aquello cuyo sentido está fuera de lo refutable. Será tarea de una investigación posterior elaborar una toma de posición frente a estas tesis que no sea solamente crítica, sino valorizadora. No puede indicarse anticipadamente hasta donde esta tarea eminentemente afirmativa aún no ha sido cumplida*. Provisoriamente basta presentar la imagen de la historia, la construcción como tal, más acá de toda valoración y para ello es aleccionador confrontar la metafísica de la historia de Hegel con su contrapunto materialista.

Este último ha sido creado por Marx en consciente oposición a Hegel. En el fondo no es una teoría histórica, sino social, pero rebasa en tal grado hacia la dimensión histórica, que resulta un cuadro histórico que es igualmente una "construcción". La oposición se plantea, porque no se parte de la esfera del espíritu, sino de las necesidades y de la economía.

Según Marx, deciden siempre en la historia las relaciones económicas y especialmente las relaciones de producción. No sólo deciden sobre mercados, bolsas, política mercantil; no sólo sobre el nivel de vida y el bienestar material, sino también sobre las corrientes espirituales y sus transformaciones. En el fondo de toda actividad humana y de todo el despliegue de las relaciones humanas, están las permanentes necesidades de la vida. El hombre debe conservar su vida, debe fabricar lo que necesita, debe "producir".

El producir depende, a su vez, de los medios y de las fuerzas con las cuales se trabaja. La clase de instrumentos, de fuerzas naturales uti-

* Ver 2ª p. cap. XVIII.

lizadas, las propias fuerzas de trabajo que el hombre pone, son lo decisivo. La forma de producción está determinada por los medios de producción. Una herramienta simple, sencilla, puede ser poseída por cualquiera, pero las máquinas sólo por un capitalista. La aparición de la máquina como medio de producción impone al que trabaja con ella una relación de servicio, que transforma su vida desde sus fundamentos. La forma de producción es otra y con ella otra la forma de vida.

La forma de producción, a su vez, impulsa un determinado tipo de sociedad. Hace surgir clases sociales enteras, les da el sello, la dirección de sus intereses y la relación social con otras clases; agudiza las oposiciones y da origen a la lucha de clases. Ella penetra configuradoramente en la vida social, política, espiritual. Pues toda especie de relaciones sociales se acuña en tendencias espirituales, en ideas, en valoraciones. Esto significa: la forma social es determinante para la "ideología".

A consecuencia de esta triple dependencia, el concepto de ideología se amplía enormemente y abarca por último la totalidad plena del mundo espiritual en todos sus campos: la moral, el saber, la educación, el arte, la concepción del mundo, la religión. Sobre las diferencias de las relaciones de posesión y de trabajo se levanta, en total dependencia de ellas, una superestructura igualmente variada de concepciones, formas del pensamiento, estimaciones valorativas, prejuicios, ilusiones. Cada tipo de clases, cada forma social de vida aparece de esta manera necesariamente seguida de epifenómenos del espíritu peculiar que le corresponde ("conciencia", dice Marx, pero alude a todo tipo y dirección de la vida espiritual). No es, pues, el espíritu el que determina el ser histórico, sino el ser histórico —devenido en último término económico— determina el espíritu. Y no es el espíritu el que dirige la historia, sino que burdamente es dirigido en ella por las potencias económicas.

Ciertamente que también reaccía sobre éstas. La ideología se demuestra, a su turno, como un factor histórico secundario, que una vez aparecido, manifiesta una considerable fuerza de choque.

En Marx se muestra esto muy plásticamente, en su teoría de la lucha de clases, que se hace en nombre de una específica ideología. Engels y los posteriores formadores de la teoría han ido más allá, hasta una especie de intercambio o una recíproca adaptación de ideología y economía. Pero con ello no se supera la relación fundamental delineada por Marx, en que la vida espiritual es movida por los poderes económicos y todo nuevo movimiento viene de la misma fuente.

Tampoco serán criticadas aquí estas tesis. Se las discute en nuestro tiempo más que cualesquiera otras. La última palabra sobre ellas sin duda no se ha pronunciado todavía. Su crisis puede darse no tanto en el círculo de problemas histórico-filosóficos como en los sociológicos y político-sociales. En éstos yace una proximidad al presente y una actualidad demasiado grandes. Para nuestro problema lo fundamental está en otro plano. Y así las tesis se sitúan en otra perspectiva.

5. *La situación fundamentalmente deficiente en la filosofía de la his-*

toria. Si se consideran frente a frente, la filosofía de la historia de Hegel y la de Marx, lo primero que salta a la vista es su oposición. Es casi una oposición contradictoria en la que una teoría parece negar punto por punto lo que la otra afirma. Si, como es de esperar, en ambas hay un núcleo de verdad, se puede concluir que las deficiencias de ambas yacen en la unilateralidad del punto de partida; y como aquellas deficiencias consisten en ambos casos en ciertos fenómenos que siempre se pueden mostrar, puede concluirse, además, que ambas teorías sólo tienen ante la vista un fragmento del fenómeno total de la historia.

Pero no se sale de la dificultad a tan bajo precio. Donde una oposición se aproxima a la relación contradictoria, debe haber en el fondo —así lo enseña la lógica— un género común. En las teorías antagónicas, éste, el género, sólo puede estar en la comunidad de un supuesto inexpresado. Y cuando este supuesto se demuestra erróneo, la deficiencia fundamental de ambas se presenta como común.

En este punto se debe empezar de nuevo. Se pregunta, ¿dónde está el fundamento común, dentro del cual se contradicen las teorías? No se debe buscarlo en las tesis, sino, como se ha dicho, detrás de ellas, como algo inexpresado. Hay que considerar, pues, ambas perspectivas desde sus estructuras lógicas. En la forma de la construcción se delata el supuesto metafísico.

Lo que se presenta es algo sencillo —demasiado sencillo. Ambas tesis suponen una dependencia unívoca entre los factores del proceso histórico. No se trata de una dependencia temporal en el proceso —ésta podría ser homogénea entre momentos de la misma especie—, sino de una dependencia situada en otra dimensión, en sí intemporal, entre grupos de fenómenos heterogéneos en el proceso histórico; en último término, pues, de la relación de dependencia entre el ser espiritual y el no espiritual. Pues no cabe discusión que en el contenido total de una fase histórica siempre se encuentran ambos en la más estrecha relación. Sólo se pregunta si la fase del desarrollo espiritual determina la “material” (la económico-social) o ésta a la espiritual. Aquí está lo común a ambas teorías. Justo a partir de esta comunidad se puede captar más precisamente la oposición. Ambas quieren comprender, arrancando de un solo grupo de fenómenos, la totalidad del ser histórico. Si se designa, dentro de todo, al ser espiritual como el estrato más alto y al económico como al más bajo, se puede emplear la fórmula: Hegel intenta comprender el todo “desde arriba”, Marx, “desde abajo”. Ambos quieren captarlo desde uno de los extremos, sólo que cada uno desde el opuesto. Hegel no deja espacio junto al espíritu y su autorrealización, para que las cosas económicas penetren independientemente en el desarrollo histórico; tampoco Marx prevé ningún campo libre para las tendencias originalmente espirituales al lado de los resultados de las formas de producción. Ambas concuerdan, pues, en dar validez solamente a una dependencia unilateral e irreversible y excluyen de antemano la imbricación de determinaciones independientes, de estratos diferentes. Ambas aprehenden al ser histórico de un modo puramente monístico —admi-

ten una sola fuente de potencias determinantes—, como si estuviese resuelto que no pueden subsistir muchas fuentes diferentes unas junto a otras, totalmente autónomas y que puedan equilibrarse.

Así ambos cometen el mismo error, sólo que con signo opuesto. Ello se podría expresar también así: ambos hacen como si se debiera partir de la alternativa de que el ser histórico sólo se puede determinar “desde arriba” o “desde abajo”. Ambos prescinden de que estos dos casos no forman una alternativa, que la disyunción no es perfecta, que todavía puede haber muchas otras formas de determinación. Pueden operar en un curso histórico no solamente determinaciones heterogéneas —tal vez combatir entre sí, limitarse mutuamente, o bien, intensificarse—, sino que también pueden darse otros estratos del ser histórico, fuera de los situados en los extremos y éstos pueden también aportar al total determinantes propios e independientes. La forma social, por ejemplo, que, como tal no es un patrón económico ni espiritual, podría tener también junto a los otros patrones externos que juegan en ella determinando desde arriba o desde abajo, su ley propia, que puede tener, como determinante autónoma, influjo en el total.

Lo que las teorías extremas tienen de común en su unilateralidad es lo que constituye propiamente la situación problemática de la filosofía de la historia —hoy ya anticuada, pero en modo alguno superada. Muestra la típica situación deficiente en la comprensión del problema: el problema es atacado desde las dos partes, pero por ninguna de ellas es cogido en su totalidad y plenitud.

6. *Aspecto metafísico general de la situación problemática.* Lo que tal situación defectuosa contiene, se ve mejor en el hecho de que ella retorna en numerosos problemas. Donde es más visible, es en la metafísica de lo orgánico. Hasta hoy luchan ahí dos teorías opuestas, mecanicismo y vitalismo. Aquél explica desde abajo, éste desde arriba. El principio de causalidad es y sigue siendo una categoría del estrato inferior del ser, de la naturaleza inorgánica; en cambio, la teleología —y todo vitalismo opera con ella abierta o escondidamente— es y sigue siendo una categoría del estrato más alto del ser, de la conciencia. Que el organismo pudiera tener también su propio principio de determinación, planteado independientemente frente a ambos, es una tercera posibilidad que está al alcance de la mano, pero que no puede aparecer frente a los prejuicios dominantes y de antigua raigambre, aunque empíricamente no falten los indicios de ello.

De una manera no muy distinta acontece en el problema antropológico que hoy preocupa de nuevo a muchas cabezas notables. El hombre es un ser de múltiples estratos, por lo menos es a la vez ser espiritual y físico. Lo obvio sería comprenderlo justamente desde esta estratificación. En lugar de ello vemos aparecer siempre nuevas teorías que lo quieren comprender exclusivamente, desde el espíritu (por ej., desde el ethos o la libertad) o sólo desde lo natural. Entre las últimas debemos también contar aquéllas que operan con los medios de una psicología orientada hacia las ciencias naturales.

Se podría decir, en general, que domina en la metafísica la tendencia a captar cuadros complejos, unilateral y monísticamente, desde arriba o desde abajo; con categorías, por tanto, que no son las propias y que en el mejor de los casos son sólo momentos parciales que no pueden revelar la peculiaridad del total. Juega aquí el prejuicio inmemorial de que la explicación desde un principio es lo mejor, de que la simplicidad es el sello de la verdad. Se teme cualquiera especie de multiplicidad de principios, se teme el pluralismo, ya en su forma más sencilla, como dualismo, y se deja de reflexionar sobre ello. Así sucede que tenemos en metafísica dos tipos fundamentales de explicaciones del mundo, que están una frente a la otra sin mediación, a menudo contradictoriamente agudizadas. Una sostiene la razón, el espíritu, las ideas, Dios; otra, la materia, las leyes naturales, la causalidad. Aquélla espiritualiza la materia y la naturaleza; ésta rebaja el espíritu a un anexo de la materia.

La larga serie de "ismos" filosóficos muestra claramente esta dualidad de tipos. El defecto en el punto de partida, se venga, en la división irreconciliable de las maneras de pensar. El dualismo que, desde ambos campos se quería eludir, no puede evitarse. Retorna en la duplicidad de los campos. La situación total de la metafísica es, pues, una característica situación deficiente. El defecto es, en el fondo, el mismo en ambos lados.

7. *Aclaración ontológica de la situación de la cosa.* Develar un defecto fundamental no es lo mismo que superarlo. Muchas veces en la filosofía sólo después del develar comienza propiamente la perplejidad. Pero no es así en este caso. El fenómeno total del "mundo", por impenetrable que sea en detalle, muestra, sin embargo, indiscutiblemente, ya a una mirada superficial, el carácter de la estratificación. Si se logra, en la posición del problema, legitimar este carácter, se supera la situación deficiente. Para comprender la pluralidad de estratos basta con mantenerse en lo generalmente conocido. Nadie duda que la vida orgánica se diferencia esencialmente de lo físico-material. Pero no subsiste independientemente de éste; lo contiene en sí, descansa sobre él, las leyes de la física se extienden profundamente dentro del organismo. Lo que no impide que éste tenga por encima de aquél su propia legalidad, con la que no se confunde. Esta legalidad propia "sobreforma" la inferior legalidad física general. Algo semejante ocurre en la relación del ser anímico con la vida orgánica. Lo anímico es, como lo demuestran los fenómenos de conciencia, completamente desemejante a lo orgánico, forma manifiestamente sobre él un nuevo estrato del ser. Pero subsiste bajo su dependencia como un portador, dondequiera que lo encontremos. Por lo menos no conocemos en el mundo real ninguna vida anímica que no sea portada por un organismo. Si se quisiera concluir de aquí que no existen determinaciones ni leyes peculiares que no se resuelvan en las de lo orgánico, se desconocería el fenómeno y se caería en las "explicaciones desde abajo". La psicología ha establecido, más allá de toda duda, que domina aquí, una legalidad anímica es-

pecífica; ciertamente la conocemos poco (la psicología es una ciencia joven), pero todo lo que de ella captamos indica claramente su propiedad, independencia e inderivabilidad. El ser anímico es un ser "portado", pero, no obstante su dependencia, es autónomo en su modo de ser propio.

Finalmente, desde la superación del psicologismo, es un hecho bien conocido que tampoco el dominio del ser espiritual se resuelve en el anímico y en su legalidad. Ni la legalidad lógica, ni lo propio del conocer y del saber, se dejan agotar psicológicamente. Ni mucho menos la esfera del querer y del actuar, de la valoración, del derecho, del ethos, de la religión, del arte. Todas estas regiones traspasan, ya simplemente en su contenido fenoménico, el dominio de los fenómenos psíquicos. Forman, como vida espiritual, un estrato de ser de una clase propia y superior, con cuya riqueza y multiplicidad las más bajas no se pueden, ni remotamente, medir. Pero aquí también rige la misma relación hacia el ser más bajo. El espíritu no flota en el aire, lo conocemos solamente como vida espiritual portada por el ser anímico, no de otra manera que como éste es portado por lo orgánico y, más abajo, por lo material. Aquí también, y justamente aquí, se trata de la autonomía del estrato superior frente al inferior, cabalmente bajo la dependencia de éste.

8. *Multiplicidad y legalidad de la dependencia categorial.* Se puede divisar ahora hacia dónde se va con tal estructura en estratos. Hay tres puntos, en los cuales se puede resumir la relación entre los estratos del ser:

1. Cada estrato tiene sus propios principios, leyes o categorías. Nunca se comprende propiamente en sí el ser de un estrato, por las categorías de otro ser superior —pues no le conciernen—, ni del inferior —pues no le alcanzan. El reino de las categorías no está dispuesto monísticamente; la explicación del mundo por un solo principio o por un grupo de principios es una imposibilidad. Siempre, y dondequiera que se intente, lleva a violentar la propiedad categorial. El reino de las categorías es un reino estratificado. Su pluralidad es del mismo orden de magnitud que la de los estratos del ser.

2. En la constitución de los estratos del mundo, el más alto está siempre portado por el más bajo. No tiene, por tanto, un ser independiente, sino "apoyado". Se puede comprender este apoyo como una dependencia general de lo más alto con respecto a lo más bajo. Sin naturaleza material no hay vida, sin vida no hay conciencia, sin conciencia no hay mundo espiritual. El sentido de esta dependencia no se puede invertir; no se puede decir: sin vida no hay materia, sin conciencia no hay vida; los hechos hablan en contra. A ello corresponde el sentido de la dependencia en el reino de las categorías: las categorías más bajas retornan en las más altas como elementos, las superiores están, pues, en dependencia de las inferiores, no pueden romper su trama, sino sólo "sobreformar" o "sobreconstruir". Las categorías inferiores son las

más fuertes. Esta ley de la "fuerza" es la ley fundamental de la dependencia categorial.

3. La dependencia de los estratos superiores del ser no envuelve, sin embargo, un perjuicio de su autonomía. El estrato inferior es únicamente suelo portador, *conditio sine qua non*. La configuración especial y el modo propio de los más altos tiene, por encima de aquél, un espacio limitado de juego. Lo orgánico es ciertamente portado por lo material, pero su riqueza de formas y el prodigio de la vida no proceden de él, sino que se añade un *novum*. Igualmente lo anímico sobre lo orgánico, lo espiritual sobre lo anímico son un *novum*. Este *novum*, que se pone en cada nuevo estrato, no es otra cosa que la independencia de la "libertad" de las categorías superiores sobre las inferiores. Es una libertad que confirma la dependencia en su dimensión natural y que coexiste con ella en la medida de una relación categorial de estratos que recorre de extremo a extremo. Se puede expresar su ley en conjunción con lo anterior, de la siguiente manera: las categorías más bajas son las más fuertes, pero las más altas son "libres" *.

La ley de la fuerza y la de la libertad forman juntas una relación indisoluble y totalmente unitaria; constituyen, en el fondo, una única legalidad de dependencia categorial, que domina el reino de los estratos del mundo desde abajo hasta sus alturas. Esta legalidad enuncia nada menos que la síntesis de dependencia y autonomía. Todas las teorías filosóficas cuentan con la dependencia; pero no con una autonomía en la dependencia. Y no lo hacen sólo porque tienen en cuenta una dependencia total. Pero una dependencia total precisamente no existe en un dominio graduado de los estratos del ser. Si hubiera una dependencia desde arriba sería de otro modo; pues las categorías más altas son incomparablemente las más ricas, su plenitud de determinaciones, al hacer presa en el ser inferior, no sólo lo determinarían suficientemente, sino lo sobredeterminarían, y éste quedaría, en el hecho, totalmente dependiente. Pero ellas no lo cogen, son las categorías más "débiles". El ser inferior tiene su completa determinación en sí mismo. No hay dependencia desde arriba, sino sólo desde abajo. Pero ésta no puede ser total, pues la plenitud de contenido del ser más alto es muy superior y no puede ser ni remotamente cubierto por las categorías inferiores, aun cuando ellas permanezcan plenamente vigentes. Así subsiste en todo caso, para los estratos más altos del ser, un ancho campo de formaciones categoriales autónomas. Las categorías inferiores son las más fuertes, pero también las más pobres y elementales.

Se ve con facilidad que ambas leyes cierran el paso a toda derivación unilateral, a toda explicación monística del mundo "desde arriba" como "desde abajo", y con ello, a toda construcción metafísica de "ismos". A la explicación "desde arriba" se opone la ley de la fuerza,

* Las dos leyes necesitan, naturalmente, una fundamentación más adentrada. No hay espacio aquí para ello. Se realiza con mayor exactitud en el libro "La construcción del mundo real" (Berlín, 1940, caps. 55 a 61). Allí está también lo preciso sobre el punto uno, tocante a la multiplicidad categorial.

en cuanto permite la dependencia de lo superior respecto a lo inferior; y el juego de la explicación "desde abajo" es contrarrestado por la ley de la libertad, que deja al desnudo la incapacidad de las categorías inferiores para producir la plenitud de las formaciones superiores. Sólo forzosamente se puede afirmar una dependencia arbitraria que, en los fenómenos, se muestra como algo muy limitado. La filosofía sólo puede sostener aquello que los fenómenos confirman.

9. *Aplicación al problema histórico-filosófico.* Lo que vale para el "mundo" vale también para la historia que en él se juega. Incluso vale para ella en un sentido más estricto que para la vida orgánica o para cualquier otro estrato del ser. Pues la historia semeja al mundo porque está construida también de múltiples estratos. Es un proceso en el que juegan por modo determinante factores de todas las capas del ser; un proceso, por lo tanto, que, si puede llegar a ser comprendido, sólo lo será como resultante total de potencias heterogéneas, que chocan permanentemente entre sí. La historia es un proceso tanto económico como espiritual, una vida de los pueblos tanto vital como cultural. Las condiciones geográficas y climáticas hablan en ella no menos que las ideas, valoraciones, errores, limitaciones propias de una concepción del mundo; los medios técnicos, no menos que la sugestión psicológica de las masas; el encuentro "casual" no menos que el impulso planeado y la "posición" de energías espontáneas.

Este atisbo, simple y en manera alguna nuevo, ha acompañado siempre, de una manera tácita, el sobrio trabajo del historiador cuando éste se aproxima al sentido de su tarea. Pero está mucho menos presente en las teorías histórico-filosóficas; así sucede que, frente a éstas, alcanza una significación revolucionaria.

Esto se ve especialmente en las dos teorías, cuya exposición fue desarrollada más arriba, y que son representativas de los criterios acerca de la historia en el siglo XIX. La metafísica de la historia hegeliana no sólo explica los procesos históricos unilateralmente desde el espíritu, sino que, sobre todo, supone que estos procesos no son en el fondo sino procesos espirituales. Por lo menos, se desvanecen casi totalmente las capas inferiores del acontecer histórico frente a las de la vida espiritual; y en cuanto llegan a incluirse en la consideración, son, sin embargo, apreciadas únicamente por los factores espirituales que en ellas hablan.

Lo mismo rige para la metafísica materialista de la historia. No sólo se esfuerza por entender todo acontecer histórico desde las relaciones económicas; más bien ella supone tácitamente que todos los acontecimientos pertenecen en el fondo a la esfera económica.

Las formas sociales y las ideologías son incluidas totalmente en esta esfera del acontecer, aparecen en ella sólo como acuñaciones, anexos, epifenómenos. Ciertamente que no se puede presentar en forma tan burda la unilateralidad de Marx y de los mayores de entre sus continuadores. Pero toda la cautela de los más sabios sirve aquí de poco, porque yace en la tendencia de la teoría el agudizar la unilateralidad

del contenido; y la tendencia, puesta ya en curso, desemboca sin freno alguno en la semicomprensión de los prosélitos.

Por lo menos, se puede decir que en ambos casos hay una gravitación unilateral de un estrato del ser histórico que desvaloriza y casi deja sin derecho a los otros estratos. La dependencia total que se construye trae consigo que todo el peso se coloque en el estrato que se supone independiente. Hegel no sólo va contra la ley de la fuerza, Marx no sólo contra la ley de la libertad, sino que ambos estrechan la plenitud del ser histórico. Toda construcción unilateral se demuestra como errónea. La situación deficiente de las teorías opuestas descansa aquí, como en la imagen del mundo, en un prejuicio común; y aquí como allí es un prejuicio monístico. Únicamente con la eliminación del prejuicio queda el camino libre para un proceder que haga justicia al fenómeno total.

10. *Consecuencias para una posible aprehensión del proceso histórico.* Fundamentalmente se puede, pues, mostrar en la imagen del mundo y de la historia cómo salvar la deficiencia, si bien la tarea que de allí surge no se puede cumplir sin más. Es necesario sacar las consecuencias del carácter estratificado del ser histórico. Aquéllas se pueden resumir en los siguientes puntos:

1. La pluralidad de estratos del ser histórico muestra la misma relación fundamental que los del mundo en que se despliega. Lo constituyen, como ya se dijo, los mismos estratos. La legalidad de dependencia categorial será fundamentalmente la misma, aunque se puedan mostrar particularidades. Las potencias más bajas serán, aquí también, las "portadoras", las más altas, como "portadas", serán también autónomas frente a aquéllas. De ello se sigue que los factores especiales de cada estrato son, en su peculiaridad, inderivables y sólo se pueden captar dentro del círculo de fenómenos pertinentes.

2. La estructura o forma total del proceso histórico será por tanto extremadamente compleja; jugará en ella, fundamentalmente, todo lo que contiene el mundo en su multiplicidad de ser y, en cuanto ésta se halla en juego, todos sus momentos son factores esenciales o independientes.

3. La tarea que de aquí surge es inabarcable, irrealizable en los límites del poder humano. El problema fundamental histórico-filosófico comparte así el carácter y el destino de casi todos los problemas filosóficos fundamentales; no se puede resolver sin residuos, contiene un residuo irracional, es por tanto un auténtico problema metafísico.

4. A la vez que este barrunto, se plantea en otra dirección una pregunta. La metafísica de la historia del idealismo quería dar una construcción total del proceso; ordenaba en ella el presente y predecía el futuro (Fichte). Para ello necesitaba el saber del fin, la interpretación del acontecer como una realización y cumplimiento del sentido, teleológicamente determinado. Todo ello se ha demostrado insostenible ante el trabajo progresivo de la ciencia histórica. La filosofía de la historia, después de esta experiencia, no puede fácilmente pensar en

proyectar el curso del proceso. Por eso, ella retrocede frente a la pregunta por el desarrollo temporal y se detiene en una pregunta anterior que mira hacia otra dimensión. Esta dimensión corta transversalmente la temporalidad, y las relaciones que en ella dominan son relaciones categoriales; en cuanto son relaciones que unen a distintos estratos del ser dentro de la multiplicidad histórica, ellas se refieren a formas especiales de la imbricación de categorías heterogéneas. La investigación que se hace necesaria, es ontológica.

5. A ello se liga una nueva pregunta que juega en la misma dimensión y que puede valer con igual derecho como pregunta previa: la pregunta por el portador de la historia, más exactamente por la estructura de aquel patrón que "tiene historia". Este puede ser simplemente el hombre o algo que está sobre él: la Comunidad, el Pueblo, la Humanidad, el Espíritu y sus formas. Esta pregunta tiene la ventaja de que en lo fundamental se puede tratar fenomenológicamente. Dichos patrones son todos accesibles al análisis y algunos de ellos (la Comunidad, el Pueblo) ya han sido sometidos repetidamente a análisis.

Las dos últimas preguntas son de primera actualidad con respecto al problema histórico-filosófico, no en sí mismas y en todo tiempo, pero sí dentro de la situación dada del problema. La primera de ellas (punto 4) es la de más lejana perspectiva, la más complicada y la de mayor contenido, la de mayor garra metafísica. La segunda (punto 5) es sólo un preludio de la primera, pero es más inmediatamente asible. Su objeto permite toda clase de determinaciones preliminares, y toda investigación parcial que aquí se realiza, suministra un trozo del fundamento necesario para el tratamiento de la pregunta ontológico-categorial.

Este es también el punto en que comienzan las investigaciones del presente libro. Cogen de la plenitud del ser histórico solamente el ser espiritual. Comienzan, pues, en aquel punto en que el ser histórico se destaca fundamentalmente del no-histórico, pero no llevan la pretensión de agotar esta distinción. No se puede ni debe decidir nada en estas investigaciones sobre el peso de los factores espirituales en el proceso histórico. Se mantienen por tanto fundamentalmente más acá de las preguntas propiamente histórico-metafísicas; no para amputar alguna de ellas, sino para juzgar primeramente cuál de ellas es accesible a un tratamiento y dónde debe éste empezar. Por tanto, no son investigaciones propiamente histórico-filosóficas —por mucho que se preocupen continuamente de la historia del ser espiritual, sino investigaciones puramente preliminares para una posible fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu.

11. *Operación de las consecuencias sobre el problema histórico-metafísico.* Como el retroceso hacia la pregunta previa ya en su mismo planteamiento obra sobre los problemas histórico-metafísicos, se puede, antes de toda investigación, dar un concepto de ellos. Estos problemas se dividen claramente, según el nuevo planteamiento en aquéllos a los cua-

les hay un acceso y aquellos que no lo tienen. Para aclararlo se pueden indicar algunos ejemplos.

Entre las preguntas a que no hay acceso alguno se cuentan las siguientes: ¿La historia es un acontecer ciego, como el proceso de la naturaleza o está dirigido hacia fines?, ¿hay en ella un "tender hacia" que la determina? ¿Domina en ella la necesidad o el acaso? ¿Es determinante en ella el hombre con su voluntad? ¿Hay, en absoluto, libertad en sentido determinante para la historia? ¿O hay otra razón determinante en la historia, que determine desde sí misma (como lo han enseñado los idealistas)? ¿La historia está axiológicamente determinada? ¿Es la realización de algo cuya esencia está puesta en ella misma y cuya existencia yace sobre ella? ¿O es un acontecer sin sentido? ¿O conduce, a lo menos, hacia arriba, es un proceso ascendente? Buscar respuestas a tales preguntas significa avanzar más allá de los fenómenos. Son preguntas histórico-metafísicas en sentido estricto. Con el giro hacia las preguntas fenomenológicas, aquéllas retroceden y pasan al segundo plano. Eso no significa que no pueda haber otro acceso hacia ellas; y si alguna vez se abre, naturalmente se presentarán también posibilidades de solución. Hasta entonces, sin embargo, hay en todo caso un largo camino, un camino que no se puede recorrer sin un cuidadoso tratamiento de las mencionadas preguntas previas. Una metafísica de la historia que en la actual situación del problema quisiera acortarlo o sortearlo, es decir, que quisiera comenzar directamente por las preguntas sobre la determinación teleológica, o por la razón en la historia, estarían condenada de antemano al fracaso. Se puede siempre, naturalmente, proyectar imágenes de la historia de este tipo —tanto en sentido afirmativo como negativo—, pero indiscutiblemente son especulaciones vacías, castillos de naipes.

Ocurre algo distinto con el segundo grupo de preguntas que están cerca de aquéllas y no son menos fundamentales, pero que tienen menos pretensión: ¿la historia es sólo de individuos o de totalidades superiores, historia de lo colectivo? Más allá de esta última posibilidad, ¿es historia de algo concreto general, de algo que es más que meramente colectivo?, ¿las formas históricamente cambiantes de la vida económica, política, espiritual, son de carácter colectivo, o son algo diferente, que la comunidad viviente se da a sí misma como forma?, ¿hay repeticiones, similitudes, legalidades del curso histórico, o todo en la historia es absolutamente singular y único?, ¿es todo en la historia temporal, procesal, o hay en ella algo supratemporal?, ¿la temporalidad de su acontecer es la misma que la del acontecer natural?, ¿la diferencia del acontecer histórico frente a todo otro acontecer, está en la temporalidad, o es sólo una diferencia del carácter del acontecer en el mismo tiempo?; finalmente, ¿la historia está condicionada por la conciencia histórica y en qué medida?, y ya que la conciencia histórica juega en la historia, ¿está ella misma históricamente condicionada, o determina como factor el curso histórico, o ambas están en recíproca acción y qué forma toma ésta?

Tampoco estas preguntas se pueden responder sin más, ni el análisis estructural de la especie indicada conduce directamente a su solu-

ción. Pero se puede, desde aquí, trabajar ordenadamente hacia una solución, pues estas preguntas no transgreden los límites de la experiencia histórica y permanecen, a pesar de ser fundamentales, próximas a los fenómenos históricos. Pero no se puede empezar con ellas, sino que se necesita el largo camino de una investigación preliminar que exige ya el trabajo de más de una vida.

Ya en el análisis fenomenológico del ser espiritual, que es sólo una parte del trabajo preliminar, se dan una serie de señales indicadoras sobre cómo debe atacarse este problema. Incluso en ese análisis muchas veces se cree tener en la mano la solución y únicamente un planteamiento suficientemente crítico puede preservar de anticipaciones prematuras. Se pueden elaborar, por ejemplo, sin objeciones, en todos los campos de la historia, las totalidades de naturaleza espiritual que ciertamente son portadas por colectividades de individuos, sin ser idénticas con ellas, pues son de otra estructura y de otra manera de ser histórica. También se puede elaborar la relación de la totalidad con el individuo y con lo colectivo; y encontrar así un fragmento considerable de su legalidad. Hasta dónde esta legalidad se pueda interpretar como legalidad del proceso histórico, es una cuestión diferente que no se puede responder en la misma medida. Pues estas totalidades espirituales se demuestran siempre como históricamente únicas; las analogías permanecen siempre en lo exterior. Mucho más determinadas son las indicaciones que se dan sobre la relación a la temporalidad. Ellas muestran unívocamente que lo específico de la movilidad histórica no se debe buscar en el tiempo como tal, sino en la estructura del movimiento en el tiempo; de manera que los supuestos y tan controvertidos elementos supratemporales en la historia, mirados más de cerca, se reducen a un mínimo que ni siquiera pertenece a la realidad propiamente histórica. El rendimiento más rico puede producirse para la posición de la conciencia histórica en la historia. Y en este punto el resultado de la investigación es inmediatamente de actualidad, ya que cuanto concierne al problema del historicismo y su superación, pesa sobre nuestro tiempo. Esta perspectiva es solamente una orientación previa que tiene que verificarse en la investigación. Toca dentro de la situación total del problema histórico sólo a una parte, ciertamente la más importante, pero no al total. El otro supuesto es el problema del método.

12. *La lógica de la historia y la formación de sus conceptos.* Si se pasa del ser histórico al conocimiento histórico, se marcha desde la luz solar de la realidad a las sombras de la reflexión. Es propio de todas las preguntas de la crítica el reconducir desde el objeto del conocimiento hacia el conocimiento mismo. Así lo ha hecho la crítica kantiana, pero sólo con el conocimiento de la naturaleza. La aparición de las ciencias del espíritu y la actualización de sus dificultades metódicas internas, trajo consigo la crítica de la razón histórica. Y después del fracaso de las grandes construcciones histórico-metafísicas, no pudo menos que esperarse de ellas lo más alto. La crítica kantiana, hasta don-

de ella alcanzaba, había fecundado duraderamente la filosofía teórica. Pareció (según se podía esperar) que su ampliación al conocimiento histórico situaría a éste sobre una nueva base.

El problema vino a madurar en la cumbre del neokantismo. Windelband avanzó en 1894 la distinción de ciencias nomotéticas e ideográficas. Las últimas son las ciencias históricas. Se diferencian radicalmente de las ciencias naturales, en que ellas no tienden a lo general, a las leyes de lo real, sino al caso particular como tal, a lo único y a lo singular por naturaleza. Lo que el historiador trabaja es siempre lo individual, siendo indiferente que se trate de personas, decisiones, hechos, o de pueblos, acontecimientos, guerras, desarrollos de toda especie. Aquí se plantea un problema cuya elaboración más precisa debemos a Rickert. Toda ciencia se mueve en conceptos. Pero los conceptos son, por su naturaleza, patrones generales; frente a la realidad, extensiva e intensivamente infinita, son solamente abreviaturas. En las ciencias de leyes, los conceptos son los elementos, pues las leyes son generalidades en que se prescinde de la plenitud del caso concreto. La formación de los conceptos en las ciencias naturales es un modelo que, sin embargo, no se puede transferir a la historia; como objeto del conocimiento, encuentra aquí su límite. El objeto individual, cuando es comprendido estrictamente como tal, no soporta ninguna generalización. Se podría agregar: incluso si en la historia dominara la legalidad lo mismo que en la naturaleza, el caso individual seguiría siendo inaprehensible bajo conceptos legales. Tampoco lo es en la naturaleza, pero la ciencia natural es indiferente frente a ello, pues sólo le interesa la ley. Pero a la ciencia histórica le interesa lo particular como tal.

Lo que sería aquí exigible son conceptos individuales, pero esto es algo imposible. Los conceptos son, por su naturaleza, generales. Todo concebir sigue el camino de la analogía. Es siempre concebir "a través" de algo que ya se debe tener. Donde se dan "puros conceptos del entendimiento" y "analogías de la experiencia", allí el concebir sigue su camino real. Pero donde cada objeto es único y donde es precisamente esta unicidad la que debe captarse, allí se frustra el concebir.

Hay pues una dificultad fundamental en la ciencia ideográfica. Se la puede afrontar ciertamente, con la consideración de que los conceptos de algo individual no necesitan ser conceptos individuales. También se puede, con Simmel, dar campo en la historia a la idea de la "ley individual" y así intentar una especie de continuidad con las ciencias legales. Pero ambas soluciones fracasan totalmente cuando se quieren utilizar metodológicamente para la ciencia histórica. Los métodos no se construyen anticipadamente como las reglas de cálculo en las ciencias exactas. El único camino que hasta ahora se ha demostrado viable es el recorrido por Dilthey. El vincula la idea de una ciencia histórica puramente descriptiva con el comprender en oposición al concebir, un procedimiento que deja su valor al concepto sólo como medio de comunicación, casi como un mal necesario de la ciencia y así traslada todo el

peso de la formación de conceptos a un comprender intuitivo, que en más de un respectivo se acerca a la mirada artística.

Con ello, sin embargo, la dificultad sólo se supera prácticamente y, además, para el que está en posesión de una fuerza excepcional de intuición histórica. No se ha conseguido con ello un método comunicable que se pueda aprender y aplicar. Sólo la personal maestría de Dilthey era capaz de tal proceder.

13. *El problema del valor en la investigación histórica.* Una segunda dificultad para el conocimiento se plantea en los puntos de vista valorativos que el historiador sitúa en el fundamento, consciente o inconscientemente. Del enorme material de hechos que se le presenta debe seleccionar para alcanzar una visión total. La selección presupone puntos de vista. ¿Qué es "significativo" y qué no lo es? Es algo bien conocido que aquí juegan múltiples tomas de posición que el historiador recoge de las tendencias de su tiempo. Según Troeltsch el "objeto histórico" surge como algo bosquejable sólo por una posición de fines de la investigación "desde fuera". No hay que pensar, desde luego, en la representación histórica propiamente tendenciosa. El interés por determinados aspectos de la totalidad histórica y de lo concreto, ha decidido ya sobre la significación antes que la marcha del conocimiento tome una dirección. Se sabe "a priori", fácilmente que un ideal de austeridad histórica se realiza muy imperfectamente. Hoy día es ya antigua la exigencia, a menudo formulada, de "representar las cosas como ellas han sido". No se puede dudar de su seriedad, pero sí de la posibilidad de ejecutarla. Pues ella no puede suprimir el hecho de una dirección de los intereses y de las selecciones. Contra esto no puede proteger ninguna idea de comprensión intuitiva, ni de un procedimiento puramente descriptivo.

Se pueden distinguir con suficiente nitidez dos puntos de vista valorativos, el subjetivo o interpolado y el objetivo extraído de la importancia de las consecuencias históricas. Que Alejandro, César o Napoleón sean descritos como héroes de su tiempo, o como aventureros levantados por una ola de la historia, dependerá siempre en alto grado de la preferencia, el gusto, la valoración de la grandeza humana *.

En cambio, que se haga valer la significación de las campañas de Alejandro para el desarrollo y la peculiaridad del mundo helenístico, no es una cuestión del gusto, sino de la visión de las conexiones históricas. Mientras más extremos sean los ejemplos elegidos, más visible será la oposición de ambas clases de valoración.

Pero, ¿dónde trazar el límite entre ellas? El material de los hechos de la ciencia histórica no fluctúa generalmente entre casos tan agudizados y escogidos por comodidad. En él se borra toda frontera; la pregunta de si, en las valoraciones que se introducen, están o no contenidas las cualidades realmente presentes en la historia, se puede decidir muy

* Recuérdese al "ayuda de cámara psicológico" de Hegel, para el cual no hay héroes, no porque los grandes hombres de la historia no sean héroes sino porque él es ayuda de cámara.

raramente en la práctica en forma unívoca. No tenemos para ello ningún criterio que no tenga ya un carácter valorativo y que no esté sometido en verdad a la misma pregunta. Esta aporía de la valoración irradia hacia las distintas preguntas particulares. Entre las más conocidas está la pregunta por la periodización y la construcción de las épocas de la historia: ¿se puede partir de la individualidad de los pueblos y de los períodos de su vida?, ¿o bien, de la historia del espíritu y de las ideas? (por ej., de la historia de la religión, como se ha hecho usual en la historiografía cristiana); ¿o bien de lo político y del sino de la guerra?, ¿o de los desplazamientos internos de la economía mundial? Una pregunta que no procede aquí, es la de si existen cortes que conciernan a la vez a todo ello: pues, sin una interpretación forzada existen pocas posibilidades de encontrar una respuesta positiva. En consecuencia, lo que importa es cuál estrato de los hechos históricos se considera más importante. La decisión estará siempre contenida en la valoración.

14. *Lo fundamental sobre el problema de la metodología.* No es un acaso que este despliegue de la pregunta por el método en sus dos direcciones fundamentales, deje insatisfecho. Tampoco es un acaso que no se pueda responder, aunque no fallen programas llenos de ingenio. Para una crítica de la razón histórica falta todavía mucho. Falta sobre todo lo que eleva a la crítica kantiana por sobre la mera investigación del método, a saber, la analítica positiva, el mostrar los fundamentos del conocimiento. Ella suministró, hasta donde desarrolló el problema del conocimiento, una construcción desde sus fundamentos. Esto es lo que todavía está ausente en el problema de la razón histórica. Ni siquiera ha sido intentada en serio, siguiendo la dirección de la pregunta.

¿Por qué es infructuosa una dilucidación puramente metodológica? Porque sitúa en primer plano un problema secundario, porque ella quiere empezar justo donde cesa la investigación viva. No hay ningún conocimiento previo del método, antes del conocimiento de la cosa, de cuyo método es ella objeto.

Este es un atisbo que puede parecer hoy día paradójico a muchos. No es raro, pues está muy cerca de nosotros la época del metodologismo en la filosofía y en la ciencia positiva. Es la época de fin del siglo XIX, en que la corriente positivista en el trabajo filosófico apenas dejó otra posibilidad que el comentario hecho a la zaga del progreso de las ciencias especiales. ¿Y qué tema mejor podía tener ese comentario que el de los medios y caminos a los cuales aquéllas debían su progreso? Pero, aún así, ello sería solamente un momento de declinación y no una senda filosóficamente errada. El error comienza cuando la filosofía se imagina iluminar anticipadamente, de esta manera, el trabajo del conocimiento de las ciencias, mostrarles el camino, proporcionarles los métodos. El error todavía subsiste.

Sobre esto hay que decir fundamentalmente: el método está siempre condicionado por el objeto, por una parte, y por la estructura del complicado acto que llamamos conocimiento, por la otra. Ninguno de los dos factores podemos variarlo a nuestro arbitrio, sino que debemos

tomarlos como son. El conocimiento de un determinado objeto no procede nunca de ésta o de aquella manera, a nuestro arbitrio. Debe comenzar en los flancos que el objeto ofrece para el ataque, es decir, en aquello que se da, siendo indiferente que estos flancos estén determinados por la calidad del conocimiento o por la del objeto. En todo caso sólo se puede avanzar desde ellos. Así queda trazado de antemano el camino y la naturaleza de la marcha. No se pueden variar ni el uno ni la otra. Ciertamente ambos pueden frustrarse. Pero entonces no hay conocimiento.

De ello se sigue que no hay, estrictamente hablando, ninguna generalización ni transferencia de los métodos desde un grupo de objetos al otro. Cada clase de objetos exige su propio método. La opinión popular sobre la generalidad de las vías del conocimiento es errónea y ha causado perjuicios. Sólo en lo más externo hay una tipología general en el procedimiento. Consiste en los conceptos dilucidados de inducción, deducción, análisis y algunos otros. Pero en el verdadero proceso de la investigación ellos nunca están aislados, no constituyen la investigación; sólo la forma especial de su empleo, los puntos en que se aplican, su entrelazamiento en un nexo mayor, constituye el método. Estos conceptos no son métodos, sino sólo abstracciones de elementos del método, altamente variables. Toda ciencia trabaja incesantemente en su método —pero no porque reflexione sobre los métodos, o porque los haga objetos de investigación. Trabaja más bien en su método en cuanto se entrega plenamente a su objeto. Su marcha es un continuo comenzar, probar, frustrarse, recomenzar, hasta que resulta un paso. Lucha con su objeto por dominarlo; y esta lucha es el logro del método. El método crece en el trabajo sobre la cosa. Es idéntico con el progreso de este trabajo. La ciencia produce, pues, su método mucho antes que la reflexión sobre él. Nada sabe de él mientras crea y no necesita saber mientras está en la verdadera creación.

Se sigue, además: todo saber sobre el método es secundario, es cosa de reflexión suplementaria. La conciencia del método nunca marcha anteriormente, sólo puede ir a la zaga. No se puede prescribir un método como una norma. Se puede tenerlo, es decir, ser dueño de él sin conocerlo, y esto es lo habitual allí donde se realiza un trabajo fructífero de investigación —y también se puede conocerlo sin tenerlo, es decir, sin ser su dueño: y esto es el típico trabajo epigonal, metodológico. Ciertamente no es necesario que el tener y el conocer se excluyan recíprocamente; pero habitualmente no coinciden, y donde están realmente juntos, ha precedido el tener y ha seguido el conocer.

Los verdaderos maestros de un método y especialmente los que abren el camino, los que crean, raramente saben su estructura con exactitud. Lo encuentran en la entrega a la cosa y trabajan con él. Es raro encontrar quienes puedan decir mucho sobre él. Y quien quiera escuchar el secreto de su poder, no debe atenerse a lo que dicen sobre ello, sino a lo que en realidad hacen. Basta que tengan el poder. El que puedan decir cómo hacen, no juega ningún papel. Semejan en eso al artista. Su arte no es enseñable.

Como ejemplos de esta situación pueden valer la mayor parte de los grandes historiadores que nos han abierto originariamente un trozo del pasado. En la frontera del trabajo histórico y filosófico, Dilthey es un representante único de esa capacidad metódica que ni él ni sus discípulos pudieron iluminar metodológicamente y que se ha mostrado también como no enseñable y sólo imperfectamente imitable. En el campo filosófico sistemático, Hegel se ofrece como un fenómeno de gran estilo, ricamente instructivo. La tan discutida dialéctica, que es la forma interna de su pensamiento, avanza hacia nosotros en sus obras con fuerza subyugante, que abre las cosas. Su saber de la esencia de la dialéctica era limitado. La sentía como un modo superior de la "experiencia"; pero las raras indicaciones que se refieren a ello, no nos delatan el secreto de esta experiencia. Debemos buscarlo en la investigación de objetos, es decir, en el total del trabajo de su vida. Esta búsqueda es el trabajo del epígono.

Queda así aclarado por qué la metodología es trabajo de epígonos, no apropiado para indicar caminos. Donde los verdaderos grandes problemas languidecen, el interés se vuelve hacia el "procedimiento" de los grandes de cuyo trabajo se alimentan. Este comentario puede ser fructífero —a su manera—, pero no cuando desconoce su posición y piensa iluminar anticipadamente el conocimiento de la cosa. El método vivo de trabajo es lo primero en todo progreso del conocimiento, la conciencia del método lo último. Aquél es el abrir caminos, ésta el despejar terrenos de retaguardia.

Aquí está el fundamento objetivo del fracaso de la metodología filosófica de la historia.

15. *El historicismo y su delimitación en el problema histórico-filosófico.* Se indicó antes cómo el historicismo, al constituir como tema la historicidad de la conciencia histórica, recondujo la pregunta por el método hacia el problema fundamental del proceso histórico. La aporía en que cayó no tiene por qué preocuparnos aquí. No lo negativo en sí, sino su aporte positivo, que no debemos perder, es lo que determina el tercer grupo de las preguntas histórico-filosóficas. ¿Cómo miramos en la historia?, ¿cómo estamos, nosotros mismos, históricamente condicionados?, ¿y cómo condiciona ello nuestra conciencia histórica? Estas preguntas se dirigen a la dependencia de la ciencia histórica, de la situación histórica real del hombre que la promueve. Son filosóficamente centrales, entre otras cosas, porque en su dirección hay una posibilidad de solución para la pregunta por el valor en el problema del método, si bien es una solución relativista.

Pero estas preguntas conducen también más allá. Hay dos clases de conciencia histórica. A la científica le antecede otra ingenua, que puede ser primitiva o desarrollada, pero que inicialmente es independiente de aquella. Todo hombre vive él mismo un trozo de historia, sabe narrarla, la entrega a la nueva generación. Junto a lo que él mismo ha vivido, entra lo seleccionado por una tradición inmediata. Ambas cosas se complementan por una tradición consolidada —sea de la familia, de la loca-

lidad o del territorio—; y, a la vez, por lo que perdura, indicando hacia el pasado, en construcciones, monumentos, efemérides, prácticas establecidas. Hay todavía muchas otras cosas que pertenecen a esto. En conjunto, todo ello es el terreno de los datos de una conciencia histórica precientífica. La ciencia histórica conoce muy exactamente este terreno y lo utiliza como fuente abundantemente, pero con precaución.

En la conciencia histórica precientífica se capta todavía mejor la condicionalidad histórica que en la científica. Se distingue de ésta sobre todo en que lleva a la vista su condicionalidad, no la niega ni la da por superada, como la conciencia científica. Su “casualidad” y su “ingenuidad”, que constituyen su posición histórica a-científica, son precisamente su fuerza. Está totalmente cogida por todo lo que del pasado irrumpe en su presente, no tiene frente a ello distancia alguna. La conciencia histórico-científica comienza por crearse una distancia, aunque no llega hasta desencadenarse de la prisión. Y esta situación, a pesar de todo el progreso, es duradera y necesaria. En este sentido la situación problemática creada para la ciencia histórica por el historicismo es ineludible y todas las tendencias a la superación chocan por este lado con una dura muralla: Pese a ser delimitada esta situación problemática, la conciencia histórica persiste, no obstante en ser prisionera de su posición presente, en vez de comprender esta posición en su llegar a ser, desde el pasado que la determina. Tal comprensión conserva todavía su cautividad; pero logra otra relación con ésta al hacer de este hecho su objeto. El que aquí se abra un camino que se puede recorrer sin exaltadas pretensiones de un resultado absoluto proviene de la reversión del problema del método hacia el problema del objeto histórico que así se cumple. Pues, aquí se cae nuevamente en la fecunda profundidad de la experiencia abierta a la conciencia histórica.

La conciencia histórica precientífica presenta el acceso más fácil. Está conllevada por lo que del pasado adviene al presente. Hay que preguntar qué es este “advenir” y cómo está constituido. Pues su mera ocurrencia es bastante notable: hay en él, por contradictorio que pueda sonar, un ser presente del pasado. Estamos evidentemente ante un factor fundamental de la estructura del ser histórico, en cuanto determina a la vez el devenir histórico y la conciencia histórica.

16. *Del ser presente del pasado en la historia.* La historia no es una secuencia de acontecimientos. Es una conexión en el acontecer, y una conexión de naturaleza muy peculiar. Pertenece a las formas fundamentales de esta conexión el que en ella lo pasado no está absolutamente pasado y desaparecido, completamente muerto, sino que todavía vive, de alguna manera, en el presente. La unidad y la irreversibilidad no son por ello en modo alguno afectadas. El presente del pasado no es repetición, ni siquiera analogía. Se puede llamar más bien, una especie de conservación, un permanecer presente, a pesar del retroceso de lo ya sido. Esto es lo que se puede designar mejor como “emerger” del pasado en el presente.

¿Cómo emerge lo pasado en el presente? ¿Qué clases de emergencia

hay? Se podría creer, en primer lugar, que es un nexo causal. Aquí el pasado determina el presente, se hace, pues, notorio en él. Y como hay conexión causal en la historia, en ella debería buscarse el primer modo del emerger. Pero en manera alguna es así. En la relación causal la causa se resuelve en el efecto, o más bien "pasa a él". En este tránsito se consume, desaparece totalmente, no se conserva por tanto en el efecto, no aparece en él. Si no se conoce la naturaleza especial del proceso —sea por experiencia o por conocimiento de leyes— no se puede ver en manera alguna por el efecto la peculiaridad de la causa. Se ha desvanecido en el efecto, no subsiste en él, no emerge en él. Si el proceso histórico no fuera sino proceso causal, no habría ningún emerger del pasado en el presente. Justamente en oposición a la relación causal se pueden aprehender con toda claridad las formas principales del emerger. Son primeramente dos, que no se pueden delimitar con total rigor, pero que notoriamente están en cierta contraposición. La primera forma se puede llamar el emerger "tácito". Se extiende a todo lo que está vivo en nosotros de lo que fue, a lo que se nos adhiere o nos domina, pero que no es sentido como algo pasado. Así ocurre con la gran masa de lo que vive por la tradición, en cuanto es sentida todavía como presente, por ejemplo las costumbres, formas de trato, usos, cuyo sentido originario está olvidado, pues tampoco correspondería a las nociones del presente, pero que con todo subsiste y es sentido como de hoy, pues todos las mantienen como propias. Esto vale para las formas de idioma y de pensamiento, concepciones (ideas religiosas o concepciones del mundo), tendencias morales, jurídicas, políticas, ideas, valoraciones, prejuicios y supersticiones. Nadie piensa en la vida práctica de dónde proceden. No se las sabe como algo pasado, no están dadas como objetos; pero no han desaparecido en sus efectos. Viven todavía en los vivientes como aquello que fue, no sin variaciones, pero reconocibles para los entendidos. Lo pasado está aquí presente, pero sin hacerse notar, tácito.

Frente a ello hay una segunda clase, el emerger "audible", y se comporta de un modo opuesto en toda la línea. Aquí el ser vivo sabe que lo pasado ha pasado —sea porque lo tiene como objeto ante la vista, o sólo porque lo siente como pasado. Conoce, pues, el emerger, y su saber pertenece a la forma misma de este emerger. Suena, en cierto modo, para él, como una voz del pasado; es sentida, ocasionalmente, por él como tal. Esto es lo que quiere decir la imagen de lo "audible": el ser presente del pasado en la conciencia que el presente tiene del pasado. Todo lo vivido por uno mismo, que el recuerdo retiene, emerge en este sentido "audiblemente" en el presente; no sólo lo que llega a ser narrado, como aquello que subsiste en las tradiciones familiares y locales en leyendas y anécdotas, sino aquello que recuerdan los monumentos, construcciones, ruinas, obras plásticas. Tal pasado puede, naturalmente, estar también vivo en los vivientes sin que éstos lo sepan expresamente. Coincide, entonces, el emerger tácito con el audible y pueden recíprocamente completarse; el pasado histórico de un pueblo se conserva generalmente en ambas formas, si bien en cortes distintos y que sólo parcialmente se cubren. Sin em-

bargo, ambas formas son autónomas y aparecen diferenciadas. Esto se hace sensible en el emerger audible cuando se viaja por tierras de antiguas grandes culturas y las huellas del pasado se alzan en toda su distancia, extrañeza y singularidad. Aquello de lo cual son huellas se ha desvanecido de la vida histórica; sólo puede emerger haciéndose presente como objeto.

Una variedad especial del emerger audible es lo transmitido por la escritura. Forma un problema parcial del ser espiritual y se tratará como tal, detalladamente, más adelante. La perceptibilidad y objetividad se realiza extraordinariamente por el peculiar poder que tiene la escritura para hacer aparecer lo no presente. No es un acaso que la investigación histórica se apoye en primera línea en esta fuente.

Sólo en cuarto lugar se sitúa la ciencia histórica. No es idéntica con sus fuentes, aun cuando éstas sean ya una condensación tardía en apuntes y exposiciones. Se inicia siempre con la valoración y utilización de las fuentes. Siempre sigue siendo dependiente de las formas fundamentales del emerger. Y esta dependencia, característicamente, consiste en dos determinaciones. El momento de la selección, en la determinación valorativa y en la dirección del problema en la investigación histórica, yace casi exclusivamente anclado en lo que emerge tácitamente del pasado en el presente; en cambio, la materia que a la investigación histórica se ofrece, está dada, en su volumen más considerable, en el emerger audible-objetivo. Como la dificultad metódica y la aporía histórico-científica de la conciencia histórica está casi enteramente en la primera clase de dependencia, se comprende fácilmente que la aclaración ulterior de la situación debe buscarse en el problema del emerger tácito. A esta situación del problema salen al encuentro las investigaciones que se acometen en la segunda parte de este libro. El ser espiritual como fenómeno común suprapersonal es el plano en que juega el emerger tácito.

17. *Momentos selectivos en la conservación del pasado.* No todo lo pasado emerge en el presente. Toda conservación de lo históricamente sido, está sometida a una selección. Pero lo que decide sobre lo que puede emerger no es la estimación ni la valoración, sino el contenido y la peculiaridad de lo históricamente sido, tanto del pasado de cuyo emerger se trata, como del presente en el cual precisamente puede emerger. Aquí no domina, pues, la arbitrariedad, ni una selección consciente; domina solamente la mutación histórica de lo subsistente. Lo que en su seno o contra él se impone, se conserva en la nueva configuración de las cosas y permanece presente en ella.

De ello se infiere que dos son los momentos que deciden sobre la conservación o la muerte. En el emerger tácito se pueden separar sin dificultad. Uno es el estar en vigencia o mantenerse aún vivo (una costumbre, una concepción), o sea, la fuerza de la "cosa" para retener en sí con cierta constancia el espíritu vivo, aun allí donde aquél varía manifiestamente. Así ocurre claramente en el derecho: rige mientras es expresión del verdadero sentimiento jurídico; si se mantiene allende este

sentimiento se siente anticuado, y entonces se produce la tendencia a rechazarlo.

El segundo momento reside en la conformación del presente, en la fuerza del espíritu vivo para transformar lo viejo que tiene todavía en sí, adaptarlo adecuadamente a una nueva forma de vida. Es visible, sobre todo, en las formas del Estado, de la constitución, de las instituciones públicas. Mientras un pueblo se desarrolla con todas sus fuerzas, esas formas están en continua transformación. Es prácticamente imposible hacer brotar del suelo una nueva forma del Estado, a pesar de lo que suele acontecer en tiempos de revolución. Lo verdaderamente nuevo es siempre una osada tentativa, es inestable, por falta de experiencia no se sostiene, sólo después de experimentado a un alto precio se puede consolidar; y esto solamente allí donde vuelve a aceptar lo ya probado. El camino natural es la transformación orgánica desde dentro. Pero para eso es necesario la fuerza transformadora de lo nuevo que está en devenir.

En el emerger audible todo cambia cuando la cosa ya no subsiste y la tradición inmediata se ha consumido. Decide aquí lo siguiente: Emerge aquello que se conserva en un "medium" de gran duración en el cual está "objetivado" y que lo retiene. Las huellas de un tiempo pasado penden de la piedra o de la escritura por las cuales llegan a los que vienen después. Pero para ello se necesita, en segundo lugar, de una determinada posición del presente; el tiempo debe estar abierto para estas huellas que se le ofrecen, debe tener órgano para recibir las. Deben adelantarse el gusto y el interés. Una obra de arte o un escrito están cubiertos y sepultados en un tiempo que no los comprende, que no reconoce lo que "dicen", aun cuando la obra esté ante todas las miradas. Todos los renacimientos están condicionados por un giro espontáneo; son un reencontrar, un redescubrir. También juega esencialmente otro factor. Hay, por ejemplo, una valoración de lo antiguo, como venerable y autorizado, en cuanto todo presente lo necesita para justificar sus propias tendencias. Se invoca lo transmitido, como lo verificado y consagrado. Así fue cuando los fundadores del Reich invocaron el antiguo "Imperio Romano de la Nación Alemana"; así es cuando el buscador religioso invoca a San Agustín o a Lutero. Tampoco el pensador desdeña tales apovos; "esto está ya en Kant", o bien, "se encuentra ya en Aristóteles", tales invocaciones son escuchadas. Finalmente, no debe olvidarse que aquello que se conserva más fácilmente es todo cuanto satisface una necesidad duradera, una situación problemática permanente, una inclinación general humana. Muchas concepciones religiosas muestran una sorprendente tenacidad histórica, incluso cuando son de un origen casual y no corresponden ya a la dirección cultural madura; lo que en ellas se conserva es una profunda nostalgia humana que no cambia, aunque varíe la intelección del mundo. Lo mismo ocurre con los problemas fundamentales de la meditación filosófica; se conservan a través de la abigarrada multiplicidad y oposición de los sistemas, porque el mundo y la vida presentan duraderamente al hombre los mis-

mos enigmas. También prejuicios y simples futilidades se sostienen sobre la misma base. También la creencia supersticiosa en presagios que anuncian la dicha o la desdicha, incluso en los tiempos más ilustrados, se sostiene inconfesada, objeto de irrisión y, sin embargo, indesarraigable. El hombre está siempre igualmente desamparado frente a lo que no está en su poder, a lo que denomina "acaso". Su ignorancia acerca de lo que decidirá el futuro próximo es ineliminable.

18. *Diferenciación de los campos de la vida histórica.* En ambas formas fundamentales del emerger se muestran iguales diferencias procedentes de la actitud total del período. Hay períodos fieles a la tradición y otros hostiles a ella; aquéllos que retienen lo viejo por sí mismo y aquéllos que lo rechazan por sí mismo. Para aquéllos, lo viejo es fundamentalmente lo verificado y consagrado, para éstos lo añejo y gravoso. En un caso se presupone tácitamente que antes era mejor, los antiguos eran más inteligentes, estaban más cerca de lo divino; en el otro caso, antes era peor, los antiguos no sabían lo que nosotros sabemos, su influjo es sospechoso.

Como se ve, en la contraposición de estas afirmaciones y valoraciones vuelven los dos aspectos historiográficos del ascenso y del descenso —con la diferencia que aquí se dan como tales, no han sido aportadas por la reflexión filosófica previa. Son actitudes fundamentales en la vida histórica de la época, formas básicas del espíritu del tiempo. La filosofía que arraiga allí sus teorías es históricamente secundaria, está llevada por ellas, es su condensación intelectual. Esto se percibe claramente en los siglos de la tardía Edad Media, frente a la Ilustración: allí la incommovible piedad hacia lo tradicional, aquí la tendencia a desligarse en toda la línea. Y según la actitud fundamental, así las condensaciones filosóficas.

Más todavía que las épocas históricas hay que distinguir en este punto los diferentes campos de la vida histórica, especialmente de la vida espiritual. Las oposiciones se trasladan dentro de la unidad conjunta de cada época. Estos campos, según su forma interna, son de muy diferente apertura frente a su propio pasado. Y a ello se une que también la conciencia histórica concomitante es radicalmente diferente en cada uno de ellos. Hay campos del espíritu fundamentalmente vueltos a la historia y otros desviados de la historia. Y según su predominio o retroceso en el espíritu del tiempo respectivo, se presenta éste como vuelto o desviado de la historia.

En un extremo de esta gama está sin duda el terreno de la vida religiosa, en particular si se trata de religiones reveladas y fundadas. No sólo están vueltas al pasado sino que viven justamente del pasado, lo sienten como un presente durable, como elevado sobre el tiempo. Un hecho primordial, temporalmente localizado, yace en el fondo, como algo objetivo y perceptible, y este yacer en el fondo no es superado en manera alguna por la forma de la representación religiosa, que lo comprende como algo intemporalmente presente. A ello corresponde la autoridad absoluta del documento, del libro sagrado. Una religión que pierde esta presencia del

pasado se pierde a sí misma, cesa de ser lo que es, se hace reminiscencia. Si se coloca, en el otro extremo, el campo de la invención práctica y de la dominación de la naturaleza, de la técnica, la oposición es notoria. La técnica utiliza ciertamente lo logrado antaño en cuanto esto la ayuda, pero no lo sabe como pasado. Toma siempre el camino más corto hacia los fines actuales, vive presa de ellos, puramente presente, de espaldas al pasado. Tiene una historia, pero no una conciencia histórica, lo viejo es para ella sólo lo añejo, lo nuevo es lo verdadero.

Hay una larga cadena de gradaciones entre los extremos. Se sabe cuán poderosamente hace valer lo viejo su autoridad en el terreno del derecho y cuán formalmente se reafirma siempre, con cuanta fuerza resiste a las nuevas creaciones del derecho. Lo mismo vale para la forma social, la moral, las costumbres dominantes, incluso el idioma. Sólo que aquí el emerger del pasado es casi siempre tácito, mientras que el derecho, en su búsqueda de precedentes, vive vuelto a su pasado, sabe de él como objeto. Mucho más móvil e indiferente hacia lo antiguo es la economía. Ciertamente su fidelidad a la tradición es extraordinariamente tenaz en muchas de sus ramas; pero no se adhiere al pasado por sí mismo, sino que éste la retiene sobre rieles fijos. Pero juegan en ella poderes drásticos que la arrancan de esos rieles. Uno de estos poderes es la técnica, otros residen en la apertura de nuevas fuentes de materias primas, otros en crisis de producción y mercado. Todo ello obra incontinentemente contra la inercia. Una posición especial toman las ciencias. Las ciencias naturales, por ejemplo, se desinteresan completamente de su pasado; lo que no se verifica es excluido sin escrúpulos, pero lo permanente es acumulado con igual cuidado. Ella tiene, por tanto, una aparente fidelidad a la tradición, pero en realidad se trata de la más segura vía para retener los resultados. Está en una actitud totalmente ahistórica para poner a salvo el patrimonio histórico. Totalmente diferente es el caso de la filosofía y de muchas de las ciencias del espíritu. Aquí no hay una vía más segura, sino sólo un tanteo progresivo, siempre portando consigo las fuentes de error, que ella es incapaz de mirar. Domina cierta indecisión frente al pasado. La filosofía no recoge en su progreso todos los resultados, no alberga continuamente el patrimonio histórico, no puede reconocerlo siempre con seguridad como tal. Tiene que confrontarse continuamente, en su avance, con lo que deja tras de sí, debe siempre decidir de nuevo cómo hay que estimarlo. Vive vuelta hacia el pasado, pero no vive de él.

Mucho más difícil es clasificar aquí el arte. En él puede darse simultáneamente la más profunda piedad hacia las obras de los viejos maestros, con la lucha más intensa por lo nuevo y la consciente oposición a aquéllos. Cuando las viejas formas estilísticas dominan en la creación, ellas emergen tácitamente en el presente; cuando se hacen audibles, devienen "objetivas" objetos de una conciencia, en la cual se las siente diversas. Lo viejo puede ser respetado y admirado, pero no sentido ya como lo propio. Lo nuevo que avanza hacia la luz lo ha dejado atrás. La nueva manera de ver, de oír, de sentir, marcha incontinentemente

mente hacia lo que le es adecuado. En cuanto esa manera está históricamente en movimiento, tiene su propia ley de movimiento y vive sólo conforme a ella. En este sentido, a pesar de todo, el arte está desviado del pasado. Aparece, en sí mismo, como en sus obras, en eterno presente.

19. *El ser espiritual en la historia.* Estas reflexiones son solamente indicaciones e hitos de posibles investigaciones que no tienen aquí lugar. No pretenden ni originalidad ni perfección en ningún sentido. Tienen el único valor, para las investigaciones que vienen en seguida, de haber conducido, a partir de la situación dada en el problema de la historia, hasta el problema fundamental del ser espiritual. Conducen, desde la pregunta por el proceso histórico y su estructura, hacia la pregunta por la estructura y forma de ser de aquello que está en el proceso histórico, es decir, de lo que "tiene historia".

Ciertamente no sólo el ser espiritual tiene historia. Pero toda historia es también, y esencialmente, historia del ser espiritual. Los pueblos, los Estados, la Humanidad no son, como tales, espíritu. Pero, sin el toque del espíritu en ellos, el acontecer que sobre ellos discurre, no sería histórico. Todo espíritu, cualquiera que sea la importancia que se le conceda, tiene sin duda historia. Esta proposición suena hoy día como algo obvio. Pero no siempre lo fue. Es el atisbo fundamentalmente positivo del historicismo. Es bastante fundamental para no ser olvidado, a pesar de las excrecencias del historicismo.

Las reflexiones anteriores han indicado cómo la historicidad de cada presente pende del emerger del pasado; cómo el emerger muestra ciertas formas fundamentales que varían de múltiple manera, de acuerdo con las diferentes estructuras de los campos del espíritu. Las diferencias que se producen, evidentemente, no son temporales, sino que se repiten en cada situación temporal. No son, por tanto, diferencias históricas en sí. Pero son diferencias que pueden ser condicionantes de la estructura del proceso histórico.

De ello se infiere en general: hay condiciones en la estructura del proceso histórico que no son condiciones históricas. Tales condiciones sólo pueden ser aprehendidas en una consideración que mira en otra dirección trascendente al tiempo. Pues ellas yacen en estructuras esenciales, sea del ser espiritual mismo, sea de los campos del espíritu o de sus relaciones recíprocas.

Deben seguirse las huellas de estas condiciones estructurales antes de la pregunta histórico-filosófica. Con ello no se anticipa nada de esta última. Estrictamente hablando no son "historia" los procesos parciales que juegan en cada uno de los campos del espíritu; sólo viene a ser historia su intersección, su imbricación, su estratificación e interacción en un tiempo y en un acontecer total; en suma, su concreta unidad. El análisis de las condiciones estructurales puede constituir sólo un trabajo previo a la filosofía de la historia.

Así queda trazado el camino. Hay que saber, en primer lugar, qué es espíritu en sentido histórico, espíritu como aquello en lo cual y dentro de lo cual juegan aquellos procesos parciales. Espíritu histórico no

es el espíritu de la persona individual. Es un fenómeno total de otro orden de magnitudes y que puede llamarse con legitimidad "espíritu objetivo". Lo que esto significa no debe extraerse de la metafísica —de la idealista ni de ninguna otra—, sino sólo del análisis del fondo pletórico de los respectivos fenómenos.

En segundo lugar, hay que buscar claridad en lo que significan las objetivaciones del espíritu que trasladan y conservan, por encima de las mutaciones del espíritu histórico, un bien espiritual como encapsulado en "obras". Su forma de ser y su legalidad, notoriamente, es diversa de la del espíritu históricamente viviente y cambiante.

Y, en tercer lugar, hay que realizar la condición previa: la comprensión del espíritu individual o personal. Se verá que esta tarea no es en modo alguno la más fácil. Pero el hecho de que las personas aparezcan dadas más inmediatamente, trae consigo el que la marcha de la investigación deba partir de este último punto problemático.