IMPRIMIR

LA IDEA DEL HOMBRE Y LA HISTORIA

MAX SCHELER

Editado por
el**aleph**.com

© 2000 – Copyright www.el**aleph**.com
Todos los Derechos Reservados

INTRODUCCIÓN

No hay problema filosófico, cuya solución reclame nuestro tiempo con más peculiar apremio, que el problema de una antropología filosófica. Bajo esta denominación entiendo una ciencia fundamental de la esencia y de la estructura esencial del hombre; de su relación con los reinos de la naturaleza [inorgánico, vegetal, animal] y con el fundamento de todas las cosas; de su origen metafísico y de su comienzo físico, psíquico y espiritual en el mundo; de las fuerzas y poderes que mueven al hombre y que el hombre mueve; de las direcciones y leyes fundamentales de su evolución biológica, psíquica, histórico-espiritual y social, y tanto de sus posibilidades esenciales como de sus realidades. En dicha ciencia hállanse contenidos el problema psicofísico del cuerpo y el alma, así como el problema noético-vital. Esta antropología sería la única que podría establecer un fundamento último, de índole filosófica, y señalar, al mismo tiempo, objetivos ciertos de la investigación a todas las ciencias que se ocupan del objeto "hombre": ciencias naturales y médicas; ciencias prehistóricas, etnológicas, históricas y sociales, psicología normal, psicología de la evolución, caracterología.

En ninguna época han sido las opiniones sobre la esencia y el origen del hombre más inciertas, imprecisas y múltiples que en nuestro tiempo. Muchos años de profundo estudio consagrado al problema del hombre dan al autor el derecho de hacer esta afirmación. Al cabo de unos diez mil años de "historia", es nuestra época la primera en que el hombre se ha hecho plena, íntegramente "problemático"; ya no sabe lo que es, pero sabe que no lo sabe. Y para obtener de nuevo opiniones aceptables acerca del hombre, no hay más que un medio: hacer de una vez "tabula rasa" de todas las tradiciones referentes al problema y dirigir la mirada hacia el ser llamado "hombre", olvidando metódicamente que pertenecemos a la humanidad y acometiendo el problema con la máxima objetividad y admiración. Pero todo el mundo sabe lo difícil que es hacer esa "tabula rasa", pues acaso sea éste el problema en que las categorías tradicionales nos dominan más enérgica e inconsciente-

mente. Lo único que podemos hacer para sustraernos lentamente a su dominio, es estudiarlas con exactitud en su origen histórico y superarlas, adquiriendo conciencia de ellas.

Una historia de la conciencia que de si mismo ha tenido el hombre; una historia de los modos típicos en que el hombre se ha pensado, se ha contemplado, se ha sentido y se ha visto a sí mismo en los diversos órdenes del ser, debería preceder a la historia de las teorías acerca del hombre -teorías míticas, religiosas, teológicas, filosóficas. Sin entrar ahora en esa historia -que ha de formar la introducción a la Antropología del autor-, haremos resaltar solamente que la dirección fundamental de esas evoluciones tan variadas está ya establecida: se orienta hacia una creciente exaltación de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo, exaltación que se verifica en puntos señalados de la historia y en forma de renovados empujones. Los retrocesos, acá y allá, no significan gran cosa para esa dirección fundamental. No sólo los llamados primitivos se sentían totalmente afines y unos con el mundo animal y vegetal de su grupo y de su ámbito, sino que incluso una cultura tan elevada como la de la India se basa en el indudable sentimiento de la unidad entre el hombre y todo lo viviente. Los seres-planta, animal, hombre- hállanse aquí en relación aditiva y de igual a igual enlazados por esencia en una gran democracia de lo existente. Como recientemente ha explicado Ernst Cassirer[1] en términos claros y bellos, el hombre no se destaca netamente sobre la naturaleza, en vida y sentimiento, en pensamiento y teoría, hasta la culminación de la cultura griega clásica. En efecto: la cultura griega, y sólo ella, es la razón del espíritu, que, como agente específico, conviene sólo al hombre y lo encumbra por encima de todos los demás seres, poniéndole con la divinidad misma en una relación vedada a cualquier otro ser. El cristianismo, con sus doctrinas del dios hombre y del hombre como hijo de Dios, representa, en conjunto, una nueva exaltación de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo: piense el hombre bien o mal de si mismo, atribúyese aquí, como hombre, una importancia cósmica

[1] Véase el notable capítulo de su obra, sobre el mito, Filosofía de las formas simbólicas, t. II.

y metacósmica, que nunca el griego y el romano clásicos se hubieran atrevido a atribuirse.

El comienzo del pensamiento moderno representa -a pesar de reconocer y rechazar cada día más el antropomorfismo medieval- un nuevo empujón hacia adelante en la historia de la conciencia humana. Es un error muy extendido el creer que, por ejemplo, la tesis de Copérnico fuera sentida, en la época en que apareció, como motivo de un descenso y debilitación de la conciencia humana. Giordano Bruno, el más grande misionero y filósofo de la nueva cosmografía, expresa el sentimiento contrario: Copérnico se ha limitado a descubrir en el "cielo" una nueva estrella, la Tierra; "luego estamos ya en el cielo" -cree Bruno poder exclamar, jubiloso- y no necesitamos, por lo tanto, el cielo de la Iglesia. Dios no es el mundo, el mundo mismo es más bien Dios -tal es la tesis nueva del panteísmo acósmico que defienden un Bruno y un Spinoza-; falsa es la concepción medieval de un "mundo" que existe independientemente de Dios, de una creación del mundo y del alma. Éste -y no un rebajamiento de Dios en el mundo- es el sentido de la nueva mentalidad. El hombre conoce, sin duda, que no es más que el habitante de un pequeño satélite del sol; pero el hecho de que su razón tenga bastante poder para desentrañar e invertir la ilusión natural de los sentidos, exalta notablemente la conciencia que el hombre tiene de sí mismo. La "razón" -que desde los griegos es el agente especifico del hombre- adopta, a partir de Descartes, en la filosofía moderna, una nueva actitud fundamental con respecto a la divinidad. Ya Duns Scoto y Suárez habían elevado, por decirlo así, el rango metafísico del hombre, al atribuir a su alma espiritual predicados que Santo Tomás de Aquino explícitamente reservara para el "angelus", para la "forma separata" y la "sustancia completa"; tales predicados son la individuación sin "prima materia" individuante, la individuación por sólo el ser espiritual mismo. Pero desde Descartes, desde que Descartes es el "cogito ergo sum" declara briosamente la soberanía del pensamiento, la conciencia humana salta sobre esas barreras con magnífico impulso. La conciencia de sí mismo y la conciencia de Dios -que ya los grandes místicos de los siglos XIII y XIX habían aproximado a los límites de la

identidad- se compenetran en Descartes tan profundamente, que no es ya necesario partir de la existencia del mundo para concluir en la de Dios, como hacía Santo Tomás de Aquino, sino que, a la inversa, el mundo mismo es derivado de la luz originaria, de la razón, que se sabe arraigada inmediatamente en la divinidad. El panteísmo, desde Averroes hasta Hegel y Eduard von Hartmann, pasando por Spinoza, considera la identidad parcial del espíritu humano y el divino como una de sus doctrinas más fundamentales. Aun para Leibniz es el hombre un "pequeño Dios".

Uno de los problemas fundamentales de la antropología filosófica, es el del verdadero sentido que debemos atribuir a esas exaltaciones bruscas de la conciencia humana. Formulado el problema en preguntas rigurosamente antitéticas: ¿ Significan un proceso en que el hombre concibe cada vez con mayor profundidad y verdad su posición objetiva y su lugar en el conjunto de lo real?, o ¿significan la progresión y exaltaciones de una peligrosa ilusión, síntomas de una creciente enfermedad?

En las páginas siguientes hemos de pasar en silencio dos problemas: primero, el de la historia de la conciencia que el hombre tiene de sí mismo y el juicio sobre ella; y segundo, todas las cuestiones que se refieren al objeto y a la verdad de la antropología. Lo que ofrecemos al lector es tan sólo una pequeña parte de la introducción a una extensa antropología del autor. El fin -limitado- que nos proponemos aquí es aclarar la situación espiritual del presente en este gran problema. En unos pocos -cinco- modos fundamentales de concebirse el hombre a sí mismo, quedarán bosquejadas, con el máximo rigor posible, las direcciones ideales que, en el ámbito de la cultura occidental, dominan todavía hoy entre nosotros acerca de la esencia del hombre. Mostraremos también cómo a cada una de esas ideas corresponde, según su sentido, unívocamente, una determinada especie de historia, esto es, cierto modo fundamental de concebir la historia humana. Rogamos insistentemente al lector que no se imagine que el autor se siente más o menos "próximo" a tal o cual de esas cinco ideas, y mucho menos aún que la reputa verdadera. Lo que el autor mismo considera verdadero y

exacto, será expuesto por él en la parte de su Antropología dedicada a las cuestiones de hecho. Este artículo tiene un fin de simple orientación y se propone tan sólo exponer el sentido interno de cada una de esas concepciones.

Dos palabras más acerca de las relaciones entre antropología e historia.

La razón más profunda de por qué vemos hoy en lucha áspera, unas frente a otras, tantas y tan distintas concepciones de la historia y sociología, es que todas esas concepciones de la historia se fundan en distintas ideas acerca de la esencia, estructura y origen del hombre. Cada teoría de la historia encuentra su base en una determinada especie de antropología, tenga o no conciencia y conocimiento de ella el historiador, el sociólogo o el filósofo de la historia. Pero hoy ya no existe unidad en nuestras opiniones acerca de la naturaleza del hombre. Si nos contentamos con reducir a los tipos ideales más patentes y destacados las ideas [aun hoy dominantes en el ámbito de nuestra cultura occidental] sobre el hombre y su posición en la multiplicidad de lo existente, cabe señalar cinco ideas fundamentales -según mi detenido estudio de estas cosas, en cuyo marco, naturalmente, la teoría antropológica puede ofrecer muchísimos matices, de conformidad con los numerosos problemas particulares de que ha de tratar una Antropología. Tres de esas cinco ideas son harto conocidas entre los cultos, bien que rara vez contempladas en sus rigurosos perfiles; las otras dos -de reciente advenimiento- permanecen aún desconocidas, en su aguda peculiaridad, para la conciencia de la, cultura científica general. Pero cada una de dichas cinco ideas tiene por correlato una manera especial de concebir la historia. Seguidamente pasamos a bosquejarlas.

1

La primera idea del hombre -idea dominante en los ambientes deístas [judíos y cristianos] y, en general, en todos los círculos vinculados a una Iglesia- no es un producto de la filosofía y la ciencia, sino una idea de la fe religiosa, un resultado complejísimo del judaísmo religioso y sus documentos, sobre todo del Antiguo Testamento, de la historia antigua de la religión y del Evangelio: el conocido mito de una creación [en cuerpo y alma], del hombre por el Dios personal, su descendencia de una pareja primitiva, el estado paradisíaco (doctrina del estado original), el pecado del hombre seducido por un ángel caído, libre e independiente; la redención por el Dios-hombre, con sus dos naturalezas y, por consiguiente, el restablecimiento de la relación filial con Dios; la abigarrada escatología, la libertad, personalidad y espiritualidad: la inmortalidad de la llamada alma, la resurrección de la carne, el juicio final, etc.. . . Dentro de este marco judeo-cristiano, pueden evidentemente manifestar su influencia histórico-filosófica varias antropologías teológicas, radicalmente diferentes (por ejemplo, en lo que se refiere al sentido de la "caída") ; como también esta antropología de la fe cristiano-judaica ha producido una gran cantidad de exposiciones históricas y perspectivas de la historia universal, desde la Ciudad de Dios, de San Agustín, hasta las más modernas direcciones teológicas del pensamiento, pasando por Odon de Freysinga y Bossuet. Casi no hace falta decir que esta antropología religiosa carece en absoluto de importancia para una filosofía y una conciencia autónomas; como, por otra parte, todo espíritu que sienta y piense con pureza ha de entristecerse viendo el viejo mito, con su grandiosa belleza y profundo sentido, apuntalado por una apologética aparentemente "racional". Pero una cosa queremos subrayar explícitamente: que este mito tiene más poder e influencia sobre los hombres de lo que generalmente se sospecha. Incluso el que ha cesado de creer dogmáticamente en esas cosas, no por eso ha anulado en sí -ni mucho menos- la figura, el timbre estimativo de la autoconciencia humana, el sentimiento de la dignidad huma-

na, que hallan sus raíces históricas en el contenido objetivo de esa fe. Los sentimientos y las formas vitales que producen ideas dominantes y convicciones de muchos siglos, sobreviven enormemente a esas ideas y convicciones. La angustia, por ejemplo, la pesadilla, que antaño engendró psicológicamente el mito de la caída y de la culpa hereditaria; la emoción de "decaimiento", especie de enfermedad incurable que aqueja al hombre como hombre -el sueño de Strindberg la expresa maravillosamente, y Kant la formula en las palabras: "El hombre está hecho de una madera harto torcida para que pueda jamás construirse con él nada derecho"-, gravitan aún hoy duramente sobre la humanidad occidental, incluso, sobre los no creyentes. Y todavía no ha llegado el gran "psicoanalítico de la historia" que libre y salve al hombre de esa "angustia de lo terrenal" y lo cure, no de la caída y del pecado, que son mitos, sino de ese terror constitutivo que es la raíz emocional instintiva del mundo de las ideas específicas judeo-cristianas.

2

Otra idea del hombre -también dominante hoy entre nosotros- es, para decirlo con deliberada crudeza, una invención de los griegos, de la burguesía política griega; constituye uno de los descubrimientos más grandes y fecundos en la historia del juicio que el hombre forma de sí mismo, descubrimiento que los griegos y sólo los griegos han hecho, no otro ámbito cultural alguno. Es -resumido en una fórmula- la idea del *homo sapiens*, a la que Anaxágoras, Platón y Aristóteles imprimieron cuño filosófico y conceptual con el máximo rigor, con la máxima presión y claridad. Esta idea abre una separación entre el hombre y la animalidad. No se trata, como un frecuente malentendido supone, de trazar los limites empíricos que distinguen al hombre de los animales más semejantes, por ejemplo, los monos antropoides, determinando notas diferenciales morfológicas, fisiológicas, psicológicas. Este método no lograrla jamás contraponer el "hombre" al "animal" y a toda la naturaleza infrahumana en general, sino sólo al objeto particular tomado por término de comparación -por ejemplo, al chimpancé, al orangután, etc. Y como no cabe la menor duda de que el hombre es incomparablemente más parecido al chimpancé, por ejemplo, que al sapo o a la serpiente, ese método no daría nunca el menor fundamento para formar la idea tradicional del hombre y la idea "del" animal, construida a partir del "hombre". El pensamiento histórico dominante "del" hombre, tal como lo formulamos diez veces a diario -creamos o no en él-, procede de una ley genética muy distinta. Como ya lo he demostrado detenidamente en otro lugar,[2] es una consecuencia del pensamiento de Dios, ya presupuesto, y de la doctrina del hombre como imagen y semejanza de Dios.

La filosofía clásica griega concibe este pensamiento por primera vez, digámoslo así. En el campo de una perspectiva cósmica que interpreta todo lo existente en un sentido "organo-lógico", merced a las

[2] Véase Zur Idee des Menschens [Sobre la Idea del Hom-bre], en "Umsturz der Werter" [Derrocamiento de los Valores], t. I.

categorías de una "forma" positiva, actuante, de especie parecida a la idea, y de un factor real, pasivo (materia), negativo (μη δν), encúmbrase en Grecia, por primera vez, la conciencia humana por encima de toda otra naturaleza. A la especie humana, estable y, como todas las especies, eterna, corresponde un "agente específico", que sólo a ella conviene -agente irreductible a aquellos otros agentes elementales que convienen a las almas animales y vegetales-: la razón (λδγοζ, ratio). Mediante esta razón, el "hombre" es poderoso para conocer el ser, tal como es en sí (la divinidad, el mundo y él mismo); para plasmar la naturaleza en obras llenas de sentido (poiein); para obrar bien con respecto a sus semejantes (prattein); es decir, para vivir perfeccionando lo más posible ese agente específico del νουξ ποιητιχοζ. Pero el fundamento por el cual el "hombre" -idea que, en oposición a casi todas las culturas simultáneas, abarca ya desde los comienzos de la historia griega, todas las razas, tribus, pueblos y también todas las clases- puede realizar esa "asimilación" intelectual con el ser, es siempre el mismo, desde Platón hasta los estoicos: es la "razón" humana como función parcial (más tarde como "criatura") del divino λογος que posee la fuerza de las ideas y que produce constantemente el mundo y su ordenamiento -no en el sentido de una creación, sino en el de un eterno "mover y plasmar".

En esta idea conviene precisar cuatro notas de importancia eminente: 1º El hombre lleva en sí un agente divino que la naturaleza no contiene subjetivamente. 2º Ese agente se identifica ontológicamente, o por lo menos en su principio, con lo que eternamente plasma al mundo y le da forma de mundo (racionalizando el caos, convirtiendo la "materia" en cosmos) ; por lo tanto, ese agente es verdaderamente capaz de conocer el mundo. Y Ese agente, como λογος -reino de las formas "sustanciales" en Aristóteles- y como razón humana, tiene poder y fuerza aun sin los instintos y la sensibilidad (percepción, memoria, etcétera), comunes al hombre y a los animales, para realizar sus contenidos ideales (poder del espíritu, fuerza propia de la idea). 4º Este agente es absolutamente constante en la historia, en los pueblos y en las clases.

Ahora bien, debemos acentuar explícitamente el hecho de que casi toda la antropología específicamente filosófica, desde Aristóteles hasta Kant y Hegel -por amplia que sea la transición-, ha permanecido esencialmente invariable en lo que se refiere a esos cuatro puntos de la doctrina del hombre. En esto piensan unánimes -pese a las demás diferencias- Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Malebranche, etcétera. Y los cuatro puntos arriba enumerados son independientes, asimismo, de la antítesis deísmo-panteísmo. Primero, en la época del estoicismo; más tarde, en el platonismo agustiniano de la Edad Media primitiva, y luego en el tomismo aristotélico de la Edad Media central, recibieron una fuerza histórica particular al fundirse íntimamente con la idea religiosa, que en primer lugar hemos expuesto, sirviendo de pedestal -preambula fidei- para la teología. ¿Por qué vías históricas se verificó esta fusión? No es aquí el lugar de referirlo. Cuando, más tarde, los mundos del pensamiento dogmático dejaron de tener vigencia en amplios círculos de cultura occidental, quedó esta doctrina del homo sapiens como única dominante; y en la época de la ilustración celebró sus más sonados triunfos. Sólo una de las cuatro tesis antes expuestas fue superada, en oposición a la ilustración, por la más grande personalidad filosófica de la filosofía poskantiana -y la más influyente para la historia-: la tesis de la "estabilidad". "El único pensamiento -dice Hegel en su introducción a la Filosofía de la Historia- que la filosofía lleva a la historia universal es el sencillo pensamiento de la «razón», de que la razón domina el mundo y de que, por lo tanto, la historia del mundo ha transcurrido racionalmente." Encontramos aquí tres de las tesis enumeradas; y las encontramos incluso exaltadas hasta el extremo panlogismo impersonal, hasta la doctrina de la plena identidad entre la razón divina y la razón humana, y hasta la doctrina de la omnipotencia de la razón. Pero -y esto es lo relativamente nuevo- en proceso de advenimiento es como alcanza, y al mismo tiempo debe alcanzar el hombre la conciencia creciente de lo que es, de toda eternidad, según su idea -la conciencia de su libertad, superior a todo instinto, a toda naturaleza-. Hegel lleva a cabo un enorme progreso al negar, al menos, la constancia de la razón

humana. Conoce una historia de las formas y figuras categoriales subjetivas del espíritu humano mismo -y no sólo una historia acumulativa que va adicionando las obras de la razón-. Y esa historia del espíritu humano mismo es, para Hegel, independiente del cambio biológico de la naturaleza humana. Esa historia es la historia de la divinidad eterna que va tomando conciencia de sí misma; es la historia de las divinas ideas categoriales eternas en el hombre; es la historia del λογος de los griegos, convertido ahora en algo dinámico, en algo que tiene historia. Los instintos y las pasiones obtienen su ingreso como siervos del Logos, como "astucias de la idea", es decir, como herramientas elegidas con destreza por la idea divina para alcanzar un fin, para establecer una armonía y equilibrio que nadie conoce, salvo ella misma y Él, el filósofo ebrio de Dios, que repiensa el divino proceso dialéctico de la historia. Tampoco existe, según Hegel, libertad personal ni dirección activa, formativa, en los que mandan. El que manda, el jefe, no es más que el abogado y administrador del espíritu cósmico. En la doctrina hegeliana de la historia, tenemos la última, la suprema y más señalada teoría de la historia que cabe en el marco de la antropología del homo sapiens.

Una observación más. Es de capital importancia el darse bien cuenta de que esta doctrina del homo sapiens ha tomado en toda Europa el carácter más peligroso que una idea puede tomar: el carácter de evidencia. ¡Y, sin embargo, la razón aparece -ante nuevo examen de los hechos-, por de pronto, no más que como una "invención de los griegos"! En realidad, sólo conozco dos escritores que hayan visto plenamente este hecho: Wilhelm Dilthey y Fríedrich Nietzsche. Nietzsche tuvo la comprensión eminente de que el sentido de la idea tradicional de la verdad (concordancia del pensamiento con la cosa), exige que esta idea viva y muera juntamente con la idea espiritualista de Dios; y comprendió que, a su vez, esta idea de Dios no es más que una forma del "ideal ascético", ideal que él intentaba derribar mediante su "pesimismo dionisíaco" y su teoría del conocimiento (expuesta en Voluntad de Poderío), según la cual todas las formas mentales son solamente instrumentos de la voluntad de poderío en el hombre. A diferencia de los sabios, que, suscribiendo tranquilamente la afirma-

ción: "Dios ha muerto", reconocen, sin embargo, en su vida y en su trabajo, un valor -el valor del puro conocimiento de la verdad-, que sólo tiene sentido si se presupone justamente la tesis por ellos negada, planteó Nietzsche el problema radical del sentido y valor que corresponde a la llamada verdad. Por su parte, Wilhelm Dilthey encuentra lo mismo cuando escribe: "La posición racionalista es la que principalmente defiende hoy la escuela de Kant. El padre de esta posición fue Descartes, primer filósofo que dio expresión victoriosa a la soberanía del intelecto. Esta soberanía encuentra apoyo en toda la posición religiosa y metafísica de su época, y rige lo mismo para Locke y Newton que para Galileo y Descartes. Según ésta, la razón es el principio de la construcción del universo, no un hecho episódico del planeta. Pero nadie hoy puede dejar de reconocer que ese grandioso fondo metafísico ya no es evidente. En esta dirección han actuado numerosas influencias. El análisis de la naturaleza parece ir prescindiendo poco a poco de considerar la razón constructiva como su principio; Laplace y Darwin representan con máxima sencillez esta transformación. Y el análisis de la naturaleza parece, igualmente, eliminar, para el actual "common sense" científico, todo nexo entre dicha naturaleza y un orden superior. En ambas transformaciones está, empero, contenido un tercer elemento: que la relación religiosa entre creador y criatura ya no es para nosotros un hecho forzoso. De todo esto se infiere que ya no podemos, desde luego, rechazar a priori una opinión que considere el intelecto soberano de Descartes como un producto singular, efímero, de la naturaleza, sobre la faz de la Tierra y acaso de otros astros. Muchos de nuestros filósofos la combaten. Pero ninguno considera ya como evidente esa razón, fondo universal del conjunto cósmico. Y de esta suerte, la facultad de esa razón, la facultad de apoderarse de la realidad mediante el pensamiento, conviértese en hipótesis o en postulado"[3].

Vamos a hablar en seguida de otras dos "ideas" del hombre, incompatibles con la del homo sapiens que acabamos de exponer. Me refiero, primero, al "hombre dionisíaco", el cual -con la técnica no

[3] Véase el artículo "Erfahren und Denken" [Pensamiento y Experiencia], 1892. Tomo V de las Obras Completas.

menos consciente que la que emplea el homo sapiens para anular su vida instintiva, sensorial, y concebir así las "ideas eternas"- aspira, por el contrario, a anular el "espíritu", la "razón" (entusiasmo, danza, narcótico) para sentirse uno, para vivir en unidad con la naturaleza creadora (natura naturans). Esta idea antropológica percibe "la" razón como una enfermedad de la vida, como la causa que aparta y desvía al hombre de los poderes creadores, latentes en la naturaleza y en la historia. Y me refiero, en segundo lugar, al homo faber del positivismo, que niega en absoluto la existencia en el hombre de un agente nuevo y esencialmente espiritual. Empezaremos por bosquejar esta última teoría del hombre.

3

La tercera ideología sobre el hombre, que domina entre nosotros -aunque no menos agujereada por la crítica que las dos anteriores- es, dicho brevemente, la de las teorías "naturalista", positivista y también "pragmatista", todas las cuales quiero designar con la breve fórmula del homo faber.[4] También esta idea comprende todos los problemas fundamentales de una antropología. Se distingue esencialmente de la teoría del hombre como homo sapiens.

Esta doctrina empieza por negar una "facultad racional" separada, especifica en el hombre. No hay entre el hombre y el animal diferencias de esencia; sólo hay diferencias de grado. En el hombre, según esta teoría actúan los mismos elementos, las mismas fuerzas y leyes que en todos los demás seres vivos; sólo que con consecuencias más complejas. Y esto es cierto en el sentido físico, en el psíquico y soi-disant, en el "noético". Toda el alma, todo el espíritu ha de comprenderse por los instintos y las sensaciones y sus derivados genéticos. El llamado "espíritu" pensante, la facultad de "voluntad central" y de proponerse fines (facultad aparentemente distinta del instinto), los valores y las valoraciones, el amor espiritual -y también, por lo tanto, las obras de esos agentes (la cultura)-, son simplemente epifenómenos tardíos, inactivos reflejos conscientes de ciertos agentes que actúan también en el mundo animal infrahumano. Así, pues, el hombre no es, en primer término, un "ser racional", un homo sapiens, sino un ser instintivo. Todo eso que el hombre llama sus pensamientos, su voluntad, sus actos emocionales superiores -amor, en el sentido del puro bien-, todo eso es simplemente una especie de "idioma de señales que cambian entre sí los impulsos instintivos" (Nietzsche, Hobbes), unos símbolos que representan las fundamentales constelaciones de los instintos y sus correlatos perceptivos. El hombre no es más que un ser

[4] Véase en mi libro: Las formas del saber y de la so-ciedad, el estudio sobre "Trabajo y Conocimiento", donde discuto el problema del pragmatismo [Leipzig, 1926, Editorial "Neue Geist"]

viviente, especialmente desarrollado. Eso que llamamos "espíritu", "razón", no tiene un origen metafísico propio y separado, no posee una regularidad elemental, autónoma, correspondiente a las leyes del ser, sino que representa una evolución prolongada de las mismas facultades psíquicas superiores que ya encontramos en los monos antropoides, un perfeccionamiento de la "inteligencia técnica", de esa inteligencia, superior a todas las leyes de asociación, como también al instinto rígido, hereditario que, por ejemplo, en el chimpancé, consiste en la facultad de adaptación activa a nuevas situaciones atípicas, sin previos tanteos y pruebas, por simple anticipación de las estructuras reales en el mundo circundante. Dicha "inteligencia técnica", empero, tiene por fin la satisfacción -por esa vía mediata y siempre mediata- de los mismos instintos fundamentales que en la especie y en el individuo pertenecen también al animal. A esa "inteligencia técnica" son atribuidos correlatos unívocos en las funciones del sistema nervioso, como a todos los demás procesos y nexos psíquicos. En efecto, el espíritu es aquí considerado tan sólo como una parte de la "psique", del lado interior de los procesos vitales. Eso que llamamos "conocimiento" no es sino una serie de imágenes, cada vez más ricas, que se interponen entre el estímulo y la reacción del organismo -y respectivamente también "signos" de las cosas, fabricados por nosotros mismos, y empalmes convencionales de dichos signos. Aquellas imágenes, series de signos y sus formas de enlace, que conducen a reacciones victoriosas, favorables a la vida, en el mundo circundante, permitiéndonos alcanzar, mediante nuestros movimientos, el fin primario del instinto, quedan fijadas cada vez más sólidamente en el individuo y en la especie (por la herencia). Llamamos "verdaderos" a esos signos y sus empalmes, cuando provocan el éxito de las reacciones favorables a la vida; los llamamos "falsos" cuando no lo provocan. Análogamente damos a las acciones los nombres de "buenas" o "malas". No es necesaria la unidad del Logos, que plasma el mundo y, al mismo tiempo, actúa en nosotros como "ratio"; a no ser que se malentienda el conocimiento humano, considerándolo en sentido metafísico, esto es, como concepción y reproducción del ser mismo.

¿Qué es, pues, esta teoría, primordialmente el hombre? Es: 1º, el animal de señales (idioma) ; 2º, el animal de instrumentos; 3º, un ser cerebral, es decir, que consume mucha más energía en el cerebro solo -sobre todo en la función cortical- que los demás animales. Pero también los signos, las palabras, los llamados conceptos, son meros instrumentos, bien que refinados "instrumentos psíquicos". Así como en sentido organológico, morfológico y fisiológico, no hay nada en el hombre que no se encuentre también en germen en los vertebrados superiores; así ocurre, igualmente, con lo psíquico o "noético". Por eso debe admitirse, en todo caso, para el hombre, la teoría de la decadencia, por empeñada que sea la discusión científica acerca de las formas intermedias entre el hombre de Dubois y el hombre diluvial, cuyos rastros han sido descubiertos.

Lentamente, desde el sensualismo griego de Demócrito y Epicuro, las poderosas corrientes intelectuales del positivismo (Bacon, Hume, Mill, Comte, Spencer), y después, sobre todo, de la teoría evolucionista, señalada con los nombres de Darwin y Lamarck, y más tarde aún, los filósofos pragmatistas-convencionalistas (y también ficcionalistas) han elaborado esta idea del hombre como homo faber -en muy diferentes sentidos particulares, que ahora no nos interesan. Esta idea encontró apoyo en los grandes psicólogos del instinto (Hobbes y Maquiavelo deben citarse como sus progenitores o, al menos, como los padres de cierto tipo de ellos), entre los cuales citaré a L. Feuerbach, Schopenhauer, Nietzsche y, en época reciente, S. Freud y A. Adler.[5] Una teoría verdaderamente honda de los instintos -como la

[5] En su importante estudio, "Más allá del principio del placer", expresa con gran claridad S. Freud su idea del hombre: "A muchos de entre nosotros les será muy duro renunciar a la creencia de que en el hombre mora un impulso de perfeccionamiento, que es el que le ha llevado al actual nivel de rendimiento espiritual y de sublimación ética, y del que puede esperarse que ha de realizar la evolución hacia el superhombre. Pero yo no creo en tal impulso interior, y no veo manera de conservar esa benéfica ilusión. La evolución que hasta ahora ha seguido el hombre, no me parece susceptible de otra explicación que la que damos a la evolución de los animales; y esa indómita propensión a mayor perfeccionamiento, que se observa en una minoría de individuos, puede, sin esfuerzo, comprenderse como una consecuencia de la represión de los instintos

que actualmente persiguen Paul Schilder, Mac Dougall, también Franz Oppenheimer (aunque menos original) - y el autor - base común filosófica de la antropología y de la psicología vital y no menos fundamental para la sociología y la psicoterapia- habrá de superar definitivamente ese erróneo "dualismo" del cuerpo y el alma (alma vital), que desde Descartes ha lanzado la ciencia por derroteros equivocados. En efecto, toda sensación, toda percepción, como igualmente todo proceso de una unidad funcional fisiológica, vienen condicionados por el instinto, y los instintos son, precisamente, los que constituyen la unidad del organismo psicofísico.[6]

Una profunda teoría de los instintos y de su descubrimiento añade a las divisiones de los "instintos primordiales", por ejemplo, a las divisiones hechas desde el punto de vista del fin del instinto (instintos al servicio del yo, instintos altruistas al servicio del prójimo, instintos de conservación propia, de desarrollo propio, de conservación específica y de exaltación especifica, instintos individuales e instintos colectivos, instintos tribales, instintos de muchedumbre), otra división muy importante de los instintos primordiales. Las variadísimas direcciones del instinto y del impulso, que surgen en parte por el proceso psicoenergético de los puros instintos, siempre antagónicos, y en parte -en el hombre- por la elaboración espiritual de los pruritos instintivos, pueden reducirse a tres y sólo tres potencias instintivas primordiales. Éstas son: 1º Los instintos de reproducción con todos sus derivados (instinto sexual, instinto de crianza, libido). 2º Los instintos de crecimiento y poderío. 3º Los instintos que sirven a la nutrición, en amplio sentido. No podemos explicar aquí cómo esos tres sistemas de instintos se hallan en estrecha relación con los tres blastomeros del organismo vertebrado, y menos aún cómo el variadísimo sistema de instintos, en los animales superiores y en el hombre primitivo, puede derivarse de ellos (las llamadas "necesidades", luego las "pasiones" y los "intereses").

-represión que constituye la base en que se asienta lo más valioso de la cultura humana... Los procesos. que se verifican en la incubación de una fobia neurótica -que no es más que el intento de escapar a una satisfacción del instinto-, nos explican cómo se forma ese aparente impulso de perfeccionamiento".

Tanto la primordialidad genética como la importancia de esos tres sistemas de instintos han sido estimadas de muy distinta manera por las grandes doctrinas del instinto. Puesto que todo crecimiento -el conocido médico internista Kraus, en su Patologia de la personalidad, lo llama la "voluntad de potencia" χατ' εζοχην´-[7] que sea algo más que aumento de volumen, descansa en la reproducción intraindividual (división de las células), puesto que, por otra parte, la nutrición de una célula es imposible sin la tendencia al crecimiento que le sirve de base; puesto que, además, las plantas, aunque poseen un sistema de reproducción y de nutrición, no tienen, como el animal, un sistema de fuerzas cada vez más netamente diseñado y contrapuesto al mundo exterior, resulta que, según la convicción del autor, el primer puesto entre los tres sistemas de instintos primordiales, comunes al animal y al hombre, corresponde al sistema de reproducción, el segundo al sistema de poderío y el tercero al sistema de nutrición. (El estudio psicológico de los instintos, durante la vejez, confirma esta hipótesis).

Haremos observar que tres grandes teóricos del instinto -cuyas ideas el autor rechaza en sentido filosófico, por "naturalista", aunque reverenciando a sus autores como investigadores originales en la teoría del instinto- han dado lugar, realmente, a tres teorías características de la historia, o, por lo menos, corresponden al sentido de estas tres teorías. Consideremos al hombre como un ser que, primariamente, es un "ser de instintos"; consideremos el llamado "espíritu" como algo cuya génesis puede derivarse del instinto y la percepción (por ejemplo: por "represión" y "sublimación"). En tal caso, las concepciones de la historia, correspondientes a esta idea naturalista del hombre, podrán adoptar tres formas fundamentales, según que se dé la primacía a uno de los tres sistemas de instintos antes citados:

1) La concepción llamada económica (marxista) de la historia, para la cual la historia es, ante todo, lucha de clases y "lucha por el más colmado pesebre", cree poder considerar el sistema de los instintos como el resorte más poderoso y determinante de todo el acontecer

[6] Véase mi "Filosofía de la percepción", en Las formas del saber y la sociedad.
[7] Por excelencia.

colectivo; cree poder considerar toda clase de contenido espiritual en la cultura como un epifenómeno, como un complicado rodeo para la mejor satisfacción de este instinto nutritivo, en las situaciones cambiantes de la sociedad histórica.

2) Otra concepción naturalista de la historia designa como variable absoluta de todo acontecer los procesos de la mezcla y separación de la sangre, el cambio en los sistemas de reproducción y generación: por ejemplo, Gobineau, Ratzenhofer, sobre todo Gumplowicz, entre otros. Esta especie de concepción naturalista de la historia corresponde a una teoría de los instintos, que ve en el instinto primordial de la reproducción y sus efectos cuantitativos y cualitativos, el primum movens de la historia (Schopenhauer, Freud).

3) Como tercera concepción naturalista de la historia podemos citar la del poderío político. Iniciada ya en Hobbes y Maquiavelo, considera que el resultado de las luchas por el poderío político, esto es, de las luchas no fundadas en lo económico, de las pugnas entre los Estados y entre las distintas clases y grupos dentro del Estado, constituye el factor que determina las líneas fundamentales para toda la realidad y todo acontecer económico, espiritual, cultural, es decir, constituye el factor determinante de la historia. Esta concepción corresponde a una doctrina del hombre que, con Nietzsche, pero también con A. Adler, ve el motor primordial de la vida instintiva en la "voluntad del poderío" y en el afán de preeminencia (afán perespiritualizado de poderío). No es aquí el lugar adecuado para ir mostrando cómo esta doctrina, específicamente política, de la historia, se ha unido, ora (como en el luteranismo conservador) con ideas religiosas de la historia, ora con el puro naturalismo (Hobbes, Maquiavelo, Ottokar Lorentz), ora con teorías ideológicas de la historia (como en L. von Ranke, que la alía a su "doctrina de las ideas"). A veces, con mengua de su universalismo, degenera casi en publicidad política (como en H. von Treitschke, o los historiadores posbismarckianos y su mezquino germanismo).

Estas teorías de la historia, que consciente o semiconscientemente se colocan en el terreno del naturalismo, pueden desarrollar cuadros

históricos radicalmente distintos. Así, el de A. Comte, quien, perteneciendo a los últimos retoños de la "ilustración", dividió y, valoró la historia en su "ley de los tres estados", según las etapas del saber humano y de la civilización humana -técnica-, cometiendo la enorme ingenuidad de medir la historia por la ciencia moderna positiva e inductiva, por el industrialismo europeo occidental y sus criterios de valor, tan limitados en espacio y tiempo, y de estigmatizar la religión y la metafísica como "fases" vencidas del espíritu humano. O el de H. Spencer, orientado en sentido semejante; o, por otra parte, el de Carlos Marx, o el del historiador de las razas, o el del historiador del poderío político y del Estado. Pero, a pesar de tantos cuadros tan diferentes, hay algo común a todos esos tipos "naturalistas" de antropología e historiografía -y no sólo común a éstos, sino común también a las concepciones ideológicas de la historia, harto diferentes en lo demás-; y ese algo común es la creencia más o menos firme en una unidad de la historia humana, la creencia más o menos firme en una evolución inteligible, en un movimiento de la historia hacia un fin sublime, movimiento que se considera digno de ser afirmado. Kant, Hegel, Ranke -éste, aunque hace ya algunas reservas importantes (véase su discurso ante el rey Max de Baviera), sigue, sin embargo, en el fondo la orientación europea y liberal-, Comte, Spencer, Darwin, Haeckel, Carlos Marx, Gumplowicz y los historiadores políticos puros de la escuela germánica posbismarckiana (sólo Gobineau es diferente), todos están unidos por la creencia en cierto aumento de valor de las cosas humanas (y aun del hombre mismo), bien que situando este progreso de valor en muy diferentes centros y bienes; creencia ésta que frecuentemente se afirma aun contra su voluntad y más frecuentemente todavía -casi- contra mejor y más amplio saber. Esto es lo que les une, de extraña manera mística, con las doctrinas de la historia procedentes de la antropología cristiana y de la antropología racional humanitaria. Schopenhauer es el único -Schelling le había precedido sólo a medias- que ya no comparte honradamente esa fe. Es el primero que íntegramente, uniformemente podemos llamar déserteur de l'Europe y de su creencia histórica. Semper idem, sed aliter es su famoso lema; y su exigencia

fue la de una "Morfología de las culturas", estrictamente estacionaria (como ha demostrado muy instructivamente, hace poco, H. Cysarz, en un estudio muy fino).[8]

En el admirable unísono de la moderna antropología y de la teoría occidental de la historia, introduce por vez primera una discordancia total, la cuarta de las ideas del hombre, que dominan entre nosotros. Ante todo, he de advertir que hasta ahora el mundo culto no ha entendido ni aceptado esta cuarta idea ni en su unidad, ni en su sentido, ni en su relativa justificación. Es una idea descarriada, una idea extraña, pero que trae una larga preparación histórica; es -si se quiere- una idea "temible" para el pensamiento y el sentimiento occidentales, que ha venido rigiendo hasta ahora. Pero esta "idea temible" bien pudiera ser verdadera. Tomemos, pues, noticia de ella, como conviene al filósofo.

[8] La historia literaria como ciencia del espíritu, Niemeyer, 1926.

4

Lo radical de esta nueva antropología y de esta nueva teoría de la historia consiste en que se coloca, por decirlo así, en oposición extrema a la creencia común de toda la antropología, de toda la doctrina histórica usada en Occidente. Frente al homo sapiens o al homo faber progresivos; frente al Adán cristiano, que cayó para volverse a levantar y obtuvo la salvación en el centro de los tiempos; frente al "ser instintivo" (con sus tres clases de instintos fundamentales), que en varios aspectos se encumbra hasta sublimarse en "ser espiritual", opone la cuarta idea, la afirmación de una necesaria decadencia del hombre durante esa llamada "historia", que dura desde hace diez mil años. Esta idea del hombre afirma que la decadencia está en la esencia misma y origen del "hombre". A la pregunta escueta: ¿ qué cosa es el hombre?, contesta esta antropología: es un desertor de la vida, que habiendo exaltado morbosamente el sentimiento de su propio ser, se vale, para vivir, de meros sucedáneos (idiomas, herramientas), sustitutivos de las auténticas funciones y actividades vitales, capaces de desarrollo; es un viviente que ha desertado de la vida, de sus valores fundamentales, de sus leyes, de su sentido "sagrado", cósmico. No los padres espirituales de esta teoría -que en todo caso fueron ingenios profundos-, pero sí su diestro publicista Theodor Lessing, ha expresado, para los oídos más duros, la tesis de la nueva doctrina en la atractiva fórmula siguiente: el hombre, esto es, un simio fiero que, poco a poco, ha enfermado de megalomanía, por causa de su (así llamado) "espiritu". Un anatómico holandés, benemérito por sus trabajos sobre la evolución de los órganos humanos y la descendencia de predecesores animales, resume con más exactitud el resultado de sus investigaciones en la frase: "El hombre es un mono infantil, con perturbaciones en la secreción interna". Un libro, en varios sentidos muy interesante. El enigma del hombre, del médico berlinés Alsberg, pretende haber descubierto en el "principio de la anulación de los órganos" un "principio de la humanidad", ajeno por completo a todo sentido de comparación morfológica. La

idea de Alsberg, muy inspirada en Schopenhauer, es la siguiente: justamente porque el hombre se halla tan desarmado frente a su mundo circundante, justamente porque el hombre está mucho menos adaptado a su ambiente que los demás animales afines, no pudiendo tampoco desenvolverse más en el sentido organológico, justamente por eso, hubo de formarse en él la tendencia a anular sus órganos lo más posible en la lucha por la vida, desarrollando, en cambio, los "instrumentos" (entendiendo por tales también el idioma y los conceptos, y valorándolos como "instrumentos inmateriales"), que hacen inútil el perfeccionamiento funcional de los órganos sensoriales. La "razón no es -según esta teoría- la fuerza espiritual previa que exige y hace posible dicha anulación de los órganos, sino que es el resultado de ese acto fundamental de "anulación", acto negativo, semejante en cierto modo a la "negación de la voluntad de vivir", de Schopenhauer.

Para esta doctrina, el hombre no es, en primer término -como muchas especies vegetales y animales- una de tantas vías muertas, en que la vida, siguiendo una evolución determinada, encalla, provocando la muerte de la especie. No; el hombre es la vía muerta de toda la vida en general. Además, el hombre no debe considerarse como un enfermo mental in genere (sólo lo son algunos pocos hombres) ; sino que su espíritu mismo, su "ratio", eso que, según Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel, le convierte en homo sapiens y en partícipe de la divinidad, eso que constituye la "cerebralidad" del hombre, es decir, el hecho de que una cantidad tan considerable de la energía almacenada vaya a consumirse, no para el conjunto total de su organización, sino exclusivamente para el cerebro ("esclava del cerebro"), eso mismo es una enfermedad, una dirección morbosa de la vida universal.

El hombre individual no está enfermo; y aun puede estar muy "sano" dentro de su organización específica. Pero el hombre mismo es una enfermedad. Ese gusanillo llamado "hombre", podrá pavonearse cuanto quiera en la inmensidad del Universo, que sólo en muy pocos puntos muestra la posibilidad (sólo la posibilidad) de la "vida", y que en un minúsculo trozo de la historia terrestre nos ofrece el espectáculo del llamado "hombre". Podrá pavonearse cuanto quiera y sentirse todo

lo importante que le plazca en su historia; podrá envanecerse de haber producido Estados, obras artísticas, ciencias, instrumentos, idiomas, poemas, etcétera..., y vanagloriarse de tener "consciencia", y de no estar, como el animal, en éxtasis ante el mundo. No por ello deja de ser la vía muerta, la enfermedad de la vida. ¿Para qué hace tan extraños saltos y rodeos? Cogito, ergo sum, dice orgulloso y soberano, Descartes. Pero Descartes, ¿por qué piensas? ¿Por qué quieres? Piensas porque ni el instinto ni la inteligencia técnica instintiva, encuadrada en el marco de tus problemas instintivos naturales, te dicen inmediatamente lo que debes hacer u omitir. Piensas, no -como crees- para "elevarte" sobre el animal en nuevas zonas del ser o de los valores, sino para ser "más animal que cualquier animal". Y ¿a qué llamas tú elegir libremente? Llamas así al hecho de que muchas veces vacilas, esto es, no sabes adónde ir y para qué ir, cosa que el animal siempre sabe de manera inequívoca e inmediata, es decir, mejor que tú. Y ¿qué es la ciencia, la razón, el arte? ¿Qué es ese desarrollo superior de tu civilización (máquinas), tan apetecido por lo mucho que multiplica tu protección, y que permite que vivan cada vez más hombres sobre una misma comarca? ¿ Qué es todo eso considerado en conjunto? i Ay!, es sólo un complicadísimo rodeo, destinado a cumplir la -para ti- difícil misión de conservar la especie, misión que, pese a tus esfuerzos por reproducirte, se te hace cada vez tanto más difícil cuanto más "piensas", cuanto más te cerebralizas. ¿ Por qué tienes idioma, homúnculo? ¿Por qué conceptos? ¿Por qué identificas las múltiples imágenes que se ofrecen a tus sentidos en objetos idénticos, "ficticios"? ¿Por qué has inventado "instrumentos" de forma estable para determinado fin? ¿Por qué en tu "historia" has creado el "Estado", es decir, la organización de la soberanía, en lugar de la organización biológica, jefatura de los ancianos, de los padres, historia [anterior al Estado] de los lazos entre generaciones? ¿Por qué has establecido el derecho consciente en lugar de la costumbre y tradición popular inconsciente? ¿Por qué has inventado, en el gran Estado monárquico, la idea del monoteísmo y a la vez, el mito del pecado original (ambas ideas están en íntima conexión)? Voy a decírtelo -sin consideración a tu hipertrofiado orgullo. Homúnculo,

todo eso, y mucho más, lo has hecho por tu debilidad biológica, por tu impotencia biológica, por tu fatal incapacidad de evolución biológica. Todos esos son mezquinos sucedáneos de una vida que no pudiste desenvolver, y de la que no pudiste trascender. Todas esas "negaciones" de la vida, del instinto, de la intuición sensible -esa "negación" que propiamente "eres" tú, a quien llaman ser de "voluntad" y homo sapiens-, todos esos "no" provienen de tu impotencia para construir, más allá de ti mismo, un ser viviente por los medios habituales de la vida y sobre el terreno de las leyes del desarrollo vital, un ser viviente que sea más que hombre, superhombre. Ésa es la ley de tu ser como "hombre".

Ésta extraña teoría, desarrollada aquí en formulas breves y rotundas, resulta desde luego con rigurosa consecuencia, cuando -en coincidencia con la doctrina del homo sapiens- se separan y distinguen el espíritu (o la razón) y la vida como dos últimos agentes metafísicos, identificando la vida con el "alma" y el espíritu con la "inteligencia técnica" y al mismo tiempo -y esto es lo decisivo-, considerando los valores vitales como supremos. Entonces, el espíritu (y también la conciencia) aparece, consecuentemente, como el principio que destruye y aun aniquila la vida (esto es, el valor supremo). El espíritu es, entonces, un demonio -"el diablo"-; es la fuerza destructora de la vida y del alma. El espíritu y la vida no son aquí dos últimos principios del ser, dos principios referidos uno a otro, siendo la vida y los instintos, en el hombre, factores que realizan las ideas y los valores espirituales, y siendo el espíritu, en el hombre, factor de ideación que propone a la vida su fin y su dirección. Al contrario, aparecen aquí la vida y el espíritu como dos potencias absolutamente antagónicas, hostiles. El "espíritu" se nos ofrece como un parásito metafísico, que se introduce en la vida y el alma, para destruirlas.

Y ese progresivo proceso de destrucción no es otra cosa (según, este *panromanticismo* formidable de una doctrina radicalmente vitalista de los valores), no es otra cosa, digo, que el espacio de diez mil años en que se dilata nuestra historia universal. La historia humana, según esto, no es más que el necesario proceso de extinción que se

verifica en una especie herida de muerte, en una especie que nació ya herida de muerte, y que en su origen mismo -por lo menos en la forma de homo sapiens que caracteriza a la humanidad netamente occidental- ha sido un faux pas, un mal paso en la vida. El hecho de que este proceso patógeno ("el espíritu ha nacido para sufrir"), que conduce a una muerte segura, tenga ya diez mil años de duración, no arguye en contra de la teoría. En la historia de una especie diez mil años no representan mucho; son un plazo mucho menos amplio que el que anunciamos con referencia a una vida individual, cuando decimos: "Tras ocho días de enfermedad el enfermo falleció tranquilo". Las fases por que pase ese proceso mortífero de una dirección vital, esa vía muerta, esa enfermedad de la vida -que llamamos "hombre"-, son estructuralmente idénticas a las que recorre un ser viviente que envejece y muere: progresiva suplantación de la fuerza vital por la regularidad propia de los mecanismos que, con la edad, el organismo produce. Y el mecanismo en que la humanidad va cada día enredándose más, por decirlo así, y acabará ahogándose, en su propia civilización, que crece paso a paso más allá de la fuerza y de los límites de la voluntad y del espíritu humano, y que se torna cada día más indócil, más sujeta a sus propias leyes. El tránsito de la "expresión" anímica a la "finalidad", de la "actividad instintiva" a la "voluntad" consciente, de la "comunidad vital" a la "sociedad" (véase F. Tönnies), de la concepción orgánica a la concepción mecánica universal, del símbolo al concepto, de la ordenación social por generaciones al Estado guerrero y a la división en clases, de las religiones tónicas maternales a las religiones espirituales reveladas, de la magia a la técnica positiva, de una metafísica simbólica a la ciencia positiva, este tránsito es, según dicha doctrina, una rigurosa secuencia de las fases por que pasa el camino cierto de la muerte, a cuyo término pueden llegar distintas culturas en distintos tiempos, pero que será recorrido íntegro por la humanidad, en su conjunto, en plazo no muy lejano.

Pero es más; según esta doctrina, el hombre, en su historia, ha perdido más de lo que ha ganado; no sólo por lo que se refiere a su ser y a su existencia, sino también por lo que se refiere a sus facultades metafísicas de conocimiento. El hombre dionisíaco, el hombre instinti-

vo, que aparece aquí -en radical oposición al invento griego del homo sapiens, del hombre "apolíneo"- como el ideal contrario; el hombre que, por medios técnicos particulares, anula el "espíritu", gran demonio, usurpador y déspota de la vida, para recobrar la perdida unión con la vida, que sustenta las "imágenes" del universo, ese hombre es el que, en definitiva, se halla más próximo a la realidad metafísica.

No hemos de proseguir aquí la exposición de esta teoría, que es, sin duda, falsa, pero que se apoya en bien pesadas razones, seguramente no menos graves que las que sirven de base a las teorías positivistas e ideológicas. Sólo diremos dos palabras sobre su procedencia histórica. Los más remotos padrinos de esta teoría son Savigny y el romanticismo posterior (de Heidelberg) ; expresión más rigurosa encuentra la tesis en Bachofen,[9] escritor que hoy vuelve a recobrar intensa influencia. También la apadrinan Schopenhauer con su metafísica intuitiva de la voluntad (aunque Schopenhauer defiende una valoración antidionisíaca, india y cristiana, muy personal, del "impulso vital") ; Friedrich Nietzsche, que en su "pesimismo dionisíaco" (ipsissimum), sobre todo en su tercer período, convirtió en positiva la valoración atribuida al impulso vital; también H. Bergson, en cierto sentido, y asimismo la dirección moderna del psicoanálisis, en algunos de sus elementos. Pero ese viejo romanticismo y los elementos contenidos en los citados "padrinos", no hubieran llegado a fundirse en una antropología y teoría de la historia radicalmente nuevas si no hubiesen impreso en esas ideas un nuevo cuño creador algunas personas de la época actual, movidas por propia experiencia viva y labor propia de investigación. El viejo romanticismo, con su adoración de la Edad Media, nos aparece realmente como un juego de niños, si lo comparamos con este panromanticismo vitalista, que, en definitiva, quisiera hacernos retroceder allende el homo sapiens de la época diluvial. Y lo extraordinario del caso es que investigadores de procedencia muy diversa y representantes de ciencias totalmente distintas coinciden, independientemente

[9] Véase el libro de Bernoulli sobre Bachofen, libro muy interesante como documento cultural. Véase, también, el notable prólogo de Bäumler a su reedición de la obra prin-cipal de Bachofen: Des Mythos von Orient und Okcident.

unos de otros, en resultados semejantes. Citaré de dichos investigadores: 1º, a Ludwig Klages, que es propiamente el filósofo y psicólogo de esta dirección antropológica (véanse sus obras: Sobre el eros cosmológico, Sobre la conciencia, El hombre y la tierra) ; 2º, a Edgard Daqué, paleogeógrafo y geólogo (véase su libro Mundo primitivo, leyenda y humanidad, pág. 253); 3º, a León Frobenius (véase su libro Paideuma); 4º, a Oswald Spengler, como historiador; 5º, a Theodor Lessing (véase El ocaso de la tierra por el espíritu) ; 6º, la teoría del conocimiento de Vaihinger, teoría llamada "ficcionalista", que ha proporcionado algunos fundamentos a la nueva antropología panromántica, puesto que el hombre, según ella, es en parte espiritual, sobre todo, "el animal que crea ficciones vitales útiles". La "teoría del objeto" desarrollada por L. Klages (véase su libro Sobre la esencia de la conciencia), y la sustentada por Vaihinger, son idénticas, por ejemplo en su contenido lógico, aunque no en su valoración.

Si comparamos esta nueva teoría del hombre -cuya vigencia y aceptación se limitan hasta ahora esencialmente a Alemania- con la teoría cristiano-teológica, con la humanista racional (homo sapiens) y con la positivista, respectivamente, también con las doctrinas naturalistas del instinto, resultarán semejanzas y diferencias no exentas de interés. Así, el "dionisismo" que ha de rechazar radicalmente todas las religiones espirituales, y entre ellas la judía y la cristiana y todo Dios creador espiritual -ya que para él el espíritu es el demonio destructor de la vida y alma- se aproxima, sin embargo, a la antropología cristiana por la idea de la caída, sobre todo en la forma que esta idea asume en San Agustín (véase E. Daqué). Sólo que para esta teoría dionisíaca no es propiamente un homo ya existente quien cayó, sino que el homo sapiens mismo significa caída y pecado. (De modo semejante, el viejo Schelling y Schopenhauer consideran que la mera existencia del mundo, a diferencia de las "ideas" en él realizadas, obedece a una caída de la "naturaleza" de Dios respecto del espíritu divino, a un pecado original del ciego afán de existencia.) Por otro lado, esta nueva antropología comparte con la antropología racional la distinción rigurosa, en sentido ontológico, entre la vida y el espíritu. Para KIages, como para Aristó-

teles, Kant o Hegel, el espíritu "uno", que actúa en todos los hombres, no puede comprenderse por una evolución gradual y natural, psicofisica.T1 espíritu es de procedencia metafísica, no empírica como creen los positivistas y naturalistas. No es, pues, una "superestructura sublimada de la vida instintiva". Pero -y aquí es donde reside el error nuclear de esta doctrina- ese concepto del espíritu está entendido de suerte tal que, propiamente, no contiene nada más que el pensar mediato de la "inteligencia técnica" (igual que en los positivistas y pragmatistas). Ese espíritu no puede aprehender un mundo de ideas y de valores, con realidad y validez ónticas; sus objetos son meros "ficta", que remedan al hombre; y en la absurda caza tras ellos pierde el hombre, poco a poco, su "alma" -oscuro seno germinal, materno, de su ser. En esto, la teoría permanece bajo la dependencia de su contraria, la antropología positivista y pragmatista. Síguela, al perseguirla. Ese espíritu no puede considerarse como un "Logos" que abra al hombre un nuevo mundo del ser, ni como un “puro amor" que le descubra un mundo de valores; limitase a crear medios y mecanismos cada vez más complicados, en pro de instintos que de ese modo precisamente corrompe y desvía de su armonía natural. Añádase a esto la transposición vitalista, romántica, del valor del "espíritu", que de principio plástico, constructivo, divino, se convierte en una potencia metafísica demoníaca, hostil a la vida y aun a toda existencia.[10] El enemigo peor es, pues, aquí el positivismo propiamente tal, el positivismo de Comte y Spencer; puesto que precisamente el animal creador de signos e instrumentos, el homo faber, es ese monstruo, plaga del mundo, que Klages y Lessing nos descubren con tan enérgicas palabras. Esta nueva antropología coincide, por otra parte, con los psicólogos del instinto y con las tres doctrinas naturalistas de la historia (correspondientes a las distintas teorías del instinto) en conceder enorme importancia a la vida instintiva emocional, autónoma, y a su expresión involuntaria. Pero se

[10] Véanse las últimas páginas del t. II (IV de la edición española) de La Decadencia de Occidente, de O. Spengler; en ellas aparecen el "espíritu" y el dinero desvalorizados y se predice la decadencia a todo pueblo que crea más en la «verdad y el derecho" que en la exaltación de su fuerza.

opone a ellos al atribuir a la vida instintiva emocional y su expresión una función metafísica cognitiva (como hace especialmente el autor de este artículo: véase su libro sobre Esencia y formas de la simpatía), aunque ésta es la única, ya que la ratio no produce -según la nueva antropología- más que "ficciones", y vacuas "indicaciones" sobre la "vida" y la "intuición".

Veamos ahora la úlitma -quinta- de las ideas sobre el hombre que se han producido en nuestros días. También corresponde a esta idea un modo característico de concebir la historia. También esta idea es poco conocida; menos aún, quizá, que la que acabamos de exponer.

5

Si la idea del hombre, que acabamos de exponer, rebaja al hombre -o por lo menos a ese homo sapiens que casi toda la historia espiritual de Occidente ha identificado con "el" hombre- como no lo ha hecho hasta ahora ningún sistema intelectual de la historia, considerándolo como "el animal que ha enfermado por el espíritu", en cambio nuestra quinta idea encumbra la conciencia, que el hombre tiene de sí mismo, a una altura tan escarpada, soberana y vertiginosa, que tampoco se encuentra en ninguna doctrina conocida. El punto de partida emocional de esta teoría es el "asco y el rubor doloroso" con que Nietzsche, en Zaratustra, caracteriza al "hombre", pero que no se produce hasta que se le compara con la refulgente figura del "superhombre", del único responsable, presto a asumir gozoso toda responsabilidad, del creador, del que da sentido a la tierra, del único que legitima cuanto llamamos humanidad y pueblo, historia y acontecer cósmico; más aún, del ápice mismo y suprema cumbre en que rematar el ser. Esta nueva forma de antropología ha recogido la idea nietzscheana del "superhombre", dándole una nueva base racional. Ello sucede en forma rigurosamente filosófica, sobre todo en dos filósofos que merecen ser muy conocidos: Diterico Heinrich Kerler (Voluntad cósmica y voluntad del valor, 1925, véase también: Max Scheler y el imperialismo filosófico), y en Nicolai Hartmann, cuya Ética (Berlín, 1926), obra magnífica, profunda, que prosigue con gran fecundidad mis esfuerzos en pro de una ética de los valores, sin formalismo, representa el desarrollo filosófico más riguroso y puro de la citada idea. En estas obras se manifiesta un "ateísmo" nuevo, imposible de comparar con ningún otro ateísmo occidental anterior a Nietzsche; ese ateísmo constituye la base para la nueva idea del hombre. Yo suelo llamarle "ateísmo postulativo de la seriedad y de la responsabilidad". ¿Qué quiere esto decir? En todo el ateísmo hasta ahora conocido (en su más amplio sentido), en el de los materialistas, positivistas, etc., la existencia de un Dios era considerada como algo deseable, pero que o no

podía ser demostrado, o no podía (directa o indirectamente) ser concebido, o, en fin, era refutado por el curso cósmico. Kant, que creía haber aniquilado las pruebas de la existencia de Dios, consideró, empero, la existencia de un objeto correspondiente a la idea racional de "Dios" como un "postulado, universalmente válido, de la razón práctica". En cambio, esta nueva doctrina dice: puede ser que en sentido teorético exista algo así como un fundamento del mundo, un ens a se (ya sea esta x, teísta o panteísta, racional o irracional); pero nada sabemos. Mas independientemente de que sepamos o no sepamos de ello, lo decisivo es: que no puede, ni debe existir un Dios para servir de escudo a la responsabilidad, a la libertad, a la misión; en suma, al sentido de la existencia humana. Nietzsche escribió esta frase, rara vez comprendida en su integridad: "Si hubiera dioses, ¿cómo podría yo consentir no ser dios?; por lo tanto, no existen dioses". Aquí está por primera vez expresado el ateísmo postulativo, rigurosa contraposición al deísmo postulativo de Kant. En el Capitulo XXI de la Etica, de Hartmann, "Teleología de los valores y metafísica del hombre", se encuentra elevado a máxima altura ese "ateísmo postulativo de la responsabilidad", y Hartmann intenta darle una fundamentación rigurosamente científica. Sólo en un mundo mecánico, o por lo menos no construido teleológicamente, tiene posibilidad de existencia un ser moral libre, una "persona". En un mundo creado por una divinidad según un plan, o en el que una divinidad, aparte del hombre, disponga en un sentido o en otro sobre el porvenir, queda -según Hartmann- el hombre anulado como ser moral, como persona de la naturaleza o teleología del hombre". Y dice también: "Si el mundo es de algún modo igual en esencia al hombre (y esto, según Hartmann, lo admiten todas las teologías hasta hoy), queda aniquilada la peculiaridad del hombre en su posición cósmica, queda el hombre privado de sus derechos". No es la determinación casual, no es el mecanismo el que roba al hombre sus derechos, sus privilegios; más bien le proporciona, por el contrario, los medios para imprimir en la realidad lo que ha contemplado en los órdenes objetivos de las ideas y de los valores del ser ideal. Es más; el mecanismo es el instrumento de su libertad y de sus decisiones soberanas, de que sólo él

es responsable. Pero toda predeterminación del futuro establecida por otro ser que no sea el hombre, anula al hombre como tal. Diterico Heinrich Kerler expresó bien una vez esta idea -en carta al autor-, aunque en términos mucho más audaces: "¿Qué me importa el fundamento del mundo, si yo, como ser moral, sé clara y distintamente lo que es «bueno» y lo que debo? Si existe un fundamento del mundo, y coincide con lo que yo conozco por bueno, será entonces, como amigo mío, estimado por mí; pero si no coincide, le escupiré a la cara, aun cuando me destruya y aniquile mis fines y a mí mismo como ser existente". Adviértase que en esta forma del ateísmo postulativo, la negación de un Dios no es sentida, en primer término, como descargo de la responsabilidad, ni como disminución de la independencia y libertad del hombre, sino justamente como la máxima exaltación imaginable de la responsabilidad y soberanía. Fue Nietzsche el primero que pensó no a medias, sino íntegramente, las consecuencias de la frase: "Dios ha muerto". Y no sólo, las pensó, sino que las sintió en lo profundo del corazón. Dios no "puede" estar muerto, a no ser que el superhombre viva -él, el por decirlo así superdivino; él, única "legitimación" del Dios nuestro. Así también dice Hartmann: "Los predicados de Dios (predeterminación y providencia) deben ser referidos al hombre". Pero bien entendido: no, como en Comte, a la "humanité", no al "grand être", sino a la persona, a aquella persona que posee el máximum de voluntad responsable, de plenitud, pureza, comprensión y fuerza. La humanidad, los pueblos, la historia de las grandes colectividades -todos éstos son aquí simples rodeos para llegar a esa especie de persona, cuyo valor, cuyo brillo descansan en ella misma. La muchedumbre de honras, amores, adoraciones que antaño tributaron los hombres a su Dios y a sus dioses, corresponde a esa especie de "personas". En gélidas soledades, y absolutamente atenida a sí misma -inderivable-, yérguese la persona, en ambos filósofos, en Hartmann y en Kerler, entre los dos órdenes: el del mecanismo real y el del reino libre de los valores e ideas objetivos, que ningún Logos vivo espiritual ha establecido. En su empeño de introducir en el curso, del cosmos un sentido y un valor suficiente está el hombre solo. No puede para ello apoyar en nada

su pensamiento y voluntad. Sobre nada, ni sobre una divinidad que le comunique lo que debe o no debe, ni sobre los deleznables harapos ideológicos de viejas metafísicas deístas, como son "la evolución", "la tendencia al progreso del mundo" o de la historia, ni tampoco sobre unidades colectivas de voluntad, sean las que fueren.

¿Y cuál es la historia que corresponde a esta antropología? A esta pregunta ha intentado contestar Kurt Breysig en su nueva obra sobre Historia. Y aunque al autor de estas líneas le parece falsa esa respuesta, debe reconocer en su elogio, sin embargo, que profundiza notablemente el riguroso personalismo histórico del ser y del valor, ya que no niega sin más ni más los poderes colectivos de la historia (como, por ejemplo, Treitschke, Carlyle -los "hombres hacen la historia"-), sino que, reconociéndolos, los reduce, en última instancia, a causalidad personal. La influencia efectiva de esta antropología en la historiografía se advierte, con la mayor claridad, en los miembros del Círculo de Stefan George que se dedican a la historia, sobre todo en las obras de F. Gundolf acerca de Shakespeare, Goethe, César, George, Lutero. Sobre el suelo nutricio de esta antropología, la historia se convierte, por sí misma, en la exposición monumental del "contenido espiritual" que traen al mundo los héroes y los genios, o, para decirlo con palabras de Nietzsche, los "supremos ejemplares" de la especie humana.