

EDMUND HUSSERL
LA FILOSOFÍA EN LA CRISIS DE LA HUMANIDAD EUROPEA*

[**Nota:** texto escaneado a partir de la antología Edmund Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992, pp. 75-128.]

En esta conferencia quiero intentar suscitar un nuevo interés hacia el tan debatido tema de la crisis europea, desarrollando la idea histórico-filosófica (o el sentido teleológico) de la humanidad europea. Al señalar, con ello, la función esencial que tienen que ejercer en tal sentido la filosofía y sus ramificaciones que son nuestras ciencias, la crisis europea logrará también un nuevo esclarecimiento.

Partamos de algo notorio, de la diferencia entre la medicina científico-natural y la llamada «medicina naturalista». Así como ésta se origina, en la vida común del pueblo, de empirie y tradición ingenuas, así la medicina científico-natural nace del aprovechamiento de conocimientos de ciencias puramente teóricas, de las ciencias del cuerpo humano, en primer lugar de la anatomía y la fisiología. Mas éstas, por su parte, se basan en las ciencias fundamentales, universalmente explicatorias, de la naturaleza en general, en la física y la química.

Volvamos ahora la mirada de la corporeidad humana a la espiritualidad humana, el tema de las llamadas ciencias del espíritu. En ellas, el interés teórico se dirige exclusivamente a los hombres como personas y a su vivir y obrar personales, así como, correlativamente, a las obras creadas. Vida personal es un vivir en comunidad, como yo y nosotros, dentro de un horizonte comunitario. Y precisamente en comunidades de diferentes estructuras simples o graduadas, como familia, nación, supranación. La palabra *vida* no tiene aquí sentido fisiológico, significa vida que actúa conforme a fines, que crea formas espirituales: vida creadora de cultura, en el sentido más amplio, en una unidad histórica. Todo ello es tema de las diversas ciencias del espíritu. Ahora bien, evidentemente, la diferencia entre prosperar vigorosamente y decaer o, como también puede decirse, entre salud y enfermedad, existe también para las comunidades, los pueblos, los Estados. Surge, pues, sin dificultad la pregunta: ¿Cómo se explica que jamás, en este respecto, se haya llegado a una medicina científica, a una medicina de las naciones y de

* Conferencia pronunciada en la Asociación de Cultura de Viena el 7 y el 10 de mayo de 1935. Traducción del alemán por Peter Baader.

las comunidades supranacionales? Las naciones europeas están enfermas. Europa misma, se dice, se halla en una crisis. No faltan aquí, ciertamente, algo así como médicos naturalistas. Y hasta nos hallamos verdaderamente inundados por un diluvio de propuestas de reforma ingenuas y exaltadas. Mas, ¿por qué no prestan aquí las ciencias del espíritu, tan ricamente desarrolladas, el servicio que cumplen excelentemente en su esfera las ciencias de la naturaleza?

Los que estén familiarizados con el espíritu de las ciencias modernas sabrán replicar: la grandeza de las ciencias de la naturaleza consiste en que ellas no se conforman con una empirie sensible, porque para ellas toda descripción de la naturaleza sólo quiere ser tránsito metódico a la explicación exacta, en último término físico-química. Los mismos opinan: ciencias «meramente descriptivas» nos atan a las finitudes del mundo circundante terrenal; pero la ciencia de la naturaleza matemático-exacta abarca con su método las infinitudes en sus efectividades y posibilidades reales. Entiende lo sensiblemente dado como mero fenómeno subjetivamente relativo y enseña a investigar los elementos y leyes de la misma naturaleza suprasubjetiva (la naturaleza «objetiva») con aproximación sistemática en lo que ella tiene de universal incondicional. Al mismo tiempo enseña a explicar todas las concreciones sensiblemente dadas, sean hombres, sean animales «o» cuerpos celestes, a partir de lo existente en última instancia, a saber, induciendo a partir de los respectivos fenómenos tácticamente dados las futuras posibilidades y probabilidades, en una extensión y con una precisión que excede toda empirie sensiblemente determinada. El resultado del desarrollo consecuente de las ciencias exactas en la época moderna ha sido una verdadera revolución en la dominación técnica de la naturaleza.

Por desgracia, es totalmente distinta (en el sentido de la concepción que ya nos resulta enteramente comprensible), por razones internas, la situación metodológica en las ciencias del espíritu. Pues la espiritualidad humana está basada en la *physis* humana, toda vida psíquica individual-humana está fundada en la corporeidad, por consiguiente también toda comunidad, en los cuerpos de los hombres individuales que son miembros de esta comunidad. Si, pues, debe volverse posible, para los fenómenos científico-espirituales, una explicación realmente exacta y, en consecuencia, una praxis científica semejantemente extensa como en la esfera de la naturaleza, entonces los hombres de la ciencia del espíritu no deberían considerar solamente el espíritu como espíritu sino remontarse a los soportes corporales y llevar a cabo sus explicaciones sobre la base de la física y química exactas. Pero esto fracasa (y en ello nada puede modificarse dentro de

un futuro previsible) ante la complicación de la necesaria investigación psico-física exacta ya con respecto al hombre individual y tanto más con respecto de las grandes comunidades históricas. Si el mundo fuera un edificio de dos esferas de realidad, naturaleza y espíritu, con igualdad de derechos, por decirlo así, ninguna favorecida metodológica y objetivamente con respecto a la otra, entonces la situación sería distinta. Pero sólo la naturaleza puede ser tratada de por sí como un mundo cerrado, sólo la ciencia de la naturaleza puede, con inquebrantada consecuencia, abstraer de todo lo espiritual e investigar la naturaleza puramente como naturaleza. Por otra parte, a la inversa, tal abstracción consecuente de la naturaleza no conduce para el hombre de ciencia del espíritu, interesado puramente en lo espiritual, a un «mundo» en sí cerrado, coherente en su pura espiritualidad, que pudiera convertirse en el tema de una ciencia del espíritu pura y universal, como paralelo de la ciencia de la naturaleza pura. Pues la espiritualidad animal, la de las «almas» humanas y animales, a la que se reduce toda otra espiritualidad, está fundada individual y causalmente en la corporeidad. Así se comprende que el hombre de ciencia, interesado puramente en lo espiritual como tal, no vaya más allá de lo descriptivo, ni de una historia del espíritu, y quede, por ende, ligado a las finitudes sensibles. Cualquier ejemplo lo muestra. Un historiador, p. ej., no puede tratar la historia griega antigua sin tomar en cuenta la geografía física de Grecia antigua, su arquitectura, la corporeidad de los edificios, etcétera. Esto parece bien claro.

Pero, ¿y si todo este modo de pensar que se manifiesta en tal interpretación estuviera basado en prejuicios funestos, y por sus repercusiones fuera corresponsable de la enfermedad europea? En efecto, ésta es mi convicción, y asimismo espero mostrar con ello cómo se halla también aquí una fuente esencial de la naturalidad con la que el hombre de ciencia moderno ni siquiera cree digna de considerar la posibilidad de la fundamentación de una ciencia acerca del espíritu puramente cerrada en sí y universal, a la que, de tal modo, niega rotundamente.

Es de interés para nuestro problema de Europa considerar esto más de cerca y desarraigar a la pronta convincente argumentación precipitada. El historiador, el investigador del espíritu y de la cultura de todo orden encuentra, por cierto, entre sus fenómenos constantemente también la naturaleza física, en nuestro ejemplo, la naturaleza de la Grecia antigua. Mas ésta naturaleza no es la naturaleza en el sentido científico-natural, sino lo que los antiguos griegos consideraron como naturaleza, lo que tenían presente como el mundo circundante de la realidad natural. Dicho más plenamente: el mundo circundante histórico de los griegos no es el mundo objetivo en sentido nuestro, sino la «repre-

sentación del mundo» de los griegos, esto es, su concepción subjetiva del mundo, con todas las realidades para ellos vigentes de este mundo, p. ej., los dioses, los demonios, etc.

Mundo circundante es un concepto que tiene lugar exclusivamente en la esfera espiritual. Que nosotros vivamos en nuestro respectivo mundo circundante, al cual están dirigidas todas nuestras preocupaciones y esfuerzos, señala un hecho que sucede puramente en lo espiritual. Nuestro mundo circundante es una formación espiritual en nosotros y en nuestra vida histórica. Para quien toma por tema el espíritu como espíritu, no encuentra aquí ninguna razón para exigir otra explicación que no sea la puramente espiritual. Y así puede afirmarse en general: es un contrasentido considerar la naturaleza del mundo circundante como algo ajeno al espíritu y querer cimentar, por consiguiente, la ciencia del espíritu sobre la ciencia de la naturaleza y hacerla así, pretendidamente, exacta.

Evidentemente, también se ha olvidado por completo que ciencia de la naturaleza es (como toda ciencia, en general) un título para creaciones espirituales, a saber, las de los hombres de ciencia de la naturaleza; colaborantes como tales, estas creaciones pertenecen, como todos los acontecimientos espirituales, al ámbito de aquello que debe ser explicado en forma científico-espiritual. Ahora bien, ¿no es absurdo y no constituye un círculo querer explicar de un modo científico-natural el suceso histórico que es la «ciencia de la naturaleza», explicar este suceso mediante la colaboración de la ciencia de la naturaleza misma y de sus leyes naturales que, como creación espiritual, pertenecen, ellas mismas, al problema?

Ofuscados por el naturalismo (por mucho que ellos mismos lo combatan verbalmente), los hombres de ciencia del espíritu han descuidado completamente hasta el planteo del problema de una ciencia del espíritu universal y pura, indagando por una doctrina esencial del espíritu puramente como espíritu, que busque las leyes y elementos de lo universal incondicional que rige la espiritualidad, con el fin de lograr desde allí explicaciones científicas en un sentido absolutamente concluyente.

Las precedentes reflexiones filosófico-espirituales nos proporcionan la adecuada orientación para enfocar y tratar nuestro tema de la Europa espiritual como un problema puramente científico-espiritual; en primer lugar, pues, en su carácter histórico-espiritual. Como ya se anticipó en las palabras introductorias, ha de ponerse de manifiesto, por esta vía, una singular teleología, ingénita, por decirlo así, solamente a nuestra Europa, y precisamente en íntima relación con el origen o el surgimiento de la filosofía y sus rami-

ficaciones, de las ciencias en la concepción griega antigua. Presentimos ya que se tratará así de un esclarecimiento de las razones más profundas del origen del funesto naturalismo, o bien, lo que se verá que es equivalente, del dualismo moderno de la interpretación del mundo. Finalmente, debe revelarse con ello el sentido verdadero de la crisis de la humanidad europea.

Formulamos la pregunta: ¿Cómo se caracteriza la estructura espiritual de Europa? Es decir, Europa entendida no geográfica o cartográficamente, como si se pretendiera circunscribir el ámbito de los hombres que conviven aquí territorialmente en calidad de humanidad europea. En el sentido espiritual pertenecen manifiestamente también a Europa los Dominios Británicos, los Estados Unidos, etc., pero no los esquimales ni los indios de las exposiciones de las ferias ni los gitanos que vagabundean permanentemente por Europa. Con el título de Europa trátase evidentemente aquí de la unidad de un vivir, obrar, crear espirituales: con todos los fines, intereses, preocupaciones y esfuerzos, con los objetivos, las instituciones, las organizaciones. En ellos actúan los individuos dentro de múltiples sociedades de diferentes grados, en familias, en linajes, naciones, donde todos parecen estar interior y espiritualmente unidos y, como dije, en la unidad de una estructura espiritual. De este modo se habrá conferido a las personas, a las asociaciones de personas y a todas sus creaciones culturales un carácter de enlace total.

«La estructura espiritual de Europa»: ¿qué es esto? Es mostrar la idea filosófica inmanente a la historia de Europa (de la Europa espiritual), o, lo que viene a ser lo mismo, la teleología inmanente a ella, que se da a conocer en general desde el punto de vista de la humanidad universal como el surgimiento y el comienzo de desarrollo de una nueva época de la humanidad, de la época de una humanidad que en adelante sólo quiere vivir y puede vivir en la libre formación de su existencia y de su vida histórica a partir de ideas de la razón, hacia tareas infinitas.

Toda estructura espiritual que se halla por esencia en un espacio histórico universal o en una peculiar unidad de tiempo histórico según coexistencia y sucesión, tiene su historia. Si perseguimos, pues, las relaciones históricas y, según es necesario hacerlo, partiendo de nosotros mismos y de nuestra nación, entonces la continuidad histórica nos conduce cada vez más allá de nuestra nación a las vecinas, y así de naciones en naciones, de épocas en épocas. En la Antigüedad, al fin, de los romanos a los griegos, a los egipcios, persas, etc.; en esto, evidentemente, no hay fin. Retrocedemos a los tiempos primitivos, y no podríamos dejar de tomar en consideración la obra notable y rica en ideas de Menghin, la «Historia universal de la edad de piedra». Con este método la

humanidad aparece como una vida única de individuos y de pueblos, unida por relaciones solamente espirituales, con una plétora de tipos humanos y culturales, pero que van confluyendo unos en otros. Es como un mar, en el cual los hombres y los pueblos son las olas que se configuran, se transforman y luego desaparecen fugazmente, las unas encrespándose más rica, más complicadamente, las otras de un modo más primitivo.

Sin embargo, en consideración posterior, dirigida a lo interno, notamos nuevas, singulares uniones y diferencias. Aunque las naciones europeas se hallen tan enemistadas como se quiera, tienen ellas, empero, un peculiar parentesco interior en el espíritu que las penetra a todas, que trasciende las diferencias nacionales. Es algo así como una fraternidad que nos da, en esta esfera, una conciencia patria. Esto salta a la vista tan pronto como tratamos de compenetrarnos, p. ej., con la historicidad india, con sus múltiples pueblos y formaciones culturales. En esta esfera existe, por su parte, la unidad de un parentesco familiar, pero extraña a nosotros. Por otro lado, los hombres de la India nos sienten como extraños, y solamente a sí mismos, entre ellos, como procedentes de un hogar común. Sin embargo, esta diferencia esencial de comunidad de origen y de extrañeza, en muchos grados relativizada, que es una categoría fundamental de toda historicidad, no puede bastar. La humanidad histórica no se estructura continuamente de la misma manera conforme a esta categoría. Esto lo sentimos precisamente en nuestra Europa. Hay en ello algo singular que sienten en nosotros también todos los otros grupos de la humanidad como algo que, prescindiendo de todas las consideraciones de utilidad, se convierte para ellos en un motivo continuo de europeización, no obstante la voluntad inquebrantada de la autoconservación espiritual, mientras que nosotros, si nos comprendemos rectamente, jamás, p. ej., nos indianizaremos. Creo que nosotros sentimos (y, a pesar de toda oscuridad, este sentimiento tiene probablemente su razón) que a nuestra humanidad europea le es ingénita una entelequia que rige el cambio europeo de formas y que le confiere el sentido de una evolución hacia una forma ideal de vida y de ser como un eterno polo. No como si se tratara aquí de una de las conocidas finalidades que confieren su carácter al reino físico de los seres orgánicos; o sea de algo así como una evolución biológica a partir de una forma germinal en grados sucesivos, hasta la madurez y el envejecer y morir subsiguientes. No existe esencialmente una zoología de los pueblos. Estos constituyen unidades espirituales que no tienen —y particularmente no la tiene la supranacionalidad Europa— ninguna forma madura, alguna vez ya alcanzada ni jamás alcanzable como forma de una repetición regulada. La humanidad psíquica nunca ha sido acabada y nunca lo será y no puede nunca repetirse. El telos espiritual de la

humanidad europea, en el cual está comprendido el telos particular de las naciones singulares y de los hombres individuales, se halla en lo infinito, es una idea infinita, a la que arcanamente tiende, por así decirlo, el total devenir espiritual. Tan pronto como se ha vuelto consciente como tejos en su desarrollo, necesariamente se torna también práctico como fin de la voluntad, y con ello se inicia un nuevo y más alto grado de evolución, que se halla bajo la conducción de normas, de ideas normativas.

Pero todo esto no quiere ser una interpretación especulativa de nuestra historicidad, sino expresión de un vivo presentimiento que surge en una reflexión imparcial. Mas este presentimiento nos proporciona una guía intencional para percibir en la historia europea relaciones sumamente significativas, en cuya persecución lo presentido se nos convierte en certeza comprobada. El presentimiento es el conductor afectivo para todos los descubrimientos.

Vayamos a la explicación. La Europa espiritual tiene un lugar de nacimiento. No pienso, con ello, geográficamente en un lugar, aunque también esto es pertinente, sino en un lugar de nacimiento espiritual en una nación, o bien en individuos y grupos humanos de esta nación. Es la nación de la Grecia Antigua hacia los siglos VII y VI a. C. En ella surge una «nueva actitud» de individuos hacia el mundo circundante. Y como consecuencia aparece una clase totalmente nueva de formaciones espirituales, que rápidamente crece hacia una forma cultural sistemáticamente cerrada; los griegos la denominaron «filosofía». Correctamente traducido en el sentido originario, esto no quiere decir otra cosa que ciencia universal, ciencia de la totalidad del mundo, de la unidad total de todo lo existente. Muy pronto el interés por el universo, y con ello la pregunta por el devenir que lo abarca todo y el ser en el devenir, comienza a especificarse según las formas y regiones generales del ser, y de este modo se ramifica la filosofía, la ciencia una, en múltiples ciencias particulares.

En la aparición de la filosofía con este sentido, en el que están comprendidos, por tanto, todas las ciencias, veo yo, por paradójico que ello parezca, el fenómeno primario de la Europa espiritual. Mediante las explicaciones más detalladas, aunque deban ser breves, la apariencia de paradoja pronto se disipará.

Filosofía, ciencia, es el título para una clase especial de formas culturales. El movimiento histórico que ha adoptado el estilo de la supranacionalidad europea, tiende a una estructura normativa situada en lo infinito, pero no constatable mediante una mera observación morfológica externa del cambio de las formas. El constante estar-dirigido a una norma es inherente a la vida intencional de personas singulares, de allí a las nacio-

nes y de sus sociedades particulares y, finalmente, del Organismo de las Naciones Unidas de Europa; por cierto que no de todas las personas, esto es, no está plenamente desarrollado en las personalidades constituidas por actos intersubjetivos de grado superior, y sin embargo inherente a ellas por una marcha necesaria del desarrollo y la propagación del espíritu de normas universalmente válidas. Pero esto tiene, al mismo tiempo, la significación de una transformación progresiva de la humanidad entera, a partir de la formación de ideas que cobran eficacia en círculos pequeños y muy reducidos. Ideas, formas significativas nacidas en personas singulares con la maravillosa manera nueva de albergar en sí infinitudes intencionales, no son como las cosas reales en el espacio que con entrar en el campo de la experiencia humana, no por ello poseen ya significación para el hombre como persona.

Con la primera concepción de las ideas, el hombre paulatinamente se va tornando en hombre nuevo. Su ser espiritual entra en el movimiento de una progresiva reformatión. Este movimiento se efectúa desde el principio de un modo comunicativo, despierta en el ámbito vital un nuevo estilo de existencia personal y en su comprensión un devenir correspondiente nuevo. Se extiende primero dentro de él (y en serie sucesiva también más allá de él) una humanidad peculiar que, viviendo en la finitud, tiende hacia polos de infinito. Con ello, precisamente, surge una nueva manera de relación comunitaria y una nueva forma de perdurable comunidad, cuya vida espiritual, comunizada por el amor de las ideas, la creación de ideas y la normación ideal de la vida, lleva en sí el horizonte futuro de la infinitud: el de una infinitud de generaciones que van renovándose a partir del espíritu de las ideas. Esto ocurre primero en el espacio espiritual de una sola nación, la griega, como desenvolvimiento de la filosofía y de las comunidades filosóficas. Conjuntamente con ello surge primero en esta nación un espíritu de cultura universal, que atrae a su esfera a la humanidad entera, y constituye así una transformación progresiva en forma de una nueva historicidad.

Este tosco esquema adquirirá mayor plenitud y será mejor comprendido si filiamos el origen histórico de la humanidad filosófica y científica y esclarecemos desde allí el sentido de Europa y, con ello, la nueva clase de historicidad que se destaca en virtud de este modo de desarrollo de la historia general.

Pongamos en claro, primeramente, la notable peculiaridad de la filosofía, desplegada en ciencias especiales siempre nuevas. Contrastémosla con otras formas culturales, existentes ya en la humanidad precientífica, como los artesanados, la agricultura, la cultura de la vivienda, etc. Todas ellas designan clases de productos culturales con métodos

adecuados para la producción segura de aquéllos. Por lo demás, ellas tienen una existencia pasajera en el mundo circundante. Por el contrario, las adquisiciones científicas, después de haberse logrado para ellas el método eficaz de producción, tienen un modo de ser totalmente diferente, una temporalidad totalmente distinta. No se gastan, son imperecederas; un producir reiterado no crea algo igual, a lo sumo igualmente utilizable, sino que produce, en un número cualquiera de operaciones de la misma persona y de un número cualquiera de personas, «idénticamente» lo mismo, idéntico según el sentido y la validez. Personas ligadas entre sí en comprensión recíproca actual no pueden sino experimentar lo producido en igual forma por los respectivos compañeros como «idénticamente» lo mismo con lo que ellos también producen. En una palabra: lo que logra la actividad científica no es algo real, sino algo ideal.

Pero más aún, lo que así es logrado como válido, como verdad, es utilizable como material para la producción posible de idealidades de grado más alto, y así siempre de nuevo. Ahora bien, cada logro obtiene de antemano, en el interés teórico desarrollado, el sentido de una finalidad meramente relativa, se torna pasaje para fines siempre nuevos, siempre de grado superior, en una infinitud trazada como universal campo de acción, como «dominio» de la ciencia. Ciencia designa, pues, la idea de una infinitud de tareas, de las cuales, en todo tiempo, una finitud ya está cumplida y conservada con validez permanente. Ésta constituye, al mismo tiempo, el fondo de premisas para un horizonte de tareas infinito como unidad de una tarea omnímoda.

Mas, para completar, hay que notar aún aquí algo importante. En la ciencia, la idealidad de los productos de trabajo individuales, de las verdades, no significa la mera posibilidad de repetición mediante la identificación del sentido y de la confirmación: la idea de la verdad, en el sentido de la ciencia, contrasta (de ello tendremos que hablar todavía) con la verdad de la vida precientífica. Ella quiere ser verdad incondicional. En ello hay una infinitud que da a cada confirmación y verdad fácticas el carácter de una confirmación y verdad sólo relativas, de una mera aproximación, referida precisamente al horizonte infinito, en el que la verdad en sí, por decirlo así, es considerada como un punto infinitamente lejano. Correlativamente se halla entonces esta infinitud también, en «lo que realmente es», en el sentido científico, así como en la validez «universal» para «cada cual» como el sujeto de argumentaciones a cumplir; pero el cada cual ya no es ahora tomado en el sentido finito de la vida precientífica.

Después de esta caracterización de la peculiar idealidad científica con las infinitudes ideales, implicadas múltiplemente en su sentido, se nos destaca, ante la mirada histórica,

el contraste que enunciamos en esta proposición: Ninguna otra forma cultural, en el horizonte histórico anterior a la filosofía, es en semejante sentido cultura de ideas, ni conoce tareas infinitas, ni tales universos de idealidades que, como totales y según todas las particularidades así como según los métodos de producción de ésta llevan en sí, conforme al sentido, la infinitud.

Cultura extracientífica, aún no tocada por la ciencia, es tarea y creación del hombre en la finitud. El horizonte abierto ilimitado en el que vive no está explorado, sus fines y su obrar, su comercio y tráfico, su motivación personal, colectiva, nacional, mítica, todo se mueve en un mundo circundante finitamente aprehensible. No hay allí tareas infinitas, ni adquisiciones ideales, cuya infinitud sea, ella misma, el campo de acción, de tal modo que constituya para los actuantes conscientemente tal campo infinito de tareas.

Mas con el aparecer de la filosofía griega y su primera reformación del nuevo sentido de infinitud en idealización consecuyente, ocurre un cambio progresivo que finalmente incorpora a su ámbito todas las ideas de la finitud y, con ello, la cultura espiritual total y todo lo humano que encierra. Por eso, para nosotros los europeos, hay fuera de la esfera filosófico-científica aún múltiples ideas infinitas (si es permitida esta expresión), pero ellas poseen los caracteres análogos de la infinitud (de tareas, fines, verificaciones, verdades infinitas, de «valores verdaderos», «bienes auténticos», normas «absolutamente» válidas) gracias a la transformación de lo humano por la filosofía y sus idealidades. Cultura científica según ideas de la infinitud implica, pues, una revolución de toda la cultura, una revolución en el modo total de ser de la humanidad como creadora de cultura. Significa, también, una revolución de la historicidad, que es ahora historia del dejar-de-ser de la humanidad finita para el llegar-a-ser una humanidad de tareas infinitas.

Aquí nos encontramos con la fácil objeción de que la filosofía, la ciencia de los griegos, no es, con todo, algo privativo de los griegos, ni algo llegado al mundo sólo con ellos. ¿Acaso no se refieren ellos mismos a los sabios egipcios, babilonios, etc., y no aprendieron, efectivamente, mucho de éstos? Poseemos hoy una multitud de trabajos sobre las filosofías indias, chinas, etc., donde éstas son situadas en un mismo plano con la griega y tomadas meramente como configuraciones históricas diferentes dentro de una misma idea cultural. Naturalmente, no falta algo que les es común. Sin embargo, no se debe dejar que la generalidad meramente morfológica oculte las profundidades intencionales, ni ser ciego para las más esenciales diferencias de principio.

Ante todo, ya la actitud de los «filósofos» de una y otra parte, la dirección de su interés universal, es totalmente distinta. Cabe constatar tanto aquí como allá un interés

que abarca el mundo, que conduce en ambas partes, por consiguiente también en las «filosofías» india, china y similares, a conocimientos universales del mundo, operando en todas partes a la manera de una vocación vital y conduciendo, a través de comprensibles motivos, a la formación de comunidades de profesión, en las cuales se transmiten o bien se van perfeccionando de generación en generación los resultados generales. Pero sólo entre los griegos hallamos un interés por la vida universal (cosmológico) en la forma esencialmente nueva de una actitud puramente «teórica», y, como forma de comunidad, en la que aquel interés se traduce por razones internas, tenemos la comunidad respectiva esencialmente nueva de los filósofos, de los científicos (de los matemáticos, astrónomos, etc.). Son los hombres que, no aisladamente, sino los unos con los otros y los unos para los otros, por tanto en trabajo comunitario interpersonalmente ligado, aspiran a la *theoria* y nada más que a la *theoria*, que desarrollan, y cuyo crecimiento y perfeccionamiento constante, con la extensión del círculo de los cooperantes y la sucesión de las generaciones de investigadores, es recogido finalmente por la voluntad con el sentido de una tarea infinita y universalmente común. La actitud teórica tiene su origen histórico entre los griegos.

Actitud, hablando en general, significa un estilo habitualmente fijo de la vida volitiva encauzado hacia direcciones de la voluntad o de intereses previamente delineados, hacia las finalidades, las creaciones culturales, cuyo estilo total está así determinado. Toda vida transcurre en este estilo constante como forma normal. Modifica los contenidos culturales concretos en una historicidad relativamente cerrada. La humanidad (o bien una comunidad cerrada como nación, tribu, etc.) siempre vive, dentro de su situación histórica, en alguna actitud. Su vida tiene siempre un estilo normal y una constante historicidad o desarrollo en ese estilo.

La actitud teórica se refiere, pues, en su novedad, a una actitud precedente, anteriormente normal, y se caracteriza como un cambio de orientación. En la consideración universal de la historicidad de la existencia humana en todas sus formas de comunidad y en sus grados históricos, se muestra ahora que una cierta actitud es, por esencia, en sí la primera, o bien que un cierto estilo normal de existencia humana (hablando con generalidad formal) señala una primera historicidad, dentro de la cual perdura formalmente como invariable el estilo normal fáctico correspondiente a cada situación de la existencia creadora de cultura, a todo ascender o descender o estancarse. Hablamos, en este respecto, de la actitud natural, primitiva, de la actitud de la vida originariamente natural, de la primera forma originariamente natural de culturas: superiores o inferiores, que

evolucionan libremente o que se estancan. Todas las otras actitudes son, por consiguiente, referidas como modificaciones a esta natural. Dicho más concretamente: en una actitud natural de las agrupaciones humanas fácticas históricas deben surgir, en un momento determinado del tiempo, a partir de una situación interna y externa concreta, motivos que conducen primeramente a una transformación de los hombres y los grupos particulares dentro de ellas.

Ahora bien, ¿cómo caracterizar la actitud originaria por esencia, el modo fundamental histórico de la existencia humana? Respondemos: los hombres viven, naturalmente, por razones generativas, siempre en comunidades, en familias, tribus, naciones; éstas, a su vez, estructuradas interiormente más rica o más pobremente en asociaciones especiales. Ahora bien, la vida natural se caracteriza como vivir ingenuo directamente orientado hacia el mundo, un mundo que, como horizonte universal, se halla, en cierta manera, siempre presente a la conciencia, pero que no es enfocado temáticamente. Es temático aquello a lo que uno dirige la atención. Vida atenta siempre es un estar-dirigido a esto o aquello, dirigido a ello como a un fin o un medio, como a algo relevante o irrelevante, a algo interesante o indiferente, a algo privado o público, a lo diariamente necesario o a algo nuevo que aparece. Todo esto se halla en el horizonte del mundo, pero son necesarios motivos especiales para que quien esté en tal horizonte mundano se reoriente y lo convierta de alguna manera en temático, tomando en ello un interés persistente.

Mas aquí hacen falta explicaciones más detalladas. Los individuos que se reorientan, siguen teniendo también, como hombres de su comunidad universal (su nación), sus intereses naturales, cada uno los suyos propios; no pueden simplemente perderlos por ninguna reorientación, pues ello significaría, para cada uno, dejar de ser el que es, el que ha llegado a ser desde su nacimiento. En todas circunstancias, pues, la reorientación sólo puede ser transitoria; una duración habitualmente vigente para toda la vida por venir sólo puede tenerla en tanto que determinación incondicional de la voluntad de retomar, de tiempo en tiempo, pero en actos interiormente unificados, siempre la misma actitud, y mantener como vigente y realizable su nuevo tipo de intereses a través de esta continuidad que vincula intencionalmente las discreciones, y realizarla en correspondientes formaciones culturales.

Conocemos algo parecido en los oficios que aparecen ya en la vida cultural naturalmente originaria, con sus tiempos periódicos propios del oficio, que atraviesan la vida restante y su temporalidad concreta (las horas de servicio de los funcionarios, por ejemplo).

Ahora bien, son posibles dos casos. Los intereses de la nueva actitud quieren servir ya sea a los intereses de la vida natural, o bien, que en lo esencial viene a ser lo mismo, a la praxis natural, y entonces la nueva actitud misma es también práctica. Ésta puede asimismo tener un sentido semejante al de la actitud práctica del político quien, como funcionario público, tiene en miras el bien público, y por tanto quiere servir, con la suya, a la praxis de todos (e indirectamente también a la propia). Esto, por cierto, pertenece aún al ámbito de la actitud natural, que es diferente, por esencia, para distintos tipos de miembros de la comunidad, distinta para «los» que dirigen la comunidad que para los «ciudadanos», unos y otros tomados, naturalmente, en un sentido extremadamente lato. Pero de todos modos, la analogía hace comprensible que la universalidad de una actitud práctica, que ahora se dirige al mundo en su totalidad, de ninguna manera deba significar un estar-interesado ni un ocuparse en todas las particularidades y totalidades especiales dentro del mundo, lo cual, a la verdad, sería impensable.

Frente a la actitud práctica de grado superior existe, empero, aún otra posibilidad esencial de la modificación de la actitud natural común (que conoceremos en seguida en el tipo de la actitud religioso-mítica), a saber la «actitud teórica», denominada así, en primer lugar, porque en ella surge, dentro de un desarrollo necesario, la *theoria* filosófica, la que se torna luego en finalidad propia o su propio campo de intereses. La actitud teórica, si bien también ella es una actitud profesional, es totalmente no práctica. Se funda en una epojé deliberada de toda praxis natural y, de este modo, también de toda praxis de grado superior que sirva a la naturalidad, dentro del margen de su propia vida profesional.

Empero, apresurémonos a decirlo, con ello no se habla aún de una «separación» definitiva entre la vida teórica y la vida práctica, o bien de un desintegrarse de la vida concreta del teórico en dos continuidades de vida inconexas, lo cual importaría, socialmente hablando, la aparición de dos esferas culturales espiritualmente inconexas. Porque es posible aún una tercera forma de la actitud universal (frente a la actitud religioso-mítica, fundada en la natural, y, por otro lado, a la actitud teórica), a saber la síntesis de los intereses de ambas partes que se efectúa en la transición de la actitud teórica a la práctica, de tal modo que la *theoria* que surge en unidad cerrada mediante la epojé de toda praxis (la ciencia universal), será llamada (probando su vocación en el mismo enfoque teórico) a servir de una manera nueva a la humanidad, que ante todo vive en la existencia concreta y siempre también de un modo natural. Esto sucede en la forma de una praxis nueva, la de la crítica, universal de toda vida y de todos los fines vitales, de todas las for-

maciones culturales y sistemas de cultura ya surgidos de la vida de la humanidad, y con ello también de una crítica de la humanidad misma y de los valores que la guían expresa o no expresamente; y luego, en una praxis que tiende a elevar a la humanidad mediante la razón científica universal, según normas de la verdad de todas las formas, y a transformarla en una humanidad radicalmente nueva, capacitada para una responsabilidad absoluta de sí, sobre la base de conocimientos teóricos absolutos. Mas antes de esta síntesis de la universalidad teórica y de la praxis universalmente interesada hay, evidentemente, otra síntesis de teoría y praxis, a saber, la del aprovechamiento para la praxis de la vida natural de los resultados limitados de la teoría, de ciencias especiales limitadas que renuncian a la universalidad del interés teórico en aras de la especialización. Aquí se unen, pues, en la limitación, la actitud originario-natural y la teoría.

Ahora bien, es necesario, para la comprensión más honda de la ciencia griego-europea (universalmente hablando, de la filosofía) en su diferencia de principio de las «filosofías» orientales, valoradas en un mismo nivel, considerar más de cerca la actitud práctico-universal, tal como ella se creó antes de la ciencia europea por aquellas filosofías, y esclarecer su condición religioso-mítica. Es un hecho conocido, pero también una necesidad esencialmente comprensible, que a toda humanidad que vive naturalmente le son inherentes —con anterioridad a la irrupción y la repercusión de la filosofía griega y, con ello, de una concepción del mundo científica— con motivos religioso-míticos y una praxis religioso-mítica. Ahora bien, la actitud mítico-religiosa consiste en que el mundo como totalidad se vuelve temático y, precisamente, prácticamente temático; el mundo quiere decir aquí naturalmente el mundo concreto —tradicionalmente valedero, por consiguiente míticamente apercebido, en la humanidad respectiva (nación, p. ej.). Aquí pertenecen, de antemano y en primer lugar, a la actitud mítico-natural no sólo los hombres y los animales y demás seres infrahumanos e infraanimales, sino también los seres suprahumanos. La mirada que los abarca como totalidad es práctica, no como si el hombre, quien, con todo, en el vivir natural, sólo está actualmente interesado en realidades particulares, pudiera llegar alguna vez al punto en que todo, súbitamente, se volviera para él, prácticamente y en su conjunto de igual importancia. Pero en tanto que el mundo entero es considerado como regido por potencias míticas, y en tanto que el destino humano depende directa o indirectamente del modo cómo éstas obran, se suscita en la praxis una concepción del mundo universal-mítica, que es entonces una concepción del mundo prácticamente interesada. Como se comprende, en esta actitud religioso-mítica aparecen los sacerdotes de un clero que administra, en forma unificada, los intereses

religioso-míticos y su tradición. En ella se origina y se propaga el «saber» lingüísticamente fijado acerca de las potencias míticas (que son pensadas de un modo personal en un sentido amplísimo). Adopta, como si fuera espontáneamente, la forma de especulación mística, la que, presentándose como interpretación ingenuamente convincente transforma el propio mito. En eso, naturalmente, la mirada está permanentemente codificada hacia el restante mundo dominado por las potencias míticas y hacia lo que le pertenece en cuanto a los seres humanos e infrahumanos (los cuales, por lo demás, no estabilizados en su ser propio esencial, también están abiertos al influjo de momentos míticos), hacia las maneras cómo ellas rigen los acontecimientos de este mundo, cómo ellas mismas deben asociarse en un uniforme orden de poder supremo, cómo ellas intervienen, en funciones y funcionarios particulares, creando, ejecutando, imponiendo el destino. Mas todo este saber especulativo tiene el fin de servir al hombre, en sus fines humanos, para que pueda organizar su vida mundana del modo más feliz posible, para que pueda preservarla de enfermedades, de cualquier fatalidad, de la miseria y de la muerte. Se comprende que en esta concepción y conocimiento mítico-práctico del mundo pueden surgir también diversos conocimientos acerca del mundo real, que luego resultan aprovechados en conocimientos empírico-científicos. Mas en su nexo de sentido propio ellos son y permanecen como nociones mítico-prácticas, y es erróneo, y se desvirtúa su sentido, cuando uno, educado en los modos de pensar científicos, creados por Grecia y modernamente perfeccionados, habla ya de filosofía y ciencia (astronomía, matemática) india y china, y cuando, por consiguiente, se interpreta a la India, Babilonia, China con el mismo criterio que a Europa.

Ahora bien, con la actitud universal, pero mítico-práctica, contrasta agudamente la actitud «teórica» no práctica en todo sentido dado hasta ahora, la del *Qaumfzein*, al que los grandes maestros del primer período culminante de la filosofía griega, Platón y Aristóteles, atribuyen el origen de la filosofía. Se apodera del hombre la pasión por una concepción del mundo y un conocimiento del mundo que se aparta de todos los intereses prácticos y que, en la esfera cerrada de sus actividades cognoscitivas y de las horas a ellas consagradas, no desarrolla ni aspira sino a la *theoria* pura. En otras palabras: el hombre se convierte en espectador desinteresado, contemplador del mundo, se convierte en filósofo; o, mejor dicho, su vida adquiere de allí en adelante predisposición para las motivaciones sólo posibles en esta actitud para fines de pensar y métodos nuevos, dentro de los cuales, nace la filosofía y él mismo se convierte en filósofo.

Naturalmente, el surgimiento de la actitud teórica tiene, como todo lo surgido históricamente, su motivación fáctica en la conexión concreta del acontecer histórico. Es preciso, pues, en este respecto, esclarecer cómo de la índole y del horizonte de vida de la humanidad griega en el siglo VII, en su relación con las grandes y ya altamente cultivadas naciones de su mundo circundante, pudo aparecer aquel *qaum£zein*, y de qué modo pudo volverse un hábito primeramente en los individuos. No nos detendremos en los pormenores; es más importante para nosotros comprender la vía de motivación, la de la adopción del criterio y creación del sentido que conduce, desde el mero cambio de orientación, o bien del mero *qaum£zein*, a la *theoria*, un hecho histórico que, por cierto, debe tener su razón esencial. Es preciso esclarecer el cambio a partir de la *theoria* originaria, a partir de la cosmovisión (conocimiento del mundo por la pura visión universal) totalmente «desinteresada» (que ocurre en la epojé de todo interés práctico) a la *theoria* de la verdadera ciencia, vinculadas ambas por la contrastación de *dŌza* y *epist»mh*. El interés teórico incipiente como aquel *qaum£zein* es, evidentemente una variación de la curiosidad que tiene su estado originario en la vida natural, como irrupción en la marcha de la «vida seria», como repercusión de los originariamente desarrollados intereses vitales o como mirada en derredor juguetona, cuando han sido satisfechas las necesidades de la vida directamente operantes, o transcurridas las horas de trabajo. La curiosidad (aquí no como «vicio» habitual) es también una variación, un interés que se ha desprendido de los intereses vitales, que los ha abandonado.

Orientado así, el hombre contempla ante todo la diversidad de las naciones, las propias y las ajenas, cada una con su mundo circundante propio, considerado con sus tradiciones, sus dioses, demonios, potencias míticas, como el mundo absolutamente evidente y real. Surge, en este sorprendente contraste, la diferencia entre la representación del mundo y el mundo real, y emerge la nueva pregunta por la verdad; por consiguiente no por la verdad cotidiana, vinculada a la tradición, sino por una verdad unitaria, universalmente válida para todos los que no estén deslumbrados por la tradición, una verdad en sí. Es propio, pues, de la actitud teórica del filósofo la decisión constante y predeterminada de consagrar toda su vida futura, en el sentido de una vida en lo universal, a la tarea de la *theoria*, de construir *in infinitum* conocimiento teórico sobre conocimiento teórico.

De este modo surge en personalidades aisladas, como Thales, etc., una nueva humanidad; hombres que crean profesionalmente la vida filosófica, la filosofía como una nueva forma cultural. Como se comprende, surge en seguida una nueva relación de con-

vivencia comunitaria correspondiente. Estas formaciones ideales de la *theoria* son revividas y readaptadas de inmediato en el repensar y recrear. Conducen de inmediato a la labor conjunta, a la colaboración mutua a través de la crítica. También los que están fuera, los no filósofos, se vuelven atentos a esta insólita labor. Si a su vez la comprenden, se convierten también ellos en filósofos, o bien, si están demasiado absorbidos por su profesión, se suman a los que aprenden. Así la filosofía se propaga de doble manera, como la comunidad profesional de los filósofos que va ensanchándose y como un movimiento comunitario de la educación que igualmente se va ensanchando. Mas aquí se halla también el origen de la posterior y fatal escisión interior de la unidad del pueblo entre gente cultivada e inculta. Pero evidentemente esta tendencia de propagación no tiene sus límites en la nación patria. A diferencia de todas las otras obras culturales, ella no es un movimiento de intereses atado al suelo de la tradición nacional. También los extranjeros se inician en el saber y vienen a tomar parte, en general, en la poderosa transformación cultural que irradia de la filosofía. Mas precisamente esto es lo que hay que caracterizar mejor aún.

La filosofía que se va propagando en las formas de la investigación y de la acción educativa, ejerce un doble efecto espiritual. Por un lado es lo más esencial de la actitud teórica del hombre que filosofa, la peculiar universalidad de la postura crítica, la decisión de no admitir sin cuestionar ninguna opinión aceptada, ninguna tradición, sino de preguntar en seguida, respecto de todo lo tradicionalmente admitido en el universo, por su verdad en sí, por una idealidad. Pero esto no es solamente una nueva postura de conocimiento. En virtud de la exigencia de someter la empirie entera a normas ideales, a las de la verdad incondicional, aparece de inmediato un cambio de gran alcance en la praxis total de la existencia humana, por tanto de toda la vida cultural; ésta ya no debe regirse por la ingenua empirie cotidiana y la tradición, sino por la verdad objetiva. Así la verdad ideal se convierte en un valor absoluto que trae consigo, en el movimiento de la formación cultural y su constante repercusión en la educación de los niños, una praxis universalmente transformada. Si consideramos con más detenimiento la índole de esta transformación, comprenderemos inmediatamente lo que es inevitable: Si la idea general de la verdad en sí se convierte en la norma universal de todas las verdades relativas que aparecen en la vida humana, de las verdades de situación reales y supuestas, ello alcanza también a todas las normas tradicionales, las del derecho, de la belleza, de la finalidad, de los valores dominantes de personas, valores de caracteres personales, etc.

Surge, así, una humanidad peculiar y una profesión peculiar de vida correlativa con la creación de una nueva cultura. El conocimiento filosófico del mundo origina no sólo estos peculiares resultados, sino un comportamiento humano que repercute de inmediato en todo el resto de la vida práctica, con todas sus exigencias y sus fines, los fines de la tradición histórica en los cuales uno se educa y que son las que a partir de allí rigen. Se forma una comunidad nueva y ferviente, podríamos decir una comunidad de intereses puramente ideales, entre los hombres que viven para la filosofía, unidos en la dedicación a las ideas que no sólo son útiles para todos, sino que son idénticamente patrimonio de todos. Necesariamente se configura un obrar comunitario de índole particular, el del trabajar los unos con los otros y los unos para los otros, de ejercer una crítica constructiva en beneficio mutuo, de la que emerge, como bien común, la pura e incondicional vigencia de la verdad. A ello se agrega ahora la tendencia necesaria de la transmisión de este tipo de interés mediante el hacer comprender aquello que allí se quiere y se obtiene; una tendencia, pues, de incorporar nuevas personas, todavía ajenas a la filosofía, a la comunidad de los que filosofan. Esto ocurre primeramente dentro de la nación propia. La propagación no puede tener éxito si se limita a la investigación científica profesional, su éxito se debe más bien a su extensión mucho más allá de la esfera profesional, como movimiento cultural.

¿Qué ocurre si este movimiento cultural se extiende a círculos del pueblo cada vez más amplios y, naturalmente, a los superiores, dominantes, menos absorbidos por la preocupación de la vida? Resulta evidente que esto no conduce sólo a una transformación homogénea dentro del cuadro normal de la vida público-nacional, apacible, sino tiene probabilidad de originar grandes divisiones interiores, que llevan a esta vida y la totalidad de la cultura nacional a un estado subversivo. Se combatirán entre sí los conservadores satisfechos con la tradición y el círculo de los filósofos, y la pugna tendrá lugar seguramente en la esfera del poder político. Ya en los albores de la filosofía comienza la persecución. Los hombres que viven por aquellas ideas son proscriptos. Y no obstante, las ideas son más fuertes que todos los poderes empíricos.

Además, también hay que tener en cuenta aquí que la filosofía, surgida de una actitud crítica universal contra todo lo tradicionalmente preestablecido, no se detiene, en su propagación, en las barreras nacionales. Sólo ha de existir la aptitud para una universal actitud crítica, la cual, por cierto, tiene también sus supuestos en cierta altura de la cultura precientífica. De este modo, la subversión de la cultura nacional puede extenderse, al principio como ciencia universal en vías de progreso que se va convirtiendo en un

bien común para las naciones primero extrañas las unas a las otras, y la unidad de una comunidad científica y cultural vincula a la mayoría de las naciones.

Aún debemos agregar algo importante, concerniente a la actitud de la filosofía con respecto a las tradiciones. Pues hay que considerar aquí dos posibilidades: o bien lo tradicionalmente válido se desecha por completo, o su contenido se retoma a un nivel filosófico y, de este modo, es reformado también dentro del espíritu de idealidad de la filosofía. Un caso notable es el de la religión. Quisiera dejar de lado las «religiones politeístas». Los dioses en plural, las potencias míticas de toda índole, son objetos del mundo circundante de la misma realidad que el animal o el hombre. En la noción de Dios es esencial el singular. Mas visto desde el lado humano, le es inherente que su vigencia de ser y de valor es experimentada por el hombre como supeditación interior absoluta. Aquí ocurre ahora la fácil confusión de esta absolutez con la de la idealidad filosófica. En el proceso de idealización general que procede de la filosofía, Dios, por así decirlo, se logifica e incluso se convierte en portador del logos absoluto. Estoy inclinado a ver, por lo demás, lo lógico ya en el hecho de que la religión se apoya teológicamente en la evidencia de la fe, como una manera peculiar y profundísima de la fundamentación del verdadero ser. Los dioses nacionales están ahí, en cambio, sin ser cuestionados, como hechos reales del mundo circundante. Antes de la filosofía no se formulan preguntas gnoseológico-críticas, ni problemas de evidencia.

Ahora ya tenemos delineada en lo esencial, aunque algo esquemáticamente, la motivación histórica que hace comprensible cómo, a partir de unos pocos hombres aislados en Grecia, pudo desarrollarse una transformación de la existencia humana y de toda su vida cultural, primero en su propia nación y en las vecinas más próximas. Mas ahora también se ve que pudo surgir, desde aquí, una supranacionalidad de índole totalmente nueva. Me refiero, naturalmente, a la estructura espiritual de Europa. Ahora ya no es una yuxtaposición de distintas naciones que sólo influyen las unas sobre las otras por las luchas que suscitan el comercio y el poder, sino que un nuevo espíritu de libre crítica y de normas encauzadas hacia tareas infinitas, provenientes de la filosofía y sus ciencias especiales, gobierna a la humildad, creando ideales nuevos e infinitos. Los hay para los hombres individuales dentro de sus naciones, y también para las mismas naciones. Al fin existen también ideales infinitos para la síntesis cada vez más vasta de las naciones, en que cada una de ellas, por tender precisamente en el espíritu de la infinitud a su propia tarea ideal, brinda lo mejor de sí a las naciones con ella unidas. En este brindar y recibir se eleva la totalidad supranacional con toda su jerarquía de estructuras sociales,

dominada por el espíritu de una tarea superabundante, articulada en infinitud múltiple, y permaneciendo sin embargo única. En esta sociedad total, dirigida por el ideal, la propia filosofía conserva su función conductora y su peculiar tarea infinita; la función de reflexión teórica, libre y universal, que abarca también todos los ideales y el ideal total: por tanto, el sistema de todas las normas. La filosofía tiene que ejercer constantemente, en el seno de la humanidad europea, su función como rectora sobre toda la humanidad.

II

Mas ahora debemos prestar atención a los malentendidos y escrúpulos seguramente muy apremiantes que, según mi opinión, derivan su fuerza sugestiva de los prejuicios de moda y de sus fraseologías.

Lo que aquí ha sido expuesto, ¿no es una rehabilitación precisamente en nuestro tiempo muy poco oportuna del racionalismo, de la rebuscada ilustración, del intelectualismo que se pierde en teorías divorciadas de la realidad, con sus consecuencias necesariamente desastrosas, de la huera manía cultural, del esnobismo intelectualista? ¿No significa esto querer volver otra vez al error fatal de que la ciencia hace sabio al hombre, que la ciencia está llamada a crear una genuina humanidad feliz y dueña de su destino? ¿Quién tomará aún en serio hoy en día tales pensamientos?

Esta objeción por cierto está relativamente justificada para el estado de evolución europeo del siglo XVII hasta fines del siglo XIX. Pero no alcanza al sentido propio de mi exposición. Me parece que yo, el presunto reaccionario, soy mucho más radical y mucho más revolucionario que los que actualmente se muestran tan radicales en sus palabras. También yo estoy convencido de que la crisis europea radica en una aberración del racionalismo. Mas esto no autoriza a creer que la racionalidad como tal es perjudicial o que en la totalidad de la existencia humana sólo posee una significación subalterna. La racionalidad, ciertamente, en aquel sentido elevado y auténtico (y sólo de éste hablamos), en el sentido originario que le dieron los griegos y que se convirtió en el ideal del período clásico de la filosofía griega, necesitaba todavía de muchas reflexiones esclarecedoras, pero es ella la llamada a dirigir el desenvolvimiento de la humanidad hacia la madurez. Por otra parte, admitimos gustosamente (y el idealismo alemán ya hace mucho nos ha precedido en esta idea) que la forma evolutiva que tomó la *ratio*

como racionalismo del período de la ilustración, había sido una aberración, si bien, de todos modos, una aberración explicable.

La razón es un título vasto. El hombre según la buena y vieja definición, es el ser viviente racional, y en este sentido amplio también el negro papúa es hombre y no animal. También él tiene sus fines y procede reflexivamente, sopesando las posibilidades prácticas. Las obras y los métodos, a medida que surgen, van formando la tradición, y, pueden siempre ser comprendidos de nuevo en su racionalidad. Pero así como el hombre e incluso el negro papúa representan un nuevo escalón zoológico frente al animal, así la razón filosófica representa un nuevo escalón en la humanidad y en su razón. Mas el escalón de la existencia humana y de las normas ideales para tareas infinitas, el escalón de la existencia *sub specie aeterni*, sólo es posible en la universalidad absoluta, precisamente en la universalidad comprendida, desde el principio, en la idea de la filosofía. La filosofía universal con todas las ciencias particulares constituye por cierto un aspecto parcial de la cultura europea. Pero se halla en el sentido de toda mi exposición que esta parte desempeña, por decirlo así, el papel de cerebro de cuyo funcionamiento normal depende la verdadera salud espiritual de Europa. Lo humano de la humanidad superior o la razón exige, pues, una filosofía auténtica.

Mas es aquí donde reside ahora el peligro. Al decir filosofía, debemos tal vez distinguir entre la filosofía como hecho histórico de una respectiva época, y la filosofía como idea de una tarea infinita. La filosofía en cada caso históricamente real es el intento en mayor o menor medida logrado de realizar la idea conductora de la infinitud y, con ello, del conjunto total de las verdades. Los ideales prácticos, intuitos como polos eternos, de los cuales no puede apartarse uno en toda su vida sin arrepentimiento, sin tornarse infiel a sí mismo y, con eso, infeliz, no son, de ninguna manera, ya en la mera intuición claros y precisos, sino que se anticipan en una generalidad ambigua. Su determinación sólo emerge en el obrar concreto y en el éxito por lo menos relativo del proceder. Es entonces cuando corren el constante peligro de ser traicionados por interpretaciones unilaterales que satisfacen prematuramente; pero la sanción viene en forma de contradicciones subsiguientes. De ahí el contraste entre las grandes pretensiones de los sistemas filosóficos que, sin embargo, son incompatibles entre sí. A lo cual se agrega la necesidad pero también la peligrosidad de la especialización.

Así, por cierto, puede una racionalidad unilateral llegar a ser un mal. Esto puede también expresarse así: pertenece a la esencia de la razón que los filósofos sólo pueden comprender y elaborar su tarea infinita primeramente en una absolutamente inevitable

unilateralidad. No hay en esto, en principio, ninguna absurdidad, ningún error, sino, como ya se ha dicho, que el camino que para ellos es directo y necesario, sólo les permite abarcar una faz de la tarea, sin echar de ver, al principio, que la tarea infinita en su conjunto, la de conocer teóricamente la totalidad de lo que es, tiene aún otras faces. Si la deficiencia se anuncia en oscuridades y contradicciones, esto da motivo a un comienzo de reflexión universal. Por consiguiente, el filósofo siempre debe tratar de adueñarse del sentido verdadero y pleno de la filosofía, de la totalidad de sus horizontes de infinitud. Ninguna línea de conocimiento, ninguna verdad particular debe ser absolutizada ni aislada. Sólo en esta conciencia suprema de sí, que a su vez se convierte en una de las ramas de la tarea infinita, puede la filosofía cumplir su función de afianzarse a sí misma y, con ello, a la auténtica humanidad. Pero que esto sea así, pertenece también a la esfera del conocimiento filosófico en el grado de suprema reflexión sobre sí mismo. Solamente en virtud de esta constante reflexividad constituye la filosofía un conocimiento universal.

He dicho que el camino de la filosofía pasa por la ingenuidad. Éste es el momento para criticar el tan altamente celebrado irracionalismo, y al mismo tiempo denunciar la ingenuidad de aquel racionalismo que es tomado por la racionalidad filosófica genuina, pero que, en rigor, caracteriza la filosofía de toda la Edad Moderna a partir del Renacimiento y que se toma por el racionalismo verdadero, por tanto universal. Esta ingenuidad, inevitable al comienzo, involucra a todas las ciencias, y en los comienzos «las» ciencias que ya en la Antigüedad llegaron a desarrollarse. Dicho más exactamente: la denominación más general que conviene a esta ingenuidad es el «objetivismo», que se configura en los diferentes tipos del naturalismo, de la naturalización del espíritu. Filosofías antiguas y modernas eran y siguen siendo ingenuamente objetivistas. Mas con justicia debe añadirse que el idealismo alemán, procedente de Kant, ya se había esforzado apasionadamente por superar la ingenuidad que ya se había tornado muy sensible, sin que pudiera alcanzar realmente el grado de la reflexividad superior que hubiera sido decisivo para la nueva forma de la filosofía y de la humanidad europea.

Sólo puedo aportar algunas indicaciones toscas sobre lo dicho. El hombre natural (digamos el del período prefilosófico) está vuelto hacia el mundo en todo sus actos y preocupaciones. Su esfera de vida y de actuación es el mundo circundante, que se extiende espacio-temporalmente alrededor de él, donde él mismo se incluye. Esto subsiste en la actitud teórica que, en un primer momento, no puede ser sino la del espectador desinteresado en relación al mundo que, con ello, se despoja de sus mitos. La filosofía

ve en el mundo el universo de lo existente, y el mundo se convierte en el mundo objetivo frente a las representaciones de mundo, que cambian según la nacionalidad y los sujetos individuales; la verdad se convierte, pues, en verdad objetiva. Así comienza la filosofía como cosmología, dirigida primeramente, como es obvio, en su interés teórico, a la naturaleza corpórea, porque precisamente todo lo dado espacio-temporalmente tiene de todos modos, por lo menos en su base, la fórmula existencial de lo corpóreo. Hombres y animales no son solamente cuerpos, pero en la orientación de la mirada hacia el mundo circundante ellos aparecen como algo existente de un modo corpóreo, por consiguiente, como realidades dispuestas en la espacio temporalidad universal. Así todos los sucesos psíquicos, los de cada yo, como el experimentar, pensar, querer, tienen cierta objetividad. La vida comunitaria, la de las familias, pueblos, etc., parece entonces disolverse en la de los individuos particulares, considerados como objetos psicofísicos; la vinculación espiritual por medio de una causalidad psicofísica prescinde de una continuidad puramente espiritual, en todas partes impera la naturaleza física.

El curso histórico del desarrollo está delineado con precisión por esta actitud hacia el mundo circundante. Ya la mirada más fugaz a los cuerpos existentes en el mundo circundante muestra que la naturaleza es un todo homogéneo que une todas las cosas, un mundo para sí, digamos, abarcado por la espacio-temporalidad homogénea, dividido en objetos particulares, todos iguales entre sí como *res extensae* y que se determinan los unos a los otros causalmente. Muy pronto se da el primer paso hacia un descubrimiento importantísimo: es la superación de la finitud de la naturaleza ya pensada como un en-sí objetivo, una finitud a pesar de la infinitud abierta. Se descubre la infinitud, primero en forma de la idealización de las magnitudes, de las medidas, de los números, de las figuras, de las rectas, polos, superficies, etc. La naturaleza, el espacio, el tiempo se tornan extendibles *idealiter* a lo infinito y divisibles *idealiter* a lo infinito. De la agrimensura nace la geometría, del arte de los números la aritmética, de la mecánica cotidiana la mecánica matemática, etc. Ahora la naturaleza y el mundo intuitivos se transforman, sin que se haga de ello expresamente una hipótesis, en un mundo matemático, el mundo de las ciencias de la naturaleza matemáticas. La Antigüedad abrió la marcha, y con su matemática se efectuó al mismo tiempo el primer descubrimiento de ideales infinitos y de tareas infinitas. Esto se convierte, para todos los tiempos posteriores, en el norte de las ciencias.

¿Cómo repercutió entonces el éxito embriagador de este descubrimiento de la infinitud física en la dominación científica de la esfera del espíritu? En la actitud vuelta hacia

el mundo circundante, la actitud constantemente objetivista, todo lo espiritual apareció como algo sobrepuesto a la corporeidad física. Era muy fácil así una transposición de la manera de pensar científico-natural. Por ello encontramos ya en los comienzos el materialismo y el determinismo de Demócrito. Pero los espíritus más grandes retrocedían sin embargo ante tales doctrinas, así como ante toda psicofísica de estilo más moderno. Desde Sócrates, la reflexión toma por tema al hombre en su humanidad específica, como persona, el hombre en la vida espiritual comunitaria. El hombre está siempre situado en el mundo objetivo, pero éste ya se convierte en el gran tema para Platón y Aristóteles. Aquí surge una singular división, lo humano pertenece al universo de los hechos objetivos, pero como personas, como yoos, los hombres se proponen fines, objetivos, reciben normas de la tradición, normas de la verdad: normas eternas. Aunque la evolución decayó en la Antigüedad, no estaba sin embargo perdida. Demos el salto a la llamada Edad Moderna. Con un ardiente entusiasmo es acogida la tarea infinita de un conocimiento matemático de la naturaleza y, en general, de un conocimiento del mundo. Los progresos enormes en el conocimiento de la naturaleza deben ahora ser extendidos también al conocimiento del espíritu. En la naturaleza la razón ha demostrado su poder. «Así como el sol es un único sol que ilumina y calienta todas las cosas, así también la razón es la única razón» (Descartes). El método científico-natural tiene que descubrir también los secretos del espíritu. El espíritu es real, se halla objetivamente en el mundo y como tal fundado en lo corpóreo. Por consiguiente, la comprensión de mundo adopta inmediatamente y en todos los dominios la forma de un dualismo, más exactamente de un dualismo psicofísico. La misma causalidad, sólo escindida en dos, abarca el mundo único; el sentido de explicación racional es el mismo en todas partes, pero sin embargo tal que toda explicación del espíritu, si pretende ser única y, de este modo, tener un alcance universal filosófico, ha de conducir a lo físico. No puede haber una investigación explicativa del espíritu pura y cerrada en sí, una psicología o teoría del espíritu vuelta puramente hacia lo interior, que vaya directamente desde el yo, desde lo psíquico inmediatamente vivido, a la psique ajena; debe tomar el camino exterior, el camino de la física y la química. Todos los discursos en boga sobre el espíritu colectivo, la voluntad del pueblo, los fines ideales políticos de las naciones, etc., no son más que romanticismo y mitología, originados en una transposición analógica de conceptos que sólo poseen sentido propio en la esfera personal del individuo. El ser espiritual es fragmentario. Podemos responder ahora a la pregunta por la fuente de todas las tribulaciones: este objetivismo o esta concepción del mundo psicofísica es, a pesar de su aparente

evidencia, una unilateralidad ingenua de la que no se tenía conciencia. La realidad del espíritu como presunto anexo real de los cuerpos, su presunto ser espacio-temporal dentro de la naturaleza, es un contrasentido.

Mas aquí es preciso, para nuestro problema de la crisis, mostrar cómo es posible que la «Edad Moderna», tan orgullosa durante siglos de sus éxitos teóricos y prácticos, haya caído finalmente ella misma en una creciente insatisfacción, y que aún debe experimentar su situación como situación de penuria. En todas las ciencias se insinúa esta penuria, en último análisis como penuria del método. Pero nuestra penuria europea, si bien no comprendida, concierne a muchos.

Se trata íntegramente de problemas que proceden de la ingenuidad, en virtud de la cual la ciencia objetivista toma lo que ella denomina el mundo objetivo por el universo de todo lo existente, sin considerar que la subjetividad creadora de la ciencia no puede hallar cabida en ninguna ciencia objetiva. Al que ha sido formado en la ciencia natural le parece evidente que todo lo meramente subjetivo debe ser eliminado, y que el método científico-natural determina en términos objetivos lo que halla su figuración en los modos de representación subjetivos. Así pues busca también para lo psíquico lo objetivamente verdadero. Al mismo tiempo se supone, con ello, que lo subjetivo eliminado por lo físico ha de ser investigado precisamente como algo psíquico por la psicología, y naturalmente por una psicología psicofísica. Pero el investigador de la naturaleza no se da cuenta que el fundamento permanente de su trabajo mental, subjetivo, es el mundo circundante vital que constantemente está presupuesto como fondo, como terreno de la actividad, sobre el cual sólo tienen sentido sus preguntas y sus métodos de pensamiento. Ahora bien, ¿dónde se somete a la crítica y al esclarecimiento la enorme adquisición metodológica que lleva desde el mundo circundante intuitivo a las idealizaciones de la matemática y a la interpretación del mundo circundante como ser objetivo? La revolución de Einstein concierne a las fórmulas en las cuales es tratada la *physis* idealizada e ingenuamente objetivada. Pero cómo las fórmulas en general, cómo la objetivación matemática en general, cobra sentido sobre el fondo de la vida y del mundo circundante intuitivo, de ello nada se nos dice, y así Einstein no reforma ni el espacio ni el tiempo en los cuales se desarrolla nuestra vida real concreta.

La ciencia de la naturaleza matemática es una técnica maravillosa que permite efectuar inducciones de una capacidad productora, de una probabilidad, precisión, calculabilidad, que antes ni siquiera podían ser sospechadas. Como creación, ella es un triunfo del espíritu humano. Pero por lo que hace a la racionalidad de sus métodos y teorías, es

de todo punto relativa. Presupone ya una disposición fundamental previa que en sí misma carece por completo de una racionalidad efectiva. Al haberse olvidado, en la temática científica, del mundo circundante intuitivo, del factor meramente subjetivo, se ha dejado también olvidado el sujeto mismo actuante, y el hombre de ciencia no se convierte en tema de reflexión. (Con ello la racionalidad de las ciencias exactas permanece, desde este punto de vista, en la misma línea que la racionalidad de las pirámides egipcias.)

Es cierto que desde Kant poseemos una teoría del conocimiento propia, y por otra parte existe una psicología que quiere ser, con sus pretensiones a una exactitud científico-natural, la ciencia fundamental general del espíritu. Pero nuestra esperanza de una genuina racionalidad, esto es, de un conocimiento genuino, es defraudada aquí como por doquier. Los psicólogos ni se dan cuenta que tampoco ellos se ven a sí mismos, en su planteo, como hombres de ciencia creadores, ni ven su mundo circundante vital concreto. No advierten que de antemano se presuponen a sí mismos necesariamente como seres humanos que viven en la comunidad de su mundo circundante y de su época histórica, incluida también su voluntad de alcanzar la verdad en sí, válida para todo el mundo. En razón de su objetivismo, la psicología no puede de ninguna manera convertir en tema de reflexión, con su sentido peculiar y esencial, el alma, esto es, el yo que obra y padece. Ella podrá objetivar y tratar inductivamente la vivencia valorante, la vivencia volitiva, repartidas en la vida corporal, pero ¿será capaz de hacer lo propio con respecto de los fines, los valores, las normas?; ¿puede ella convertir en tema de reflexión la razón misma, digamos como «disposición»? Se pasa completamente por alto que el objetivismo, en su carácter de creación auténtica del investigador en búsqueda de normas verdaderas, presupone ya estas normas, que este objetivismo, por tanto, no quiere ser derivado de hechos, porque los hechos ya son pensados ahí como verdades y no como ficciones. Por cierto que se advierten luego las dificultades aquí presentes; así comienza la polémica en torno al psicologismo. Pero con el rechazo de una fundamentación psicológica de las normas, sobre todo de las normas que presiden la verdad en sí, no se ha ganado nada. Cada vez se hace más palpable, en general, la necesidad de reformar toda la psicología moderna, pero todavía no se comprende que ella ha fracasado por su objetivismo, que ella no llega, en absoluto, a la peculiar esencia del espíritu, que es un contrasentido su aislamiento del alma concebida objetivamente, y su interpretación psicofísica del ser-en-comunidad. Es cierto que el trabajo de la psicología moderna no ha sido inútil; ha elaborado muchas reglas empíricas que poseen también un valor práctico. Pero

ella tiene tan poco de auténtica psicología como la estadística moral, con sus conocimientos no menos valiosos, tiene de ciencia moral.

Mas por todas partes se anuncia en nuestro tiempo la candente necesidad de una comprensión del espíritu, y se ha hecho casi insoportable la confusión que afecta las relaciones de método y de contenido entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. Dilthey, uno de los más grandes hombres de la ciencia del espíritu, ha dedicado toda la energía de su vida al esclarecimiento de las relaciones entre la naturaleza y el espíritu, al esclarecimiento de la contribución de la psicología psicofísica, la cual, como él creyó, debía ser completada por una psicología nueva, descriptiva, analítica. Los esfuerzos de Windelband y Rickert desgraciadamente no han aportado la claridad esperada. También ellos, como todos, permanecen ligados al objetivismo; y tanto más los nuevos psicólogos reformadores, que creen que toda la culpa se reduce al prejuicio del atomismo largo tiempo reinante, y que se ha inaugurado una nueva época con la psicología de la totalidad. Pero la situación no podrá de ningún modo mejorar mientras no se ponga en evidencia la ingenuidad del objetivismo, surgido de una actitud natural con respecto al mundo circundante, y que no se haya abierto paso la comprensión de que es un contrasentido la concepción dualista del mundo, en la cual naturaleza y espíritu aparecen como realidades de sentido homogéneo, si bien causalmente contrarios el uno sobre la otra. Estimo con toda seriedad que una ciencia objetiva acerca del espíritu, una teoría objetiva del alma, objetiva en el sentido de atribuir a las almas, a las comunidades personales una existencia dentro de las formas espacio-temporales, no la ha habido nunca ni nunca la habrá.

El espíritu, y más aún, sólo el espíritu es el que existe en sí mismo y para sí mismo; sólo el espíritu es autónomo y puede ser tratado en esta autonomía, y sólo en ésta, en forma verdaderamente racional, de un modo verdadera y radicalmente científico. Mas por lo que hace a la naturaleza, en cuanto a su verdad científico-natural, ella sólo posee una autonomía aparente, y sólo aparentemente ofrece un conocimiento racional de sí en las ciencias de la naturaleza. Pues la naturaleza verdadera en su sentido científico-natural, es obra del espíritu que la explora, y presupone, por consiguiente, la ciencia acerca del espíritu. El espíritu es, por esencia, apto para ejercer el conocimiento de sí mismo, y como espíritu científico es apto para ejercer el conocimiento científico de sí, y esto reiteradamente. Sólo en el conocimiento puro científico-espiritual no le alcanza al hombre de ciencia la objeción de que se encubre a sí mismo en su saber. Por consiguiente, es erróneo, de parte de las ciencias del espíritu, luchar con las ciencias de la

naturaleza por una igualdad de derechos. Tan pronto como aquéllas reconocen a las últimas una objetividad que se basta a sí misma, sucumben ellas mismas al objetivismo. Pero tal como están conformadas actualmente en sus múltiples disciplinas, las ciencias del espíritu carecen de la racionalidad última, auténtica, posibilitada por una cosmovisión espiritual. Precisamente esta falta por todas partes de una genuina racionalidad es la fuente ya insoportable de la oscuridad del hombre sobre su propia existencia y sus tareas infinitas. Éstas se hallan inseparablemente unidas en una tarea única: *Sólo cuando el espíritu retorna de la ingenua orientación hacia lo exterior a sí mismo, y permanece consigo mismo y puramente consigo mismo, puede él bastarse a sí.*

Mas ¿cómo se llegó a un comienzo de tal reflexión sobre sí? Tal comienzo no era posible mientras el sensualismo, o mejor dicho el psicologismo de los datos, la psicología de la tabula rasa, dominó el campo. Sólo cuando Brentano exigió una psicología como ciencia de las vivencias intencionales habíase dado un paso que podía llevar más adelante, si bien Brentano mismo todavía no llegó a superar el objetivismo, ni el naturalismo psicológico. El desarrollo de un método real para comprender en su intencionalidad la esencia fundamental del espíritu, y para construir, a partir de ahí, una teoría analítica del espíritu que se desenvuelve hasta el infinito de modo coherente, condujo a la fenomenología trascendental. Ella supera al objetivismo naturalista y a todo objetivismo en general de la única manera posible, esto es, partiendo el filósofo de su yo, más precisamente, considerándose puramente como el ejecutor de todos los actos dotados de validez y convirtiéndose en espectador puramente teórico de los mismos. En esta actitud se consigue construir una ciencia del espíritu absolutamente autónoma, en el modo de una consecuente comprensión de sí mismo y comprensión del mundo como obra del espíritu. Allí el espíritu no es espíritu en la naturaleza o al lado de ella, sino ésta misma entra en la esfera del espíritu. El yo entonces ya no es una cosa aislada al lado de otras cosas similares dentro de un mundo dado de antemano; la exterioridad y la yuxtaposición de los yoes personales desaparecen dando lugar a una relación íntima entre los seres que son el uno con el otro y el uno para el otro.

Pero sobre este punto no es posible extenderse aquí; ninguna conferencia podría agotarlo. Mas espero haber mostrado que aquí no se trata de restaurar el antiguo racionalismo, que era un naturalismo absurdo e incapaz de comprender, en suma, los problemas del espíritu que nos tocan más de cerca. La *ratio* de que ahora se trata no es sino la comprensión realmente universal y realmente radical de sí del espíritu, en la forma de una ciencia universal responsable, en la cual se instaura un modo completamente nuevo

de científicidad, en el que hallan su lugar todas las cuestiones concebibles, las cuestiones del ser y las cuestiones de la norma, así como las cuestiones de lo que se designa como existencia. Es mi convicción que la fenomenología intencional ha convertido por vez primera el espíritu como espíritu en campo de experiencia y ciencia sistemáticas, determinando así la reorientación total de la tarea del conocimiento. La universalidad del espíritu absoluto abarca todo lo existente en una historicidad absoluta, dentro de la cual se sitúa la naturaleza como obra del espíritu. Sólo la fenomenología intencional, y precisamente la trascendental, ha aportado claridad gracias a su punto de partida y a sus métodos. Sólo ella permite comprender, y por las más profundas razones, lo que es el objetivismo naturalista, y, en particular, que a la psicología, debido a su naturalismo, tenía que escapársele en suma el problema radical y específico de la vida espiritual que es su actividad creadora.

III

Sinteticemos la idea fundamental de nuestra exposición: La «crisis de la existencia europea», tan discutida actualmente y que se documenta en innumerables síntomas de la desintegración de la vida, no es un destino oscuro, no es una fatalidad impenetrable, sino que resulta comprensible y penetrable a la mirada sobre el fondo de *la teleología de la historia europea* que la filosofía es capaz de poner al descubierto. Pero esta comprensión depende de que previamente se aprehenda el fenómeno de «Europa» en su núcleo esencial. Para poder entender la anormalidad de la «crisis» actual, debimos poner de relieve el *concepto de Europa* como la *teleología histórica de fines de razón infinitos*; debimos mostrar cómo nació el «mundo» europeo de ideas de la razón, es decir, del espíritu de la filosofía. La «crisis» entonces pudo esclarecerse como el *fracaso aparente del racionalismo*. La razón del fracaso de una cultura racional no se halla, empero — como ya se ha dicho —, en la esencia del mismo racionalismo, sino únicamente en su «enajenamiento», en su absorción dentro del «naturalismo» y el «objetivismo».

La crisis de la existencia europea tiene solamente dos salidas: o la decadencia de Europa en un distanciamiento de su propio sentido racional de la vida, el hundimiento en la hostilidad al espíritu y en la barbarie, o el renacimiento de Europa por el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que triunfe definitivamente sobre el naturalismo. El peligro más grande que amenaza a Europa es el cansancio. Luchemos contra

este peligro de los peligros como «buenos europeos» con aquella valentía que no se arredra ni siquiera ante una lucha infinita, y entonces resucitará del incendio destructor de la incredulidad, del fuego en que se consume toda esperanza en la misión humana del Occidente, de las cenizas del enorme cansancio, el fénix de una nueva interioridad de vida y de espiritualización, como prenda de un futuro humano grande y lejano: pues únicamente el espíritu es inmortal.