

I

Entre las obras menores de Heinrich von Kleist se encuentra un breve ensayo en el cual logró plantear uno de los problemas filosóficos de su tiempo con la brevedad y concisión, con la evidencia y penetración que distinguen a su incomparable prosa. Kleist consigue esta fecundidad de pensamiento apresando su contenido en forma de un cuento por cuyo medio se revela la eficacia y creación del arte del poeta épico. Comienza con el recuerdo de un acontecimiento que narra como si él mismo hubiera tenido experiencia de él. Un joven, superior no solo en belleza física sino también por la sencillez de su gracia y su conducta, llegó a perder estos atractivos en el momento en que accidentalmente tuvo conciencia de ellos; una vez perdidos, se hace manifiesto que son irrecuperables por la voluntad de poder o por algún esfuerzo consciente. Kleist concluye de ello que la naturaleza y la conciencia, la belleza y el pensamiento reflexivo pertenecen a esferas diferentes y que están en una situación de polar tensión y oposición entre sí. En la medida en que el uno avanza, retrocede el otro. Enfrentada a la radiante luz de la conciencia, al rayo penetrante de la reflexión que la golpea en el corazón, la belleza necesariamente debe palidecer y desvanecerse. "Vemos que, en la medida en que en el mundo orgánico es más oscura y débil la reflexión, tanto más radiante y dominante se presenta de continuo la belleza. En efecto, así como la intersección de dos líneas a un lado de un punto, vuelve a presentarse súbitamente al otro lado después de atravesar por el infinito, o lo mismo que la imagen del espejo cóncavo, tras haberse alejado hasta el infinito, aparece de repente ante nosotros, del mismo modo, cuando el conocimiento ha pasado, por decirlo así, a través de un infinito, comparece de nuevo la belleza. Y esta se presenta a la vez con su máxima pureza en la figura humana que no posee conciencia alguna o en la que la tiene infinita, es decir, en el muñeco articulado o en el dios"¹. Pues el hombre, una vez arrojado del paraíso de la libertad —el hombre

Nota: El artículo que publicamos en traducción del profesor Rubén Sierra Mejía, apareció bajo el título "'Geist' und 'Leben' in der Philosophie der Gegenwart" en *Die Neue Rundschau* I (Berlín y Leipzig), 1930.

¹ Hemos utilizado, para los fragmentos del texto de Kleist citados por Cassirer, la traducción de Antonio de Zubiaurre, con una pequeña variante, necesaria para la comprensión de la discusión posterior. "Sobre el teatro de marionetas", *Eco* número 27. Bogotá, 1962. NT.

que ha participado del árbol del saber y por ello ha dejado para siempre detrás los límites de la existencia meramente natural, de la vida que no tiene conciencia de sí—, pues el hombre tiene que atravesar su órbita señalada para encontrar al fin de su camino la vía que nuevamente lleva a su comienzo. Es el sino impuesto por nuestro “mundo circular”. “El Paraíso está ahora cerrado, y el querubín a nuestra espalda; tenemos que hacer el viaje alrededor del mundo y ver si por acaso el Edén tiene del lado de atrás algún acceso”.

El ensayo de Kleist, “Sobre el teatro de marionetas”, apareció en *Berliner Abendblätter* en 1810. Tiene pues más de cien años. Pero si hoy alguien topa con él sin saber quien es su autor, muy bien podría imaginar que es un escritor de nuestros días, —tan claramente refleja el carácter problemático de nuestra antropología actual, de nuestra doctrina filosófica del hombre. Todos los nombres y obras famosos de la filosofía contemporánea demandan comparaciones: en esta dirección vemos una vez más cómo las raíces profundas de nuestro ‘moderno’ y muy al día pensamiento filosófico penetran en el suelo del Romanticismo, y cómo, consciente o inconscientemente, todos confían en los prototipos románticos. Hoy de nuevo la gran antítesis de “naturaleza” y “espíritu”, la polaridad de “vida” y “conocimiento”, se destaca como el verdadero centro de la especulación filosófica. Y es también en términos de conceptos románticos y categorías románticas como se plantean los problemas y se buscan las soluciones. Pero el conflicto realmente parece haberse agudizado, y la contradicción se nos presenta aún más definitiva e inexorable que en los días del Romanticismo. Pues para superar esta contradicción, por más agudamente que se manifieste, la filosofía romántica tuvo siempre lista una solución y una reconciliación definitiva y metafísica: en último análisis, a través de diferentes meditaciones, la contradicción se dirige con paso firme al concepto subyacente de “filosofía de la identidad”. Como lo señala Schelling en su *Sistema de idealismo trascendental*, “lo que llamamos naturaleza es un poema que permanece oculto en una maravillosa y secreta escritura. Sin embargo, podemos solucionar el enigma si quisiéramos aprender del espíritu de Odiseo que, maravillosamente astuto, se busca en continua fuga de sí mismo”. La filosofía moderna está muy lejos de una solución semejante del enigma, de una estética semejante que armonice la contradicción entre naturaleza y espíritu. En este punto, no reconoce ni permite ninguna aveniencia puramente estética, sino que más bien busca aprehender y separar de nosotros el abismo entre los dos mundos en toda su extensa profundidad. Así en

los escritos de Ludwig Klages, en quien el problema se ha presentado en su expresión más aguda, el espíritu aparece como un poder que en lo más profundo de su ser es anti-divino y hostil a la vida. "Conciencia" y "vida", "cogitare" y "esse" permanecen separados uno del otro en la verdadera raíz de su ser. Habiéndose entregado a la dominación del espíritu, el hombre se coloca en desavenencia con la vida y se confía a las fuerzas insaciables que penetran en la música de las esferas como una aguda disonancia.

Cuando dirigimos nuestra atención hacia las doctrinas básicas de la "Antropología" de Max Scheler, desarrolladas en sus últimos escritos, particularmente en su libro *El puesto del hombre en el cosmos*², sentimos una especie de redención de aquella telaraña mágico-mítica en que amenaza enredarnos la teoría de la conciencia de Klages. Una presentación, e interpretación y examen crítico de estas doctrinas es ciertamente una empresa audaz. Pues la antropología de Scheler permanece fragmentaria; aún no sabemos si algún día llegaremos a poseerla en toda la amplitud y plenitud en que originalmente la planeó y concluyentemente la concibió. Scheler publicó solamente algunos breves esquemas del proyecto total; solo algunas pocas de las principales líneas de demarcación fueron trazadas y firmemente fijadas. Tenemos que tratar de ocupar estas líneas para usarlas como hitos en el nuevo mundo de ideas que se le manifestó a Scheler durante los últimos años de su vida. Lo que hace tan característica la solución de Scheler, y también, a primera vista, tan paradójica y extraña a nuestros acostumbrados patrones de pensamiento, es que de ningún modo trata de conciliar "vida" y "espíritu" o de superar el dualismo entre ellos; pero tuvo éxito no menor en trazar una imagen totalmente diferente del significado real y de la importancia de este dualismo, de esta original división del ser, tal como la presenta la metafísica tradicional de Occidente. Se separa en dos aspectos de esta tradición. Por una parte, renuncia en absoluto a cualquier intento de "filosofía de la identidad" monista, sea de naturaleza especulativa o empírico-científica. Según Scheler no hay nada que se llame evolución que conduzca de la simple vida al espíritu, nada parecido a la gradual aparición del último a partir de la primera. "El nuevo principio que hace del hombre un

² Apareció por primera vez bajo el título "Die Sonderstellung des Menschen" ("El singular puesto del hombre"), en la colección de ensayos *Mensch und Erde* (*Hombre y mundo*); después se publicó separadamente (Otto Reichl Verlag, Darmstadt). [Fue traducido al español por José Gaos (Editorial Losada, Buenos Aires), traducción que utilizamos para los textos citados por Cassirer, T.].

hombre, es ajeno a todo lo que podemos llamar vida, en el más amplio sentido. Lo que hace del hombre un hombre es un principio que se opone a toda vida en general; un principio que, como tal, no puede reducirse a la 'evolución natural de la vida' ". En todas aquellas actividades que usualmente se agrupan bajo el término de "espíritu", lo que tenemos no es una simple prolongación de las funciones de la vida como tal, ni por decirlo así ninguna aparición sosegada desde ella, sino por el contrario un trastrocamiento constante de la dirección básica de la vida. Según Scheler, esto se muestra muy bien, sobre todo, en que justamente las actividades ya mencionadas, medidas en términos de simple vida, no son positivas sino negativas por naturaleza. Lo que las hace sentirse en ellas no es la intensificación de las fuerzas naturales de la vida, sino más bien su obstrucción, una pausa dada y un alejamiento de todo lo que está orientado hacia la vida, al tiempo que ésta es concebida simplemente como impulso, en su propia esfera y de acuerdo con el principio de su propia moción dinámica. El hombre no es completamente hombre hasta que ejecute este alejamiento, hasta que deje de estar atado y fijamente ligado a las ruedas y engranajes de acontecimientos puramente vitales, que puede empero verlos desde un sitio privilegiado exterior y superior.

La determinación básica de un ser espiritual, según Scheler, es consecuentemente su desembarazo existencial, su libertad, su independencia de la cautividad, de la compulsión, de la dependencia de lo orgánico. "Semejante ser 'espiritual' ya no está vinculado a sus impulsos, ni al mundo circundante, sino que es 'libre frente al mundo circundante', está *abierto* al mundo, según expresión que nos place usar. Semejante ser espiritual tiene 'mundo'. Puede elevar a la dignidad de 'objetos' los centros de 'resistencia' y reacción de su mundo ambiente, que también a él le son dados primitivamente y en que el animal se pierde *extático*. Puede aprender en principio la manera de ser misma de estos 'objetos', sin la limitación que este mundo de objetos o su presencia experimenta por obra del sistema de los impulsos vitales y de los órganos y funciones sensibles en que se funda. Espíritu es, por tanto, *objetividad*; es la posibilidad de ser determinado por la manera de los objetos mismos. Y diremos que es 'sujeto' o portador de espíritu aquel ser, cuyo trato con la realidad exterior se ha *invertido* en sentido dinámicamente *opuesto* al del animal". Por medio de pensamientos altamente originales y epistemológicamente fértiles, Scheler trata de mostrar cómo precisamente las funciones cognitivas fundamentales —aquellas funciones de que somos deudores

en la construcción de un mundo “objetivo” en un sentido propio—, medidas simplemente en referencia al sistema relacional de la vida, ostentan un prefijo *negativo*. Espacio “puro” y tiempo “puro”, por ejemplo, no son otra cosa que *schemata*, esto es, formas vacías del conocimiento. Manifiestamente no tienen contenido positivo, no son “objetos” en el sentido en que fluyen efectos de ellos o que puedan ser influidos por ellos. Por otra parte, evidentemente, no son una mera nada: su verdadera negatividad está —en una oposición fundamental con cualquier otra cosa real— en que más bien poseen un significado enteramente definido, en que son una función necesaria para la formación teórica y para el conocimiento teórico de la realidad. Esta función depende del hecho de que espacio vacío y tiempo vacío son *formas de orden* puras, formas que se aplican no solo a lo actual, sino que se extienden más allá, a lo posible. El espacio —como lo definió Leibniz— es el orden de toda *posible* coexistencia, justamente como el tiempo es el orden de toda posible sucesión. Este concepto de lo posible —que Leibniz usó para revelar el reino de lo Ideal, la región de las “verdades eternas”— desde el punto de vista de la antropología filosófica se nos manifiesta ahora como un concepto muy peculiar, específicamente *humano*. Lo que quizás más claramente diferencia al hombre del animal, según Scheler, es justamente que aquel no está fuertemente atado a la actualidad del momento que lo circunda, que no está retenido por él, sino que es capaz de la libre contemplación de lo posible. “El animal no puede aislar las formas vacías del espacio y del tiempo, desprendiéndolas de las cosas contenidas en ellas, como tampoco puede aislar el número *abstracto*, separándole del número *concreto* mayor o menor residente en las cosas mismas. El animal vive completamente sumido en la *realidad* concreta de su actual presente. Es menester que las *esperanzas* nacidas de las tendencias y convertidas en impulsos de movimiento, *excedan* a la satisfacción *efectiva*, que las tendencias obtienen en una percepción o sensación, para que tenga lugar (como sucede en el hombre) el extraño fenómeno que consiste en que el *vacío* espacial, y análogamente el temporal, resulten *anteriores*, ‘básicos’, respecto a todos los contenidos posibles de la percepción y del mundo de las cosas”.

En esta forma vemos de nuevo subrayada de manera tan aguda como posible y rigurosamente realizada la antítesis entre “vida” y “espíritu”. Con todo, en la definición de la relación fundamental de los dos elementos de la antítesis entre sí, el prefijo, por así decirlo, ha sido alterado. Pues Scheler no tiene la más leve duda sobre la su-

perioridad y soberanía del espíritu en la jerarquía metafísica y en el orden de los valores. En una cosa hace énfasis solamente y es en que no se debe igualar esta superioridad en cuanto al *valor* con la superioridad en cuanto a la *existencia* o *eficacia*. Encontramos aquí más bien otra antítesis peculiar y que parece destinada a trazar finalmente el dualismo de vida y espíritu hasta en sus más profundas raíces. Scheler opone resueltamente la doctrina de que el *valor* superior, en la totalidad del ser y del devenir, debe también estar dotado de un *poder mayor*. En contraste con el punto de vista optimista, establece la tesis claramente contradictoria: el espíritu o la idea, en que parece congregado y concentrado un valor supremo, precisamente por este hecho, no es de ningún modo mensurable en términos de poder, de actualidad y eficacia inmediata, con la vida y con meras fuerzas vitales. Como hemos visto, el hombre es definido por Scheler como un ser vivo que es capaz de asumir una actitud *primariamente ascética* hacia su propia vida. Comparado con los animales, que siempre dicen “sí” a todo lo que existe, aun cuando temen y rehuyen, el hombre es “el ser que sabe decir ‘no’”, “el asceta de la vida”, el eterno protestante contra toda mera realidad.

“Ahora bien, en este punto surge la cuestión decisiva. ¿Nace el espíritu por obra del ascetismo, de la represión, de la sublimación, o solo recibe de estos su *energía*? Mi convicción es que esa actividad negativa, ese ‘no’ opuesto a la realidad, no condiciona *en modo alguno* el ser del espíritu, sino tan solo su *aprovisionamiento de energía* y su capacidad para manifestarse”. Por consiguiente el espíritu, tal como lo entiende Scheler, es desde su origen absolutamente impotente. Todo el poder de que puede aprovecharse en su lucha con la vida no proviene de él; debe más bien, de un modo indirecto y único, usurparlo del reino de la vida, paso a paso, a través justamente de ese acto de ascetismo e impulso-sublimación. Para Scheler es errónea aquella teoría que se origina en la concepción griega del espíritu y de la idea, —la doctrina del “poder inherente de la idea”, de su fuerza interior y actividad, de su independiente eficacia. Ciertamente el espíritu puede gradualmente conseguir poder en la medida en que el impulso de la vida entra en su legitimidad: “Pero el espíritu no tiene por naturaleza ni originariamente energía propia”. De allí que el espíritu tenga que satisfacerse con las fuerzas de la vida a través de una meta definida, en términos de su propia estructura y significado ideatorios; pero no es la tarea propia del espíritu producir esta meta. La tierra de promisión a que aspira es y sigue siendo una tierra de mera promisión.

Quizás en ningún otro punto diverge la teoría de Scheler tan claramente de la de Hegel, que precisamente en este pensamiento alcanza su punto central, o sea, en la convicción de que la idea no es meramente una tarea, sino un “poder sustancial”. “El espíritu humano y la volición humana” —insiste Scheler en oposición a Hegel— “no puede nunca significar más que una guía y dirección”. Esto significa simplemente que el espíritu, como tal, presenta ideas a las fuerzas impulsivas; pero no que introduce algún poder original propio para la realización de estas ideas. Consecuentemente, es así como aparece ahora la meta y el verdadero significado de la evolución humana: “la mutua *compenetración del espíritu* —originariamente *impotente*— con el impulso —originariamente *demoniaco*, esto es, *ciego* para todas las ideas y valores espirituales. . . — y del simultáneo robustecimiento, esto es, vivificación del espíritu, es el *blanco* y *fin* del ser y del devenir finitos. El teísmo lo coloca erróneamente en su *punto de partida*”.

II

Aquí surgen, sin embargo, dos problemas a los que, en mi concepto, el sistema antropológico de Scheler, firmemente acoplado e internamente coherente, no proporciona ya ninguna respuesta. Primero que todo: si vida y espíritu pertenecen a mundos completamente separados, si son por completo extraños entre sí tanto en su naturaleza como en su origen, ¿cómo es posible que no obstante puedan realizar una obra tan perfectamente homogénea, que cooperen y se interpenetren construyendo el mundo específicamente humano, el mundo del “sentido”? ¿Es esta interpenetración —para usar la palabra que alguna vez acuñó Lotze en una relación epistemológica distinta— nada más o nada menos que un “feliz accidente”? ¿Cómo puede explicarse que las fuerzas de la vida —lo puramente vital, impulsos instintivos en el sentido de Scheler— se desvíen de sus propios senderos y tomen la dirección precisamente opuesta, que demanda la ley del espíritu? Ciertamente Scheler insiste en el hecho de que el espíritu de ningún modo forma o irrumpe directamente en el mundo de la vida; que no tiene fuerza propia para oponer a la fuerza de los impulsos de la vida, sino que se contenta con funcionar de una manera puramente simbólica señalando y mostrando el camino. Las ideas no son activas; simplemente guían y dirigen; iluminan el curso de la vida,

pero no obligan a que se tome cierta dirección. A pesar de todo esto, ¿cómo es capaz la vida de *ver* no obstante las ideas que el espíritu le presenta y dirigir su ruta por ellas, como por costelaciones de estrellas, si su prístina naturaleza se la define como un mero impulso, esto es, como espiritualmente ciega? Si queremos obtener una respuesta a esta pregunta, dentro del sistema antropológico de Scheler, parece que tenemos que arriesgar un salto en la oscuridad; tenemos que referirnos de nuevo a la unidad del fundamento metafísico del mundo, —el fundamento que sin embargo une lo que para nosotros es y permanece manifiestamente heterogéneo y lo une en un todo único. Scheler mismo, en un momento de su ensayo sobre *El puesto del hombre*, ha señalado el modo de solucionarla. Hace hincapié en la idea de que el espíritu en absoluto nunca puede derivarse de la vida o explicarse en términos de vida, puesto que es más bien un principio que está en oposición a toda vida como tal; así que tiene que retroceder al fundamento supremo de las cosas. No obstante que para nosotros el espíritu y la vida pueden diverger ampliamente en todas sus formas fenoménicas y apariencias, habrá siempre la posibilidad de que los dos se puedan encontrar en algún punto infinitamente distante, que puedan, de alguna manera desconocida para nosotros reunirse en aquella X que es el último fundamento del universo. Pero con una respuesta semejante no se ha desatado realmente el nudo gordiano sino cortado. Es extraordinario que Scheler, con toda la evidente originalidad y excelencia de sus últimas obras filosóficas, haya regresado a problemas que pertenecen al más antiguo estrato del pensamiento metafísico y de la auto-reflexión del hombre. Ya su concepción del “espíritu” como tal, en su verdadera expresión y definición original, es una reminiscencia inequívoca de Aristóteles. Scheler nos enfrenta a las mismas dificultades internas con que la doctrina aristotélica del espíritu nos seduce. El espíritu de Aristóteles, o *nous*, está en relación con las débiles facultades mentales, con las fuerzas de la esfera puramente vital —la percepción sensible, la memoria y la ideación— no como un miembro adicional de idénticas series evolutivas, sino más bien como superordenado a todas ellas; entra al mundo de la vida y del ser físico “desde fuera”. Aquí no obstante irrumpen ante nosotros todos aquellos problemas con que continuamente ha luchado la metafísica toda y toda la psicología de la Edad Media, y después repetidamente la psicología del Renacimiento, y que aún hoy, como lo demuestra la concepción antropológica de Scheler, parece que todavía no han sido definitivamente solucionados. ¿Cómo es capaz el espíritu de ejercer efecto alguno sobre

un mundo al que él mismo no pertenece? ¿Cómo puede la *trascendencia* de la *idea* reconciliarse con la *inmanencia* de la *vida*? Para Aristóteles la respuesta a esta cuestión se la proporciona su sistema de *teleología*. El Dios aristotélico, que es concebido como espíritu puro sin mezcla de nada material, como *actus purus*, como "pensamiento que piensa al pensamiento", mueve sin embargo al mundo; pero no de una manera mecánica, no a través de un ímpetu externo, sino más bien porque, en cuanto forma suprema, también constituye el propósito a través del cual el universo se esfuerza como meta de su propia auto-realización. Así que Dios mueve al mundo no a través de una fuerza física, sino "como el objeto amado mueve al amante". Esta interpretación (tan profunda y bella en sí misma) de la relación entre Dios y el mundo, entre la idea y la vida, no es ya útil sin embargo para el último período de la filosofía de Scheler; es anticuada y es sustituida. Ataca la "teoría clásica" del espíritu, como se desarrolló en Grecia antigua, porque precisamente en sus consecuencias ha conducido "al inconsistente absurdo de una concepción teleológica del mundo", tal como ha dominado el conjunto de la filosofía teísta de Occidente. Pero faltando esta solución clásica, teísta-teleológica del problema, ¿qué otra solución queda? ¿Cómo puede explicarse que la vida siga las normas que antes ha dado la idea, si no está contenida en la misma vida una inmanente "tendencia hacia la idea", si (para hablar en términos platónicos) un anhelo por la idea y un empeñarse en alcanzarla no son corrientes en el mundo fenoménico? ¿No puede ser la vida, después de todo, algo distinto y algo más que mero impulso, más que un dirigirse hacia lo indeterminado y sin objeto? ¿No existe originariamente con la vida misma la voluntad de lograr su propia auto-representación, su propia auto-objetivación, su propia "visibilidad"? Y por otra parte: ¿no tiene el espíritu —aun cuando no se le adscriba ninguna energía original que le sea propia y se limite su actividad únicamente a la represión de las fuerzas naturales, puramente vitales— no tiene el espíritu, decimos, aun en esta represión, que ser también algo positivamente determinado y positivamente efectivo? ¿Cómo podría haber sucedido alguna vez esta retención, esta singular contención de las fuerzas e impulsos de la vida si desde sus orígenes el espíritu es completamente impotente? El problema de la oposición entre vida y espíritu, como lo plantea la metafísica moderna, es una extraordinaria reminiscencia en más de un aspecto de problemas de la vieja metafísica que giraban en torno a la relación alma-cuerpo. Aunque en ambos casos es muy diferente el mero *contenido*, se repiten de una

manera peculiar los temas esenciales, puramente *metodológicos*. Al lado de la respuesta de Scheler a la cuestión concerniente a la unificación de vida y espíritu, podemos colocar la respuesta de Descartes a la cuestión de la unificación, de la “*unión*” del cuerpo y el alma.

Descartes comienza con la proposición de que el alma no puede ni engendrar una nueva fuerza ni destruir una ya existente, pues el reino de los acontecimientos corporales constituye un sistema homogéneo, un sistema causal herméticamente cerrado, que está determinado por una estricta ley de conservación, por la ley de la constancia de la cantidad de movimiento en el universo. Así el alma, por sí misma, no puede ni crear una energía física ni destruir una que ya exista. Solo le queda *una* posibilidad, según Descartes, y es que puede determinar y bajo ciertas condiciones alterar la *dirección* de aquellos movimientos que operan en el reino físico; se supone que es precisamente este cambio de dirección lo que marca la influencia del alma sobre el cuerpo, y a lo que se reduce este efecto. La objeción que sigue teniendo validez contra esta solución del problema alma-cuerpo, y que en alguna ocasión la formuló Leibniz, yace justamente en el hecho de que aun este mero cambio de dirección demanda necesariamente un cierto gasto definido de energía, sin el cual es inconcebible. De manera análoga, también aquel proceso de mera inhibición —que Scheler llama con Freud, la sublimación de la vida— será incomprendible e imposible, si el espíritu, que tiene que realizar este resultado, debe ser pensado en su esencia como totalmente impotente. Finalmente, también esta inhibición tiene que regresar a una especie de agente y a un impulso positivos. Si se toma al “espíritu” exclusivamente en el sentido de la definición original de Scheler, no será capaz nunca de realizar algo más allá de sí. Las palabras de Fausto serían estrictamente verdaderas:

“El dios que hay en mi pecho
puede hacerme vibrar interiormente
pues en mis fuerzas todas reina,
mas nada puede sobre el mundo externo”³

Cuando se ha definido la vida como lo “completamente otro”, como lo contradictoriamente opuesto al espíritu, se hace imposible ver cómo puede resolverse algún día esta contradicción, cómo es que no

³ Goethe: *Fausto* (Primera parte), versos 1566 a 1569. [La traducción que transcribimos es de Norberto Silvetti Paz (Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1970)].

se extinguen en futilidades los requerimientos del espíritu, sino que también haya que escucharlos y comprenderlos desde la esfera de la vida.

III

Simultáneamente, hemos llegado a un problema muy general que tiene que plantearse en la proyectada antropología de Scheler. ¿Se ha obtenido realmente esta relación de estricta oposición, esto es, esta genuina *disyunción* lógica entre la doctrina “clásica”, que Scheler combate, y su propio punto de vista; entre la opinión que otorga al espíritu un poder sustancial absoluto sobre toda realidad y, por otra parte, aquella que lo ve como un principio “impotente” desde sus orígenes? Tal sería el caso si el concepto de “poder” fuera un concepto completamente definido, lógica y enteramente no ambiguo, de manera tal que pudiéramos tener certeza de que se lo toma exactamente en el mismo sentido, estrictamente circunscrito en ambos elementos de la disyunción. Pero es precisamente esta presunción la que me parece que no se cumplió en este caso. Un análisis perspicaz del concepto de “poder” tanto en Hegel como en Scheler me parece indicar que aquí existe un equívoco que primero tenemos que aclarar si queremos determinar claramente el problema distintivo, fundamental que en este punto está en cuestión. Scheler mismo no distingue entre energía *eficiente* y la que se podría llamar energía *formativa* o energía de formación pura. Sin embargo, entre ambas hay una diferencia esencial y muy específica. La energía eficiente se dirige inmediatamente al mundo circundante del hombre, ya sea con el propósito de aprehenderlo como realmente es y tomar posesión de él, o con el fin de alterar su curso en alguna dirección definida. La energía formativa, por su parte, no está encaminada directamente a ese mundo circundante exterior, sino que más bien permanece auto-recluida: se mueve dentro de la dimensión de la “imagen” pura, y no en la de la “realidad”. El espíritu humano no se enfrenta directamente a los objetos, sino más bien se entreteje en un mundo propio, un mundo de signos, de símbolos y de significados. Con esto pierde realmente aquella unidad inmediata que, en los animales inferiores, une la “observación” y la “acción”. Es quizás éste uno de los rasgos más característicos del mundo animal, de su estabilidad orgánica y de su salud orgánica interior, ya que en él esta unidad es estrictamente conservada. El mundo del espíritu, por el contrario, no llega a la existencia hasta cuando la corriente de la vida ya no mane li-

brememente, sino que en ciertos puntos sea retenida, hasta que la vida en lugar de dar incesantemente nacimiento a una nueva vida y a sí misma consumirse en estos nacimientos, se congregue en formas constantes y proyecte estas formas fuera y frente a sí. Me parece que la verdad de la posición fundamental de Scheler consiste en que no podemos alcanzar nunca el reino del espíritu por un mero incremento cuantitativo, crecimiento o intensificación de la vida, sino que para lograr la entrada en esta esfera son necesarios un circunloquio y rodeo, un cambio en el "alma" y en la dirección. Pero de ningún modo se sigue de ello que en su principio peculiar, constitutivo hubiera que entenderse al espíritu como completamente impotente, como absolutamente estático y como "el asceta de la vida". En verdad el espíritu no sería capaz de llevar la vida a esta pausa relativa, que en cierto sentido marca el comienzo de todo "entendimiento", si no tiene algún poder propio para poner en contraste a la vida, poder que no es tomado en préstamo de la vida, sino que extrae del fondo de su propio ser. La actividad mediata de forma-creación, sin duda, difiere de la actividad inmediata de obra y acto en la dirección que sigue y en la meta a que aspira. Pero es, no menos que la otra, pura actividad, *actus purus*. Las "ideas" genuinas, según Spinoza —y esto es cierto no solo de las ideas implicadas en el conocimiento puro, sino también de las creaciones del lenguaje y las artes, del mito y la religión— no están como silenciosas pinturas sobre un lienzo; a sí mismas se traen al ser, y en este acto suyo de auto-generación proporcionan al mismo tiempo una nueva intuición en la realidad "objetiva".

Debido a este carácter funcional de la forma pura —esto es, debido a la circunstancia de que *existe* siempre solo en cuanto se *recrea* continuamente— llega, en primer lugar, a ser completamente claro cómo y por qué forma es antitética en sí misma, pues en ello tiene que residir una necesaria polaridad. Habrá siempre un doble movimiento que se ejecuta a sí mismo: una alternación continua de las fuerzas de atracción y una repulsión. "No existe manera más segura de evasión del mundo que a través del arte", dice Goethe, "y no hay manera más segura de ligarnos a él que a través del arte". Esta doble determinación se aplica a toda clase de actividad creadora y de "formación simbólica". Esta actividad formativa comienza siempre por alejar el mundo, por así decirlo, a cierta distancia y por levantar una barrera entre el yo y el mundo. En la esfera puramente vital no tiene lugar ninguna división semejante. La acción sigue aquí inmediatamente a la acción; el efecto es seguido de un contra-efecto, a partir del cual

surge un nuevo efecto. Aun las acciones instintivas relativamente muy complicadas de los animales no parecen ser otra cosa que “cadenas de reflejos”. Pero con el primer destello de espiritualidad en el hombre este tipo de inmediatez es cosa del pasado. De aquí en adelante la tensión entre el yo y su mundo circundante no se resuelve de un solo golpe, la chispa entre ellos ya no salta directamente; está más bien mediatizada de tal manera que, en lugar de dirigirse a través del mundo del suceso y la acción, procede por medio de formación creativa. Solo al fin de su larga y difícil senda de formación interior viene de nuevo la realidad a la esfera humana. En sus investigaciones sobre la inteligencia antropeide, Koehler ha mostrado que el más alto logro que posiblemente se puede esperar de un animal es el arte del “rodeo”, y que aun los animales superiores aprenden este arte solo con gran dificultad y en un grado muy limitado. Comparado con esto, el mundo del espíritu humano, en cuanto está construido en el lenguaje y en el uso de herramientas, en la representación artística y en el conocimiento conceptual, no es otra cosa que el “arte del rodeo” persistente, y continuamente expandido y refinado. Cada vez más aprende el hombre a poner el mundo aparte a fin de acercarlo a sí mismo; y cada vez más estas dos direcciones antitéticas fundamentales de acción eficiente se funden, para él, en una actividad homogénea, ambos de cuyos lados, como la aspiración y la exhalación, son condición recíproca uno del otro. El hombre tiene que retirarse al mundo de la “irrealidad”, al mundo de la apariencia y del juego, con el fin de conquistar en ello y por su causa el mundo de la realidad. Para la teoría estética, esta intuición básica fue expuesta sobre todo por Schiller, y desarrollada por él en todas sus ramificaciones. Desde este punto de vista las *Cartas sobre la educación estética del hombre*, de Schiller, aparecen como uno de los escritos fundamentales sobre los que se basa la moderna antropología filosófica. Hallamos aquí la raíz de aquella famosa idea por medio de la cual Schiller trata de expresar la naturaleza del hombre: “El hombre solamente juega cuando es hombre en el sentido completo de la palabra y solamente es hombre completo cuando juega”. Esta fecunda explicación del ser del hombre, sin embargo, está expresamente limitada por Schiller a la esfera estética. Según él, el hombre con la belleza solo debe jugar, pero también debe jugar solo con la belleza. Pero si tomamos el concepto de juego tan ampliamente como sea posible, esta limitación llega a ser errónea e innecesaria. Podemos más bien aventurar la paradoja de que no solo la esfera de la belleza sino también la de la *verdad* se revela enteramente al hombre en un co-

mienzo por la función del juego. En una de las secciones más profundas y fecundas de la *Crítica de la razón pura*, de Kant, se muestra que la función de la razón pura, si no debe permanecer vacía, tiene necesidad de otra función como su complemento y su necesario correlato, —una función que Kant designa con el nombre de “imaginación productora”. Y continúa, para concluir, que todo aquello que estamos acostumbrados a llamar simple “percepción” sensorial, está muy estrechamente unido a esta función, que la imaginación productora es también un “ingrediente de toda percepción posible”. Si esto es así, entonces lo que llamamos la intuición de “lo actual” no aparece sin la perspectiva y el centello anticipador de “lo posible”, pues además la construcción del mundo “objetivo” de la experiencia es dependiente de los poderes formadores originales del espíritu y de las leyes fundamentales de acuerdo con las cuales actúan.

IV

Nos es imposible detenernos en las importantes y decisivas consecuencias que para la epistemología se siguen de este punto de vista. Si, en lugar de ello, regresamos una vez más a nuestro punto de partida, al modo como es planteado el problema de la antropología filosófica de Scheler, seremos capaces entonces de definir más claramente su tesis fundamental, tanto positiva como negativamente. Lo que concibió Scheler y lo que —aun en el breve esquema de su antropología que es todo lo que tenemos hasta ahora— logró ejecutar, con su extraordinaria maestría y poder dialéctico, es precisamente esta tensión, esta diferencia irreconciliable, esta antítesis que contienen las regiones del “espíritu” y la “vida”. Felizmente desechó todo intento de una confortable solución “monista”. Scheler, sin embargo, no se detiene en la contradicción primaria y metódica demostrada aquí; inmediatamente continúa con otra, la contradicción *metafísica* que para él surge de la primera, —una antítesis no entre funciones sino entre poderes reales del ser. El concepto metafísico de “ser” se distingue, empero, por la peculiaridad de poseer un carácter firmemente absolutístico. No hay básicamente lugar para “ser” de un cuño diferente y de un *tipo de significado* diferente. Más tarde o más temprano somos llevados a un simple “o-o”, a aquella crisis entre ser y no-ser, con la que se encontró enfrentado Parménides, el primer gran pensador de la metafísica occidental. También en la antropología filosófica de Scheler este sino de la metafísica

ha surgido de nuevo en una forma singular y notable. Lo que Scheler le dio al espíritu tuvo que tomarlo fuera de la vida; lo que le concedió a la última tuvo que negárselo al primero. Así, para él están enfrentados originariamente un espíritu hostil a la vida y una vida ciega a las ideas; solo que después de todo para inferirse uno del otro y, como por un milagro, para “encontrar el camino que entre sí los comunica”. El espíritu, impotente en sí mismo, y sin proporcionarse sus propios medios, pero diáfananamente a través de su existencia y de su esencia, conduce al fin a la vida a su propia órbita; y la vida se ofrece al espíritu, sigue a las ideas que se detienen frente a ella, aun cuando estas ideas, vistas simplemente desde la perspectiva de la vida, no signifiquen otra cosa que una diversión de su propio objetivo y consecuentemente un definido debilitamiento y obstrucción. El ascetismo, por consiguiente, es el supremo, verdaderamente el único poder que el hombre puede soportar, a fin de superar el reino de la mera vitalidad y alcanzar su ser distintivo y su valor específico. Que Scheler imputara al ascetismo este poder moral-espiritual es quizás el único, y al mismo tiempo también un síntoma muy significativo del hecho de que la fase “ateísta” final de su filosofía todavía está unida como por invisibles fibras al primer período de su pensamiento. Pero justamente aquí me parece que la lógica interna real de la posición fundamental de Scheler apunta claramente más allá de lo que él se ha propuesto en sus últimas obras de antropología. Pues sería ciertamente comprensible que el ascetismo pudiera, por así decirlo, abandonar el sendero de las energías a la mano y existentes en sí; pero no que pudiera hacer salir estas energías de la nada, o que fuera capaz de dotar de fuerza real, en primer lugar, a un principio inherentemente impotente. Pues en verdad que el ascetismo de Scheler como condición previa y punto de partida de todos los fenómenos básicos del espíritu, más minuciosamente analizado, lleva no tanto un carácter absoluto como uno definitivamente *relativo*. Sencillamente, no se lo está apartando de la vida como tal; es más bien una transformación interior y un cambio total experimentado por la vida misma. Este cambio total —este paso de la “vida” a la “idea”— no está señalado por una quietud en oposición al movimiento; no es quietista, un principio inherentemente inactivo en contraste a un inquieto proceso. Son más bien energías de un orden diferente y, por así decirlo, de una dimensión diferente que están enfrentadas entre sí. La definición más comprensiva del “espíritu” dada por Scheler es en efecto que para él el “espíritu” significa objetividad, “determinabilidad a través de la esencia de las

cosas como tales". En su actividad, se supone que el hombre no está determinado, como los animales, por la mera reacción a fuerzas opuestas, sino por la intuición de los objetos; y esta elevación sobre lo circunstancial al reino de lo objetivo, esta pura existencia-objeto es la categoría más formal del aspecto lógico del espíritu. Pero tan pronto como se ha adoptado esta definición surge la pregunta adicional, de cómo es posible precisamente este acto de objetivación, y por qué está condicionado. La totalidad de sus condiciones, me parece, se pueden examinar y exponer solamente por el ingreso al reino del "entre" de las "formas simbólicas", por la vista de multifacéticos mundos-imágenes que el hombre interpone *entre* él y la realidad, no para apartar y alejar a ésta última de él, sino para, en la medida en que gana distancia, traerla dentro de la esfera de su visión, y elevarla desde la esfera de lo meramente tangible, que demanda proximidad inmediata, a aquella de lo visible. El lenguaje y las artes, el mito y el conocimiento teórico trabajan conjuntamente, cada uno según su propia ley interior, en este proceso de "colocar a cierta distancia" espiritual: son los grandes escenarios sobre los cuales se dirige desde el espacio del agarrar y hacer, en el cual el animal vive y permanece, por así decirlo, aprisionado, al espacio de la intuición y el pensamiento, al "horizonte" espiritual.

Vista desde esta perspectiva, la polaridad de espíritu y vida, que constituye la idea fundamental de la antropología de Scheler, de ninguna manera ha sido anulada; pero sistemáticamente considerada, aparece ahora bajo una luz diferente. Aun en sus últimas obras, no obstante contener una radical transformación de sus opiniones, Scheler habla todavía el lenguaje de una metafísica definitivamente realista. Coloca al espíritu y a la vida uno frente a la otra como poderes originales del ser, como fuerzas reales que, en cierto modo, se disputan entre sí el dominio sobre la totalidad de la realidad. Al hacer esto, no obstante, una antítesis puramente funcional se transforma en una antítesis sustancial, —de una distinción que se manifiesta en fenómenos, de súbito somos conducidos a una afirmación sobre lo trascendental, sobre la causa inicial. Scheler, sin duda, está lejos también en este aspecto de la mitificación y la demonificación del espíritu de Klages. Para Scheler el espíritu está limitado y se distingue precisamente por el hecho de que nunca se lo puede exponer como una entidad sustancial sino solamente en su acto puro de funcionamiento, en su viviente realidad. Justamente porque representa el principio de objetivación, nunca puede llegar a ser objetivo, no puede ser definido y comprendido en la forma de alguna entidad objetiva. Pero a pesar de

esta renuncia y de esta delimitación crítica, el espíritu, aun para Scheler, sigue siendo todavía, por así decirlo, una especie de sustancia. También en él, el interés metafísico adquiere al final prioridad sobre lo puramente fenomenológico: el espíritu llega a ser un *ser sui generis*, que está además del ser de la simple vida. Si, en lugar de ello, entendemos vida y espíritu no como esencias sustanciales una frente a la otra, sino que tomamos ambas en el sentido de su pura actividad funcional, la antítesis entre las dos adquiere inmediatamente un significado diferente. El espíritu ya no necesita que se lo vea como un principio extraño y hostil a toda vida, sino que se lo puede entender como un vuelco y cambio total de la vida, una transformación que experimenta en sí misma en cuanto pasa del círculo de actividad meramente *orgánica*, al círculo de “forma”, de actividad formativa *ideal*.

En este punto la tesis fundamental del “idealismo objetivo” mantiene completamente sus fundamentos frente a las críticas que en los siglos XIX y XX le formuló la “filosofía de la vida”. Especialmente en lo que concierne a Hegel, sería una completa incomprensión de su sistema reprocharle que por razón de su tendencia panlogística niega el derecho de la vida, que haya sacrificado la esfera vital a la de la lógica. Aún una simple mirada al desarrollo histórico de la doctrina hegeliana es suficiente para invalidar esta objeción; pues es precisamente en los escritos del primer período de Hegel que, en conexión con sus investigaciones sobre la filosofía de la historia y la filosofía de la religión, es acuñado un nuevo, sistemáticamente más provechoso concepto de vida. En el prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel sin embargo, en proposiciones de formulación verdaderamente clásica, procedió a realizar el avance y hacer el rompimiento definitivo. Ahora exige que la sustancialidad auto-reprimida y cerrada de la vida se abra, que se expanda y se manifieste; pues solo en este proceso y en virtud de él, puede la sustancia simple realizar su “ser-para-sí” y llegar a ser un “sujeto”. “El poder del espíritu es tan grande solamente como su exteriorización; su profundidad solo tan honda como en su revelación osa expandirse y perderse a sí mismo”. La realización de este principio exige no solo que el espíritu y la vida lleguen a conocerse como opuestos, sino que, al mismo tiempo, por cuenta de esta misma oposición, se soliciten y se exijan uno al otro. La polaridad entre ambos continúa pero pierde su apariencia de absoluto extrañamiento. En verdad, si pasamos revista a la serie total de acusaciones que la moderna “filosofía de la vida” ha reunido contra la usurpada

primacía del espíritu, surge inmediatamente una objeción. ¿Quién exactamente —es necesario preguntar— es demandante, y quién el demandado en el juicio aquí iniciado? Parece como si la vida, frente al espíritu, estuviera sometida a un obstáculo, con el fin de defenderse contra la violencia y la presunción del último. Y sin embargo esta impresión es falsa, pues la vida en cuanto tal está auto-recluida, y en esta auto-reclusión es muda. No tiene otro lenguaje que aquel que le presenta el espíritu. De aquí que dondequiera que se la invoque en contra del espíritu, éste siempre será en verdad tanto acusador como defensor, demandante y juez a la vez. El drama real tiene lugar no entre espíritu y vida, sino en medio del propio reino del espíritu, en verdad en su mismo foco. Pues toda acusación es una forma de predicación; toda condenación es una forma de juicio; predicación y juicio, no obstante, son las funciones básicas y seculares del mismo *logos*. En conexión con esto, podemos recordar que en griego son una y la misma palabra, uno y el mismo término —el término *kategoroin* y *kategoría*— el que expresa tanto acusación como predicación en general. Todos estos apasionados parlamentos de acusación contra el espíritu, en que es tan rica la literatura filosófica moderna, no pueden hacernos olvidar, por consiguiente, que no es en verdad la vida la que lucha contra el espíritu, sino éste último el que lucha consigo mismo. Y este conflicto interno es realmente su sino señalado, su eterno e ineludible pathos. El espíritu *es* único, en tanto que de este modo se vuelve contra sí mismo; su única unidad solo es concebible en semejante contrariedad. De aquí que el espíritu no solo sea —como lo define Scheler— el asceta de la vida, no solo aquello que es capaz de decirle “no” a toda realidad orgánica; es también el principio que *dentro de sí* puede negarse. Y la paradoja de su naturaleza consiste precisamente en el hecho de que esta negación no lo destruye, sino que en primer lugar lo hace verdaderamente lo que es. Solo en el “no” con que se enfrenta a sí mismo, el espíritu irrumpe a través de su propia auto-afirmación y auto-aserción; solo en la cuestión que lo presenta llega verdaderamente a ser él mismo. Montaigne decía alguna vez que el hombre es un animal enigmático que es capaz de odiarse a sí mismo; una anomalía y una contradicción para la cual no existe ningún precedente en parte alguna del reino de la naturaleza. La naturaleza conoce el sufrimiento y la muerte, la destrucción y la aniquilación; pero no conoce nada de aquella auto-desintegración por la cual el hombre se vuelve contra sí. Como único ser que es capaz de cuestionamiento, el hombre también es el ser que

es y permanece completamente problemático para sí; el ser eternamente *digno* de cuestionamiento. En este sentido todos aquellos que en nombre de la vida llaman la idea a juicio, continúan siendo —para usar la expresión de Hegel— "agentes de la idea", pues justamente la sentencia del juicio sobre sí mismo, no es más que un fenómeno originario y un imperativo, una exigencia categórica del espíritu; y de este planteamiento del problema necesariamente se sigue que precisamente los propios acusadores del espíritu tienen que llegar a ser al fin sus guardianes y sus protectores.

V

Esta situación fundamental quizás aparece más clara y definitiva si procuramos comprenderla por medio del lenguaje y si arrojamos luz sobre ella desde la estructura espiritual básica y peculiar de éste. Puede decirse que en cuanto ha habido una filosofía del lenguaje, ha habido también una *crítica* del lenguaje, que la comprensión de la fuerza y el significado positivos del lenguaje siempre han sido seguidos por el escepticismo como por su sombra. Y esta duda acerca del lenguaje, en verdad esta desesperanza respecto a él, de ningún modo está limitada a la filosofía; tampoco ha sido extraña a los grandes poetas y a los más grandes creadores de lenguaje. En un famoso epigrama veneciano, Goethe se quejaba del hecho de que, ligado como estaba al medium de la lengua alemana, desafortunadamente tenía que corromper, al tener que usar este "pésimo material", tanto a la vida como al arte⁴. Pero entre sus obras también podemos encontrar

⁴ Cassirer se refiere al siguiente epigrama que transcribimos en la traducción de Rafael Cansinos Asséns:

"Muchos ensayos hice con el lápiz, el cobre,
los pinceles y el barro; en vano todo;
que no aprendí con ello ni obra alguna
logróseme tampoco.
Tan solo en una cosa cerca anduve
de alcanzar la maestría;
en escribir en la tudesca lengua,
que es la materna mía.
De suerte, pues, que soñador sin suerte,
la pésima materia manejando
vida y arte ahora pierdo juntamente".

Goethe: *Obras completas*, Tomo I. Madrid (Ediciones Aguilar), 1957. Pág. 842. NT.

otro poema, titulado "Lenguaje", que comparado con el epigrama, aparece como su antípoda y su palinodia:

"Qué rico y qué pobre! Qué recio y qué débil!
De la urna sepultada es rico el seno?
Fuerte la espada en la panoplia ociosa?
Si la esgrimes suave, dulce dicha
y amor esparces por la tierra, oh diosa!
Mas si con fuerza la enarbolas, triunfo,
poder y gloria al punto nos concitas!"⁵.

De nuevo se abre paso el sentimiento del verdadero creador de lenguaje; el sentimiento de que, esencialmente, el lenguaje es únicamente lo que el impulso momentáneo, el instante excitante y vivificante, hace fuera de él. Su significado y valor dependen no de lo que puede ser "en sí mismo", de su naturaleza metafísica, sino de la manera de usarlo, de su empleo espiritual. Pues no es la rígida sustancia del lenguaje, sino su vida, su función *dinámica*, lo que determina su significado y valor. El lenguaje es mal juzgado si se lo toma de una manera u otra como un ser cosificado, como un medium sustancial que se interpone entre el hombre y la realidad que lo rodea. Con todo, si tuviéramos que definir más precisamente este medium, aparece —en cuanto necesita ser el *eslabón conectivo* entre dos mundos— como la barrera que separa el uno del otro. Aunque podemos ver en el lenguaje un medium claro y puro, será siempre cierto que este medium cristalino es también un cristal de roca, —que aun cuando puede ser transparente para la expresión de ideas, nunca es sin embargo completamente penetrable. Su transparencia no elimina su impenetrabilidad. Pero este recelo se desvanece al instante cuando recordamos que básicamente estamos tratando con una dificultad auto-creada, que la antinomia se funda no tanto en la naturaleza misma del lenguaje como en una descripción metafórica inadecuada de su naturaleza esencial. Si en lugar de comparar al lenguaje con una cosa existente, lo entendemos más bien en el sentido de lo que realmente hace, si lo tomamos, de acuerdo con el mandato de Humboldt, no como *ergon* sino como *energeia*, entonces el problema adquiere en seguida una forma diferente. El lenguaje no es ya una estructura dada, rígida; más bien llega a ser un poder formal creador, que al mismo tiempo

⁵ Traducción de Cansinos Asséns, *ed. cit.*, pág. 1004. NT.

tiene que ser realmente un poder formal disociador, formal destructor. Igualmente el mundo de las formas gramaticales y sintácticas no es simplemente una especie firme de dique y represa, contra la cual las fuerzas formativas, las fuerzas verdaderamente creativas del lenguaje se rompen continuamente. Es más bien el poder original, creador del lenguaje que inunda por completo este mundo y que lo abastece siempre con un nuevo momentum. En este proceso las formas petrificadas son también siempre y de nuevo consumidas, de tal manera que no pueden “cubrirse con una rígida armadura”; pero por otra parte, solo en este proceso el impulso momentáneo, la creación del instante, recibe su continuidad y estabilidad. Esta creación tendría, como una burbuja, que disolverse antes de que cualquier soplo de aire la disolviera si en medio de su origen y su devenir no encuentra las estructuras originarias —formas ya originadas y en existencia— a las cuales adherirse y agarrarse. Así, no obstante, esto que ya ha llegado a ser no es para el lenguaje meramente material, frente al cual la materia foránea y siempre extraña es importante siempre; pero es al producto y a la confirmación de los mismos poderes formativos a los que el lenguaje debe su existencia. Todo acto único de la lengua regresa al gran cauce del lenguaje, pero sin perderse enteramente y sin perecer en él. En lugar de ello, cuanto más fuerte es su propia individualidad, tomada de la originalidad de su creador, más se afirma y más fuertemente la trasmite, de tal modo que, por medio de un nuevo impulso momentáneo, la corriente en conjunto puede ser alterada en su dirección e intensidad, en su dinámica y ritmo. Seguramente, es evidente que todos estos giros de expresión pueden ser no otra cosa ni nada más que metáforas; pero es únicamente en metáforas como estas, y no en cualesquiera figuras tomadas del mundo estático, del mundo de las cosas y la relación de las cosas, como puede propiamente describirse la conexión entre lo “particular” y lo “general” en el lenguaje, la relación entre “vida” y “espíritu”. Y la misma relación fundamental expuesta aquí para el reino del lenguaje, sigue siendo verdadera para cualquier otra “forma simbólica” genuina. La contradictoriedad interna, la polaridad que necesariamente se halla dentro de cada una de estas formas, no las lacera y destruye; constituye más bien la condición por medio de la cual puede establecerse de nuevo su unidad por fuera de aquella contradicción y en esta forma presentarse nuevamente al mundo exterior.