



El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



El Espíritu Objetivo  
y la Psicología  
de la Cultura





# El Alma Pública

Revista desdisciplinada de psicología social



#### Directora editorial

Angélica Bautista López, UAM-I

[www.elalmapublica.mx](http://www.elalmapublica.mx)

#### Consejo editorial

Salvador Arciga Bernal, UAM-I

Claudette Dudet Lions, UNAM

Pablo Fernández Christlieb, UNAM

Ma. de la Luz Javiedes Romero, UNAM

Gustavo Martínez Tejeda, UPN

Jahir Navalles Gómez, UAM-I

Rodolfo Suárez Molnar, UAM-C

#### Composición tipográfica, arte y diseño

Verónica García Montes de Oca

Certificado de reserva a título de derechos  
de autor: 04-2015-121716453900-102  
ISSN 2007-0942

**REVISTA EL ALMA PÚBLICA**, Año 14-15 | Núm. 28/29 | Otoño-Invierno 2021/Primavera-Verano 2022, es una publicación semestral editada por Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020, Tel. 58044600, ext. 2518, [www.elalmapublica.net](http://www.elalmapublica.net), [elalmapublica@elalmapublica.net](mailto:elalmapublica@elalmapublica.net). Editor responsable: Angélica Bautista López, Reservas de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2015-121716453900-102, ISSN: 2007-0942. Certificado de Licitud de Título y Contenido No. 14961, otorgado por la Comisión Calificadora de Publicaciones y Revistas Ilustradas de la Secretaría de Gobernación. Impresa por Digicenter de México, S.A. de C.V., Avenida Plutarco Elías Calles núm. 1810, colonia Banjidal, C.P. 09450, Delegación Iztapalapa. Este número se terminó de imprimir el 30 de noviembre de 2022 con un tiraje de 500 ejemplares. Distribuidor Angélica Bautista López. Concepción Béistegui núm. 1702, colonia Narvarte, Delegación Benito Juárez, C.P. 03020. Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura del editor de la publicación. Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos de la publicación sin previa autorización de Angélica Bautista López.

# El Espíritu Objetivo y la Psicología de la Cultura<sup>1</sup>



HANS FREYER

<sup>1</sup> Extracto de: Freyer, Hans, 1923/1966: *Teoría del espíritu objetivo*. Buenos Aires; Sur. 1973. Traducción: Rafael Gutiérrez Girardot. pp. 7-89



# Presentación

---

Este libro es para que los psicólogos sociales —y los otros también— se pongan más atentos y se fijen en todo lo que ven, en la ropa, en los trastos, en los alebrijes, en los muebles, en las torres corporativas, en las calles, en los carritos de camotes, en las canciones, y no sólo en lo que les platican o leen. O en otras palabras, para que se interesen tanto en la gente que incluso lleguen a ver en las cosas a las personas. Como si las cosas fueran gente.

De esto se trata el concepto de Espíritu Objetivo, del hecho de que en las cosas habita no sólo la materia, sino que habita la sociedad entera con todo y su historia y sus posibilidades. Es como si las cosas, que están muertas o por lo menos inertes, estuvieran vivas cuando un psicólogo social las mira, las anima y las reanima, porque entiende que dentro de ellas se hallan todos los trabajos, las ilusiones, las esperanzas, las decepciones de la gente que las construyó y que las utiliza o las disfruta.

Hay un psicólogo, francés, Ignace Meyerson, no desconocido pero no reconocido, que escribió un libro intitulado *Las funciones psicológicas y las obras*, donde dice esto:

el psicólogo sabe que es por el esfuerzo del espíritu que el ser humano ha construido obras, y nada más por el esfuerzo del espíritu, puesto que las manos han sido guiadas, las herramientas fabricadas, la materia modelada, por el espíritu. Sabe pues que el espíritu de los hombres y las mujeres está en las obras. Le toca a la psicología retomar este trabajo, estudiar al ser humano a través de aquello que, según él mismo declara, es lo más sólido y lo más característico que ha hecho (Meyerson, I. —1948—: *Les fonctions psychologiques et les oeuvres*. Paris; Éditions Albin Michel. 1995. p.9)

Para decirlo de otra manera, la mente humana no está en el cerebro ni en la conciencia interior, sino en los objetos, en las cosas, en los trabajos hechos. O para decirlo de una manera anterior, más vieja y con mayor tradición, a esto es a lo que se denomina el Espíritu Objetivo; y a todas luces se nota que sí es una mente, una conciencia, pero es una mente impersonal, esto es, social, o una conciencia colectiva. La idea del Espíritu Objetivo fue de Hegel en su *Fenomenología del espíritu*. Y entonces Lazarus y Steinthal plantearon que la ciencia que debía estudiar al Espíritu Objetivo era la Psicología de los Pueblos, término que ellos acuñaron. Dilthey también utilizó al Espíritu Objetivo para formular sus Ciencias del Espíritu.

Si se ve bien, entre decir el Espíritu Objetivo y decir El Alma Pública no hay mucha diferencia, y es justo por esto que se presenta aquí este texto escrito en 1923 y reeditado con revisión de su autor en 1966. Sin embargo, cabe avisar que no es fácil, o en otras palabras, que es alemán, es decir, de esa tradición de pensamiento capaz de usar párrafos de tres páginas sin conmiseración y sin rubor, sin siquiera un ejemplo —mucho menos un chiste— que lo aligere, pero que cuando alguien lo termine (no el libro, esos es mucho pedir, sino el párrafo), puede estar seguro de que sí sabrá algo más que antes de empezarlo —y estará más contento—, cosa que no se puede decir de esos libros mucho más vendibles (digamos norteamericanos o por lo menos Mc Graw Hill) y ligeros —ligeros de ideas— cuyos párrafos apenas pueden llegar exhaustos a los cinco renglones.

Lo que a fin de cuentas hace Hans Freyer es una caracterización de las formas —cinco— en que se presenta el Espíritu Objetivo:

1. “configuraciones”, cuyos ejemplos son sobre todo el arte y la ciencia (y la religión), objetos que se contienen a sí mismos y están completos y valen por sí mismos, por la pura felicidad de existir;
2. “aparatos”, que son los mecanismos, aquellos objetos constituidos por piezas y que sirven para algo más o distinto de sí mismos, como una licuadora, que de nada sirve si no muele (mientras que la Mona Lisa está completa aunque no haga nada);
3. “signos”, aquellos objetos que denotan o señalan o designan o connotan algo más, como las camisetas de los equipos, las banderas o los semáforos;
4. “formas sociales”, por ejemplo, las comunidades, los pueblos, las naciones, etc., que, dice Freyer, son “configuraciones de hombres y mujeres vivos”, o sea, que al ser “configuraciones” contienen en sí mismas la razón de su existencia por la pura felicidad —o infelicidad— de existir. Y ciertamente, como dicen Simmel o Charles Cooley, la sociedad es una obra de arte; y
5. “cultura”, que refiere, paradójica e interesantemente, a la formación de personas, a la creación o cultivo de las vidas personales, a alguien que tiene una cierta cultura, de modo que cada uno, con nuestra cultura, somos partes o formas del Espíritu Objetivo.

Y así es como resume Hans Freyer al Espíritu Objetivo:

Se trata, no sólo de una psicología de todas las formas de comportamiento en las que activa o pasivamente, consciente o inconscientemente estamos referidos a las cosas de la cultura; en las que usamos nuestros aparatos, aplicamos nuestros signos, estamos rodeados de nuestras configuraciones, elevamos nuestras formas de organización, vivimos en el estilo de nuestra

cultura. Aquí se abre el amplio camino de la *psicología de la cultura*. Para los estadios primitivos de desarrollo, la Psicología de los Pueblos ha elaborado ya resultados de importancia (1966, p.96 —cita no incluida en el presente extracto).

Y aquí hay un asunto que resulta bastante importante para la crítica de la psicología social, o una psicología social crítica, y es que, en su día, la denominada Psicología de los Pueblos (cuya traducción más adecuada era psicología de la cultura, y también denominada psicología histórica o psicología colectiva), estaba llamada, según la opinión general, a ser la ciencia central (junto con la física) del siglo XX, dado que era ella la que había descubierto y planteado que el mundo —la realidad— era mental y simbólico, y por este descubrimiento crucial, sería la ciencia fundamental para entender la realidad social y personal, de modo que los gobiernos, la opinión pública, la política, el periodismo, las conversaciones, la ética, la universidad, la atenderían para emplearla en sus propios temas. Las llamadas ciencias sociales, que llegarían más tarde, incluida la psicología social positivista, desbancarían a la Psicología de los Pueblos planteando lo contrario, que la realidad o el mundo era natural. Y los resultados están a la vista.

Por esta misma razón se calcula que este libro tenga ahora cuatro lectores y no más; pero los cuatro se darán cuenta de que todos los nombres que aparecen son alemanes: Schleiermacher, Dilthey, Wundt, Spengler, Humboldt, Herder; y puede que en ello haya algo de provincianismo, pero también el hecho de que el pensamiento alemán (cuyo estilo se puede crudamente leer aquí, el cual, de paso, sirve para educar la voluntad y la disciplina, ya que se necesita mucho de ambas para atravesar los párrafos) era, hasta los años veinte o treinta del siglo XX, hondo, pujante, confiado, relevante, de moda.

Pero lo que sucedió con el conocimiento en general fue que los Estados Unidos ganaron mundialmente la segunda guerra, e impusieron su conocimiento, que es práctico, antiintelectual —de cinco renglones—, metalizado, antilector, positivista, de resultados rápidos y contables, y con ello, quien perdió y lo que se perdió no fue solamente Alemania, sino aquel tipo de conocimiento junto con la psicología social que llevaba dentro. Y para acabarla de amolar, Freyer no era antinazi, lo cual ciertamente no le ayudó mucho (el único que fue perdonado por Occidente, extrañamente, en su pensamiento y su prestigio, ha sido Heidegger, que de hecho es peor de leer —y peor de nazi).

Y por todo esto, lo que se antoja es una pregunta de ciencia-ficción: qué hubiera sucedido si el proyecto de la Psicología de los Pueblos no se hubiera interrumpido y hubiera proseguido hasta nuestros días. La única respuesta segura son dos: una, que la psicología social sería algo mucho muy diferente (menos chi cuadrada y más comprensión); y dos, que ahora ya estamos para siempre con ochenta años de retraso, los mismos con los que se presenta aquí éste libro. 





# Introducción

## El concepto de filosofía de la cultura

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

“Mediante una transposición desde la riqueza de las propias experiencias vitales” (Dilthey), nuestra comprensión penetra en las manifestaciones extrañas de la vida. Allí vivieron seres de la misma familia: leemos lo que escribieron, vemos lo que pintaron, encontramos lo que construyeron. Un trozo de la tierra ha sido conformado mediante la acción del espíritu. En la medida en la que el decurso del mundo nos ha transmitido las cristalizaciones de esta acción en la forma de restos, se encuentra ahora el espíritu, por encima de distancias y épocas, frente al espíritu. Si en su estructura básica no se asemejaran los dos, entonces no habría lugar para una comprensión: la comunidad de la naturaleza humana en su construcción esencial aquí y allí es la condición de la comprensión y aprehensión de las ciencias del espíritu. Porque nosotros mismos nos movemos por sentirnos, seguimos los instintos, obramos con finalidad, ligamos representaciones, acuñamos conceptos y este contexto estructural anímico como nuestra más propia esencia pertenece a nuestra experiencia de la vida; por eso, pues, podemos proyectarnos al interior de las realizaciones de una humanidad extraña a nosotros y reconstruir creativamente los contenidos anímicos que hay en ellas. Algunas de las cosas nos serán más cercanas (nosotros mismos las hubiéramos podido haber hecho), algunas otras más extrañas. Pero también lo más extraño: las crueles costumbres de una tribu negra, las formas audaces del arte de una semicultura, encuentran en nosotros fuerzas e impulsos de algún género (tal vez latentes „que nunca se han manifestado en nuestra propia vida), a partir de los cuales aquellas pueden ser comprendidas. Es posible que entonces se despierten en nosotros atavismos o que partes calladas y negadas de nuestro ser, que hemos rechazado y alejado del sistema orgánico de nuestra personalidad, resuenen del mismo modo que una cuerda oculta resuena por sí misma cuando en otro lugar suena su tono. Aquí radica el sentimiento del infinito enriquecimiento que todo hombre con conciencia histórica siente frente a la historia. En forma copiosa viene a nosotros una cantidad de contenido humano que por propia fuerza nunca hubiésemos realizado, ahora vivificado por el contacto de nuestro sentido, y que parte siempre de las ruinas del mundo histórico.

La actitud espiritual que se caracteriza con la palabra “comprender”, es una pieza fundamental en el ethos de aquella época en la que se afirmaron nuestras ciencias del espíritu; de aquella época que va desde Herder, Winckelmann y Möser hasta Wolf, Humboldt, Niebuhr, Echhorn, Savigny, Hegel, Schleiermacher, Bopp y Jacob Grimm, y cuya cosecha construye uno de los grandes temas del pensamiento de Dilthey. De las más hondas fuerzas del espíritu alemán creció entonces esta dócil entrega al objeto, esta universalidad de la simpatía comprensiva, esta curiosidad amorosa por la vida peculiar de las cosas históricas, esta comprensión experta de su forma interior: una realización moral del más alto rango. Pues la conciencia histórica que se logró firmemente no es en verdad una reproducción pasiva de los hechos de un espíritu ajeno por falta de hechos propios, ni la subyugación de la vida por la historia. Sino más bien un comportamiento altamente activo ante el mundo, comparable a las campañas de conquista que comprende el artista creador de los campos desconocidos del alma. Se abren puertas, se logran cumbres, se horadan profundidades. Con el entusiasmo por la cosa, que parece disolver al yo, se une la claridad de la conciencia metódica, con la profundización creada del propio yo la disciplina de la objetividad crítica. Más aún: el hecho de que nuestra gran época de la filosofía sistemática, de nuestra poesía y de nuestra música coincidiera con aquellas de las ciencias del espíritu no es una casualidad cronológica, sino que se trata de la misma de las manifestaciones de la misma facultad creadora, entrelazadas entre sí en forma de canon, ligadas, con frecuencias, en los mismos hombres hasta producir la más alta realización. Los dos movimientos dan por resultado, juntos, la unidad de la cultura clásico-romántica.

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

## La cadena ininterrumpida e ininterrumpible de los tiempos se percibirá como algo viviente, se sentirá lo viejo en lo nuevo y lo nuevo en lo antiguo: sin este sentimiento no es posible una más profunda conciencia histórica.

Las mejores entre estas soluciones se caracterizan por una unión fructífera de tres direcciones del pensamiento: el planteamiento propio de la historia de las ideas y de la psicología del conocimiento se unen en ellas con el del lógico-gnoseológico. La ya caracterizada situación, esto es, el hecho de que una época clásica de las ciencias del espíritu, unitaria, pero movida por la disputa, aparezca como un paradigma ha producido necesariamente esta ligazón de los planteamientos. Se vio con claridad que aquellos pensadores e investigadores componen un contexto unitario no solo en el aspecto de los frutos de sus realizaciones sino también en el aspecto de la fundamentación de su visión del mundo y que la realización común descansa en la filosofía que les es común. Hay un espíritu de la escuela histórica (tomando esta palabra en el sentido amplio de Dilthey según el cual ésta abarca, desde Wilckelmann hasta Ranke, a todos los de igual mentalidad). Y se vio también que este espíritu vive, en sus rasgos fundamentales, aun allí donde bajo el influjo de una situación histórica diferente los dogmas positivistas, los hábitos empíricos de pensamiento, las configuraciones naturalistas de conceptos lo han sofocado completamente. En el decurso del siglo se anuncian las contraposiciones entre especulación y empirismo, entre activismo político y entrega romántica, entre panteísmo y ortodoxia, entre fe en los héroes y mística del espíritu del pueblo. Pero por debajo de estas contraposiciones se mantiene a través de las generaciones de los científicos de lo espíritu (frecuentemente en forma no manifiesta, a veces en terminología que difiere, pero casi siempre en formulaciones sorprendentemente iguales) el fuerte núcleo de una común visión del pueblo, del individuo, del espíritu, de lo inconsciente y de la producción. Ahí está, en el primer lugar (una herencia inmediata de la visión romántica del mundo), aquella categoría fundamental de la aprehensión, según el cual todas las realizaciones de un campo espiritual, y aun de toda una cultura, se expresa creadoramente un característico ser espiritual, una vida orgánico-espiritual; a lo largo de todas las transformaciones del concepto de espíritu del pueblo se conserva esta categoría del pensamiento como un instrumento indispensable de la interpretación científico-espiritual. A ello se une una característica intuición del crecimiento natural de los hechos históricos, una meditativa entrega a la callada y constante evolución del espíritu del pueblo hasta llegar a su madurez y una timidez inconsciente ante las intervenciones arbitrarias en la sacra marcha de este crecimiento. Aunque el último punto encuentra la violenta resistencia de las generaciones posteriores, la mejor parte de este “neptuniano” pensamiento fundamental no obstante sigue actuando en su concepto científico-espiritual de evolución. La cadena ininterrumpida e ininterrumpible de los tiempos se percibirá como algo viviente, se sentirá lo viejo en lo nuevo y lo nuevo en lo antiguo: sin este sentimiento no es posible una más profunda conciencia histórica. Si penetramos un poco más en el interior, entonces aparecerá este hermoso conservatismo espiritual como la consecuencia de un pensamiento que constituyó una pieza central de todos los



sistemas idealistas, y que se mantiene fuertemente en la subestructura filosófica de las ciencias alemanas del espíritu aun en sus transformaciones positivistas: el pensamiento de que en el cosmos del espíritu todo ser espiritual lleva consigo y en sí de manera inmediata su sentido y su valor; que lo real es a la vez (en un sentido suprarracionalista) lo racional. En el organismo de las configuraciones históricas están íntimamente entretnejidos para la lógica de este idealismo el ser y el debe ser, la necesidad y la libertad; los conceptos hegelianos de la esencia y la realización la idea romántica de lo “natural”, toda la filosofía del organismo, son fórmulas de esta metafísica y ella sobrevive justamente, empalidecida, naturalizada, teologizada o como quiera que se la haya torcido, en el idealismo inmanente de las escuelas de las ciencias del espíritu: en la teoría de las ideas de Humboldt y Ranke, lo mismo que en el concepto de lo nacional de Scherer, en las categorías características de todo movimiento histórico de lo peculiar, lo originario, lo auténtico, lo vigoroso, de lo popular; y sobrevive como idea central.

Con este pensamiento fundamental se ligán forzosamente muchas otras intuiciones, que se deducen de él (sobre la conexión de los campos culturales singulares entre sí, sobre la relación de los grandes hombres con su tiempo, sobre el individuo y la comunidad). Todos estos elementos intelectuales reunidos dan por resultado el esquema de una cerrada teoría de la ciencia del espíritu y de su evolución. Cada investigador individual llena este esquema desde su propia mente y corazón con vida original, pero en cuanto esquemas es siempre demostrable, garantiza la permanencia de las realizaciones científicas y posibilita la colaboración como una especie de lenguaje común. Y se puede demostrar como este determinado concepto de estructura del espíritu en cierto modo y como un ethos llena hasta en sus últimos términos la conformación de hipótesis, el manejo de los métodos, la selección de los materiales, la elección de la terminología, en una palabra, todo el trabajo de las ciencias del espíritu. Con esta demostración se salta evidentemente –desde el punto de vista de la reflexión de la retrospectiva– del análisis de historia de las ideas al análisis lógico. Mediante la preparación de los elementos estructurales del pensamiento a partir de un contexto existente de conocimiento han de encontrarse (y esta es la finalidad) las categorías puras que posibilitan en primer lugar la experiencia científico-espiritual. Justamente cuando uno ha adquirido, gracias a la propia colaboración, el necesario respeto ante la sólida ciencia particular y la deseable visión de su funcionamiento, le aparecerá este camino hacia una fundamentación lógica de las ciencias del espíritu como el adecuado y el que tiene mejores perspectivas de éxito. Habrá de evitar con toda meticulosidad al hacer teoría de la ciencia desde la mesa de la lógica aislada de la vida. ¿No habrá de parecerle absurdo el querer conocer la estructura lógica de las ciencias del espíritu de otra manera que elevando en la conciencia conceptual el procedimiento fáctico de nuestros filósofos e historiadores geniales y leyendo en sus obras de arte de la comprensión los callados presupuestos, los conceptos efectivos originarios, los métodos inconscientemente ejercidos? Mucho de todo ello lo pusieron ellos de relieve, lo demás se encuentra entre las líneas de sus obras; perseguir sus huellas allí, en eso consiste el encanto. Si no todo se somete a las secas diferenciaciones de la lógica tradicional, entonces que aprenda la teoría lógica de lo pensado creadoramente, como siempre lo ha hecho. Dilthey procedió de tal forma al estudiar la estructura del mundo histórico en las ciencias del

espíritu. E. Rothacker siguió con decisión el mismo camino en su Introducción a las ciencias del espíritu. La finalidad sigue siendo una lógica unitaria y una metodología sistemática, pero el impulso para ello “recibe tan sólo tensión y fuerza cuando en cierta forma se ha impuesto contra un máximo de material” (Rothacker). La historia de las ideas de las ciencias del espíritu sirve de verdadero órgano para su lógica.

Como segundo camino para llegar a una fundamentación de las ciencias del espíritu se ofrece, recomendado esencialmente por iguales motivos, el cruce de la problemática y del planteamiento lógicos con el planteamiento de *psicología del conocimiento*. Las ciencias del espíritu se deslindan claramente de las ciencias de la naturaleza por el hecho de que sus objetos se hallan abiertos a la comprensión. Se trata de aclarar este peculiar proceso de percepción y conocimiento del comprender. Se nos da a diario, por horas en todos aquellos actos precientíficos en los que aprehendemos inmediatamente los prójimos, los animales, las creaciones espirituales con los que nos une una relación vital. Hay en esta capacidad de comprender infinitas graduaciones por lo que se refiere a su adecuación, a la seguridad y a la profundidad. La línea va desde la sorprendida torpeza frente a las manifestaciones de un alma extraña hasta el genial conocimiento del hombre que mira del otro el fondo de su corazón y que lee en la obra objetiva toda la biografía del creador. Las inducciones de la experiencia general de la vida que se forman en el contacto de hombre a hombre y que se transmiten en tal intercambio fijan en forma de principios generales los resultados del comprender y sirven en ciertos casos típicos de ayuda. De esta actitud de conocimiento ingenua-intuitiva que es practicada permanentemente por todos los seres vivientes, no se diferencia en modo alguno la realización comprensiva de las ciencias del espíritu en manera esencial y en modo alguno tampoco mediante una preeminencia incondicional de profundidad e intensidad, sino sólo mediante acceso de un cierto aparato metódico que permite el equilibrio recíproco de los resultados, la integración de nuevos campos de hechos y una prueba objetiva. Así, el trabajo científico-espiritual se mantienen siempre (y a ello ha hecho permanente referencia Dilthey) ligado a la vida en una medida muy diferente a la de las ciencias naturales; no sólo por lo que toca a su función, sino también porque respecta a su fuente de conocimiento, de la que vive en general. Cierto es que el comprender experto, que ha pasado por la disciplina del método científico-espiritual, penetra hasta llegar a objetos ante los cuales ha fracasado un ingenuo arte de interpretación, porque falta la unión con la propia experiencia de la vida. El comprender amplía cada vez más el círculo del saber histórico, y en éste se aprenden de nuevo otras técnicas del comprender. De todas formas, el uso de los métodos comparativos y la corrección crítica de lo uno por lo otro da a los resultados de la ciencia comprensiva una validez general mucho más alta de lo que puede alcanzar el normal conocimiento del hombre. Una vez más son las obras maestras de los grandes historiadores las que muestran el proceso de conocimiento en cuestión en su plenitud y que debemos estudiar si queremos descubrir las leyes internas que las dominan. Aquí se ha logrado la más alta cultura del comprender, ejercida en objetos muy grandes.

Y a su vez el esfuerzo por una lógica de las ciencias del espíritu puede ahora colocar sobre el planteamiento de psicología de conocimiento el planteamiento lógico, y de hecho lo hace.

## ¿Qué acontece de autoanálisis inconsciente, de acción retrospectiva del recuerdo, de trabajo sintético de la fantasía, de autotransformación secreta cuando llevamos a cabo esta maniobra?

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

Evidentemente todos estos planteamientos llevan más allá de la explicación puramente psicológica de todos los procesos de conocimiento que se cumplen en las ciencias del espíritu. Se colocan frente al sistema de las ciencias del espíritu como frente a una totalidad teológica, lo analizan en busca de su estructura, descubren los esquemas de pensamiento que subyace por doquier y examinan las evidencias encontradas y los contextos de fundamentación en busca de su derecho lógico: tienden pues, justamente, hacia una lógica de las ciencias del espíritu. Pero exactamente de la misma manera que el análisis de la historia de las ideas ello acontece en conexión estrecha con el trabajo concreto de las ciencias particulares o en permanente referencia

a sus obras clásicas. No se deduce una lógica esquemática de los conceptos históricos, ni una teoría cultural nomotética, ni una “elevación de la historia a ciencia” del cielo, y cuando entre los investigadores han surgido tales programas y autointerpretaciones, se examinarán en forma altamente crítica según sus resultados y realizaciones. A la vista están los hechos creadores del conocimiento: no se pretende más que un análisis fiel de su estructura interna. Esta hermosa objetividad es común a las dos tendencias del pensamiento, a la historia de las ideas y a la psicología del conocimiento, les da carne y sangre y sustenta su aspiración de que la teoría de la ciencia, a la que ellas conducen, podrá regular y juzgar la vida misma de la ciencia, a la que ha prestado toda su atención, sin violentar su crecimiento natural.

No es pues apenas necesario romper a lanzar para justificar estas dos formas del pensamiento. Estas han recogido una abundante cosecha en lo que a la comprensión lógica se refiere y dan prueba permanente de su valor; eso es lo decisivo. Sería del todo insensato el poner en duda su legitimidad sólo porque entrecruzan diversos planteamientos en una forma peculiar. Esta complicada estructura es común a ellas con todos los métodos desarrollados y además con los de las ciencias del espíritu; allí se encuentran siempre procedimientos inductivos y deductivos, formación histórica y generalizada de conceptos, genética y sistemática, y aun se entretajan íntimamente el pensamiento normativo y el fáctico, el pensamiento puro y empírico. Yo considero, pues, estos dos métodos como segura posesión de la teoría de la ciencia y pregunto exclusivamente si no es necesario que ambos sean complementados, si el gran problema de una fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu no contiene fuera de ellas otras tareas parciales. Y de hecho me parece posible el inaugurar una tercera dirección fuera de aquellas dos (o más bien el de volver a hacerse cargo conscientemente de la tercera), que se debería designar como planteamiento de *filosofía de la cultura* porque ésta constituye formalmente un paralelo a lo que hace la filosofía de la naturaleza. Se trata de lo siguiente:

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

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



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

Creo que no se puede reprochar al planteamiento filosófico-cultural el que haya sido extraído de la nada, se lo haya provocado artificialmente o que haya sido construido sobre la base de un paralelismo vago con la filosofía de la naturaleza. Su definitiva justificación sólo puede encontrarse naturalmente en sus frutos: tan sólo descubrimientos demuestran que el plan de viaje descubridor estaba trazado correctamente. Pero dos clases de reflexiones pueden dar ánimo de antemano para llevar a cabo la empresa de la filosofía de la cultura. En primer lugar, tiene que llamar la atención, naturalmente, el que nuestro planteamiento de filosofía de la cultura acompañe siempre a todo movimiento que, a partir de otros puntos de vista, emprenda una fundamentación de las ciencias del espíritu. Como por así decir pide siempre la palabra. Cuando Dilthey, por ejemplo, constituye su teoría del comprender científico-espiritual, se ve impulsado necesariamente a la cuestión: qué es pues propiamente aquello “interior” que vive en los Estados, Iglesias, costumbre, libros, obras de arte y que nosotros aprehendemos en ellos al comprender. Respuesta: eso “interior” no es algo anímico, y no hacemos psicología cuando lo formulamos. Sino que es una configuración espiritual de una estructura “peculiar” y con peculiares leyes. Es el “espíritu” de un determinado derecho, de una determinada religión o de un determinado arte el que tiene su existencia en el aparato externo de las objetivaciones. Seguirán ejemplos mediante los cuales se deslindará este hecho del espíritu objetivo de la esfera de lo actual-anímico, aún en forma provisional. El mundo del espíritu objetivo, así se encuentra más adelante, tiene su vertebración natural, consistente en sistemas de cultura relativamente independientes, si bien ligados en un contexto operativo. La estructura formal de los sistemas de cultura y la variedad histórica de sus contenidos puede aprehenderse con conceptos específicos (“conceptos científico-espirituales de segundo orden”). Son respuestas filosófico-culturales a preguntas filosóficas-culturales. No puede ser justamente de otro modo, sino que la teoría de las ciencias del espíritu, de su vertebración y de su procedimiento conduzca a la teoría del mundo objetivo, que constituye su objeto.

Una intelección o visión de la estructura de este mundo más o menos determinada opera precisamente como a priori en cada trabajo particular científico-espiritual, y aún en cada percepción de un hecho cultural. Sólo que opera generalmente como una visión compleja

aproximada, filosóficamente no aclarada y llena de contradicciones. Y esta es, pues, la segunda reflexión que habla en favor del planteamiento filosófico-cultural: esta imagen total previamente dada de la estructura del mundo espiritual debe ser llevada del estado de una visión indudable al estado de los contextos conceptuales y la filosofía no puede ni debe esquivar esta tarea. Todo el trabajo singular de las ciencias del espíritu está penetrado de elementos de visión del mundo que por el contenido son de naturaleza filosófico-cultural: este contenido de visión del mundo constituye hondamente la unidad de la ciencia. Por eso se trata de ponerlo de relieve formalmente como filosofía. No es un negocio ocioso, posterior y formalista, sino una cuestión urgente de las ciencias mismas tal como lo demuestra en todo sitio la propia historia. Siempre será la historia del sistema hegeliano un iluminador ejemplo de cómo una filosofía puede intervenir poderosamente en la vida de las ciencias y cómo puede configurarla unitariamente. Aquí se integró sistemáticamente una filosofía del espíritu objetivo en una filosofía amplia del espíritu general; y los conceptos de riqueza artística de este sistema penetraron por doquier la concepción de los campos particulares de la cultura y de los contextos históricos. Con maravillosa vastedad operó el sistema como totalidad, con mayor amplitud aún sus flexibles formas de pensamiento, y del modo más amplio posible el contenido de su teoría sobre la estructura del mundo espiritual. Por mucho tiempo se ha tenido a Hegel como un ejemplo aterrador de la contaminación metafísico-dialéctica de las ciencias de la experiencia. Hoy puede decirse de nuevo que el periodo de su influencia es un modelo formal por excelencia para cada periodo que tienda hacia una cultura científica de estilo y significación sobre base filosófica.

Se entiende que ha de ser únicamente modelo formal. Toda reactualización directa del “idealismo alemán” en bloque, sea sentimental o entusiasta, es pura charlatanería. La tensión inmensa, con la que en estos sistemas los motivos fueron forzosamente reunidos, se ha disuelto irreversiblemente; la metafísica central se ha quebrado definitivamente, la magia del método dialéctico se ha desenmascarado sin salvación: Es maravilloso ver como todo el siglo XIX y cómo nosotros hasta entrado el presente actual seguimos beneficiándonos con la riqueza de conocimientos provechosos y válidos, de nuevo, de aquellos decenios. Pero sería ceguera o mentira si quisiéramos pasar por alto que este idealismo fue “puesto sobre el hielo” (como diría Nietzsche) en los siguientes decenios positivistas, empíricos, económicos, científico-naturales y psicológicos. Justamente la filosofía del espíritu objetivo de Hegel ofrece un claro ejemplo de la situación objetiva. Es preciso convencerse de cómo Hegel obtiene forma totalmente especulativa el hecho del espíritu objetivo, como grado en el desarrollo dialéctico de la idea, o sea con medios que permanecen y coinciden con su metafísica, cómo su concepto de lo objetivo-espiritual hace justicia con admirable flexibilidad a la riqueza concreta de lo histórico, si bien no niega las huellas de su origen metafísico: violencias con su vertebración interna, relaciones no aclaradas con la esfera subjetivo-espiritual, un deslindo inseguro del espíritu absoluto, todo ello proviene de allí. Todo eso ha pasado ciertamente y ya no soporta la prueba ante la conciencia de nuestro pensar. Por variada que sea nuestra deuda moral en lo que toca a nuestros conceptos del espíritu objetivo con la teoría hegeliana (desde el nombre hasta bien hondo en la cosa misma), es seguro que debemos comenzar, desde el fundamento mismo, de nuevo. Negar toda la tarea y por temor de las intervenciones de una

metafísica aún no existe dejar la elaboración de los conceptos fundamentales a las ciencias particulares es cosa que no permite, aparte reflexiones citadas, una mirada a la situación de las ciencias del espíritu. Cuánta oscuridad sobre los propios presupuestos, cuánta barbarie de los hábitos de pensar, cuánta ingenuidad en la formación de conceptos. De pronto alguien bautiza con nuevo nombre al viejo y paciente espíritu del pueblo; con un nombre que en lo posible ha de sonar a algo espiritual (pues esa es la moda) y cree realizar milagrosamente algo para la filosofía de la historia. Historiadores reales (Spengler) deben por sí mismos disciplinar y definir su depósito de conceptos fundamentales. Las ciencias de la naturaleza no se atreverían a dar un paso adelante sobre un fundamento tan inseguro. Y además de eso (como consecuencia de la defectuosa conciencia unitaria) cuán profundo extrañamiento entre así llamado “trabajo positivo particular” y las así llamadas “síntesis” –como si fueran dos ramas separadas a aun dos opuestos irreconciliables.

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

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

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

---

## Deducción de un primer esquema para la estructura del espíritu objetivo

El hecho de que el espíritu humano se ha realizado en ciertas configuraciones y órdenes del mundo sensible y que vive en esta morada material, es un hecho que no necesita ser demostrado expresamente ni requiere que se lo haga evidente por medios artificiales. No es tampoco necesario argüir en su favor la prueba de su existencia; este hecho nos rodea en todo momento y la estructura de nuestra vida sería impensable sin él. Una vez que hayamos tomado conciencia de ello, nuestro saber de él es entonces tan evidente, tan inmediato, tan cercano a la vida y tan coloreado como la experiencia de lo que llamamos naturaleza y de lo que a posteriori y mediante la reflexión podemos separar de ella, porque en la realidad está íntimamente entrelazado con ella. ¿Pues qué, si no, es lo que nos rodea,

a nosotros hombres de cultura, como no sea nuestro mundo circundante? No es la "naturaleza", no es un contexto de leyes propias y extraño al espíritu compuesto de fuerzas crecidas salvajemente, sino un denso nudo compuesto de éstas y de las objetivaciones del espíritu. El escenario de nuestra vida es esa tierra, sobre la que se ha pasado el trabajo de varios de miles de generaciones, aquella "aerugo nobilis" aquella noble pátina de la historia humana; construido y destruido de nuevo, cultivado y abandonado otra vez, plaza variada de todos estilos y de retazos de éstos, retocado a grandes líneas, preparado, regulado y penetrado de vías caminos de tal manera que sólo los desiertos lejanos y en los bosques queda al descubierto la tierra madre de la naturaleza, que sólo en raras e



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

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

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

El rey hace una señal con el dedo: el signo significa que debe abrirse la jaula. La muchacha enrojece y cierra los ojos: eso significa que ella se avergüenza. El campesino pinta

una cruz en la puerta de su establo: las brujas no deben encantar el ganado la noche de las danzas. Un pícaro guiña el ojo a otro: la ocasión es favorable. Una multitud se agita: ella quiere la República o el Emperador o cualquier otra cosa. Se levanta la señal de alarma: el tren no puede entrar a la estación. Hay allí una flecha blanca y azul: es el límite bávaro. La persona que está enfrente mueve la cabeza: no está de acuerdo con lo que yo digo.

Se ve a primera vista que aquí se han reunido algunos casos que se diferencian en más de un aspecto. El sentido del signo es a veces una orden, a veces un deseo, a veces un hecho; se refiere a veces a objetos reales y a veces a objetos imaginados. El que el signo significa justamente esto y no aquello es a veces una convención humana y a veces un contexto dado por la naturaleza; a veces un acuerdo hecho fugazmente y a veces una tradición de siglos; a veces es consciente en el caso de un medio construido para la comprensión, y otras es hábito que se ha convertido en hueso y sangre. La significación de un signo se puede comprender y concebir sin más, la significación del otro debe ser aprendida. En un caso, el propósito expreso de ser comprendido está presente en el que hace el signo: el signo se da con este fin. En otro caso se expresa en ciertas manifestaciones un movimiento del alma involuntariamente y estas manifestaciones no están dirigidas a un destinatario, sino que sólo pueden ser correctamente interpretadas por los prójimos en simpatía inmediata. Parece estéril el querer recoger en un concepto tantas cosas heterogéneas; con seguridad habrá de ser necesario el introducir en el momento oportuno algunas diferencias. Pero provisionalmente algo es común a todos estos casos reunidos

**El conductor de una locomotora pasa por alto quizá el signo y sigue corriendo, el ciudadano ilustrado no conoce el sentido profundo del pentagrama. Pero en los dos casos es indiferente, pues el signo tiene esta significación.**

al azar: en todo existe un complejo de signos, en todos hay un sentido formulable y en todos existe una relación entre los dos según la cual aquello “significa” esto, es decir, que sobre la base de la estructura del alma humana puede entenderse a partir del complejo de signos (y por cierto que a partir de él en forma exclusiva sin acudir a otras percepciones) el sentido. Cuando un signo en sí no es comprensible y puede o debe aclararse con ayuda de complementos, entonces es justamente este signo el que forma junto con los complementos un complejo completo de signos, que es correlato del sentido mentado; pero a este complejo le basta entonces la exigencia de ser comprensible a partir de sí mismo y sin otra ayuda.

El comprender no necesita, como ya se dijo, ser realizado en cada caso particular; algunos motivos pueden obstaculizar. Pero en caso de que se realice, debe ser posible que éste unívocamente determinado. El conductor de una locomotora pasa por alto quizá el signo y sigue corriendo, el ciudadano ilustrado no conoce el sentido profundo del pentagrama. Pero en los dos casos es indiferente, pues el signo tiene esta significación. La tiene independientemente de ser comprendido en el mismo sentido en que la otra mitad de la luna que nadie ve es real y en el mismo sentido en que una ley matemática que no ha sido aún descubierta tiene validez empero en el mundo de los números. De modo exactamente igual a como existen estas situaciones reales e ideales, aquellos contenidos de

sentido no existen en modo alguno en los actos en los que se los realiza anímicamente, sino que los trascienden y sólo se realizan en ellos. La relación de signo y sentido debe ser pensada como un estrecho y de todo objetivo estar juntos de dos correlatos en el sentido riguroso de la palabra: como ser recíprocamente dependiente, como un estar fundados recíprocamente en dos partes dependientes del objeto. El signo encierra en sí su sentido del mismo modo que una determinada línea periférica encierra en sí su determinado contenido espacial (y ambos están puestos conjuntamente). El sentido está en el signo, del mismo modo que la vida en el cuerpo viviente. Así como la superficie convexa vista desde dentro es necesariamente cóncava, así también el signo es visto desde dentro necesariamente sentido. Imágenes sobre imágenes, pero éstas son adecuadas para hacer evidente de modo directo y a partir de diversas perspectivas la esencia completamente peculiar de la relación de sentido.

Hemos designado (y esto puede llevarnos un trecho más adelante) en forma de imágenes al complejo de signos como algo “exterior” y al sentido como algo “interior”. Intuitivamente en estas expresiones unimos la metáfora espacial con una determinada opinión sobre el valor ontológico estructural de las dos partes. Lo interior es el principio vivificador, la fuerza constructora, la facultad configuradora: nos representamos su operación y efecto según la analogía de las cualidades vitales, anímicas, espirituales. Pero lo exterior

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

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

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

Otro que alarga el dedo índice me indica el lugar del libro que estoy buscando. ¿Cuál es el simple sentido de este signo? Evidentemente esta frase: "ahí está el libro". Este signo no dice lo más mínimo sobre la situación anímica del que lo hace. No dice si se alegra de haberme indicado la huella o el camino justos; si se alegra, entonces lo hace con signos diferentes, completamente nuevos, se expresa con una sonrisa bondadosa o de manera semejante. No dice siquiera: yo sé que el libro está ahí. Y este cuando se da visiblemente, encuentra su expresión (por así decir) en una especial alegría de los ojos, en todo caso en signos que pueden estar unidos accidentalmente con el gesto originario de la indicación. Su sentido simple es, como se ha dicho, la frase "allí está el libro" y nada más. Naturalmente que no la fórmula del lenguaje indicada, no como frase, y tomado en rigor ni siquiera como juicio. El sentido de aquel gesto es no tanto un juicio explícito sino la situación "que allí está el libro"; algo objetivo pues que constituye también el contenido del juicio. Juicio y gesto tienen esta situación como objeto común de su intención. Los dos nada expresan o manifiestan sobre la situación anímica del que los produce, se refieren a algo primordialmente no-psíquico: a la situación espacial del libro. No son experiencias de la vida, sino situaciones espaciales lo que se da a entender allí. Exactamente en el mismo sentido me dice la flecha del indicador: este es el camino a la cumbre nevada. Y justamente en el mismo sentido (para adelantarnos ya considerablemente) me dice la pintura *Las cien galdas de Rembrandt*: los miserables, los ofendidos, los desamparados que se arrastran en todas las puntas y límites del mundo no están en modo alguno arrojados y carecen de futuro, sino

para el ojo que sabe se encuentra en su miseria una infinita riqueza de madurez y sentido; absolutamente sin valor y esperanza es solamente la canalla oficial de los asegurados y suficientes que no pueden amar; y como una mágica iluminación interior, no fuerza racional entre las fuerzas del mundo, sino testimonio del divino sentido de la tierra, irradia el amor en la oscuridad de los creyentes y opera milagros allí donde cae. Naturalmente que este "signo" cuya complejidad está más allá de toda medida, dice muchísimo más. ¿Puede formularse íntegramente con palabras el sentido que contiene? Yo lo dudo. Tampoco dice, cuanto dice, en una sucesión de frases sino en cierto modo mediante una única palabra mágica en la que están ligadas en plena unidad todas las significaciones parciales; no lo dice en la forma de juicios generales ni con la voluntad de emitir tales juicios, sino una cierta forma intermedia que está por encima de la diferenciación lógica entre general y particular y en la que la descripción de algo individual y el esclarecimiento de algo regular se compenetran en una nueva configuración que lógicamente es una configuración del todo peculiar. Pero aunque aquí pueda encontrarse una multitud de problemas, algo se mantiene de todas formas en pie: el análisis del contenido de sentido no conduce a las experiencias psíquicas vitales de su creador, sino a situaciones puramente objetivas: no a algo subjetivamente anímico, sino a algo objetivamente espiritual. Pero vuelvo una vez más a los más sencillos ejemplos con cuya ayuda se obtuvo primeramente esta diferencia: a los gestos del puño cerrado y del dedo indicador.

El principio de la diferenciación (ya se ha insinuado mediante la terminología utilizada) yace en la fenomenológica de la conciencia.



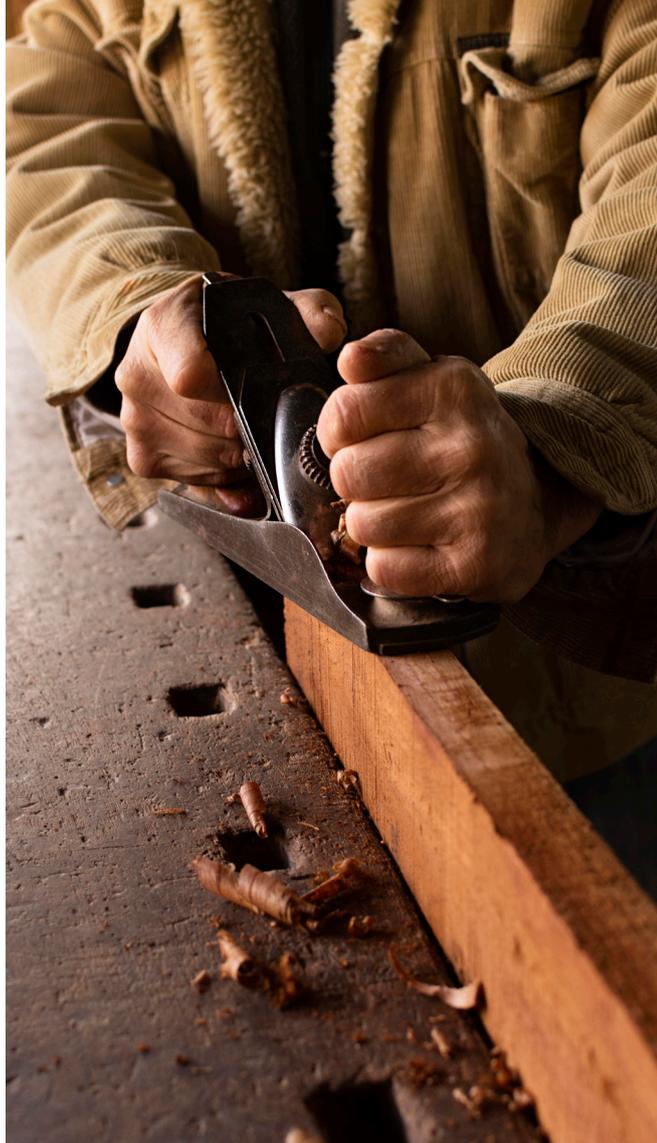
En medio del incesante cambio de los procesos anímicos algo queda constantemente: la relación de correlato del Yo y el mundo objetual. El mundo objetual, el mundo de todos, que existía antes que yo y que existirá después de mí, se frente a mi Yo como delimitación, como punto de orientación, como contraparte.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

Con Dilthey designamos el contexto de las funciones psíquicas en las que se presenta este mundo objetual en forma objetiva. Percepciones, recuerdos, representaciones, actos

del comparar y relacionar, juicios, conclusiones y sus combinaciones: todo esto constituye el aprehender objetual. Lo característico en este aprehender es que en él sólo están presentes los objetos y las relaciones de objetos, no las experiencias vitales de las funciones psíquicas, de los actos de percepción, de las operaciones del pensamiento, etcétera. "Vivimos complemento en los objetos" No se necesita subrayar expresamente por cierto que el carácter de objeto no sólo corresponde a las llamadas cosas "reales", sino a todo a lo que puede tender el aprehender objetual. También un sistema de objetos imaginados, también los números y sus relaciones, también aquellas leyes de los conceptos y las conclusiones que aprehendemos cuando hacemos lógica tienen este carácter. Todos ellos son un mundo objetivo, son "objetos", es decir, "están frente a".

Este hecho fundamental fenomenológico constituye pues la base de nuestra diferenciación entre dos clases de signos y el punto de partida de la teoría del espíritu objetivo. El sentido comprensible del puño cerrado es por así decir, la ira. Esto es: una determinada forma total de la conciencia, una plena realidad psíquica, una vital capacidad del alma para ser afectada, operar y actuar en medio de su mundo circundante, eso es lo interior, del cual es exterior el puño cerrado (naturalmente no sólo él, sino junto con los demás síntomas expresivos de la ira). Pero el sentido comprensible del gesto *indicador* fue para nosotros una situación objetual entre ciertas partes del mundo objetual; esto no es en forma alguna una plena vida anímica, sino una relación puramente dentro de su periferia, es decir, dentro del aspecto objetivo del mundo anímico. Entre estas dos especies de gesto se da como

su diferencia de principio un giro objetivo, un proceso de objetivación. Nos encontramos ante el hecho de que el mundo objetual que encontramos previamente en los actos del aprehender objetual como un contexto cerrado en sí mismo, puede convertirse en el escenario de relaciones inmanentes entre sentidos y signos. Las partes singulares y los contextos parciales de este mundo objetual pueden convertirse en contenidos de sentido de signos. Pero la posibilidad para ello yace en la estructura polar de la realidad anímica misma. En virtud de esta estructura se presenta enfrentado a nosotros el mundo objetual como estructura con pleno sustento y plena suficiencia en sí mismo. En cierto modo queda como abandonado en la corriente anímica de la vida, se suelta, se zafa de ella. Y ahora no van en zigzag las líneas del comportamiento emocional, del tender y del querer y sufrir entre el Yo y sus objetos o contraobjetos, sino que además corren uniones puramente periféricas, sin tocar al Yo, de un objeto al otro. Formulado a partir del Yo: de ahí la posibilidad de un comportamiento puramente teórico, de una visión de cosas contrapuestas combinaciones de cosas. Que entonces una cosa se puede convertir en signo de otra es un caso especial de las relaciones puramente objetivas en general. Este giro objetivo, pues, este acto del hallazgo y del puro reconocimiento del objeto, esta actitud intuitivo-teórica es, así podemos decir ahora, el presupuesto fenomenológico de todos aquellos signos que no expresan un movimiento plenamente anímico, sino que designan una situación de hecho objetiva. Esta actitud es propiamente el nacimiento de espíritu objetivo. Es, además, el acontecimiento más íntimo en el acto de convertirse psicológicamente en un hombre.



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

los movimientos de expresión, cuyo sentido es una excitación de toda el alma, y los gestos "expositivos" y afirmamos: entre estas dos clases se encuentra como el principio de su contraposición aquel "giro teórico", aquel hecho de la objetivación.

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

esa separación corresponde al pensamiento abstracto que no conduce a seres concretos.

Contra ponemos ahora los *gestos expositivos* a los movimientos de expresión. En su estructura se da ciertamente un divorcio dualista, y éste constituye justamente el presupuesto de su realización. No es por cierto el dualismo ya citado de cuerpo y alma, sino una escisión anímica inmanente: la escisión del mundo de los objetos en el sentido de nuestro giro objetivo. No es el caso por ejemplo de que los movimientos de expresión se den inconscientemente, y que los gestos expositivos en cambio de alguna manera con conciencia: este no es, pues, lo que provoca la diferencia (esto habrán de mostrarlo los ejemplos), sino que allí falta el comportamiento intuitivo frente el mundo objetivo de los objetos, en tanto que aquí es condición, es el punto central. En los movimientos de expresión actúa el organismo vivo de forma durable en el espacio de su mundo circundante. A esto no se agrega el hecho de que este espacio y sus objetos en cuanto contexto independiente adquieran firmeza en sí. Pero un gesto expositivo no es posible, no puede ni ser ejecutado ni comprendido, si el espacio intuitivo, las formas encerradas en él y las relaciones entre ellas no se encuentran frente a frente con la dignidad de una objetualidad independiente, y no se reconoce esta dignidad por la actitud teórica. En este contexto intuitivo-objetual se integra el gesto expositivo mismo como una imagen. El gesto indicador del dedo incide extendido (para comenzar otra vez con este simplísimo caso) no recibe su sentido por el hecho de que allí se manifiesta un proceso anímico en un movimiento. El género del movimiento, su rapidez, su forma, etc. me permiten conocer, cuando

las observo, algo sobre la tranquilidad y la excitación del que me hace la indicación, y en esa medida tiene el gesto además de su significación indicadora, en segunda línea, un valor de expresión. Pero en cuanto gesto expositivo recibe un sentido solamente por el hecho de que en el espacio de visión se provoca la imagen de una dirección cuyo punto o finalidad es el objeto buscado. Si alguien, pues, quiere ejecutar o entender estos gestos, entonces debe estar en capacidad de trazar la correspondiente línea de prolongación en el espacio (naturalmente en el viviente espacio intuitivo, no en un espacio puro o en un espacio pensado abstractamente), o sea en general, aprehender intuitivamente direcciones y dicho más generalmente aún: saber encontrar relaciones inmanentes dentro de la esfera objetual. En este sentido, el caso simplísimo de un gesto expositivo, la indicación, presupone ya como cumplido el giro objetivo.

Agrego a estos un segundo ejemplo: un gesto simbólico (en la terminología de Wundt). Yo cuento a otro con entusiasmo una obra que ha de ejecutarse y quiero convencerlo de que ayude en la ejecución de la obra. Mientras hablo según la entrega con que lo hago y en el entusiasmo por el objeto y según mi talento de hacer signos hago surgir de manera más o menos vaga o clara en el aire la imagen de una construcción que ha de simbolizar la obra. Alguna forma de cimiento abajo, luego configuraciones que se amontonan, luego una cúpula que se encurva y finalmente una cumbre que sobresale. Estos movimientos significativos pueden acontecer completamente sin clara conciencia, y en el calor de la conversación no me doy cuenta de lo que dibujo, ni siquiera de que dibujo. Pero no es eso lo que hace de estos gestos movimientos

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

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



**El animal tiene una cantidad de movimientos de expresión, pero no ha desarrollado las formas fundamentales de los gestos expositivos ni siquiera en sus más simples inicios y tampoco parece en capacidad de entenderlos.**

para el hecho del espíritu objetivo. Pero no puede preguntarse si sólo entre los hombres y no también quizá en el mundo animal, si en todos los grados de la evolución de la humanidad o a partir de qué grado se realizan estos elementos y estas condiciones, o si emergen súbitamente o se puede explicar teóricamente su génesis continua desde formas tempranas de la vida anímica, en las que aún no se han realizado aquéllos. La psicología evolutiva general, la psicología animal, la psicología infantil y la del hombre primitivo: todas ellas tienen que utilizar la pregunta genética, y además lo hacen. Hay en el animal fuera de los movimientos de expresión de gestos de la especie indicativa o expositiva, ¿entiende el animal tales gestos? No parece así. El animal tiene una cantidad de movimientos de expresión, pero no ha desarrollado las formas fundamentales de los gestos expositivos ni siquiera en sus más simples inicios y tampoco parece en capacidad de entenderlos. El perro salta tras la mano indicadora, la lame, pero no se le ocurre buscar en la línea de prolongación del dedo índice si no ha sido entrenado para ello. Más aún es preciso preguntar: ¿hay contextos evolutivos demostrables que conducen desde los movimientos de la expresión hacia los gestos expositivos, existe entre los dos grupos de fenómenos una continuidad genética, es como lo formu-

la Wundt, “el lenguaje de los gestos un producto natural evolutivo de los movimientos de expresión”?, ¿Y qué acontece con aquellos signos mediante los cuales se entiende entre sí socialmente los animales? ¿Son movimientos de expresión con efecto social, son signos con sentido objetivo o se cumple justamente en ellos el tránsito continuo de los unos a los otros? Ha de investigarse el papel decisivo de la imitación en este proceso de desarrollo y hay que preguntar de nuevo si bajo las condiciones del comercio social no puede desarrollarse del mero “movimiento conjunto”, del instintivo “coherer” sin ningún propósito de comunicación, mediante la paulatina disolución del contenido de representación del movimiento un gesto de respuesta de carácter expositivo. (la solución de Wundt la da en su *Psicología de los pueblos*, Tomo I, p. 248 de la ed. alemana.) A este fin se dirigirá siempre la voluntad de conocimiento del planteamiento genético: a percibir continuidades a deducir heterogeneidades de heterogeneidades, a perseguir los comienzos de la nueva forma lo más profundamente posible en el interior de la vieja. Frente a ello nuestro esfuerzo significa el intento de deslindar el hecho del espíritu objetivo en la forma más clara posible frente a todo lo que no es aún espíritu objetivo, pero no es naturalmente una solución contraria de la misma pregunta, sino la proposición de una nueva pregunta. Esta nota no tiene como finalidad el rechazo del planteamiento teórico evolutivo, ni tampoco el integrar a éste en el nuestro, sino más bien señalar este planteamiento y separarlo de nuestra consideración por el momento.

*La segunda objetivación.* Continuamos ahora pues en la construcción teórica del espíritu objetivo. Hasta ahora, el así llamado

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

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

*La tercera objetivación.* En este punto se añade inmediatamente un tercer paso de objetivación que concluye nuestra construcción del espíritu objetivo (más bien la construcción de sus formas más elementales). El

**El movimiento de extensión del dedo índice lo mismo que el gesto que imita pueden darse de diversas maneras, y se da de hecho en diversas situaciones y entre diversos hombres de diversa manera.**

gesto expositivo puede dejar huellas permanentes en la estructura del mundo objetual, sean estas de mayor o menor permanencia, y es una simple consecuencia de la constelación material si esto no llega a suceder. Sí dibujo en el aire, no queda nada de ello, si dibujo en la arena, sólo quedan figuras hasta que el viento las borre. Y en todo ello es posible que mi dibujo en la arena, exactamente lo mismo que mi dibujo en el aire, sean sólo una simple suma de gestos expositivos y un fenómeno puramente concomitante de habla excitada: si algo queda, entonces es sólo la consecuencia de la mayor consistencia y de la visibilidad del material. Ya el gesto mismo se había convertido en imagen en virtud del segundo paso, sólo que se había desligado y convertido en imagen momentánea. Pero ahora sus huellas materiales tienen duración y representación más allá del momento. Se ha afirmado el gesto fugaz, se ha materializado en un tercer sentido se ha objetivizado. En vez de la imagen que actúa gesticularmente se encuentra ahora una imagen material adecuada. La independización de un signo, que ha llegado a ser lo que es, de su proceso de génesis es aquí completa. Es absolutamente innecesario el querer descifrar psicológicamente las acciones singulares que la produjeron, las experiencias vitales de las que emergieron las acciones, para comprender el sentido objetivo del signo. Las líneas llevan su sentido objetivo —ser algo cuadrado, algo redondo, algo simétrico, algo empinado— en sí mismas y este sentido es perfectamente comprensible. Y aun sería posible que una muy complicada combinación casual de vientos hubiera hecho surgir sin la intervención de un ser viviente exactamente las mismas figuras en la arena (tan completa

es la independencia con respecto al proceso genético)— sólo que esta interpretación negativo-psicológica es infinitamente improbable. Pero sería del todo posible que una situación anímica completamente diferente de la que se ha supuesto hasta ahora hubiera hecho surgir estos signos: el dibujante no quería hacer gestos arbitrarios de carácter imitativo, sino dibujar en la arena algo cuadrado, algo redondo, algo empinado. Ese es solamente un proceso genético matizado diferentemente. El psicólogo sabe que los dos casos no están contrapuestos, sino que se puede pasar de uno a otro en una graduación continua.

El ejemplo utilizado ahora es un caso intermedio especialmente favorable, conduce en cierta forma imperceptiblemente desde el segundo hasta el tercer grado de la objetivación. El gesto expositivo actúa en virtud de su peculiaridad como un movimiento del signo sobre el mundo exterior. Produce una pálida imagen de sí mismo en la arena. Se objetiviza por sí mismo. Se comprende que el tercer paso de la objetivación no se ha producido ya por el hecho de que los gestos o cualesquiera otras manifestaciones vitales hayan producido ya algunas modificaciones del mundo circundante como efectos mecánicos concomitantes. Cuando el hablante excitado arroja un vaso, entonces esta modificación material del mundo circundante permite concluir sobre su excitación, pero esta modificación no es espíritu objetivo. La tercera objetivación en cambio se cumple en el caso y sólo por el hecho de que el signo con sentido ya no se vive pantomímicamente, sino que se fabrica mediante la transformación del mundo circundante material. El guía que se adelanta se puede manifestar

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

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

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





## La estructura general del espíritu objetivo

La estructura del espíritu objetivo se ha desarrollado hasta ahora en general no para todas las configuraciones que son espíritu objetivo, sino sobre una base muy reducida. Los ejemplos de los que partimos fueron todos de un tipo: eran signos en el sentido estrecho, es decir, configuraciones que transmiten alguna noticia. Prototipo: el indicador. Eso es, naturalmente, sólo un terreno parcial muy pequeño del reino del espíritu objetivo. En cierto modo, trazamos desde un punto singular una primera línea larga a través de todo el campo. Ahora es necesario que en primer lugar se extienda la base de nuestra construcción conceptual de un modo adecuado. Si nos colocamos frente al mundo del espíritu objetivo, entonces vemos una cantidad de realidades heterogéneas: lenguajes, escritos, estados, formas de construcción, iglesias, costumbres, artes y sistemas de la ciencia. Es imposible que el sencillo esquema que hemos obtenido hasta ahora pueda incluirlo todo sin más en sí: sólo debemos buscar de nuevo y en todo lugar la estructura fundamental, y la encontraremos. Se trata pues en este párrafo de ampliar y profundizar los conceptos fundamentales de nuestra construcción de tal manera que se aprehenda no solamente la estructura de toda la esfera de realidad que designamos como "espíritu objetivo".

*El giro hacia la idea.* El primer concepto que debe pensarse de nuevo para este fin es el concepto de giro objetivo, de la objetivación en el primer sentido. Debemos reconocer

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

Las especies típicas de actividad de nuestro espíritu permiten que surja como su correlato objetivo un contexto respectivo de contenidos, al que ya el uso precientífico del lenguaje llama, profunda y felizmente, "mundo". Cuando y en la medida en que pensamos y hacemos confluir nuestra energía vital en actos de naturaleza específicamente cognoscitiva, emerge para nosotros el mundo de las ciencias. Cuando, y en la medida en que nuestra vida anímica se mueve en la forma del comportamiento religioso, entonces nace de allí el mundo de la religión. En la medida en que tenemos una actitud estética, vivimos entonces completamente en el mundo del arte.

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

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

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

ciencia, en la economía, en general en todos los campos en los que se ha realizado el “giro hacia la idea” en el sentido de Simmel. Pues en todos ellos existe pues un contexto objetivo de contenidos y de relaciones materiales, o sea la posibilidad de que una situación de una esfera puramente objetual pueda ser expresada en un complejo de signos. Hay que subrayar de nuevo que contenidos de sentido en cuestión, así como los espacio-objetual que antes sirvieron de ejemplos, no tienen que ser proposiciones formuladas o juicios en sentido lógico, sino son simples situaciones, contenidos. Alguna complicada actitud sentimental frente a la totalidad del mundo es tal vez el sentido de un rito religioso o de todo el sistema de una religión; algún inconcebible hábito de tensión puede ser tal vez el sentido de una línea en la obra de arte. De cualquier modo: también estos contenidos o elementos de sentido son partes objetuales del mundo objetivo religioso o estético, y solamente por eso son configuraciones en los que ellos se expresan, son espíritu objetivo. Las lágrimas que vierte un pecador arrepentido no constituyen una configuración, pues son la expresión de acontecimientos del alma, no de contenidos religiosos.

*Interpretación objetual y fisiognómica.* Recorro nuevamente al esquema obtenido anteriormente del espíritu objetivo y planteo la pregunta de si (y cómo) se pueden reformular y ampliar especialmente sus demás partes, para darle validez dentro de todo el ámbito del espíritu objetivo. Se trata en primer lugar de aquello que hemos llamado ya el segundo paso de la objetivación. Los gestos indicativos fueron del todo interpretables en sentido fisiognómico: su ejecución dio variada información sobre el tipo anímico, el carácter, el

**El movimiento de extensión del dedo índice lo mismo que el gesto que imita pueden darse de diversas maneras, y se da de hecho en diversas situaciones y entre diversos hombres de diversa manera.**

talante momentáneo del que hace el signo, del que muestra. Pero el sentido objetual estaba desligado y era independiente de todo eso. Lo mismo en el caso del indicador del camino. Está hecho fugaz o minuciosamente, por un frívolo o un pedantón, por un hombre mezquino o por uno generoso, con amor o en dispersión nerviosa — todo eso puedo ver posiblemente en la simple tabla de madera. Pero su sentido objetual es en todo caso este: por ahí va el camino. Yo creo que para todas las configuraciones del espíritu objetivo tiene validez de igual manera esta característica. Todas ellas admiten una doble interpretación, son signos de un sentido doble: de uno fisiognómico y de uno objetual. Segundo: su sentido objetual (que es el que aquí nos importa, puesto que en cuanto ellos lo llevan en sí, son espíritu objetivo) es independiente de todo aquello que ellos expresan en otra dirección. Es objetivo en el sentido del segundo paso de la objetivación. Para poder separar más cómodamente estas dos especies de significados, que siempre encontramos juntos previamente en las configuraciones objetivo-espirituales, diferencio desde ahora los conceptos “*expresar*” y “*significar*”. Y digo que el complejo de signos expresa algo anímico, y significa algo espiritual objetivo. El planteamiento de la pregunta orientado al hallazgo y a la búsqueda del primer significado y a la



metodología correspondiente de la pregunta que busca el segundo los llamó *hermenéutica objetual*. Primero nos convencemos de que en las configuraciones concretas del espíritu objetivo se encuentran de hecho las dos especies de significados, y luego nos convencemos de que el contenido de significación es claramente el contenido de expresión.

Cada acción de un ser viviente tiene *valor de expresión*. Expresa algo doble: en primer lugar los rasgos constantes de carácter del individuo actuante, desde los típicos hasta los más individuales; en segundo término la situación provisional de los afectos y del talante desde los cuales se realizó la acción. Naturalmente, las acciones singulares, vistas según su función de expresión, son más o menos perfiladas y con ello son más o menos provechosas para una interpretación fisiognómica. Su valor de expresión puede ser en cada caso de valor mínimo y hundirse en ge-

neral bajo el dintel de la perceptibilidad. Pero en el principio tiene sentido el planteamiento fisiognómico-hermenéutico frente a cualquier paso, a cualquier movimiento de mano, a cualquier palabra hablada, y será muy raro el caso en que no produce frutos el haber hecho tal planteamiento. Justamente las acciones insignificantes (cómo alguien se pone el abrigo o cierra la puerta de la casa, cómo tose y cómo escupe) dicen, al que saber leer, infinitamente más de lo que se cree.

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



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

modo inmediato pero que no puedo expresar completamente en la formulación: a la peculiaridad absoluta de la imagen individual de la acción, a la “nota personal. La acción más mínima, toda acción por ínfima que sea, tiene esta nota como una parte de la totalidad orgánica de expresión a la que ella pertenece.

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

La evaluación fisiognómica de las imágenes de las acciones y de los productos humanos es un arte que cada hombre domina en alguna medida y que debe dominar para vivir. Este arte puede ser elevado a la máxima seguridad y precisión en eso que llamamos conocimiento de los hombres. Y más allá de este conocimiento, y sobre todo en épocas del pensamiento en las que la voluntad de conocimiento declara al hombre como el

estudio propio del hombre, puede desarrollarse como una ciencia metódica de la expresión y de su interpretación. La actual situación de las ciencias del espíritu, dominada por las categorías de la comprensión, de la interpretación del sentido, del símbolo, favorece enormemente una tal fisiognomía científica, la exige directamente y ya ha hecho mucho para su realización tanto fuera como dentro del marco de la psicología científica. Yo considero la teoría de Ludwig Klages como la teoría de la expresión de mayor potencia de pensamiento, más fuerte, más plena y de más profundidad, que hoy tenemos. Esta teoría crece en el suelo de una honda metafísica de la vida, del espíritu y de la historia. Hasta en los menores detalles de la fisonomía especial actúan las concepciones y valoraciones metafísicas —así como en psicología real debe haber en último término un concepto metafísico del hombre. Klages establece una separación entre expresión anímica y significación objetual (ante todo en su libro sobre el movimiento de expresión y la fuerza configurativa) a la que también nosotros tendemos. Sólo que él la logra en cierto modo desde otro lado. Lo que a él le importa positivamente es el valor de expresión de los fenómenos de la vida hasta llegar a las funciones configuradoras.

En nuestro contexto la psicología científica sólo nos afecta como un planteamiento que es lógicamente justificado, que se puede realizar metódicamente y que es claramente limitable frente a la hermenéutica objetual. Hemos de esbozar aquí solamente sus puntos iniciales de principio. Los esfuerzos de la ciencia para evaluar fisiognómicamente las acciones y las obras humanas proceden de tal manera que estudian en primer término los síntomas de expresión de los movimien-

tos actuales del ánimo y luego pasan a los síntomas de expresión de las constantes del carácter. Es decir pues que ellos comienzan con la mímica y de allí pasan a la fisiognomía en sentido riguroso. Se encuentra en primer lugar que cada movimiento del ánimo (sea de especie afectiva o de especie del talante) contiene en sí el motor para la ejecución de ciertos movimientos característicos y que los llamados movimientos de expresión son la realización de estas experiencias vitales impulsoras. Los síntomas del movimiento son componentes parciales de los decursos o afectivos mismos; en qué medida son importantes, lo muestra el lenguaje en la genialidad inconsciente de su psicología nombrando las situaciones afectivas variadamente de modo directo mediante sus tendencias inmanentes de movimiento ("arrebatao", "inclinado", "paralizado", "elevado", "tenso", "disperso", "caído", etc.). Toda situación afectiva y anímica en general lleva esencialmente en sí tales impulsos de movimiento, caracterizados según su especie y su identidad, aunque adquieran expresión sólo alusivamente, como simples impulsos y en casos-límite sin llegar a la expresión visible. La furia encierra impulsos de destrucción, el amor tiende a la unión, la alegría tiende a los gestos de la generosidad y el obsequio, el orgullo a gestos de carácter distante, la paz del alma centra todos los movimientos, la excitación los hace centrífugos. Y todas las acciones y obras que emergen del correspondiente estado del alma se ven coloreados y formados por sus características motoras. Lo que yo hago en estado de excitación momentánea se modifica frente a la imagen habitual de mis movimientos en el sentido de una fugacidad del punto central. Todas las configuraciones objetivas que yo produzco

sufren la misma modificación. Mi escritura se hace más rápida, mi estilo más violento, cada obra de este estado de alma, de esta hora está cargada con la mayor movilidad del estado anímico y permite que se la reconozca en su perfil. En tantos poemas del joven Goethe podemos sentir directamente, y casi con las manos, que el mismo ha sido escrito en minutos de la más alta excitación del alma durante la tempestad. O podemos ver en otras obras que este golpe de cincel fue movido por el desencanto o aquella pincelada por encanto piadoso. El más delicado atractivo de la obra de arte el que tales irradiaciones de humanidad, un brillo del momento creador descansa en su estructura objetiva.

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

—aquéllos son solamente la fijación de éstos. Puede ser que tales procesos de fijación encierren no pocas complicaciones y desviaciones, pero en su totalidad es el principio en cuestión válido permite a la hermenéutica el tránsito desde la interpretación de los afectos a la interpretación del carácter. Cada una de las más ínfimas acciones, hemos partido de ahí, es conformada por la totalidad de la vida del alma de la que ella parte. Pero se aprendería esta totalidad de manera incompleta, si quisiera describirse solamente como el decurso de los afectos o de los talentos. No hay un orgullo, una envidia, una ira, un valor en general, sólo hay siempre el orgullo, la envidia, la ira y el ánimo y el valor de esta individualidad acuñada hasta lo más profundo. Lo que es humano-general en los afectos son sólo las curvas parciales que se hallan superpuestas en la cumbre sobre la curva total de la concreción anímica. Hasta en el talante de gozosa generosidad que puede sobrecogido a un avaro vive su avaricia, y hasta en los momentos más tranquilos del impulsivo vive su impulsividad. Cada manifestación individual y cada obra de esta totalidad anímica, estratificada profundamente y que llega hasta el fondo de la individualidad, es testimonio y expresión. No solamente los impulsos de expresión de la situación anímica provisional sino también los impulsos de expresión del sistema constante psíquico han modelado su perfil y pueden leerse en él. Marcha, lenguaje, escritura y estilo del mismo hombre son de hora en hora más recogidos o más dispersos, más valerosos o más tímidos. Pero en una amplitud mucho mayor de oscilación y con mucho mayor claridad varían las cualidades de estas manifestaciones en las direcciones análogas entre los caracteres concentrados



y los dispersos, entre los valerosos y los tímidos. Y con evidencia incomparablemente mayor que la situación anímica del momento productivo reconocemos en la línea de la obra de arte aquel sello personal que con feliz metáfora se llama la firma del artista, el contexto de síntomas de sus constantes anímicas. Y a su vez no es en modo alguno un obsequio gozoso, sino un rasgo esencial en la obra de arte y en su función, el que este respiro de vivaz humanidad descanse en su objetividad: la generosidad de Durero en cada pincelada, la intimidad de Schubert en cada compás, la clara virilidad de Lessing en cada epigrama.

Se ha descrito a grandes rasgos sólo el asunto de la interpretación fisiognómica de las configuraciones objetivas y con todo únicamente se ha insinuado la problemática interna de su ejecución. Sólo diré ahora algo muy breve sobre el último punto. Todo ensayo concreto de una interpretación fisiognómica tropieza, mientras más hondamente quiere penetrar, de manera tanto más inevitable con la sospecha de que los productos objetivo-espirituales son psicológicamente multivocos. Esta multivocidad se funda en diversos hechos y hay que preguntar si se puede lograr que nuestra interpretación, mediante la agudización y el refinamiento de sus criterios, sea capaz de suprimir esta multivocidad. En todas las estructuras anímicas de más alto orden se encuentra implícita la complicación de que las constantes originarias y las adquiridas se superponen y se compenetran. La educación de sí mismo y la apertura al influjo extraño, la mala interpretación de sí mismo y el resentimiento, la nostalgia de ser algo distinto de lo que se es, y la voluntad de llegar a serlo son capaces de desplazar y transformar esferas enteras de nuestro ser gracias a la acción

consciente o inconsciente. El intérprete de las fisiognomías debería buscar criterios según los cuales puedan conocerse puramente a partir de los síntomas objetivos de la configuración las constantes adquiridas y según las cuales se puedan conocer de igual forma sus diversas cualidades (la fuente anímica de su origen, la profundidad de su actual raigambre, etc.). Sólo basta con plantear el problema para poder sospechar sus dificultades. Que, de todos modos, su solución no es del todo imposible es cosa que muestra una mirada a Nietzsche o a otro analista del alma. El arte individual de la interpretación ha logrado dominar esta y otras dificultades; poner de relieve y elaborar criterios objetivos y claros para investigaciones de tal especie y fundamentar ello una interpretación de método seguro es algo que tiene que ser posible. En todo caso, la solución de todos esos problemas es un asunto interno de la hermenéutica fisiognómica y (puesto que queremos llegar al sentido *objetual* del espíritu objetivo) no constituye por el momento nuestra preocupación.

Resumamos ahora: cada configuración creada tiene valor de expresión, su forma está determinada conjuntamente por la totalidad de la vida anímica en la cual ha sido producida. Toda configuración creada está abierta, pues, a la interpretación fisiognómica. Sin embargo, ahora viene el pero. Ciertamente es posible leer un poema del joven Goethe con criterios caracterológicos, biográficos, psicológicos y, si se quiere, por qué no, psicoanalíticos. Y entonces vemos en él una especie de hoja del diario, un documento humano. Tal vez en esta dirección dice más, quizá en cada caso dice también menos que un cuadro o retrato de Goethe o su letra manuscrita o la postura que tenía a caballo o el modo como manejaba su capa.



Pero sea mucho o poco lo que al inquisidor psicólogo delate todo aquello, lo cierto es que el poema dice algo diferente, que no dicen aquellas restantes manifestaciones. Y eso no es ya una simple diferencia de un más o menos, sino una *metábasis eis allo génos*, es el salto del contenido anímico al contenido objetual, de la expresión a la significación.

El quehacer artístico, y en general la actitud estética, comparte, ya lo hemos visto antes, con muchos otros y diversos comportamientos típicos de la alta vida anímica una determinada peculiaridad estructural: el giro hacia la idea, la objetivación en el primer sentido se cumple en ellos. Dentro de la totalidad anímica sedimenta un contexto material con carácter de objetividad, el mundo estético. Esta característica de por sí no necesita llevar más allá aún de la esfera de las experiencias anímicas de la vida. También en su estructura

polar la vida anímica sigue siendo vida anímica, y la empresa de una interpretación fisiognómica descansa en esta frase. Sólo pasando por la primera objetivación y sobre su base sucede la segunda, de acuerdo con el esquema obtenido, primeramente, y siempre allí donde se da el hecho del espíritu objetivo. Los contenidos de sentido puramente objetuales tal como han llegado a ser posibles gracias al nacimiento de los mundos objetivos se deslizan de los actos anímicos de su génesis y se hacen independientes de ellos; los complejos de signos que finalmente se encuentran allí llevan en sí dos contenidos de sentido, que son conjuntos en cierta forma y separables en cierta otra por dos direcciones del comprender; así como el indicador del camino se significaba y narraba cosas sobre su fabricante, pero con independencia de ello indicaba, categóricamente: por ahí va el camino.

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

la composición, la vertebración interna, el talante que penetra el todo - en pocas palabras, analizado o no, los elementos objetuales de su significación estética sin saber nada o apenas lo mínimo sobre los procesos creadores. “Independencia” en este sentido es un hecho indudable, sólo que sería interpretar este hecho falsamente si quisiéramos hacer de él una independencia causal-genética de la obra real del acto real de producción. De manera tal por ejemplo que se quisiera interpretar el proceso del siguiente modo: la configuración objetiva hubiera podido ser producida igualmente a partir de una realidad anímica de naturaleza totalmente diferente, pues su contenido de sentido es una estructura compuesta de una variedad de elementos objetuales de sentido; ningún contexto transparente de realidad llevaría desde la vida hasta él. Eso sería naturalmente la fe en el milagro de las ciencias del espíritu. Y eso suprimiría de nuevo el principio que ya hemos aceptado y que hemos reconocido como el fundamento de la interpretación fisiognómica: que toda forma objetiva tiene valor de expresión, que refiere a una determinada alma individual y que en sus rasgos lleva los rasgos de ésta. Si a veces pudiera parecer que una obra no delata nada del alma de la que proviene, entonces el caso puede consistir en que su valor de expresión sólo ha alcanzado un mínimo. Entonces se requeriría en cierto modo una microscopía psicológica para descubrir las huellas fisiognómicamente, pero en todo caso, estas huellas están presentes. No hay una sola línea de la obra que sea fisiognómicamente indiferente. Esta frase no debe abandonarse en modo alguno y el hecho de la independencia de la que aquí se habla es, o mejor, tiene que ser reformulado incondicionalmente de modo tal que los dos significados

de la obra se separen ontológicamente, pero se reconozcan plenamente las conexiones reales entre la especie de la configuración y la especie de su origen anímico.

El hecho de la independencia entre valores de significación y valores de expresión debe ser formulado, si no me equivoco, de manera que se lleve a cabo la siguiente demostración: cuando se hayan llevado plenamente a término las dos direcciones del comprender, entonces cada uno de los significados ha de constituir un contexto independiente y completo en sí sin préstamos del otro e intervenciones en el otro. Ya sabemos que la interpretación fisiognómica y la interpretación objetual parten, desde el comienzo, hacia diferentes objetos de sentido. Sólo el comprender puede ser más superficial en las dos direcciones o puede ejercerse más profundamente; en los dos lados tiene la finalidad de sacar a luz del todo el significado que se halla en la configuración. Se podría asegurar y en ocasiones se afirma: las dos direcciones de interpretación se separan ya en el comienzo y más tarde vuelven a confluir; en los estratos superiores del comprender los dos significados son plenamente independientes entre sí, pero en los estratos profundos se entrecruzan, se entretejen o se compenetran recíprocamente; de modo tal que, por ejemplo, la obra muestra al comprender primeramente elementos puramente objetuales de sentido, pero cuando se va más al fondo encontramos expresado en ella un sentido del alma; un hombre viviente. Frente a esas opiniones hay que reafirmar aquí: ¡no! Por profundamente que ejerzamos en las dos direcciones el comprender, hasta el fondo siguen siendo el contenido de significación y el contenido de expresión, como dos paralelas que nunca confluyen. Uno junto al otro, los dos

estratificados en sí en profundidad, de manera que sólo esté presente un sentido puesto a la luz, extraído de la obra, luego un sentido más profundo, no expresado y finalmente el sentido más profundo de todos. Los dos están en fuerte relación recíproca en todos los niveles posibles, pero hasta el fin siguen siendo dos y en este sentido “independientes” entre sí. Lo ilustro a continuación con un ejemplo.

*Como ejemplo: el contenido de sentido del orden económico capitalista.* Se trata de comprender el sistema de la constitución social y económica del capitalismo. La economía política y la sociología cumplen, como se sabe, con esta tarea. Ellas encuentran dado previamente un orden determinado de las relaciones de propiedad que se caracteriza por el hecho de que en él es posible un derecho de propiedad, esencialmente ilimitado, sobre los medios de producción. Además, encuentran un determinado estado de desarrollo de la técnica sobre la base de un determinado estado de desarrollo de las ciencias naturales. En todos los procesos de producción económicamente importantes se ha introducido un fuerte factor técnico, que aumenta su capacidad de producción y que hace que las formas no técnicas de producción pierdan su capacidad de competencia. Sobre la base de esta tecnificación comienza a operar una ley económica de la concentración según la cual la empresa más grande destruye a la más pequeña y la absorbe; y en detalles podemos reconocer dentro de qué límites, con qué obstáculos y en qué variaciones opera esta ley. Buscamos más aún y encontramos una relación cuantitativamente determinada de superficie del suelo, de la densidad de población, del índice de aumento y de tierra libre disponible. La cantidad de hombres impide que subsista la economía



## Todo lo que ahora importa es definir en forma determinada lo que queremos dar a entender cuando decimos: el significado objetual de las configuraciones objetivas es “independiente” de su valor de expresión.

de subsistencia como situación general, libera grandes partes de la población de la tierra y los obliga a integrarse como jornaleros en los centros del proceso de producción. Es evidente que este análisis de la forma capitalista de economía no ha de ser completo, sino que quiere insinuar solamente cuáles son los elementos que utilizamos para construir la estructura de esta gran configuración objetivo-espiritual: económicos, jurídicos, geográficos, políticos, elementos técnicos, juicios sobre multitudes humanas, valores de bienes, formas de producción, relaciones jurídicas, condiciones naturales, juicios generales sobre la formación de los precios, la rentabilidad y demás. A partir de estos elementos se logra construir comprendiendo la estructura del capitalismo y si el análisis recurre a las condiciones generales jurídicas, políticas y más generalmente a las históricas, entonces alcanza a penetrar muy profundamente en los fundamentos de la configuración histórica.

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

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

pasado en profundidad hacia otros niveles más, ha descubierto bajo las formas y sus leyes un espíritu y sus leyes; y, cierto es, sin cambiar de dirección se ha mantenido orientado hacia el significado objetual de la configuración.

Ahora es posible cambiar en cada uno de estos niveles la hermenéutica objetual por la psicología, o sea interpretar la configuración analizada más o menos objetivamente en busca de su contenido anímico, como expresión de una vida actual. Y entonces seguimos por la otra dirección del comprender, tendemos hacia el valor de expresión de la obra. Es posible, por ejemplo, preguntar: ¿a qué clase de situación de experiencia vital y a qué tipo de carácter alude pues esta peculiar imagen del mundo del capitalismo temprano con su terrenalidad, con su ascético concepto del trabajo, su fe en el éxito, su moral de los codazos; de qué mundo anímico que ha producido todo esto da testimonio? Se sabe bien que tal pregunta se ha hecho con gran éxito. Se ha podido exponer convincentemente que aquel de quien puede surgir este contexto de pensamiento era un tipo humano animoso y, además, trabajador, sano, piadoso, nada señorial y que se dieron situaciones completamente determinadas que fueron adecuadas para crear las situaciones completamente determinadas que fueron adecuadas para crear las experiencias vitales necesarias para ello. Los judíos bajo las condiciones de la diáspora, los anglosajones bajo las condiciones de la vida de colonizadores, los protestantes bajo la condición de la emigración muestran de la manera más pura el tipo anímico en cuestión. Si hacemos una interpretación tal entonces nos movemos evidentemente (para volver a nuestra imagen anterior) en la otra paralela: en la psicológica. Encontramos en las confi-

guraciones objetivas valores de expresión, afinidades electivas entre una forma y un mundo anímico. Sólo que es necesario ver y retener aquí que no porque la interpretación objetual estuviera terminada, tendría que surgir la psicológica, de modo que, sin embargo, la primera dirección del pensamiento en un determinado nivel tendría que pasar a la segunda. Sino que es más bien posible llevar un poco más al fondo, un trecho mayor, las dos direcciones, cada una para sí, pero en paralelo recíproco. Se puede hacer el ensayo de comprender el mundo anímico del capitalismo caracterizado hasta ahora por algunas propiedades a partir de su punto unitario caracterológico; preguntar en qué clase de relación se encuentran su fervor por la acción, su piedad mundana y su salud desde el punto de vista psicológico, y se puede encontrar una especie de fórmula estructural unitaria para ese mundo anímico; es una tarea que tendría que realizar la psicología de la voluntad y del ánimo. Pero del mismo modo se puede intentar (y se habrá de lograr) encontrar la fórmula unitaria de esa imagen del mundo, no comprendida hasta ahora en su total profundidad, del “espíritu” del capitalismo y preguntar: ¿en qué relación y contexto se hallan en él la fe en Dios, la moral del éxito, la idea de la prueba y la ética profesional? ¿Hay quizá un apriori profundísimo a partir del cual se deducen piezas parciales de esta visión del mundo y en el cual se encuentran fundamentadas? En principio es posible, según creo, formular un apriori tal de cada imagen característica del mundo (eso es lo que aquí interesa) ese apriori sería un significado *objetual* del mismo modo que sus deducciones; sería un juicio profundísimo y amplísimo sobre el hombre y el mundo. Por supuesto es evidente que tanto

la posibilidad gramatical de resumir todo esto en una frase como el hecho histórico de que esta frase haya sido experimentada vitalmente como un juicio consciente no pueden ser aseverados sin más.

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

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

La exigencia de una tal hermenéutica inmanente-objetual no es una construcción, sino que las ciencias del espíritu la realizan en todo lugar y ante todo objeto posible. No necesariamente pero sí de hecho las ciencias del espíritu emprenden esta tarea casi siempre en la forma de tipologías. Se toman con-

juntamente muchas obras de arte, sistemas filosóficos o religiones, cuyo espíritu es de uno y el mismo tipo, y tras lo que expresan inmediatamente como algo objetual se busca el significado más profundo y finalmente el apriori de visión del mundo: en los últimos juicios sobre el valor de la vida, en las últimas visiones sobre el orden del mundo y el puesto del hombre en él. Así, Dilthey formula sus tipos de visión del mundo, así Worringer sus tipos del arte expositivo, así Nohl sus tipos de la pintura, la poesía y la música.

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

una común noción de Dios que vive profundamente arraigada en los ánimos de un pueblo debería encontrar alguna cristalización material antes de que se los pueda reconocer como configuraciones objetivo- espirituales.

En verdad, estas formas no fijadas corporalmente del espíritu objetivo no viven tampoco sólo en las acciones ejecutantes, en las que se las piensa, se las siente, se las opera, se las vive. Así como la tabla indicadora del camino está dócilmente en su lugar y muestra el justo camino aunque nadie la vea (y así como justamente en este estado de disposición, que en cierto modo espera la actualización de su contenido de significación, descansa su carácter de configuración objetivo-espiritual) así también se encuentra latentemente preparada aquella noción de Dios, así se encuentra latentemente dispuesta en general toda posesión espiritual que sin cristalización material es común a un grupo humano; y está también en aquellos momentos en los que no se realiza en la experiencia vital de ninguna conciencia singular; y si esa posesión espiritual se realiza, entonces es descubierta y asimilada. Eso puede sonar a metafísica, pero es un hecho simple y analizable. Es una diferencia inmediatamente evidente y del todo aprehensible conceptualmente la de si un ámbito piadoso lucha por lograr una noción de Dios en sus propias reflexiones y en un propio hundimiento místico, en propias profundizaciones y elevaciones y finalmente, de pronto aparece esa noción ante sus ojos, plásticamente, llevando las tensiones internas y sus internas acciones de voluntad a serenos estados de contemplación; o de si el piadoso, a su vez movido por propias necesidades y penas y esforzándose por propia fuerza asimila una noción de Dios, que él conocía, que él sospechaba, a la que él hasta



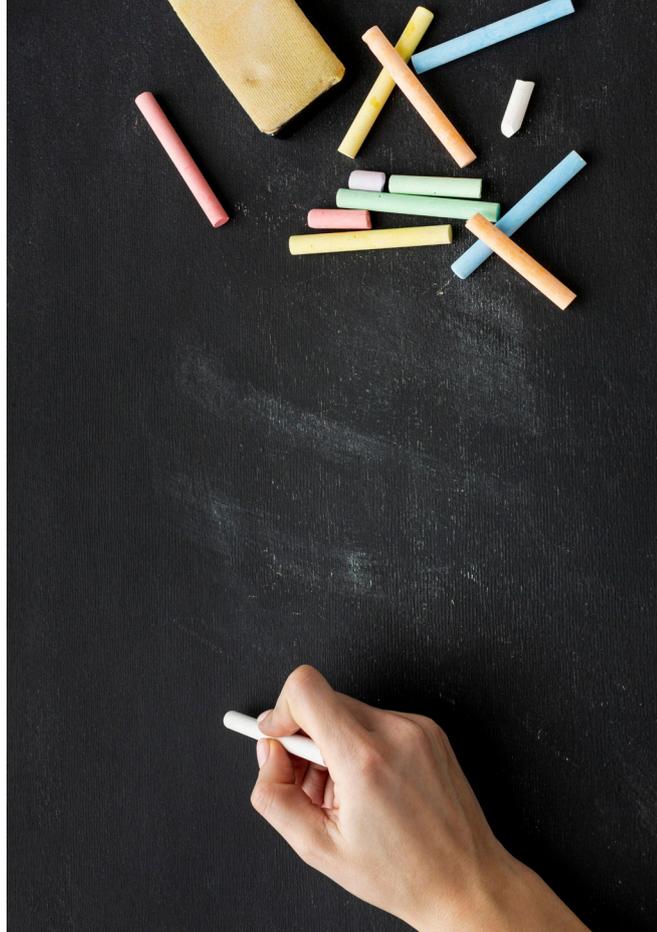
ahora sólo había podido aproximarse y a la que de ahora en adelante recurre. Es la misma diferencia que existe entre el caminante que por sí mismo busca sin indicación su camino hacia la cumbre y el que se abandona a la tabla indicadora del camino. Es posible que el primero haga rodeos innecesarios que no tiene que hacer el otro, pero los dos tienen que ascender y el segundo también tiene que ir por las mismas pendientes: sólo que hay una dirección a la que él se confía, una pista en la que su ascenso confluye desde el principio. Dicho sin imágenes y de modo general: la realización de los contenidos espirituales acontece allí y aquí en decursos de experiencias vitales, a partir de motores anímicos, con energías del alma. Pero este proceso de experiencia de la vida está determinado en el primer caso exclusivamente desde su *terminus a quo* y encierra en sí justamente sobre la base de su estructura polar (en el sentido de la primera objetivación) el contexto finalmente logrado de representación, quizá como su conclusión, como su punto de reposo, en todo caso como parte de su movimiento de decurso. En el segundo caso empeora el contexto de elementos objetivo-anímicos existe en un bosquejo ideal, opera como *terminus ad quem* sobre la marcha del decurso y lo atrae y recoge hacia sí del mismo modo que el hierro del imán atrae y recoge en sí las líneas de fuerza. No es, pues, ya simple pieza parcial del decurso de la experiencia vital, sino que está trascendientemente (bien y correctamente entendido) en él, se da a la vista, está dado previamente, y la experiencia de la vida confluye en él. No es ya una ola de la corriente de la experiencia de la vida, sino su lecho.

Designamos el carácter de ser de las configuraciones objetivo-espirituales, de las que aquí seguimos su huella, como "forma" y po-

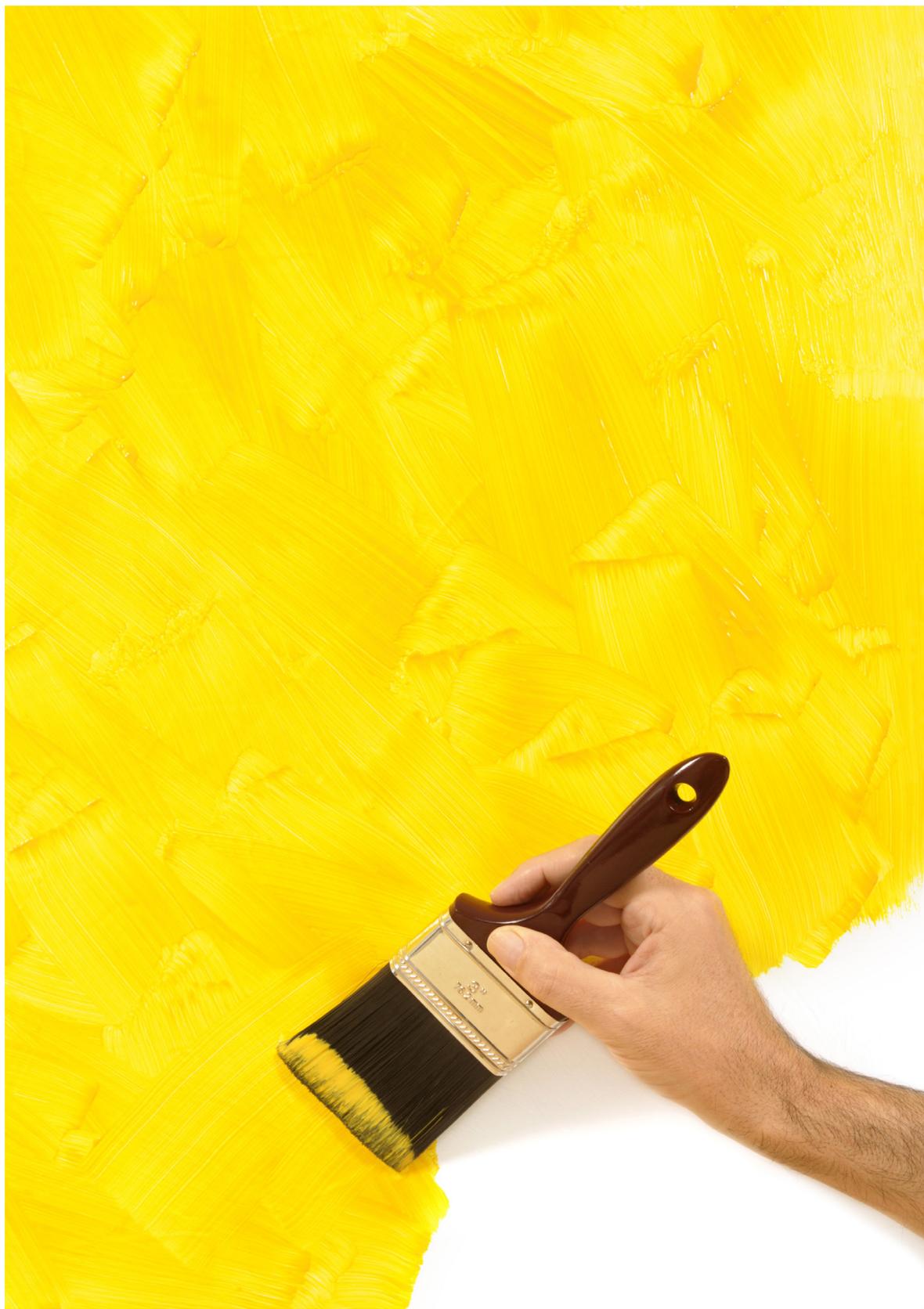
demostramos ahora ampliar nuestro concepto del tercer paso de objetivación diciendo: no es que la configuración significativa esté fijada materialmente de alguna manera, pero sí que haya adquirido forma, que como forma se enfrente al decurso de la experiencia de la vida, que como forma salga al encuentro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

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

Resumo el esquema del espíritu objetivo en la formulación general que ha resultado ahora, ciñéndome lo más posible al esquema del primer párrafo. Existe y se da una vida psicofísica. Su estructura anímica es de tal manera sobre la base del grado de desarrollo alcanzado, que el giro a la idea se ha cumplido en sus diversas direcciones; se han configurado "mundos" espirituales como contextos propios materiales. En el decurso del proceso de la vida se producen configuraciones que tienen un estado de cosas de uno de estos mundos por significado. En la peculiaridad de estas configuraciones el que ellas llevan en sí, objetivado (en el segundo sentido), es decir liberado de su valor de expresión y de su interpretación psicológica este significado objetual. Estas configuraciones sufren de alguna manera una fijación material o no la sufren, pero en todo caso llegan a



ser forma, se enfrentan con carácter de validez a sus realizaciones coloreadas de experiencia de la vida. De tal manera que no van y vienen con el acto singular de ejecución, sino que son encontradas previamente por éste como si fuera un esquema ya dispuesto. Respeto o alegría por el encuentro me mueven a saludar al amigo con quien me topo en la calle. Si yo lo hago quitándome el sombrero es porque satisfago así una costumbre de mi ámbito cultural; una secular historia ha dado a esta forma su significación objetual. Hay manchas de color en un lino o un grupo de hombres rasga con pelo de caballo las cuerdas de vejiga. Pero un espíritu humano creador ha depositado en las formas de esta configuración lo que él ha pensado y sentido sobre los secretos del mundo y de la vida de los hombres. Y ahora hablan los colores y los tonos y desde ellos habla una vivaz sabiduría ante la cual la estructura del cosmos se extiende más claramente que ante mi mirada prevenida. 



## Las cinco formas principales del espíritu objetivo

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

El principio de división que queremos aplicar no yace en las cualidades de los significados. No preguntamos pues si la significación de una configuración es por su contenido de

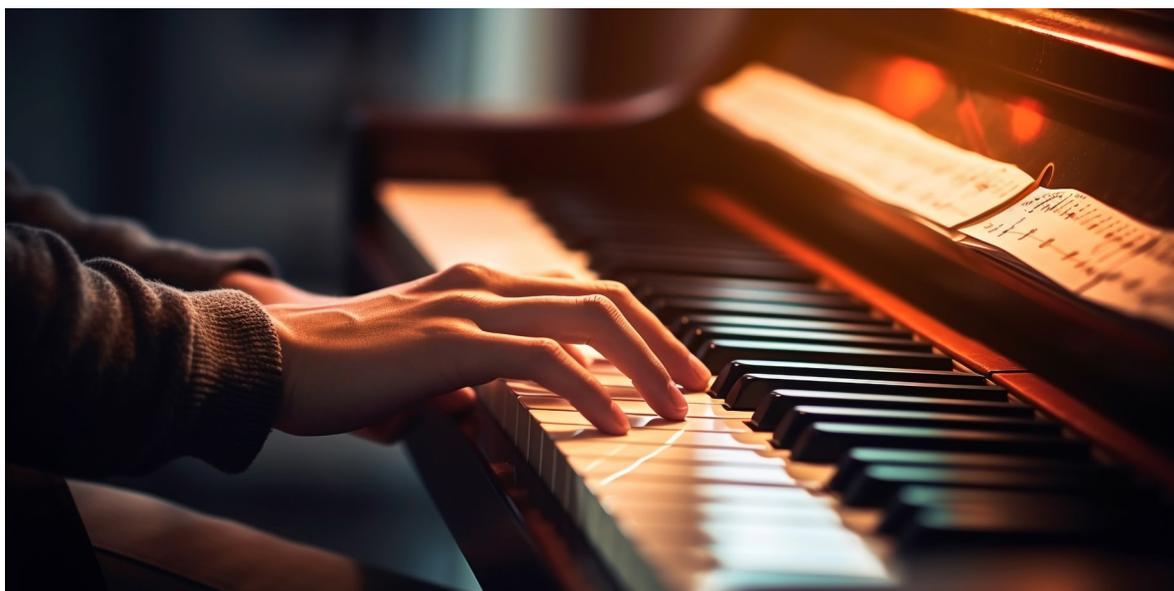
naturaleza política, religiosa o estética; más tarde se intentará hacer una articulación de este género. Preguntamos en cambio por los tipos principales del devenir de la forma, por las direcciones capitales en las que se puede cumplir el tercer paso de la objetivación. Tales tipos principales son cinco.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



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

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

terminado que esté en su forma y por considerable que sea como obra de arte, remite de igual modo en virtud de su contenido inmediato de significación, por encima de éste, a su aplicación como mueble y es en esa medida un aparato. De manera exactamente contraria sucede con una obra de arte. De paso sólo puede ser utilizada como aparato (por ejemplo para llenar una pared) o puede servir de signo (por ejemplo para recordar el significado histórico de un lugar); pero en la medida en que es obra de arte, estas relaciones que conducen a lo exterior son accidentales, no pertenecen esencialmente a su contenido de significación. Este es más bien, como solemos decir, un mundo en sí. Esto quiere decir: todos los hilos que unen de hecho la obra hacia lo exterior con los demás objetos, con la vida y con sus finalidades podrían estar cortados en principio sin que se tocara su contenido inmanente de significación. Por lo demás se podría ser naturalmente de la opinión, sin tener que retractarse de lo dicho aquí, de que hay auténticas y grandes obras de arte a cuyo contenido de significación pertenece además un efecto religioso, una tendencia política, un propósito didáctico, dicho en una palabra, un sentido que sobrepasa esencialmente esa obra. En este lugar no se trata de averiguar algo sobre la esencia de la obra de arte; la obra de arte solo sirvió de ejemplo para mostrar que hay formas de espíritu objetivo que están centradas en sí por su configuración y que están privadas de conexiones relacionales. Aquellas obras de arte que están sometidas en alguna forma de servidumbre a los contextos finalistas de la vida no son justamente configuraciones puras en nuestro sentido. El que empero sean configuraciones se debe a que en su forma es ello sólo una componente categorial



entre otras. Con lo cual no se ha dicho nada sobre su valor como obra de arte, ni siquiera algo sobre su esencia como obra de arte, sino simplemente algo sobre su estructura categorial.

El resultado logrado hasta ahora sufre una cierta complicación cuando pasamos a otro ámbito de objetos. También los conocimientos científicos, también los sistemas de religión y no menos los órdenes políticos pueden ser considerados, según creo, con respecto a su tipo de forma pueden ser configuraciones. De seguro es posible que un conocimiento científico sea puesto al servicio de la técnica y aunque quizá haya sido concebido en el contexto de un pensamiento técnicamente orientado. Pero en manera igualmente segura, todo conocimiento científico contiene en su carácter de forma el otro componente (y éste puede ser el predominante): el hecho de que su significado no requiera que se le complemente con conexiones relacionales, sino que descansa en sí de modo autosuficiente. Y es entonces aquí en donde se inicia la complicación. Esta consiste en que las obras de arte no se conectan unas con otras a la manera de

un sistema, del cual cada uno fuera miembro, sino que son mundos realmente cerrados en sí; cerrados no sólo frente a exigencias heterogéneas sino también en relación de las unas con las otras. De manera diferente sucede con los conocimientos científicos. Estos se encuentran ligados a otras configuraciones de su especie en determinados contextos sistemáticos, ligados inmediatamente a conocimientos lógicamente vecinos, mediante ligados a conocimientos más lejanos y en principio a todos. Y sólo al sistema de la ciencia como totalidad, así parece, corresponde la propiedad requerida de ser una totalidad de significación autosuficiente, centrada en sí y en cierto modo libremente oscilante; sólo la totalidad de los conocimientos científicos es configuración en el sentido en el que ya es configuración una obra individual de arte.

Se puede aceptar esta diferencia y sin embargo sigue siendo cierto que parte singular de la ciencia participa del carácter configuracional del sistema total: justamente porque es una parte de éste. Las relaciones, en las que en cuanto pieza parcial se encuentra

De cualquier manera, la característica esencial del tipo de forma "configuración", la autosuficiencia del significado puede encontrarse presente en la parte más pequeña, siempre que sea según su estructura de carácter configuracional.

con otras semejantes, son de naturaleza evidentemente diferente de aquellas relaciones en las que entra, cuando se trata de presupuestos técnicos o (para anticiparse) cuando es cultura. Pues en el primer caso una configuración está en la relación con las otras y en esa medida su contenido de significación será complementado por el de ellas. Pero su contenido de significación no tiene una dirección que esencialmente indique hacia fuera, *en sí* no requiere complemento; sólo hay en virtud de la estructura del mundo científico (en contraposición al estético) configuraciones más amplias, que comprenden en sí a las parciales como a partes. Cada frase científica singular dice lo que dice plenamente y lleva un significado cerrado en sí mismo. Dice cómo se mueven los planetas o cómo funciona el organismo animal. Yo puedo preguntar además cómo se mueven en general las masas o cómo funciona el organismo vegetal. Y entonces no complemento en modo alguno aquellas primeras configuraciones científicas, como si ellas fueran incompletas en sí, sino que creo nuevas, cuya significación es desde el principio de alcance mayor o diferente. Para seguir con la imagen anterior: cada una de estas configuraciones es un círculo cerrado, sólo que estos círculos pueden encerrarse recípro-

amente o pueden estar unidos entre sí como eslabones de una cadena. Pero eso es y sigue siendo algo diferente, como si la forma de un contenido de significación, en vez, de volver sobre sí misma, hubiera de simbolizarse mediante un rayo que indica hacia el exterior, tal como habremos de encontrarlo en el aparato y en el signo. Así que para poder dominar esta complicación podemos hablar de partes de la configuración y de configuraciones totales. De cualquier manera, la característica esencial del tipo de forma "configuración", la autosuficiencia del significado puede encontrarse presente en la parte más pequeña, siempre que sea según su estructura de carácter configuracional.

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

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

Un ser viviente realiza una acción con finalidad. Quiere algo y, como este algo no está sin más ahí, modifica entonces una parte de su mundo exterior de conformidad con ello. Una vez que hemos reconocido como presupuesto común de todas las formas del espíritu objetivo el primer paso de objetivación, la independización de un mundo objetivo, que se opone al sujeto, podemos formular la situación material de la siguiente manera: se da un contexto objetual de estructura autónoma, en él ha de transformarse algo a causa de las finalidades que quiere lograr el ser actuante, y con este objeto se integra la acción como fuerza que opera objetualmente en el contexto de acción objetiva del mundo. Si la maniobra tiene éxito, entonces el actuante tiene que conocer evidentemente los contextos objetuales de su campo operativo y debe tenerlos en consideración, pues de otra manera no puede integrarse efectivamente la acción. Una representación (más o menos vertebrada,

más o menos afirmada) de la estructura del mundo los objetos tienen que darse ahí una especie de estática de las conexiones de las cosas — naturalmente que no en el sentido de una teoría física, sino como un ingenuo saber de la naturaleza constante de las cosas y de sus relaciones. Ya en este lugar enseña la psicología de los grados tempranos de evolución algo decisivo: pienso, por ejemplo, en los exámenes de inteligencia de los antropoides sobre los que informa Wolfgang Köhler. Estos ensayos mostraron que todo operar con partes constitutivas de un aparato tienen como presupuesto determinadas formas de comprensión de estructuras espacialmente objetuales. En el esfuerzo, por ejemplo, de colocar una cosa con otra, suele el chimpancé (como, por lo demás, el niño) tener una cosa o presionarla sobre la otra en las más diversas y frecuentemente más curiosas posiciones; una conjunción simplemente óptica se confunde aquí con un soporte estático. W. Köhler llama la atención en relación con estos ensayos sobre el papel decisivo del espacio lo mismo que sobre el hecho de que para la constitución de una estática de las cosas espaciales es especialmente importante la actitud erguida del hombre, porque ella supone un arriba y un abajo firmemente delimitados y una firme línea de orientación, en torno a la cual puede agruparse en cierto modo el espacio lleno de

Un ser viviente realiza una acción con finalidad. Quiere algo y, como este algo no está sin más ahí, modifica entonces una parte de su mundo exterior de conformidad con ello.



objetos. Así pues, sólo en la medida en que la estructura autónoma del mundo de los objetos en el sentido del primer paso de objetivación se reconoce y en algún grado se penetra en ella, es posible la integración de acciones transformadoras en ella.

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

Decimos: quiero beber agua. Primero tengo que buscar entonces la fuente, luego inclinarme hacia ella, luego hacer cóncava la mano, tomar el agua, etc. De este contexto de acciones se objetiva (no preguntamos cómo sucede eso genéticamente) un trozo singular parcial como forma, y ese trozo se puede designar como "creación de una concavidad con fondo denso", en el sentido del tercer paso de objetivación se libera de la simple acción y (en nuestro caso también en forma material) se hace firme. Así como la tabla indicadora del camino se relaciona con el dedo indicador, así también se relaciona la vasija para beber con la mano cóncava. Y justamente de allí, de que en el segundo caso un trozo parcial de una acción total configura el significado de

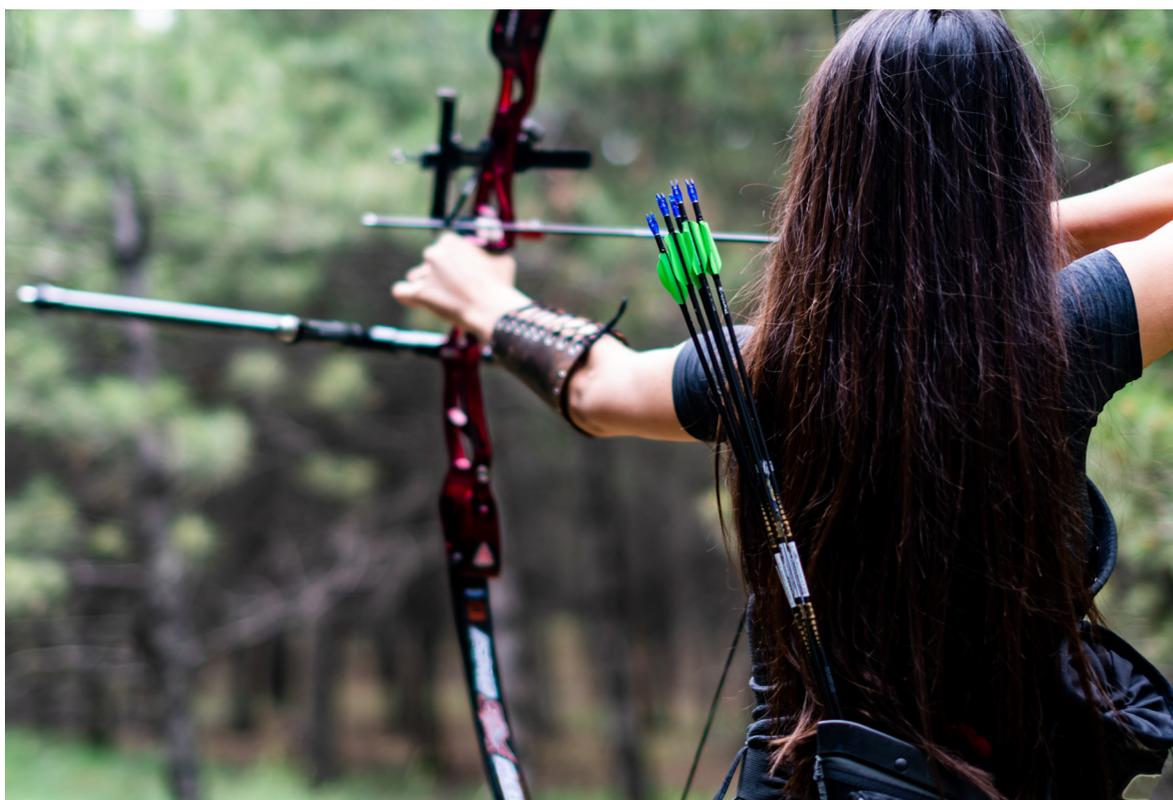
la objetivación, resulta el carácter de aparato del producto: este es y sigue siendo según su sentido esencialmente parte, no se basta así mismo, sino que quiere integrarse de nuevo a la totalidad de la acción, como algo que está a su servicio. Remite siempre hacia fuera de sí, no es configuración con un contenido de significación cerrado en sí. Al contrario, exige un cumplimiento de su sentido intencional por medio actos de *aplicación*, que deben agregarse a él. El ser aplicable y por cierto aplicable en determinada dirección, no es algo causal y accidental al aparato como lo es a la obra de arte, sino que yace en la estructura total de su contenido de significación. Éste no está construido central sino vectorialmente.

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

la mano, comienzo a buscar madera y a cortar y a hacer con un cuchillo una vasija de madera; para eso tengo que conseguir primeramente un cuchillo; para eso tengo que utilizar y preparar hierro; para eso tengo que derretir mineral; para eso cavar en vetas, etc.: Toda conformación técnica de nuestro quehacer consiste en que de tal manera mediante nuevos actos que se van interpolando trozos parciales de las acciones originales en vista de un fin se objetivan convirtiéndose en significados de formas; esa es la fórmula común para todo aparato. El hombre es el animal que marcha por caminos indirectos. A un análisis detallado no le resultaría difícil encontrar características sencillas de las subformas singulares de los aparatos; así, pues, decir lo que hace que un aparato sea herramienta, arma, instrumento, máquina, Aquí no se trata de esas diferenciaciones, se trata más bien de formular la categoría aparato en

la forma más general posible, aun corriendo el peligro de que el concepto así logrado incluya dentro de sí algo que el uso del lenguaje con su delimitación extralógicamente condicionada ya no considere como aparatos: por ejemplo, una casa, un vestido, un barco, una calle o un campo sembrado.

*La categoría "signo".* El tipo de forma "signo" tiene de antemano en común con el tipo de forma "aparato" una propiedad fundamental: también su significado lleva esencialmente más allá de sí mismo, de la misma manera que aquel no está construido central, sino vectorialmente. Pero esta especie de construcción está en el signo característicamente modificada frente al aparato que parece necesario concebirla como un nuevo tipo. Nuestro análisis del signo puede apoyarse de muy cerca en la teoría husserliana de las *expresiones* (Husserl da a entender en lo esencial las expresiones



lingüísticas en su función comunicativa, esto es, un género especial de signos en nuestro sentido). En una expresión aplicada con sentido para fines comunicativos deben diferenciarse tres puntos: (1) El fenómeno físico: los movimientos del habla, las ondas sonoras, las letras o alfabeto. En estos fenómenos físicos se encuentra (2) un sentido: actos que confieren significación o intenciones de significación (como dice Husserl) se adhieren al sentido y hacen de él una configuración de palabras vivificada por el sentido. Pero en virtud de este significado se refiere la expresión (3) a un objeto o a una situación material objetual. La expresión es, pues, (1) un proceso físico-fisiológico, (2) significa algo y (3) nombra o designa algo sobre la base de su significación. Sin los segundos actos sería un tono sin sentido, sin los terceros estaría vivificada por un sentido, pero no se referiría a un objeto.

Concebimos ahora la expresión lingüística como un caso especial del signo en general y afirmamos: el tipo de forma signo está constituido en general según la fórmula estructural demostrada por Husserl. En cada signo el significado está construido en cierto modo con dos puntos culminantes. El signo tiene su contenido inmediato de significación, pero más allá de él, o más bien atravesando por él, señala un objeto. Y esta indicación no es accidental, sino que se encuentra inmanentemente como esencial orientación en el significado inmediato y no puede suprimirse al pensarlo sin que entonces deje de ser signo, sin que cese el signo. La obra de arte como configuración tiene también su significado, pero a ella no le ocurre el remitir a través de sí misma a algo objetual, por ejemplo, a las realidades expuestas; sería por ejemplo insensato querer decir que el estudio de un desnudo

se refiriera al modelo. En cambio, el monumento conmemorativo tiene la voluntad de referirse a algo y es por eso signo, haciendo caso omiso del hecho de que además pueda ser una configuración artística. Un ejemplo más: la imagen piadosa impone, a diferencia de la pura obra de arte de contenido religioso, la referencia a los objetos sagrados, los actualiza como realidades y coloca al contemplador frente a ellos en una relación viviente de piedad: no obra la imagen edificante como configuración, sino como signo. Por todas partes aparece esta doble culminación del significado tan característica: en los ejemplos dados hasta ahora en relación con los otros componentes categoriales, en los signos puros como principio exclusivamente dominante de la construcción. Las formas, que para nuestra conciencia son signos puros, son por ejemplo las marcas de propiedad, los escudos de los jefes, de los curanderos, de los embajadores, de los guerreros, etc. que encontramos en variedad inapreciable en los estadios tempranos de la cultura. Ciertamente que el psicólogo de los pueblos sabe que para la conciencia primitiva se entrelaza en ellos en forma peculiar el carácter de signo con la naturaleza del aparato. El signo de propiedad no solamente designa, sino que toma posesión como un medio mágico de los objetos, o sea, logra su propiedad. Y los demás signos tienen efecto mágico semejante. Los grandes sistemas de signos, infinitamente importantes para toda cultura, se forman, en todo caso genéticamente, por caminos complejos y variados siempre que el hombre llegue a adquirir la escritura. Y en todos los análisis de psicología evolutiva se ha llamado frecuentemente la atención sobre cómo bajo la influencia de la fijación escrita del lenguaje éste pierde la función expresiva,

que al comienzo tenía esencialmente, en beneficio de la función designativa y cómo cada vez más se convierte en sistema de signos puros.

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

Es un hecho que de esta vida social se cristaliza una nueva especie de formas objetivo- espirituales. Todas las formas del espíritu objetivo descienden genéticamente de la vida humana en común, y en esa medida tienen todas ellas como su presupuesto aquella situación social. El género especial de formas que, sin embargo, se menciona aquí se caracteriza además por el hecho de que cualesquiera relaciones sociales constituyen su *significado*. No son solamente, como todas las demás formas, por las condiciones de su origen de carácter que son sociales por su mismo significado. Cuando un hombre venera a otro o cuando un grupo de hombres, sobre la base de un motivo cualquiera, se siente unido, entonces en los dos casos se trata primeramente de un acontecimiento subjetivo-anímico. Pero sabemos que a partir de la vida social del hombre se objetivan formas por doquier, las cuales se comportan con los decursos anímicos como

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





El significado de las formas sociales es, como se ha dicho, una relación social o un complejo de tales, una unión de voluntades de hombres hecha por causa de determinados fines. En la frase se su *Política*: *πασα κοινωνια αγαθου τινος ενεκα συνεστηκεεν* Aristóteles ha expresado con sencillez clásica el hecho de que una reunión de voluntades en virtud de ciertos fines constituye el sentido de las formas sociales. Naturalmente la frase aristotélica sólo quiere decir que el significado de las configuraciones sociales es de estructura teleológica y no que para cada organización concreta se pueda formular en una palabra una finalidad única a la que aquella sirva. Aun allí donde cosa semejante podría ser posible, aun en las organizaciones puramente utilitarias es la cosa algo más compleja: finalidades heterogéneas nuevas se agregan a la finalidad originaria; una asociación para el canto puede llegar a convertirse en una completa

comunidad de vida. Y para aquellas configuraciones sociales naturales, crecidas orgánicamente, como la familia, la raza, la comunidad de la aldea, el pueblo, nadie habrá de querer intentar en serio formular una única y seca finalidad como su significado. Una cantidad de motivos, acumulada profundamente, arraigada en lo instintivo y que llega hasta los más altos estratos del espíritu ha encontrado en ellos su forma objetiva; pero la estructura fundamentalmente teleológica del contenido de significación se da también para ella. Es igualmente complicado, pero en principio no menos posible formular la estructura teleológica de sentido de un grupo de tribus o de la comunidad de un pueblo y la estructura estética de sentido de una sinfonía. Cómo determina este contenido de significación la estructura de la referida organización, cómo a su vez la estructura efectúa la distribución de determinadas funciones a los miembros

singulares de la asociación; esto tiene que investigar en detalle la ciencia de las formas de la sociabilización, la sociología. Su material se compone de la inmensa riqueza de las relaciones y asociaciones humanas, desde el matrimonio hasta la sociedad limitada, desde el club hasta el Estado, diferente según su contenido, su duración, su alcance, su naturaleza jurídica y su firmeza, pero todas son la objetivación de un significado social en el tipo de la forma social.

Si ahora comparamos la categoría forma social con las categorías hasta ahora consideradas, ésta parece estar más próximamente emparentada con el tipo de forma de la configuración. Su significado es un contexto teleológico inmanente y ni por la especie de signo ni según el género del aparato va más allá de sí misma. Las formas sociales no parecen ser nada más que configuraciones de hombres vivos. Concebir el Estado como obra de arte y la familia como configuración natural es algo que nos resulta intuitivamente sugestivo. Pero el hecho de que un contexto de voluntad de seres vivientes constituya el sentido de este cuarto tipo de forma, funda una diferencia esencial frente a lo que hemos llamado configuración ya en lo que se refiere a su estructura formal. Una configuración (piénsese una vez más en la obra de arte) incluye en su significado determinados contenidos y la red de relaciones entre ellos. Pero para la categoría forma social es esencial que su significado sea relación pura. La costumbre dice sólo cómo cualquier individuo A tiene que saludar a cualquier individuo B, y la forma de asociación deja sin determinar qué hombres cumplen con ella. Sólo la especie de unión está objetivada: estas formas significan esquemas puros de relación que están determinados

plenamente sólo según su carácter relacional. Mientras las categorías signo y aparato refieren, para decirlo con una imagen, sólo por un lado, fuera de sí, la categoría forma social refiere en cierto modo por los dos lados fuera de sí. Si la puede simbolizar con ayuda de un trozo de arco con dos extremos abiertos. Este carácter puramente relacional de su significado es el motivo que nos da la justificación para considerarla como un tipo especial de forma de la objetivación.

Esta justificación se hace más evidente si tenemos en cuenta el simple momento del contenido mediante el cual se diferencian las formas sociales frente a todo lo demás que sea espíritu objetivo. Ciertamente es que una consideración tal rompe el principio divisorio que hemos puesto como base a la exposición de este parágrafo. Ella muestra claramente que clasificar las formas objetivo-espirituales puramente según el principio de su generación como forma es pensar muy abstractamente. La característica simple que frente a los demás objetos del mundo de la cultura es peculiar a las formas sociales, consiste en que ellas son formas de la vida, configuraciones que constan de hombres vivos, que se integran en el orden de la forma y que tienen que construir siempre de nuevo este orden para que sea real. Un aparato o un edificio están materialmente fijos; sobreviven como cuerpo propio a los hombres que viven con ellos. Un sistema de doctrina científica no tiene que estar materialmente fijo (también puede ser transmitido oralmente); pero en ningún caso serían los elementos de los que se compone otra cosa que un sistema de proporciones válidas. El material que ha entrado en estas formas no tiene vida propia, no tiene voluntad, está ligado enteramente a la forma y

Toda la peculiaridad lógica de la sociología frente a las otras ciencias del espíritu, su lugar especial en el sistema de las ciencias del espíritu, proviene del simple hecho de que la materia de la que se componen y con la que se construyen las formas de la esfera social es la vida.

no pretende salir de ella. El golpe de cincel no está presente en la escultura como golpe de una mano viva, sino como línea visible; el pensamiento no está presente en la obra científica como esfuerzo intelectual o como intuición, sino como proposición objetiva. Esta objetividad plena falta a las configuraciones sociales. No están construidas con un material muerto e inerte, sino que están compuestas de voluntad viva, de hombres. No se las ejecuta como un edificio, sino más bien como música. No son otra cosa que una armonía que se repite de los hombres que viven en ellas. Son un acontecer que acontece a través de nosotros. No son formas absolutas (es decir, aisladas de los hombres), sino que son una formación de sí misma, de su vida real; no son formas conclusas y reposadas, sino formas en devenir y que se van cumpliendo; son tensiones de voluntad en las que los hombres mismos se ven incluidos, naves abovedadas que se van haciendo a partir de su ser y su quehacer. Y tienen su consistencia sólo por el hecho de que los hombres se adhieren a ellas siempre de nuevo, sea que lo hagan expresa o tácitamente. Si se adormece o enmudece esta adhesión, entonces se disuelve la forma. Y no ciertamente porque el material del que consiste no existiese ya (los hombres), así como la obra material muere cuando su materia es disuelta por los influjos del mundo circundante, sino porque ya no existe la voluntad de la forma.

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

*La categoría "cultura".* Es aparentemente muy fácil separar el quinto tipo de forma de

los demás mediante la simple característica de que él no tiene su existencia en el mundo objetual y tampoco en la esfera interhumana, sino en la vida personal de los sujetos. Sólo que en esta característica yace la dificultad de concebir en general esta especie de formas como formas objetivo-espirituales. Nadie negará que en el sistema de nuestra vida personal se entrelaza el espíritu objetivo. Conocemos sobre distintas materias, que la ciencia descubre y comunica, trabajamos con intuiciones que provienen de las obras de arte, las convicciones morales y consuetudinarias de nuestra época determinan nuestro comportamiento. ¿Qué significan estos elementos objetivo-espirituales en nuestra conducta personal de vida? Estos elementos significan que nosotros, en cuanto hombres de cultura, y por cierto en cuanto hombres pertenecientes a una determinada cultura, actualizamos permanentemente y trecho a trecho el espíritu objetivo que nos rodea, que nuestros actos anímicos corren en el sentido ya dilucidado por los carriles de sus formas. Con la categoría cultura no quiere darse a entender naturalmente esta situación material; pues ella no designa en modo alguno un nuevo tipo de forma, ella designa simplemente la relación entre un acontecer subjetivo-anímico y la forma objetivo-espiritual. En la categoría cultura no se trata de que las formas objetivas se satisfagan en actos subjetivos, sino de que en la estructura de actos de la vida personal misma se formen, por así decir, formas; formas en el riguroso sentido del tercer paso de objetivación.

Recuérdese aquella riqueza de espíritu objetivo que hay en una empresa artesanal más o menos desarrollada. Hay en primer lugar una cantidad de aparatos, que hechos

según el fin en su forma y según su función se encajan como los engranajes de un reloj: son muchas las generaciones que tal vez han trabajado en este sistema de herramientas. Luego, una red de formas sociales regula el trabajo conjunto y por encima de ello las relaciones vitales de los miembros del trabajo entre sí y con la sociedad de conformidad con principios cooperativos, sindicales o de otra especie. Un traje profesional, emblemas especiales del artesanado y demás signos se han ido, sin duda, esbozando y fijando. Pero fuera de todo ello se oculta en el fenómeno total de esta empresa artesanal una especie más de formación espiritual. La herramienta no es nada o sólo la mitad sin el arte con que se utiliza, sin la modificación orgánica de la mano en la que descansa como si fuera una parte de ella, sin el sentido típico que como consecuencia y al mismo tiempo como condición de su recto uso sobrecoge el ánimo total del trabajador. Así, el sistema total de formas que queríamos describir va hasta en lo más hondo de la estructura personal del hombre. Los hombres mismos han recibido en los estratos más hondos o más superficiales de su ser un cuño determinado, y no resulta posible ni admisible trazar esquemáticamente el límite del espíritu objetivo allí donde comienza la vida personal. Los métodos de trabajo de nuestra empresa artesanal no consisten en manera alguna sólo en herramientas materiales y en reglas suprimibles de su uso, ellos consisten esencialmente en un arte adquirido por el hombre y fijado mediante el ejercicio y en una disciplina de los hombres, en una estructura de precisión, de gusto y de otras constantes anímicas, en un estado, que se ha convertido en una forma, de la *persona* psicofísica.



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

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

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

Ciertamente que un saber singular o una destreza para las que ha sido formado un hombre es una parte esencial de lo que él mismo ha llegado a ser: eso tan sólo es lo que hace que estos elementos sean elementos de su cultura. Intuitivamente diferenciamos con toda claridad entre un saber que, si bien es cierto, es firme, descansa, como un cuerpo extraño en la conciencia intelectual, y otro saber que tiene unión estrecha con el todo de la personalidad; o entre una destreza que, si bien es cierto es segura, fue sin embargo adquirida gracias a un buen entrenamiento, y otra destreza que fue igualmente aprendida

y ejercitada, pero profundizada como función orgánica. En el primer caso es en cierto modo casual, en el segundo en cambio necesario que el hombre pueda y sepa justamente esto y no alguna otra cosa. Allí tiene él algo, aquí se ha transformado en algo. Sólo que en este segundo caso y al mismo tiempo que esta transformación en una personalidad completa y en un elemento de cultura se lleva a cabo el proceso de surgimiento de una forma. En la medida en que la capacidad se liga plenamente a las fuerzas vivas de la personalidad, se distienden estas fuerzas dentro de un contexto material. En los casos en que la forma se cumple de un modo superficial, no acontece eso: ahí está frente al sujeto la forma objetivo-espiritual, y los actos singulares tienden a las configuraciones que les son permanentemente transcendentales. Pero aquí surge de propio material de la vida personal una forma, aquí se compone con él una estructura material. El individuo no sólo ha hecho o ha recibido algo que tiene un significado espiritual, sino que se ha transformado en algo que tiene un significado espiritual.

Pasemos ya de los casos parciales de un saber o de una destreza singulares a aquellos casos en los que el individuo como totalidad tiene experiencia de una cultura, y entonces lo que se ha dado a entender aquí puede formularse en manera más de principio. Toda vida anímica consta de actos que están centrados individualmente y que parten de personas. Lo que se forma en la cultura no son actos, ni series de actos ni la facultad de los actos, sino que es la persona que se encuentra antes y por debajo de toda vida actual: en eso descansa justamente la posibilidad de un devenir de la forma que se desliga de la actualidad. Lo que está formado es una unidad personal



de vida, no cuando sabe o hace todo objetivamente significativo (eso serían actos), ni cuando puede o tiene facultad para ello (eso serían disposiciones de actos), sino cuando esa unidad personal es lo objetivamente significativo. Wilhelm von Humboldt definió una vez la cultura como "producción de un mundo en la individualidad". Si se concibe la palabra "mundo" en el sentido específico que hemos utilizado antes, como contexto autónomo de

significados, esto es entonces la fórmula exacta del hecho de que en la cultura la persona se eleva a forma objetivo-espiritual, es decir, plena de sentido.

Si pues la cultura es un tipo de forma del espíritu objetivo, entonces, el sentido objetivo que reposa en ella debe ser formulable, debe estar abierta a la hermenéutica objetiva lo mismo que un aparato o una configuración. ¿Es ese el caso? Yo creo que sí. La forma cultural (hablando concretamente: este hombre culto de esta determinada época) es la realización formal de un sentido objetivo que yo puedo interpretar en sus diferentes estratos. La interpretación encuentra en los estratos más altos proposiciones sobre las relaciones del hombre con el Estado, con el pueblo, con determinadas cosas singulares, con la naturaleza, con el niño, etc. Y en esto se entiende de por sí que la formulación completa del significado en forma de proposicio-

nes es simplemente asunto a posteriori de la hermenéutica: en la cultura vive este significado como un ser-así de la persona, que es vivido, no conocido, del mismo modo que en el cuadro no hay algo inconscientemente sabido, sino sólo pintado. Pero si la interpretación penetra a través de estratos más hondos hasta el punto hermenéutico final, entonces encontrará en el tipo de forma de la cultura, del mismo modo que en las otras objetivaciones del espíritu, una proposición apriori sobre la relación del hombre con el mundo, una profundísima actitud de voluntad: un apriori de visión del mundo, que no está presente formulado como proposición consciente en la cultura, como tampoco lo está de ese modo en la obra de arte o en el orden social, pero que como situación material significativa vive ciertamente en todas las formas de esta cultura y así también en la educación de las personas cultas.



## Hasta ahora obtuvimos la categoría cultura exclusivamente en aquellos casos en los que nuestra lengua actual habla de cultura en sentido específico: en la individualidad humana formada.

Con la categoría "cultura" se concluye la serie de los tipos de formación; no sólo en el sentido externo de que con ello las formas en principio posibles, en las que el espíritu puede volverse forma se han señalado en su totalidad, sino también en el sentido interno de que con ello se ha logrado el extremo opuesto al tipo "configuración". Un *sistema* de filosofía de la cultura tendría la tarea de deducir los posibles tipos de formación a partir de la esencia del espíritu y de hacer la demostración de que están completos; una tarea que es del todo posible, que, bien es cierto, sólo se puede cumplir en conexión con la deducción del sistema de los sistemas de cultura. Nuestra tarea aquí fue simplemente la de exponer descriptivamente una tras otra las formas principales de la objetivación espiritual. Y sólo en la ordenación de los cinco tipos debería relucir el principio de su ordenación interna. Configuración y cultura designan los extremos de la serie. La nota pasiva en la palabra "configuración" y la nota activa en la palabra "cultura" indican felizmente la contraposición de los dos tipos de formación y la dirección en la que se diferencian. Allí, en la configuración, lleva la forma el carácter de la figura plenamente cerrada, le es propio un máximo de perfección, algo auténticamente perfecto. Aquí, en la cultura, lleva la forma el carácter de un ser viviente, hay allí un punto central espontáneo, desde el cual se construye hacia afuera; ella se mantiene a sí misma desde este centro en cierta forma activa y conjunta.

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





## DIRECTORA EDITORIAL

**Angélica Bautista López.** Profesora Titular en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Acción Colectiva e Identidades.

## COMITÉ EDITORIAL

**Salvador Arciga Bernal.** Profesor Titular en el Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Psicología Política.

**Claudette Dudet Lions.** Profesora Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

**Pablo Fernández Christlieb.** Profesor Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Coordinador del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

**María de la Luz Javiedes Romero.** Profesora Titular en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea.

**Gustavo Martínez Tejada.** Profesor Titular en la Licenciatura de Psicología Educativa de la Universidad Pedagógica Nacional. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Formación de Profesionales de la Educación.

**Jahir Navalles Gómez.** Profesor Asociado del Departamento de Sociología de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Estudios Socioespaciales.

**Rodolfo Suárez Molnar.** Profesor Titular en el Departamento de Humanidades de la División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana, Cuajimalpa. Integrante del Seminario de Psicología Colectiva Contemporánea. Cuerpo Académico Acción y Formas de Vida.



VISITA NUESTRA BIBLIOTECA DIGITAL:



WWW.ELALMAPUBLICABIBLIOTECA.NET



PARA CRÍTICAS, COMENTARIOS, SUGERENCIAS Y ADQUISICIÓN DE NÚMEROS  
ATRASADOS, FAVOR DE ESCRIBIR A [elalmapublica@hotmail.com](mailto:elalmapublica@hotmail.com)

---



REVISTA EL ALMA PUBLICA



7 151060 001551