

FRITZ VON RINTELEN

**POSITIVISMO Y HUMANITAS
AMENAZADA**

Tal vez ninguno de los siglos que han precedido al nuestro haya presenciado tantas conmociones, perturbaciones y aun cataclismos espirituales y sociales. Las dos guerras mundiales han puesto en cuestión todas las tradiciones, sobre todo las de carácter ético. Los esfuerzos por dirigir mediante la propaganda a las masas, encender en ellas por tal procedimiento el odio contra los enemigos, no tuvo límites. Todo respeto hacia el prójimo, toda repugnancia a negar en él el derecho de la persona humana desaparecieron en la guerra, para así no reconocer en este camino límites algunos a la inhumanidad. Lo cual vale también para muchos acontecimientos que han tenido lugar, después de la guerra, en el mundo actual.

¿Invocar, pues, la *Humanitas* es aún posible, con alguna garantía de éxito, en nuestros días?

1. Situación y exigencia de la humanidad.
2. Preparación del Positivismo.
3. El positivismo humanitario.
4. *Humanitas* y su riesgo.
5. El camino hacia arriba.

I

1) Nos oponemos al peligrar de la *Humanitas*, de la idea de humanidades, cualquiera que sea el sector de que proceda. En los últimos tiempos fué necesario atrincherarnos, ante todo, contra el pensamiento malo de un dinamismo vital, contra el "demonismo de la voluntad", para defender el elevado valor del ente humano y de la persona ¹⁾. La amenaza a la persona es-

piritual humana, empero, no resulta sólo de la preeminencia del mundo de lo instintivo, del pujar, de la potencia y de la voluntad sin freno. Puede también imponerse por el *espíritu mismo*, por medio de la validez *exclusiva* de la *ratio* exteriorizadora y simplificadora, que niega toda fuerza anímica superior, todo estrato ideal profundo y la espontaneidad de la libertad personal en el *mecanismo positivista*. Nos las tenemos que ver con un aumento cada vez más fuerte del mundo impersonal de lo neutro, hasta olvidar la autenticidad del individuo humano. Claro que esto no es válido para el *método gnoseológico* positivista, que se nos enfrenta como una especie de agnosticismo, y que por cierto significa una gran limitación de los contenidos de conocimientos, sino para la *imagen cósmica del positivismo*, que con frecuencia aparece *en pugna* contra todas las restantes sólo como *última* imagen cósmica, y no método científico necesario en los dominios de las ciencias naturales. Así, una consideración que ve precisamente en la *razón* lo peculiar del hombre, puede volverse una limitación espiritual, si esta razón, en tanto intelecto formal, sólo admite el puro punto de vista fáctico (*Gegebenheitsstandpunkt*), y usurpa todos los demás poderes vitales, y por ello los agosta. De este modo se pierde la esencia viviente del hombre, y *finalmente no encontramos motivo para defender su libertad*. Esta idea es especialmente importante. Luego el hombre puede verse *amenazado* tanto por *el instinto como por el espíritu*.

Antes de profundizar este asunto, digamos unas palabras sobre la *Humanitas*.. En ella están involucrados dos momentos: la *postura humanitaria* en sentido ético-práctico, y el *cultivo* de las fuerzas humanas en el sentido de *formación humanística*, en todo caso acorde a su iniciación. Puesto que en el *homo vere humanus* alienta, al menos en forma potencial, la idea arquetipo del ente humano depositada en su naturaleza, y contiene *espíritu, valor propio, libertad, derecho y bondad*, ha de ser respetada y aun amada en la postura humanitaria, y desarrollada tanto en la educación como en la auto-educación. Por supuesto que esto no significa directamente una educación en el sentido de preparación humanística, sino sólo la manifestación del pensamiento de que nuestra imagen del hombre ha sido acuñada por el sentir fundamental de la antigüedad humanista y por el cristianismo,

que en este sentido tiene ideas afines. Tampoco se refiere a la transmisión de contenidos culturales en forma de conocimiento, sino a hacerse consciente de una excelsa actitud humana, que también dió su impronta a nuestros pasados y sin la cual nosotros mismos nos perdemos ¹⁾). La humanitas es un "fenómeno" supratemporal y a la vez "histórico" ^{1**)}). Su verdad no sólo debe ser siempre buscada, sino también transmitida. Con ella debe apelarse a la posibilidad de la dignidad que nos debemos.

En esta idea de humanidad se funda la *soberanía del hombre*, el cual tiene acceso a una propia esfera de valores, posee una modalidad de existencia que sólo a él corresponde, y gana con ello un lugar singular en el Ser. Su esencia se exterioriza en que la conduce el sentido espiritual con su ley, en la conservación de su libertad interna y externa, así como del derecho que la custodia, y en su aptitud amorosa. El hombre es por lo tanto, en el sentido más profundo, espíritu, espíritu personal, realidad concreta, como decía ya Boecio: *persona est naturae rationalis individua substantia*, a diferencia de conceptualidad impersonal, legalidad mecánica, abstracción pura ²⁾). De manera que se cumple en el hombre una verdadera elevación a persona, la cual no es sólo adición de cualidades humanas como espíritu, voluntad y vida, sino que por encima de ello es *cualidad pura propia*; y esto merece ser tenido en cuenta. La persona abarca la unicidad del espíritu ligado a los poderes anímico-vitales del hombre completo, para, con libertad independiente, darse su propio cuño óptico y existencia, orientados hacia valores supra-individuales. Ha de ser concebida como autonomía óptica, propia conciencia valorativa, y propio cumplimiento ético. Con ello sobrepasamos la naturaleza meramente física, y esto es de importancia. *Kant* puede afirmar con razón: "Sólo el hombre contemplado como persona, es el sujeto de una razón moral práctica, que es sublime más allá de todo precio".

A esta persona se le abren los especiales *dominios de valor* dentro de los cuales puede obrar: cultura y espíritu en general, arte, poesía, ethos y religión. No son algo numerable, calculable, transmisible a través de los sentidos. Más bien son destruídos por una *ratio excesivamente formal* y lúcida, y han de ser adquiridos por la fuerza lumínica especial del *espíritu* elevado y

del alma. Corresponde, además, a la esencia del ser del hombre, de la persona, conservar su libertad individual. No se la conserva sólo a partir del dominio de la *ratio* equiparada y de la *empiría* sensible, las que más bien pueden representar su sumisión, sino también a partir de las fuerzas del espíritu diferenciador de los valores que sabe de consagración, elevación emotiva, veneración y calma. Por lo tanto, ser persona humana puede *lograrse sólo* si se consigue el *medio* entre la abstracción de la *ratio* y la afectibilidad del ánimo. Precisamente en el subsistir de esta tensión interior acrece la conciencia de la libertad, el carácter valioso del hombre y la disciplina espiritual. Sólo a partir de este centro vivenciado está el hombre plenamente capacitado para una auto-ofrenda de amor humanitario y, conocedor de su propia esfera íntima, para llevar dentro de sí respeto por los dominios del prójimo.

Este respeto es resultado de la libertad y el amor; pues la actitud humanitaria tiende hacia la diversidad de las "posibilidades de sentido" del hombre ^{2*}). Puede plenificarse histórica e individualmente en formas muy distintas. Preguntémonos, sin embargo, si esta humanidad enriquecida aparece aún como posible a la mirada del *Positivismo* no sólo metódico sino también como imagen cósmica. ¿Queda en él todavía la exigencia por el cuño axiológico individual, por el reconocimiento de un propio dominio espiritual normativo ético, por la afirmación de valores cualitativo-culturales, que no pueden ser cogidos por la garra de la *ratio* calculadora, y por el desenvolvimiento de la plenitud humana, para preservarse de la desintegración? Lógicamente, nos referimos a una forma de vida positivista, que también se ha puesto *consecuentemente*; y no a un mundo de sensibilidad en el cual se manifiestan aún en gran escala tradiciones éticas, culturales y religiosas, que no pueden ser ya fundamentadas y que el Positivismo se dispone a eliminar. Ambas líneas de desarrollo pueden subsistir juntas cierto tiempo. Aparece entonces, en la razón escéptica del Positivismo, una razón práctica de tradición normal, que en sí permanece sin relación con la primera, la cual —provisoriamente todavía—, se atiene a las valoraciones fundamentales de comunidad humanitaria. Finalmente, también se impone aquí la explicitación crítica, porque carece de un fuerte fundamento espiritual.

2) Se podría objetar que hoy, para nosotros, el Positivismo no constituye ya un problema, y que en cambio conmueve los espíritus la filosofía existencial. Esto sería un grave error. Es cierto que la filosofía existencial se adelanta al primer plano, pero es una filosofía que en su forma actual no podrá captar círculos más amplios. En cambio afirmaríamos que el hombre medio de hoy, en todos los países super-civilizados, siente en forma positivista. Pareciera que la superación de todo orden de valores extrasensibles, nacida de la actitud espiritual positivista, tuviera un contacto íntimo con la forma más extrema del existencialismo en Sartre ^{2**}). Este mundo ideal se encuentra en un rápido avance, si bien la ciencia y la historia del espíritu ya lo han dominado ampliamente entre nosotros. (Ver: Dominación del pensar mecanicista en las modernas ciencias naturales, consideración cósmica organológico-integral, reconocimiento de la ordenación del ser por estratos, etc...).

Dejando a un lado estas novísimas tentativas espirituales llenas de presagios, únicamente tiene validez lo que "positivamente" puede ser visto con los ojos y captado con las manos. La ciencia *ha de querer* medir exactamente estas *facticidades evidentemente dadas, mostrables*, con los medios más sutiles y, lo que es decisivo, *exige limitarse* a ello como última respuesta posible. Esta exigencia es un enfoque que Platón ya reprochaba a los democritianos y cirenaicos. En el dominio práctico, se trata entonces sólo del éxito inmediatamente calculable, la ampliación de nuestro *standard* de vida exterior y —como aún lo veremos— de *sentimientos sociales de simpatía* naturalmente dados; pero, por lo demás, no fundables. Toda otra cosa sólo tiene importancia secundaria, y se justifica casi como fantasía. Pero no debemos descuidar que el positivismo actual en más de un aspecto no representa ya un materialismo, sino que se ha vuelto *biológico*, y por lo tanto valora las potencias vitales como primeras en rango, aunque las interprete en forma del todo mecanista según el modelo de la física. Lo demás no está sino para servirle. Este era, —bien visto—, *uno de los supuestos* de aquella "concepción del mundo" que hace poco, en nombre del derecho de vivir, nos anegaba como un "demonismo de la voluntad", arrastraba en su remolino todo valor espiritual, y sacrificaba "todo lo demás" a este Moloc de dinamismo instintivo.

Así, parece ser una tarea eminentemente importante, cerciorarse si no *está en peligro la auténtica Humanitas*, cuando no se sostiene la pretensión de validez propia de los contenidos de verdad suprasenciales, ennoblecedores, normativos y cualitativos, y no es defendida por la filosofía; pues el hombre de hoy discute lo que no puede justificarse ante el foro de la ciencia. ¿Está esto garantizado aún por el positivismo? ¿No corremos el riesgo de ser arrojados, por un lado, hacia el *intelectualismo formal calculador*, y por otro, hacia la *dinámica vital irracional*, que reclama para sí todo el derecho? Por lo demás, son dos extremos que pueden fusionarse en una unidad, pues hemos visto en la última guerra cómo la razón formal, en tanto "intelecto inferior", se puso muy bien al servicio de violencias desconsideradas. Para que esto no ocurra, deben ser insertadas *otras potencias espirituales*, que el positivismo evidentemente no ve, o a las que intenta eliminar. Las arriba mencionadas interpretaciones extremas, vienen de lejos, y pueden traer una terrible amenaza a la humanidad; ya fueron practicadas en la antigüedad por los sofistas y por Trasímaco. ¿Cómo ha de esquivarse aquí el foco de corrupción? Sólo se ve lo demasiado humano, el "sólo querer vivir" con sus requerimientos cotidianos, el diluirse del ente humano. La deficiencia de sentido cualitativo, así manifiesta, elimina todos los límites, y hace aparecer como sin significado lo más esencial. El camino nos conduce hacia abajo, de modo que el "desierto crece" cada vez más amenazante.

Dos pilares fundamentales del ser humano empiezan a conmoverse: la modalidad peculiar de la *persona humana* con su círculo de valores, y la idea de una *comunidad superior articulada* por tareas, y valores culturales humanos; exigencias ambas de auténtica *Humanitas* para nosotros. Nietzsche reconoce abiertamente para su tiempo, que el yo (en sentido superior) ha llegado a ser fábula, juego de palabras; y habla de la "superstición del yo". El singular aún subsiste, pero es un átomo de una masa imponderable, pulverizado, como una cantidad grande, en un sinnúmero de individuos homogéneos. Otra cosa no logra ya captar el hombre de comportamiento meramente positivista. Para lo demás, sufre de ceguera axiológica metafísica y ceguera estructural, y no conoce espacio más profundo del encuentro humano. Tengamos presente que, de acuerdo a esta concepción,

nuestra facultad de conocer está restringida sólo a la "descripción" exacta de datos aportados en forma puramente sensible, con sus derivados mecánicos, que se procura representar, dentro de lo posible, bajo forma matemática. En esto se descubre la *esencia del positivismo*, que puede conducir a grandes éxitos como método de investigación, ya se trate del positivismo racionalista de *Agusto Comte* (muerto en 1857), el empirista de *Stuart Mill* (m. 1873), el subjetivista-idealista de *Vaihinger* el sensualista de *Mach*, el neo-positivista de *Schlick*, *Carnap* y otros. La realidad sólo ha de ser mostrada en sus relaciones, legalidades y dependencias funcionales. Esto es llevado a cabo con persuasiva sutileza. Es persuasiva, porque tácitamente se expresa que con esto todo queda agotado. Entonces el Positivismo se hace erróneamente consideración cósmica última.

Pero el problema científico-teórico no nos interesa en esta discusión, sino los efectos *prácticos* que surgen de ahí, en una ampliación de la imagen cósmica fundamental. Se revelan aquí otras dos actividades extremas, que se corresponden recíprocamente: un *individualismo subjetivado*, el cual, para frenar el total desligamiento y confusión individualista, puede históricamente convertirse en la importancia extrema *ante el estado* que todo lo *devora*; y como manifestación complementaria, la sumisión bajo las unidades de medida de la sola *cantidad de masa*. Individualismo y masa se enfrentan a *personalidad y comunidad*. (Ver Tönnies, Spann y otros). El concepto de masa se refiere ahora a todos los estratos sociales; quiere alcanzar una actitud íntima. Presupone cosificación despersonalizadora, no legalidad de persona; nivelación humana, y no mundo propio ordenado por valores; ahuecamiento producido por un primer plano estrepitoso, y no contenido íntimo; inautenticidad en todos los dominios, incluso el espiritual, religioso y ético, y no autenticidad; finalmente aún, predominio de lo instintivo, y no vitalidad espiritual. El acontecer público de nuestros días da harto testimonio de tal "filosofía realizada", que puede llevar al riesgo de la *humanitas*; el mundo está entonces perplejo. Es inconcebible que muchos no lo vean. El espíritu del siglo debería ponerlo todo en juego para guiar esto en lo posible. Debería intentar diseminar una simiente mejor, y comprometernos para lo más

elevado. ¿Es esto todavía posible, en vista de la robustez de la actual lucha por la existencia, y de las condiciones de vida demasiado cotidianas?

II

3) Con todo, el *positivismo* ha sido defensor del *pensamiento humanitario*. Precisamente por eso, es bien instructivo preguntarse *qué es lo que* entiende por tal, y qué condiciones tiene para sustentarlo y fundamentarlo. Es la hija póstuma del *iluminismo*, y éste lo es a su vez del *racionalismo*. El desarrollo histórico hacia el positivismo es claro. Su reputación propiamente filosófico-histórico-espiritual no es por cierto tan grande, pero en cambio su acción histórica y pública lo es más. El *racionalismo* preludia al iluminismo. A éste el *empirismo* le da la mano. Este curso de desenvolvimiento no es por cierto derivable a partir de "un" punto, pero el resultado del positivismo es, sin embargo, en todo consecuente y unitario.

El *iluminismo* racional se vuelve por lo pronto contra las dos tradiciones culturales y fundamentos de los pueblos occidentales; *contra la antigüedad y el cristianismo*. En más de un aspecto habrá sido una ventaja, y se habrá revelado como necesario para apartar el polvo acumulado durante siglos. Pero ha puesto en cuestión numerosos valores. Bajo la presión de la crítica se rechaza toda fuerza sobrenatural, todo misterio, y se aspira a una consagración exclusiva a la naturaleza vista con entendimiento racional. Sólo hay religión natural, moral natural, que deben vencer los contrastes de las formas religiosas. La pura "Diesseitigkeit", el puro más acá, que resulta de ahí, ha devenido hoy ideal de los círculos más extensos, con la tendencia, al mismo tiempo, a derivar de él motivos de valor. Pero el proceso sigue; no sólo la trascendencia cristiana y el ideal clásico de una época humana afirmada en un *Ordo* espiritual se ven afectados, ya que ni uno ni otro son captables formal-racionalmente. La propia metafísica de la persona se pierde, y sólo resta finalmente el *individuo* de la igualdad, determinado puramente por medio del entendimiento. 3) La sociedad civilizada de hombres singulares nivelados, es el resultado histórico del iluminismo y de la separa-

ción racional del espíritu, contra lo cual hoy, con derecho, se rebela la filosofía existencial.

Del *racionalismo* viene la validez única del hombre de entendimiento, así como el intento de colocar todas las fuerzas bajo el tutelaje de la razón formal. Ella es el gran esquema del pensar, que sólo ha de ser claro y distinto, pero que carece de profundidad (Ver Chr. Wolff.) ^{3*}). Coro, según *Descartes*, sólo hay la sustancia pensante, y expandida, y ésta, en su expansión, sólo puede ser determinada por un pensar matemático-geométrico, el *orden matemático* y su ley devienen arquetipo del saber y de la verdad. Ya que todos los demás factores de la naturaleza, como las fuerzas vitales orgánicas, no pueden ser ya captadas en forma científica, la *consideración mecanicista del mundo* tiene que ser la consecuencia. (Descartes: los animales son máquinas vivas). (Semejante inteligibilidad sobria, admite únicamente dimensiones operantes en forma mecánica por determinabilidad cuantitativas y en el dominio práctico, la utilidad calculable, actitud de la que, en el presente, hemos vivido un fuerte contragolpe). ⁴⁾

Por lo demás, es preciso ver que el racionalismo arraigado en la filosofía de las postrimerías medioevales, pensaba en forma *nominalista* y voluntativa en sus fundamentos gnoseológicos, es decir, que no consideraba los conceptos de esencia (por ejemplo *humanum* en cuanto tal) como realidades del ser y de la vida, sino que los derivaba del mismo sujeto gnoseológico. Según *Descartes*, la legalidad de nuestro entendimiento reposa nominalísticamente en un libre acto de voluntad divina instauradora, en el que debemos confiar. *Theodoro Litt* denomina relativismo teológico a esta posición, pues verdades son "decretos de Dios". ¿Por qué no habían de devenir más adelante antimetafísicas respecto a "nuestra" postura y perder así su carácter de absolutividad? Realidad transsubjetiva es entonces tan sólo atribuible a la *individualidad* y no a una esencia universal y real, independiente de nuestro pensar ⁵⁾. Realidad ontológica, por lo tanto, corresponde sólo al *individuum*, no más a un esencial real, general, independiente de nuestro pensamiento. Lo que vale aquí para el ser en general, para lo ontológico, debe enunciarse también de los *fundamentos de la vida humana en comunidad*. Se preanuncia una *doctrina nominalista-individualista del derecho na-*

tural, (cuya conexión íntima con el racionalismo y aún más profundamente con el empirismo ha sido señalada en forma sagaz por H. Rommen) ⁶⁾. Según *Ockham* (m. 1.347), el mismo derecho natural podía ser notificado en base a la voluntad divina. ⁷⁾. Se supone erróneamente que en el estado originario sólo hubo el derecho del individuo singular. Los hombres se concentran, a causa de su ventaja (*iuris fruendi et utilitatis causa*, Grotius, m. 1.645), como átomos de una unidad estatal mecánica no estructurada (Ver ante todo Hobbes, m. 1.679: *civitas per institutionem*, ley es voluntad; Puffendorf también, m. 1.694, hace nacer el estado por el egoísmo de los singulares). Esta doctrina de la condición natural contrapone por vez primera individuo y estado, libertad e igualdad, pero no así personalidad y comunidad. Esto se hace radical, sobre todo en el siglo XIX, en el *positivismo jurídico*, que se inicia con el racionalista *Thomasius* (m. 1.728), el cual sólo conoce el derecho estatuido e históricamente condicionado, y no normas jurídicas universales, naturalmente dadas, esenciales. Con toda nitidez vuelve a desarrollarse aquí el doble ritmo de individuo y masa. En consecuencia, puede finalmente manifestar el positivista jurídico *Gumplowicz* (m. 1912): el egoísmo de la masa es "elemento de la eticidad" en el que ha ingresado el egoísmo de los individuos; derecho es voluntad del estado. La comunidad estructurada por personalidades libres, es posteriormente configurada sociológicamente a favor de una disolución de la muchedumbre. Junto a estos desenvolvimientos marcha también el pensamiento de que el individuo humano, en última instancia también su alma, tiene que ser entendido en el sentido de un *proceso mecánico-materialista* (Lamettrie: *l'homme machine*, 1748; Condillac, m. 1.780: todo es transformación de lo sensible). *Troeltsch* dice al respecto: "Nada ha fomentado tanto el individualismo nivelador-racionalista (las dos palabras están aquí superpuestas), como la comparación del individuo con los átomos del sistema mecanicista" ⁸⁾.

Puro razonamiento, mecanismo, cantidad e individualismo "formal" son así rasgos fundamentales del racionalismo iluminista. Son aún subrayados en sentido de indigencia espiritual, a causa de que todas las fuerzas anímicas irracionales del hombre, digamos francamente vitalmente ligadas, creadoras, son sentidas como vinculadas a los sentidos, (véase aún Leibniz) como

disturbios tenebrosos, confusos; posición que Scheler criticó ásperamente. El agostamiento de la vida afectiva, vista como puramente circunstancial, encontró al mismo tiempo una incrementación en la severa doctrina teológica de la total corrupción del hombre, de modo que todos los movimientos arracionales fueron estimados como sensuales, y por eso en alguna forma como vituperables. Se perdió el centro del hombre, en tanto unidad espiritual anómica, nutrida al mismo tiempo por las energías del cuerpo, y no se halló más la posibilidad de elevarse a la emoción espiritual. No hay sino intelecto formal y el mundo caótico de los afectos, dignos de desprecio. Finalmente no podían dejar de levantarse en el presente, en forma tanto más primitiva y completamente desordenada. Así, el tiempo novísimo devino cada vez más una yuxtaposición y conjunción característica de opuestos, de *intelectualismo y dinamismo irracional*, de individualismo y colectivismo, de entendimiento y afectibilidad sensible, de egoísmo y utilidad general.

4) Como ya hemos destacado, también el *empirismo* y el *sensualismo* han contribuido al nacimiento del positivismo. El iluminista *Voltaire* fué a Londres a entablar la vinculación con los librepensadores ingleses, así como con el mundo de pensamientos de un *Hobbes* y un *Locke*. Allí se seguía igual dirección, sólo que más realística, más árida y más ligada en forma empírico-sensible. *Hobbes* (m. 1.679) podía ser ya denominado un nominalismo positivista. Para él valen sólo los movimientos mecánicamente mensurables de los cuerpos. La mecánica de los cuerpos se transmite a la *mecánica del alma*. Su curso es forzosamente asociativo. La mecánica anímica de *Hartley* (m. 1.757) ya fue anticipada por *Hobbes*. Los impulsos sensitivos fueron tecnizados. Aun en la *escuela platonizante de Cambridge*, la eticidad ha de estar ligada en la forma más íntima al impulso hacia la felicidad y utilidad. (Cudworth m. 1.688; More, m. 1.687; Clarke, m. 1.789; también Cumberland, m. 1.781). En *Locke* (m. 1.704), el citado sensualismo es refundido en un sistema más elaborado. *Hume* (m. 1.776) rechaza ontológicamente en consecuencia todos los supuestos que van más allá de lo inmediatamente dado por los sentidos, y los declara subjetivos, (como la causalidad, la substancia) ⁹). Con esto aparece a la luz del día uno de los *dogmas fundamentales del positivismo*. Este pensar mecanizado-cuantifi-

cador, para el que toda cualidad es ilusión, también se nos presenta en la doctrina económico-política de Adam Smith (m. 1.790) y de Ricardo (m. 1.823), y filosóficamente en J. St. Mill (m. 1.873) y en Spencer (m. 1.903) en una continua sucesión ¹⁰).

Hemos visto que del *racionalismo* y del *iluminismo* partía una racionalidad formal abstracta hacia el positivismo, haciendo abandono de captaciones de valores espirituales-contemplativos, y de datos cualitativos; y así, del *empirismo* partía la validez exclusiva de magnitudes sensible-mecánica-cuantitativamente señalables. El punto de partida nominalista fué común a ambos, sea bajo la forma de asentar todos los contenidos de la razón inicialmente por la voluntad divina, sea bajo el reconocimiento ontológico de lo *concretamente individual*. En el dominio práctico, el empirismo, menos espiritual y muy sobrio, desenvolvió para el individuo el derecho al placer como criterio de su obrar (lo mismo acaso también en Spinoza). La lógica del desarrollo llevó en este sendero a un hedonismo utilitarista del individuo, pero también de la comunidad, unido al pensamiento del poder del estado. Tenemos que preguntarnos, ¿qué es lo que resta aún de la valoración del individuo, para protegerse de la violencia de la disposición estatal? Es la época de Hobbes, y del *Ancien régime*. ¿En qué consiste su dignidad personal, que reclama su libertad como derecho y no puede insertarse totalmente en la comunidad? Por cierto que la idea liberal ha defendido el derecho del individuo singular a la más amplia libertad posible (ver St. Mill). Pero la validez propia personal, ¿no ha perdido constantemente a ojos vistas en contenido? ¿No es éste el presupuesto de que el estado ha acrecentado cada vez más su pretensión de hacerse cargo de todas las funciones de la vida y del poder, así como de la regulación de los ingresos personales, hasta dentro de la esfera más íntima? ¹¹. ¿No nos vemos precisados acaso a hablar de una fuga ante la libertad? ¿Qué actitud asumirá el positivismo, cuyos ascendientes espirituales se retrotraen a varios siglos, y está por eso hondamente arraigado en el alma moderna? ¿Penetra tan profundamente su idea de humanidad, que aún en estos nuestros desgraciados tiempos garantice protección interna contra el irrespeto del individuo y de su dignidad humana? Es esto lo que nos preocupa, y de ahí nuestro empeño por mostrar el elevado valor cualitativo de la persona singular humana.

5) Sin embargo no podemos poner punto final a lo dicho sobre racionalismo y empirismo, sin destacar cómo a partir del siglo XVIII estuvo sustentada la época por un intenso ethos ascensional, a saber la fé en el *progreso incontenible* hacia la mayor perfección en todos los dominios, fé que frente a las dos catástrofes mundiales de 1914 y 1939 resulta casi inconcebible. Este *optimismo progresista* alienta tanto en el *iluminismo racionalista* de Voltaire, Lessing (*Erziehung des Menschengeschlechtes*), y Wolff, como en el *iluminismo sensualista* de Turgot (m. 1.789), A. Smith (m. 1.790), Condorcet (*Progrès de l'esprit humain* 1.794), y más tarde Spencer (m. 1.903)¹². Pero también *Herder*, *Kant*, y el idealismo alemán estuvieron a su manera animados por esta idea de progreso histórico, espiritualmente entendido. Sin embargo *Goethe* ya veía con bastante hondura, al decir respecto a los valores más profundamente yacentes: "No ha sido el Dios del progreso la forma bajo la cual en todo tiempo se cumplieron elevaciones religiosas ponderables". El progreso humano meramente exterior queda por lo general estancado en lo periférico.

De hecho, el "progreso" de los hombres no ha sido íntimo-esencial, sino *técnico-económico*. Los fisiócratas como *Quesnay* (m. 1.774), opinan que es fomentado de por sí por el egoísmo de los individuos (lo mismo *Molbach* m. 1.789)¹³. También *Bentham* (m. 1.832) pertenece a éstos. En él, el aspecto comercial se ve claramente. Pero esta fé ha liberado grandes energías y alegría creadora. Para progresar, por cierto, se es hostil a toda consideración a tradiciones y costumbres. Con el iluminismo nació a la vida una actitud mental acentuadamente no-histórica. Los hombres son orientados hacia el porvenir, con la sorprendente creencia de que un día será salvado el abismo entero, el mundo contingente, frágil, lleno de carencias, y el deontológico ideal. De esta manera, la fuerza propulsora es la esperanza en un proseguir, en una elevación del *estado de felicidad* por medio del aumento siempre creciente de los bienes humanos. Esto había de servir al bien de cada uno, así como al bien común y significaría un *progreso del ideal de humanidad*. Ello resulta sólo en base a la naturaleza común humana, y no ya a una filiación divina que abarca a todos los hombres. Con esto volvemos a hallarnos en el *pre-estadio del positivismo propiamente dicho*. Semejante actitud se

manifiesta aún hoy claramente a través de la confianza optimista, casi ingenua, de un *Julián Huxley*, según el cual, la "evolución" trae consigo el desarrollo de un progreso continuo de la humanidad en el sentido de un humanismo científicamente fundado. Para él estaría dado el criterio por la independencia cada vez más perfeccionada del hombre frente a las modificaciones de su contorno. Pero son considerados como superados los valores absolutos y la idea de Dios, que da su impronta al hombre.

En las *ideas de 1789*, en la exigencia de *liberté, égalité, fraternité* y en la *Déclaration des droits de l'homme* ya se reflejaba ampliamente el adviniente espíritu de la época. No es casualidad que la Virginia Bill of Rights de 1776 las haya apadrinado. Hemos visto que, salvo el planteo gnoseológico, el desarrollo racionalista continental estaba extraordinariamente de acuerdo con el anglo-sajón naturalista. Por más justificados que hayan sido los postulados ahí afirmados y por más alto grado de validez absoluta que pretendan, están, no obstante, demasiado estrechamente entretejidos con las tesis filosóficas de *entonces*, y con la situación histórico-espiritual del siglo XVII. No podemos ya trasladar esta imagen cósmica en su *totalidad al presente*, máxime que en sus consecuencias se nos ha revelado en más de un sentido sumamente problemática ¹⁴). Es más bien nuestra tarea volver a conquistar su base metafísica profunda para aquella idea de libertad, derecho e igual dignidad humana.

6) En el curso histórico posterior, nos vemos en el siglo XIX frente a la formación del *positivismo puro*, cuyos paladines fueron, en ropaje intelectualista, *Augusto Comte* (m. 1.857), y con otro matiz empirista *J. St. Mill* (m. 1.873). Los pensamientos ya expuestos, son ahora ensamblados a un enfoque cósmico unitario, que hoy ha captado a gran parte del mundo civilizado. Esta ideología ha sido renovada hace poco entre nosotros, en el *neopositivismo*, por *Schlick* y *Carnap*. Merecen destacarse como rasgos comunes de la consideración *cósmica* positivista, las interpretaciones teórico-prácticas que en gran escala son también una imagen del pensamiento de nuestros días: 1) el *aquende* radical no metafísico, 2) ligamento sólo a *facticidades concretas* de hecho, 3) consideración casi exclusiva del aspecto *mecanicista* del ente, 4) disolución también de la *vida anímica* en procesos intelectua-

lizables o bien sensualísticos, 5) *cuantificación del hombre*, con la manifestación *complementaria* del *individualismo*.

En el neopositivismo, además, se intenta expresar todo saber en series de ecuaciones, así como llevar a cabo una logización y axiomatización luego de descartar del todo el contenido (en la logística). ¹⁵⁾ En el dominio práctico encontramos entonces 6) un *utilitarismo* que encierra, a 7) la *humanidad* en tanto disposición de *ayuda social* con la fe en el progreso de los hombres (Loi des trois états, Comte), y 8) un *ateísmo fáctico*, en el sentido de estar liberado de interrogantes religiosos.

Excepto la idea de humanidad, si es verdaderamente entendida en su profundidad, disentimos fundamentalmente de las tesis precedentes. Por más que, más adelante, Comte hable con veneración del "Grand Etre", de la "gran esencia" de la humanidad, nos resulta extraña la *ausencia de pathos* de la actitud positivista, así como el clima de su pensar y no llega a contenidos vitales esenciales. Empobrece al hombre, le vuelve artificial, infecundo, entorpecido. Los misterios de la elevación humana son colocados al descubierto o pasados por alto. El mundo sensible gana como consecuencia un rasgo sentimental, porque falta una auténtica fuerza cultural. ¹⁶⁾

El *estadio teológico y metafísico* se le presenta a Comte como dominado y sin sentido (lo mismo más tarde para Schlick), y cancelados por el estadio *positivista* del reconocimiento de conexiones empíricamente estatuíbles. ¹⁷⁾ Se intenta hacer más sencillos todos los datos por medio de una formación conceptual según el principio de la economía del pensar, pero tiene como consecuencia una simplificación de la realidad. ¹⁸⁾ El ideal de la ciencia matemático-exacta se extiende a todo, y admite *sólo interpretaciones mecanicistas*, que consideran incluso al espíritu y al alma en forma anorgánica a partir del movimiento de partes psíquicas elementales, por más que el positivismo de nuestros días no pueda ya sostenerlo en esta unilateralidad. La legalidad mecánica de la naturaleza es ahora aplicada también al espíritu y de la misma manera a la sociedad, en una ciencia denominada por Comte *sociología* (*physique sociale*). ¹⁹⁾

El positivismo es la filosofía del *incipiente ataque* en gran escala por parte de la *técnica mecánica* a la vida cultural espi-

ritual, ligada por la tradición; porque la técnica está sometida a aquella ley positivista de la cantidad matemático-mecánica. Aquí ya sólo valen los "valores positivos de cosa", la dinámica de ellos y su cantidad. El mundo de lo ideal retrocede ante lo fácticamente palpable y concreto. Con esto damos testimonio de una sobrevaloración, cuando no de una valoración única de los bienes "positivos" reales, así como de las necesidades biológicas, y descendemos en la escala de los bienes. *Jacob Burckhardt* dice respecto de tal época: "En la Edad Media, la vida era un ser pleno; nuestra vida actual es un negocio". Se cree en el aumento de felicidad como un aumento de los bienes. La consecuencia no podía ser otra que pasar por alto la multiplicidad ricamente articulada de valores dados, y el establecimiento de una estrechez del horizonte de la vida. Aún más, en el resultado final tiene que darse un nihilismo de valores, *no bien* las ordenaciones económicas y sociales actuales comienzan a tambalearse a causa de las alternativas bélicas. Todo se reduce a la cuestión, de cuál es la columna vertebral espiritual que el hombre aún lleva en sí, pero que el positivismo no llega a fundar.

No queremos ser mal interpretados, como si el significado de los bienes exteriores y la imprescriptibilidad de la técnica fuesen algo posible de desconocerse. Aristóteles ya nos dice que para toda vida superior espiritual-ética rige la exigencia de un cierto standard de vida. *Ketteler* dice en cierta oportunidad al respecto: "Por lo pronto es preciso crear instituciones para la humanización de estas masas que se han hecho salvajes, antes de que pueda pensarse en un cristianización" ²⁰). Con esto sin embargo se asciende sólo al primer peldaño, del que caemos de nuevo si la ascensión no continúa. Ante todo en tiempos tempestuosos como los nuestros, el mero bienestar y el logro de lo puramente terrenal se verá siempre amenazado y considerado insatisfactorio.

Queda para nosotros en pie, como decisiva, la pregunta: ¿Cuál es la *imagen del hombre* que de ahí surgió? En medio de los valores de cosa solamente reconocidos, el hombre mismo *deviene cosa* sin musa y uniforme. A los ojos de este impersonalismo activamente productivo, la cultura de la personalidad parece distracción superflua. En tal grado se rinde ante la téc-

nica poderosa con su industrialismo que disuelve todo lo orgánico, como dice Comte, *amortir la personnalité*. Observamos una progresiva entropía del espíritu vivo, cuya operancia tiene que ser antihumanística a la larga ²¹). Como efecto, nos las tenemos que ver con una cuantificación y *colectivización* de los hombres en todos los gremios y en su subestructura filosófica. Tampoco el ethos del *self-made-man* individualista podrá afirmarse a la larga; pues tiene que sucumbir dentro de esta estrechez axiológica. Aquí sólo se exige habilidad, trabajo sin alma, competencia, y no cualidad de la personalidad y configuración creadora espiritual. El mismo Comte reconoce que en el "tercer estadio positivista" la *pura quantitas* llega a ser decisivo, y descuida completamente que en esta matematicidad de la imagen cósmica teórica y en la ordenación práctica del ser del hombre, *oscilan* los fundamentos de la vida y se agostan sus campos. *El ser no florece ya.*

Es absolutamente lógico que la meta práctica del hombre no resida aquí en el valor óntico de la persona, sino en el fomento de la *bienaventuranza general por medio de la mayor cantidad posible de placer*, (Hobbes, Spinoza, Bentham: Social-eudaimonismo ²²). Para J. S. Mill, esta bienaventuranza reside en que "poseamos la mayor riqueza posible de placer" que anhelamos para nosotros mismos y para los demás. Debemos tender hacia lo que es útil en este sentido ²³). A nadie corresponde ya un puro valor óntico cual busca hoy Heidegger nuevamente. Pero el gran peligro de esta actitud mental consiste en que finalmente todas las especies de placer son equiparadas, porque semejante modalidad contemplativa intelectual-sensualista, no puede destacar ya *diferencias cualitativas*. Ya sólo pueden ser distinguidas intensidad y duración. Entonces podemos por cierto "coger también el pecado, si es que aporta utilidad a la especie hombre" ²⁴). La tarea decisiva sería mostrar una ordenación jerárquica de las cualidades del placer, dice hoy Schottländer ²⁵). G. T. Fechner se ocupaba ya de captar el principio del placer a partir de una visión más profunda, también en forma cualitativa ²⁶). Pero esto sólo ocurre en casos aislados y por lo general, de acuerdo a tales axiomas, estamos ante una humanidad cuya felicidad estriba en lo sensible, que se orienta en la forma más simple del placer; pues todos los contenidos refinados son en

consecuencia interpretados como materialistas. Pero como tales deseos, a causa de la crisis general de miseria, apenas pueden ser hoy colmados, ha de conducir a un más amplio radicalismo iconoclasta, cuando no son estimados otros valores. Insistimos que con esto no queremos decir nada en contra de que por lo general los bienes externos necesarios crean la base para poder progresar. Así mismo ha de ser tarea de una actitud social-humanitaria, que la colectividad se afane por posibilitar su usufructo a todo el que honestamente se empeña. Sin embargo, si nos detenemos ahí, se pierde del todo el estrato personal humano orientado hacia los valores espirituales, que busca religiosamente la salvación.

De ahí que el positivismo no posea *órgano para los poderes religiosos* ²⁷⁾. Es la forma más radical del secularismo. Se justifica a sí mismo y a su humanidad como religión. *L'humanité se substitue à Dieu*, declara el Catéchisme positiviste. Así, el pensamiento humanitario adquiere un cuño francamente librepensador. Humanidad es aquí una actitud mental netamente humana sin relación con Dios, que ya fue desterrado del corazón de los hombres por el mecanismo. También *Büchner* y *Strauss* relacionan la humanidad con una consideración del mundo casi materialista. La tarea social de los hombres deviene *religión de la humanidad*, religión utilitaria. El pensamiento supraterrrenal de Dios ha de serle presentado como nocivo. El tránsito que se opera acá, de la época teológica y metafísica a la positivista, tiene afinidad con el que se operara en Grecia desde Sófocles, cuyo mundo estaba colmado de dioses, a Eurípides, cuya Medea de hecho es atea. Sólo subsiste la queja humana interna. Es el camino de la disolución.

Esto se repite constantemente. Ya pudo decirse varias décadas atrás entre nosotros: "Sólo después de aniquilar lo divino, puede prosperar la humanidad" ²⁸⁾. "Nuestra religión tendrá que limitarse en el futuro a la sentencia: el Dios del hombre es la humanidad" ²⁹⁾. Apostarlo todo al hombre, es lo que intenta hoy también el mismo existencialismo, definido por el propio *Sartre* como ateo, que manifiesta que por el hecho de que yo mismo me elijo, elijo en general al hombre ³⁰⁾. Este "humanismo" supone que desde ya todo está regulado sin ninguna vinculación ulterior.

La palabra Dios no está aquí en su lugar, pues algo quiere que ello no sea. ¿No se advierte aquí, quisiéramos objetar, que en el hombre parecen más bien dominar los contrapoderes del mal? ¿Que se da una insurrección antiesencial de las fuerzas instintivas inferiores en el hombre? Acaso aquellas utopías pudieron ser tomadas en serio antes de los dos últimos grandes choques bélicos de los pueblos del mundo con sus atrocidades. "Como si quedase moral, cuando falta el Dios sancionador", dice con razón Nietzsche ³¹⁾.

7) ¿Pero qué quiere en sí decir *humanidad positivista*? Reclama la disposición del hombre a compartir el cuidado por la *utilidad*, el *bienestar* y la *felicidad* del prójimo y a no abusar de él. Pero puesto que el positivismo está en condiciones de valorar sólo lo concretamente captable, la *quantitas* y la mecánica del acontecer, en consecuencia puede su acto de amor extenderse sólo a *tales contenidos utilitarios* y mecánicos, y podrá entender al hombre solamente a partir de este encuadre. Con esto al mismo tiempo le arranca de la naturaleza orgánica. Sin embargo nos preguntamos, ¿en qué se basa entonces el derecho y la existencia del hombre por su libertad individual, una vez que ha empezado con tal intensidad a negar su autovalía? Será difícil hallar para esto por consiguiente aún razones contundentes.

¿Cuáles son los *motivos* más profundos de la acción positivista-humanitaria? La armonía de los intereses egoístas, "la fuerza que siempre quiere el mal, y sólo crea lo bueno" (Goethe), conduce, se creía por de pronto, al bienestar humanitario y a la ventaja de todos (Hume m. 1776, Hutcheson m. 1747, Ferguson m. 1816, A. Smith m. 1790, y J. S. Mill m. 1873). Pero también hay *sentimientos altruístas de simpatía*, los afectos sociales extensivos a los demás hombres ³²⁾. En la misma sociedad animal hallamos semejantes *impulsos*. Aparecen con ciega certeza de ley natural (Hume). Tales inclinaciones *altruístas*, instintos de sentimiento de participación, habían de ser las bases del sentir humanitario. Sobre ellos se edifica toda la moral (Comte) ³³⁾.

Mandeville (m. 1723) ya veía repercutir el egoísmo en todo amor al prójimo (Charity is that virtue by which part of that sincere love we have for ourselves is transferred pure and un-

mixed to others) ³⁴⁾. Y *Spencer* (m. 1903), a su vez, decía que la "alegría altruísta... jamás podía ser en el fondo sino egoísta" ³⁵⁾. A causa de la simpatía por otro, nace también el desplacer de la compasión, para deshacernos del cual ayudamos al prójimo. (Hume, Smith, Benthan) ³⁶⁾. La crítica de *Scheler* a esta moral altruísta de la compasión, se inserta al señalar cómo tales estados de ánimo nada tienen que ver ya con espíritu, pues permanecen puramente como estados de ánimo sensitivos, y no emergen del nivel de los sentimientos corporales sensibles ³⁷⁾.

En este punto *Augusto Comte* pretende que esta unidad de intereses egoísto-altruístas, en la que nuestras "inclinaciones" sociales hacen de hontanar de la propia bienaventuranza, coloca ante nosotros el postulado: "Ama a tu prójimo *más* que a tí mismo" ³⁸⁾. Supera éticamente la sentencia cristiana: "Has de amar a tu prójimo como a tí mismo". Pero en Comte falta el motivo íntimo de valor. Esta sonora superación llega al límite de lo que es posible cumplir, y frente al ethos cristiano, nada nuevo dice, o reclama algo inicuo. No es unilateralidad grandiosa, ni descubrimiento demoledor, sino que pasa por alto que un hombre jamás debe desprenderse en sí de aquello por lo que está justificado un amor a sí mismo, lo cual también Aristóteles reclama en su *Etica a Nicómano*. Nadie debe prescindir completamente de sí, pues esto sería fatal. La persona humana tiene en sí una esfera íntima que le conserva su derecho propio, y cuyo sacrificio a favor de otros sería una injusticia así como una autodestrucción. Sin embargo, sólo podemos hablar de esta esfera, si se considera la esfera íntima del hombre con sus altos requerimientos cualitativos.

Por cierto que también recibimos en el dar, en el darnos nosotros mismos. Pero no ha de ser una enajenación que ponga en peligro los valores del propio ser y la propia esencia. Mas el positivismo consecuente no logra captar tales realidades espíritu-anímicas. Y nos preguntamos ¿en vista de qué amor, Comte y el positivismo humanitario establecen una exigencia que ha de exceder aún al cristiano amor al prójimo? Nos hemos referido a ello diciendo que las inclinaciones altruístas proceden del *estrato mecánico sensitivo del hombre* y han de conducir a la ampliación de los bienes de la felicidad para todos. Pero si amor y huma-

nidad no significan otra cosa, entonces sería preciso hablar de su desvaloración, y desconfiar mucho de su cumplimiento en tiempos de necesidad.

Por medio de ese comportamiento humanitario se hubiera ganado en sí algo completamente utilitario, pero sólo como sustituto para un algo de mayor elevación que falta. Puede verse en ello una ventaja, en el caso de que al menos sea captada una *cantidad extensiva*, y esto ya tenemos que festejarlo. Pero cuanto más grande es el círculo, tanto más impersonal se hace el amor, un amor no-fraternal. El amor al prójimo, en sentido personal, espera algo más hondo y se dirige al plano más profundo de valores en el hombre, que todavía no es afectado por el hacer-feliz. Sin embargo, la *felicidad exterior del hombre es un bien* —por más que se encuentre por debajo de la *alegría*—, y la compasión por el que está en desgracia es un deber elevado que emana del espíritu. Por eso rechazamos una sentencia tan superficial como la de *Keyserling*, cuando dice: “Ya estamos en vías de superar la compasión, la superstición tan grávida de consecuencias de que es en sí meritorio hacer feliz”³⁹).

III

8) Hemos dicho que queremos tender la mano a todo el que siente en forma humanitaria, pero que es preciso elevar la *humanitas* positivista a un plano superior. El amor humano no ha de surgir del estrato impersonal, inconstante, vital —en tal caso depende del estado de ánimo o temple y resulta difícil fundamentarle—, sino que ha de proceder del principio aristocrático del espíritu. Así mismo no ha de ocuparse sólo de la utilidad en el sentido de bienes de felicidad, sino hallarse dispuesto a amparar la esencia íntima del hombre. Estas convicciones, que sentimos insuficientes, están sin embargo latentes cuando el comportamiento humanitario se base exclusivamente en el *impulso sensitivo suprapersonal de simpatía*. ¡Con qué facilidad podrá frustrarse frente a un mundo del todo relativizado, que proclama antes el derecho del más fuerte, como el más sano y vital! La derivación racional positivista de la utilidad tampoco debe ser mal interpretada en el sentido del egoísmo para una comunidad

más limitada, un grupo, un pueblo y sus grandes individuos. "Bueno es lo que sirve al pueblo".

Es completamente erróneo pretender derivar primariamente las posturas éticas, que son propias al comportamiento humanitario, a partir de instintos sociales neutros, y no a partir de la responsabilidad individual ante uno mismo, en último término ante Dios. El punto de arranque de lo ético tampoco consiste en un movimiento altruísta centrífugo, sino en un movimiento valorativo de la propia ipseidad y del prójimo más allá de sí mismo. Esto no puede emanar de un entregar-se, de un introproyectar-se en vivencias y estados patéticos ajenos, que oprimen. En ellos nos deslizamos con excesiva facilidad de la propia conducción, y entonces, por lo general, quedamos sometidos a una trasmisión emocional, que puede inducir a los peores hechos. Una concepción semejante conduce también al supuesto, difundido por el positivismo y naturalismo, de que egoísmo y altruísmo, viniendo propiamente de una misma corriente impulsivo-sensitiva, convergen el uno en el otro. Desinterés, no sería sino egoísmo cuantitativamente ampliado. La palabra altruísmo representa entonces más bien una máscara ética de lo sensitivo.

El amor verdaderamente humanitario *sabe* más bien del mundo emocional del prójimo, asume una actitud que nace del compromiso ético, y puede elevarse a una "participación" afectiva autóctona ⁴⁰). La otra persona deviene objeto del comparecer y de la participación en la alegría, en vista de su valor. El yo y el otro yo permanecen absolutamente subsistentes en su existencia íntima. La ipseidad no ha de ser acosada hacia una fusión sentimental impulsiva y disolvente. Esto acaso podrá revelarse como turbia sedimentación.

A diferencia del referido sentimiento de simpatía, la *auténtica participación* y disposición auxiliadora permanece conciente de la heterogeneidad del que debe ser amado y ayudado. Esta auténtica participación no degenera en "contagio sentimental" simpático (Scheler), en oposición, por ejemplo, a Nietzsche. Ya en otra oportunidad hemos destacado el momento de la *distancia* en toda actitud amatoria, y también la esencial conciencia de diferencia de Dios y hombre, en el amor divino frente al panteísmo de identidad ⁴¹). La *identidad* resta al comportamiento

amatorio su carácter de "intencionalidad hacia algo", simula ante sí la superación de la diferencia de la realidad y hace problemática la propia libertad y la del que se "enfrenta", y la custodia de sí mismo. Sólo en el terreno de un mutuo vincularse de aislados, puede llegar la verdadera *humanitas* a su plenitud. Sólo entonces podrá contribuir a la ascensión de valores positivos, y dar al otro sentido y valor de su ser independiente. Pero si —como sabemos— el positivismo pone en duda esta demostración por razones científico-teóricas, destruye la raíz para el desenvolvimiento de una existencia verdaderamente humana. Somete a cada cual a la misma fórmula racional.

Por cierto la *dignitas hominis*, la sola faz humana, se nos aparece desde cada individuo con sus exigencias, cuyo sentido debemos respetar. Constituye la base de la cual deberíamos partir, pero en la que no debemos detenernos. Somos de la opinión de que sólo aquél que está capacitado para el propio *amor personal* del yo al otro yo, tiene la fuerza para llevar dentro de sí una disposición amatoria general, pues entonces las puertas para la entrega están abiertas y no clausuradas. Desde este punto de vista acaso *Hegel* se halle en lo cierto con sus palabras: "El corazón que pretende encerrar a toda la humanidad, es un fatuo alarde de mera representación, lo contrario del verdadero amor" ⁴²). Asimismo *Martín Buber*, el filósofo judío de las religiones del Antiguo Testamento, opina, viendo las más profundas conexiones metafísicas, que el "amor personal conduce al camino hacia Dios", mientras que el amor a los números sin fisonomía, al "camino hacia la nada" ⁴³). Pero el camino hacia Dios es también el camino hacia el prójimo. Así, la mayor intensidad del valor del amor personal crea precisamente la *aptitud* para la predisposición amatoria general, en el sentido más elevado, la cual al menos pudiera crear y fecundar. Resulta en realidad de muy otra manera de lo que opinan los que como Comte dicen, que el amor personal representa un apartarse de la comunidad social, puesto que se dirige sólo a un número reducido. Por esta razón, su jerarquía habría de ser inferior. Tales palabras nacen de un resentimiento porque lo originariamente apetecido por el amor personal sólo se logra ya raras veces. Antes bien, el amor humanitario general permanece pleno de vida y vigor, cuando la forma más intensiva del amor espi-

ritual personal se conserva como la fuente más honda de auto-cumplimiento humano. En caso contrario, hemos visto que corre peligro de ser concebido sólo como simpatía sensitiva de un oculto egoísmo.

De este modo, distinguimos cuatro grados distintos de plenitud de la actitud amorosa humana. El *primero* sería la *humanidad positivista*. Esta no basta por sí sola, puesto que entiende al hombre no como ser espiritual a partir de la plenitud de su ser, sino sólo en forma naturalista-intelectualista, y le despoja del alma. Su aspiración se extiende únicamente al nivel del estado de felicidad *exterior*, pues otra cosa no resta captable en *forma científica*. De ahí que para el "tercer estadio" del positivismo, la personalidad no sea más que un residuo de la época metafísica. El *segundo* grado lo constituiría la *auténtica humanidad* elevada. Ella trasciende la vida cotidiana, *supera* la superficialización anímica de una vulgaridad vaciada, y se halla, como medida-unidad ascensional, entre el iluminismo positivista y un supernaturalismo extremo. Esto lo puede, sólo si considera al hombre *más* que individuo numerable, si afirma espiritualmente su valiosa alma individual, y si avizora la esfera más íntima del *núcleo personal*. Sin embargo, hoy se atiende menos a esta forma de *humanitas* más elevada, pues en el corazón de los hombres y en la vida pública han sido desmantelados en gran parte los estratos desde los que podía manifestarse. Con el *amor esencial hacia la persona singular de valor*, llegamos al *tercer* peldaño, que apunta hacia la trascendencia. No es posible todavía entrar detalladamente a la *cuarta* y más elevada forma de un *amor propiamente fraternal en tanto agapé cristiano*.

9) Pero debemos *declarar al positivismo responsable* de haber cooperado ampliamente entre nosotros a una evolución social e intelectual problemática, por medio de su mundo del pensamiento uniforme y espiritualmente estrecho. ¡Qué humanidad "cotidiana" resta, si nos orientamos según su imagen cósmica cuantitativa aritmética, máxime, si ésta es aún más simplificada por la muchedumbre menos diferenciada! El hombre no es ya imagen de Dios, sino *imagen de la máquina*. Y la máquina podría decir de sí: "dejad que hagamos al hombre

según nuestra imagen y semejanza". La *humanitas* deviene ahora fácilmente un humanitarismo enajenado, un idealismo aparente, incierto en su raíz. Ya nos hemos referido en otra oportunidad, para aclarar la aparición de la filosofía existencial, al tipo humano actual tan difundido de la cosificación, masificación, ambigüedad e impulsividad ⁴⁴). En esta relación debe también mencionarse y caracterizarse con algunas palabras la mera multiplicación del hombre, puesto que obsta a todo despliegue del pensamiento personal y de la auténtica *humanitas*. Este proceso ha tomado hoy posesión de todas las profesiones, desde la Academia hasta el taller.

La masa indiferenciada, eximida de toda comunidad natural, destruye toda unicidad original, no admite vida propia, ser propio, ni cultura íntima, y olvida que el hombre, recién al devenir miembro dentro de una multiplicidad, puede experimentar la plenificación de su ser. "Mundo y cuerpo y masa se oponen al espíritu" dice por eso *Strich* ⁴⁵). Se ha escrito con frecuencia acerca de esta *rebelión de las masas* (Ortega y Gasset) y de su peligro para el *humanum* ⁴⁶). Los estratos superiores espíritu-anímicos son desmantelados, y los inferiores modificados a la larga en su interior de modo tal que una re-edificación parece del todo imposible sin una re-disposición completa de lo hasta ahora valioso.

El peligro mayor consiste en que una *colectividad impersonal* impele a la degeneración de la *conciencia personal*. La masa estará fácilmente dispuesta al mal, si otro toma sobre sí la responsabilidad y la absuelve. Está sólo "prendada del instante y del éxito" ⁴⁷). Toda sospecha vale ya como prueba. De un caso se concluyen todos, para engañarse a sí mismo. Esto jamás se modificará mientras la masa avance. Ya decía Cicerón en *De re publica* (I 1643): "Si fuese justo y recto todo lo que es creado por acuerdo de los pueblos..., entonces robo, adulterio y falsificación de testamentos, serían justicia una vez firmados, o bien autorizados por asentimiento y común acuerdo de la masa". Que la masa se comporte así —a veces está dispuesta a jugarse entera—, es consecuencia necesaria de su estructura anímica, con sus sentimientos instintivos de simpatía y antipatía destacados por el positivismo. Sus características psíqui-

cas especiales para el caso son: nivelación, estrechez, tosquedad de los corazones hasta llegar al resentimiento, las que cabe agregar aún a las más arriba citadas.

“Ved, el abismo infinito se abre; la filosa guadaña de la nivelación hace saltar a todos, cada uno a su vez, sobre su hoja”, dijo ya Kierkegaard. Porque todos elevan para sí la medida de la mediocridad como norma, sienten el “más” como reproche y le hacen por eso sospechoso desde el fondo. Lo que es decisivo para naturalezas superiores, no roza ya a las cotidianas, y no ha de corresponder tampoco a otros. “Los contenidos de vida del hombre de la medianía devienen normativos”. “El alma vulgar tiene conciencia de su vulgaridad, pero tiene la audacia de tomar el partido de la vulgaridad, y de imponerlo en todas partes” (Ortega) ⁴⁸). Malo es lo que haga peligrar este espíritu, este nivel mediano, es decir, la excepción. El hombre excepcional sería un reproche. *Harlow Shaplew* (Harvard) designa hoy a los más que mediocremente dotados como un riesgo para los restantes, una “bacteria peligrosa en el progenismo de la humanidad”. Así, ha de decidir el promedio limitado. A la igualdad ante Dios, siguió en el iluminismo la igualdad ante la razón, y ahora, la igualdad ante la masa en tanto exigencia social mal entendida. Aparece una cotidianidad cada vez mayor. Este proceso anímico se manifiesta ya en lo exterior por la adaptación de la configuración de la vida, de las formas de entretenimiento, de los utensilios uniformados y del ajuar inartístico. La eterna repetición de hombres de la misma especie hace que los horizontes espirituales se vuelvan estrechos y monótonos. Uno se cierra frente a todo lo demás. Todas las palabras elevadas son rápidamente desvalorizadas por su fácil manejo, como podemos observar de nuevo hoy, frente a los términos vivencia o existencia.

En la masa, por lo general no se encuentra una convicción arraigada, sino que se deja persuadir. No obstante, es inmensa su *estrechez e intolerancia*. Sólo quiere beneficios, y sus aspiraciones son ilimitadas por presunción. Por eso mismo, la masa se considera con derecho a abandonar toda reserva. Carece de pudor espiritual y ama lo colosal, lo desmedido en pensamientos, palabras y actos. Sólo en contadas oportunidades comprende la

verdadera grandeza y sublimidad. "Por eso tiene lugar una irrespetuosidad siempre creciente ante la singularidad de personalidades dotadas de creatividad y con intensa vida interior". (F. W. Foerster) ⁴⁹). Para la masa es un disgusto la fortaleza de carácter de aquéllos, pues ella misma es inconstante, esquiva, muy sugestionable y de mala memoria.

Quien se somete completamente a la esencia de la masa sufre de *tosquedad del corazón*, y se vuelve sobremanera ególatra. Lo más valioso ha de ser desilusionado, por resentimiento, cargado con toda clase de sentimientos de inferioridad, así como lo acabamos de ver en el amor personal ⁵⁰). Siempre se coteja, mejor dicho, se nivela. Sólo quien pertenece a la masa encuentra confianza y reconocimiento. "Ella no desea comunidad con quien no pertenece a ella" ⁵¹). Este es el secreto que explica el hecho que únicamente un individuo que —como recientemente en Alemania— de ella procede, con representaciones bien mediocres, toscas, pueda "permitírsele todo" y ser, no obstante, amado por ella.

La rebelión de la masa contra lo extraordinario, contra lo más noble, contra la existencia colmada en el espíritu, *nada tiene que ver con la articulación social*, sino por un lado con el término medio infradotado anímica y espiritualmente, y por el otro con el superdotado en fuerza ética y en crecimiento espiritual. Pero de esta manera se llega a la desvalorización del hombre en general, a la que evidentemente han contribuído las teorías expuestas del positivismo con su concepción del mundo. El resultado, *por cierto no esperado*, sino más bien rechazado de la manera más rigurosa, es empero que hombres impetuosos de especie comercial o armada tienen vía libre, cuando conocen el teclado de la masa y tienen a su disposición el instrumento del Estado omnipotente.

Nietzsche resume todos los *rasgos detestables* de la masa —también suele estar dispuesta a grandes sacrificios—: "es hostil, enfadada, desmesurada, inmodesta, audaz, desconsiderada, cobarde, mentirosa, hipócrita, despiadada, oculta, envidiosa, vengativa" ⁵²). Quien se adapta a esto corre peligro de caer en un gran vaciamiento interior y de contraer odio contra toda pretensión que vaya más lejos. Semejante camino está recubierto

verdadera grandeza y sublimidad. "Por eso tiene lugar una irrespetuosidad siempre creciente ante la singularidad de personalidades dotadas de creatividad y con intensa vida interior". (F. W. Foerster) ⁴⁹). Para la masa es un disgusto la fortaleza de carácter de aquéllos, pues ella misma es inconstante, esquiva, muy sugestionable y de mala memoria.

Quien se somete completamente a la esencia de la masa sufre de *tosquedad del corazón*, y se vuelve sobremanera ególatra. Lo más valioso ha de ser desilusionado, por resentimiento, cargado con toda clase de sentimientos de inferioridad, así como lo acabamos de ver en el amor personal ⁵⁰). Siempre se coteja, mejor dicho, se nivela. Sólo quien pertenece a la masa encuentra confianza y reconocimiento. "Ella no desea comunidad con quien no pertenece a ella" ⁵¹). Este es el secreto que explica el hecho que únicamente un individuo que —como recientemente en Alemania— de ella procede, con representaciones bien mediocres, toscas, pueda "permitírsele todo" y ser, no obstante, amado por ella.

La rebelión de la masa contra lo extraordinario, contra lo más noble, contra la existencia colmada en el espíritu, *nada tiene que ver con la articulación social*, sino por un lado con el término medio infradotado anímica y espiritualmente, y por el otro con el superdotado en fuerza ética y en crecimiento espiritual. Pero de esta manera se llega a la desvalorización del hombre en general, a la que evidentemente han contribuído las teorías expuestas del positivismo con su concepción del mundo. El resultado, *por cierto no esperado*, sino más bien rechazado de la manera más rigurosa, es empero que hombres impetuosos de especie comercial o armada tienen vía libre, cuando conocen el teclado de la masa y tienen a su disposición el instrumento del Estado omnipotente.

Nietzsche resume todos los *rasgos detestables* de la masa —también suele estar dispuesta a grandes sacrificios—: "es hostil, enfadada, desmesurada, inmodesta, audaz, desconsiderada, cobarde, mentirosa, hipócrita, despiadada, oculta, envidiosa, vengativa" ⁵²). Quien se adapta a esto corre peligro de caer en un gran vaciamiento interior y de contraer odio contra toda pre-tensión que vaya más lejos. Semejante camino está recubierto

por valores ficticios, y conduce al derribamiento de toda delimitación. Así, la masa deviene *massa damnata* y todos los valores se desvanecen en el vacío. De esto sólo nos preserva el *don de la diferenciación*. ¿Puede transmitirlo el positivismo, o ya ha renunciado íntimamente a las diferenciaciones? Tenemos que dar esta última respuesta.

Sabemos que precisamente él, condicionado por el racionalismo y el empirismo, instauró la unidad de medida de la cantidad, que involucró la interpretación cósmica mecanicista amenazadora de la libertad interior, y negó la personalidad. No está en condiciones de transmitir exigencias de valor, ni otorgamientos de sentido espirituales; su intelectualismo resulta demasiado escéptico y agnóstico para ello. De este modo, todos los secretos fueron cancelados por él, y como hombres humanitarios, estamos sólo ante la exigencia de ampliación del estado utilitarista (Eudaimonismo social), que no puede ser logrado a la larga sin una fundamentación más honda. El ateísmo generalmente defendido por él protege la exclusiva dedicación a los bienes de este mundo, y hace más ardua, a los confusos de nuestros días, la conquista de una orientación valorativa incondicional, pues todo lo relativo finito es visto hoy como debelado.

Pero la pregunta que planteamos, de *cómo ha de ser entendido el hombre del presente* y valorado según qué medidas, está en el punto neurálgico de los problemas culturales, económicos y sociales. Como en casi toda problemática filosófica, también aquí ha de plantearse el interrogante: ¿Damos la respuesta según la norma de momentáneas condiciones imperantes y nos sometemos a la "verdad concreta de hecho", o preguntamos por aquello que propiamente debería ser, por la "verdad debida, supratemporal"? Suponemos, que la pregunta filosófica tiene siempre en vista la segunda respuesta, pues "jamás lo histórico, sino siempre sólo lo metafísico, hace dichoso" (Fichte). Estamos, pues, ante la alternativa de conformarnos con el positivismo y su "verdad concreta", con el actual hombre de masa fomentado por su ideología, de condescender con la situación, y de idealizarle aún; —o de enfrentarle "la verdad debida", esbozar una imagen del hombre, que acaso cada vez se cumple menos, pero que no por eso es inferior en contenido esencial de

verdad. Quizá haya que aguardar mucho hasta que se produzca el vuelco, y el péndulo vuelva hacia atrás. Pero antes será necesaria una reconfortación de los corazones y una liberación del humanismo que está en peligro.

IV

10) Después de la precedente discusión sobre el positivismo, nos consideramos obligados a ofrecer una exposición propia, en términos afirmativos, de la *idea de humanidad*. Pero, están aún dados los presupuestos espirituales para ello? ¿No vivimos una época antihumanista? ¿No se hunde, con el retroceso forzado del pensamiento cristiano, también la conciencia humanitaria? Acaso tengamos todavía una cultura tan rica como la del florecimiento de la Antigüedad. Pero en lugar del vacío ocasionado por su vasta pérdida, aparece hoy en múltiples aspectos el Estado con sus pretensiones que alcanzan a todo. Podríamos decir: cuanto menor religiosidad y cultura, tanto más estado (ver el nazismo o el materialismo dialéctico) ¿Cuál es la situación, si el estado mismo no mantuviera ya levantado el espíritu de *humanitas*; pues éste no es una dimensión suspendida por encima del hombre del presente, sino que precisamente es llevado por él mismo?

Pueden ser mencionados seis movimientos espirituales heterogéneos, en parte íntimamente conexos, que se disponen a socavar la *humanitas*. Por ellos acaeció en gran parte un verdadero vuelco en el *antihumanismo* y el respeto ante el semblante humano empezó a esfumarse en lontananza. El "dominio real" del *homo vere humanus* parece haber terminado. A los seis movimientos es común el rasgo de ver el mundo en el que estamos, sólo según su amarga lucha por la existencia social y ética, según sus cargas y tensiones íntimas, y no ya según sus ricos valores naturales, ante todo no según los valores esenciales del hombre mismo. Aun el arte se esfuerza por mostrar precisamente la miseria. Así dice Jaspers: "La realidad es en sí problemática; o la veo indiferente, ni buena ni mala, o corrompida esencialmente en su raíz" ⁵³). ¿Cómo han de darse entonces aún vinculaciones vitales inmanentes a valores objetivos culturales del ser humano, a los que también pertenece la *humanitas*?

Ante todo, *primero*, hay que señalar en los últimos tiempos una visible liberación progresiva de lo mundano desde el *espacio religioso*. Scheler ya destacó que la moderna convicción teológica de la depravación total de la naturaleza humana, quitó a lo mundano su íntimo carácter de valor ⁵⁴). Pero cuanto más retrocedía el pensamiento religioso cristiano, con tanta mayor nitidez se hacía patente que la vida secular no podía ser determinada más por valores objetivos inmanentes, pues su validez ya fue puesta en cuestión teológicamente. Y precisamente el renacimiento religioso de Kierkegaard habla de nuevo de la completa "nulidad de todo esfuerzo puramente humano" ⁵⁵). Así, a la larga, lo mundano fue perdiendo el sentido, la valiosa venerabilidad, de la cual el tiempo moderno no logró ya derivar humanísticamente su valor singular. Sólo se conocen valores de relación en tanto valores utilitarios. También opina Scheler, que en los tiempos contemporáneos, lo religioso de la idea de amor no fue ya elevado al mundo sobrenatural de la fe como factor configurador de comunidades, pues vivimos un individualismo religioso. Así, el principio de solidaridad fue secularizado y el amor al prójimo entregado al pensar profano, hasta que decayó en simpatía anímico-instintiva. (Ver Scheler).

Con este proceso de secularización está en íntima conexión, en *segundo* lugar, la formación del *positivismo*, cuya pretensión, como hemos visto, son los bienes del éxito, el bienestar exterior y los valores de magnitudes cuantitativamente calculables. Se cumple una traslación cada vez más impositiva del hombre de dentro hacia afuera. La humanidad exigida por el positivismo sólo puede, según éste, extenderse a amparar a todo hombre dentro de estos dominios. Pero no consigue señalar una fundamentación más honda de sus ansias de libertad (ver Mill) y respeto ante la dignidad humana.

De esta manera, en *tercer* lugar, no pudo hacer frente el positivismo al movimiento elemental del mero *vitalismo*, que se desenvolvió a partir del sentimiento de la vida frustrada. Se expuso el primado de lo dionisiaco, el imperio de fuerzas no limitadas, sin freno. Así sucedió, según Scheler, "la revuelta de la naturaleza en el hombre y de todo aquello que es oscuro, pujante e instintivo. . . , de todo lo subconciente contra la concien-

cia, aún la de las cosas mismas contra el hombre y su entendimiento... Una vez tenía que venir, y ahora está aquí". ¿Cómo habíamos de afirmar en su contra, con la razonabilidad positiva, si el espíritu no está enraizado ni elementalmente en la totalidad humana? Precisamente esta razón fue tomada como propulsora, en *cuarto* lugar, de un desmesurado *voluntarismo* y *activismo*, después que durante siglos se nos había dicho que todo conocimiento ha de ser impuesto por la voluntad subjetiva ⁵⁶). Precisamente la razón formal se hizo cargo de la función, que servía para el cumplimiento del irrefrenado *tender al poder*, y su operancia era *antihumanista*, puesto que ya no llevaba en sí valores objetivos dominantes ni normas proscriptivas, ni podía fundamentarlas. Y eso es lo decisivo. *Quinto*, no ha de extrañar entonces que en semejante maraña fuese recibido con entusiasmo el evangelio de la fuerza intolerante del individuo fuerte, respecto de lo colectivo en cuanto "*voluntad nietzscheana de poder*". Berdiajew lo denomina un bestialismo en el que, quien no obra con violencia, es en lo más hondo despreciado, y la compasión humanitaria con el destino humano es desvalorizada ⁵⁷). *Sexto*, cuán exigua es la ayuda, si hoy la filosofía *existencial* ve al hombre sólo en su aspecto formal dentro de la unicidad de su ipseidad y dentro de la "decisión", y no le muestra el camino para sacarle del callejón sin salida de miseria interior hacia perspectivas de sentido más amplio. También ella piensa en forma muy escéptica del hombre, de su hacer y su fuerza de conocimiento, para empujarnos así más abajo aún en la deshumanización de la época ⁵⁸).

11) En vista de la situación caracterizada, resulta para nosotros como *primera* exigencia, que la actitud humanitaria, a diferencia del positivismo, *se extienda* más allá del cuidado por la ayuda económica y de la valoración única de individuos homogéneos, si aspira a conservar su vitalidad ante el empuje del antihumanismo. Respeto y dignidad humana reclaman un concepto más pleno. Por esto, el *concepto social de humanidad* se orienta según el *concepto cultural del humanismo*. No es fácil separarlos. Humanidad es la hija póstuma del humanismo, al que jamás debería negar. Común a ambas es la *idea de la humanitas* en general sobre cuya aspiración espiritual dentro del humanismo diremos algunas palabras finalmente.

El *humanismo* estuvo en todo tiempo encauzado hacia lo elevado, noble y modelado por el espíritu, y no sólo a lo física y corpóreamente dado. Se encadenaba a tradiciones espirituales, y por eso mismo se adhería en forma clara a una determinada escala de valores, firme en sus rasgos fundamentales. Pensemos en el privilegio valorativo apriorista del espíritu con respecto al cuerpo, del logos interno frente a la pura physis, del derecho frente al poder, de la limitación ordenadora frente a lo amorfo, ilimitado y caótico, de la belleza armonizante, sobre todo en el arte, frente a su negación como lo vulgar. El rasgo esencial de semejante valoración es el *estilo de la medida*. El humanismo tiene, por tanto, una orientación neta, y guarda un estar ligado prácticamente a los valores esenciales humanos. La irreverencia ante éstos le resulta una atrocidad. Pero la tolerancia humanitaria trata también de entender todas las posibilidades humanas, incluso errores, necesidades y flaquezas, mientras haya un *auténtico empeño* detrás de ellos. Sabe que sólo luz y también oscuridad crean la vida y le otorgan relieve. Pero con esta pura humanidad no es conciliable un libertinismo individualista, especialmente si proviene de un corazón no benigno. Así la humanitas exige una *ligadura* al hombre, a saber en el sendero de la *formación interna*.

El humanismo quiere llevar *hacia arriba* lo propiamente humano, conducirlo a su propia ipseidad, hacia el *desenvolvimiento supremo de su humanidad*, para agotar su plenitud. Exige una medida mínima, pero invita hacia un más de la misma manera que la doctrina teológico-ética admite la superación del *Bonum* por un *Bonum melius*, de lo bueno por lo mejor no esperado por cada cual, dados los supuestos adecuados y los mandatos internos. Supone que aún existe elasticidad para que nos llegue una hora buena, la tormenta del espíritu, para que aún pueda irrumpir algo que conduzca más allá de lo cotidiano. Sólo entonces puede el hombre volver a su autenticidad y desprenderse de su ambigüedad. De tal modo procura el humanismo llevar al máximo desenvolvimiento posible los fundamentos de la existencia humana-espiritual, enlazándose siempre al antiguo arquetipo de los griegos. La ascensión hacia esta diafanidad solar de fecundidad espiritual ha de ser ardua, y ya nos conformaríamos con que esta dirección no sea fundamentalmente negada y desvalorizada.

No es posible entrar en problemas históricos del humanismo dentro de tan reducido espacio. Sólo queremos hacer brevemente alusión a aquellos movimientos de los tiempos más recientes que quisieron volver a despertarle en un "segundo humanismo", pero que en parte encerraban en sí tendencias que condicionaban de nuevo su disolución. El platonizante *Shaftesbury* (m. 1.713) debería ser mencionado el primero entre los más recientes; vislumbraba en manera transfigurada ante todo en la forma estética, una modalidad armoniosamente bella de ser hombre. En la belleza, la esencia ha de ganar su perfección expresiva. En Alemania ha sido resucitado el espíritu humanista por obra de *Winckelmann*, *Herder* y *Goethe*. Herder cree, que en el desarrollo histórico se estructura el desenvolvimiento de todas las predisposiciones humanas, en una aproximación parcial al ideal de humanidad. Anticipándose a Hegel, la historia será pues para él la "antropomorfosis de Dios" ⁵⁹). Con ello tenemos una credulidad mundana que introduce a Dios dentro de la vida terrenal. Pero su acentuación del devenir, del mundo subjetivo emocional, de la exuberancia vital en tanto vigor y pasión, así como de la individualidad no susceptible de norma, encerró en sí momentos que más tarde amenazaron hacer estallar la idea eterna de *humanitas*. *W. von Humboldt*, espiritualmente afín con Herder, ligará este pensamiento irracional de la individualidad con la universalidad y totalidad (ver Leibniz). Ante todo *Schleiermacher* será luego el representante del *humanismo individual*. Exige, con la configuración estético-armónica de Humboldt, que "cada cual represente a su propia manera la totalidad de los hombres". "Devenir cada vez más lo que soy, es mi única voluntad". Pero puja hacia la completa subjetividad y amorfidad no-humanista del romanticismo, pues no admite vínculos normativos.

Se habló también de un "tercer humanismo", acaso el de un *Stefan George*. Pero dentro de la historia del espíritu sólo fue un episodio y no un acontecimiento fructífero permanente ni un punto de partida, de modo que al poco tiempo fué posible escribir un libro acerca del "final de la ilusión humanista" ⁶⁰). Y sin embargo la humanidad no podrá prescindir de la *humanitas*, mientras los hombres de tiempos precedentes tengan el derecho de decir de nosotros: *meliores fuimus*.

12) Hemos destacado que las caracterizadas corrientes exageradas e individualistas significan un peligro mortal disolvente para las exigencias de la humanidad. Por eso al poco tiempo se produjo un vuelco en el despersonalizador ser de la masa, sin que cualquier ley interna pudiese aceptarse. Pero si ha de lograrse la *humanitas* en sentido más general, es preciso profesar el pensamiento central del humanismo, a saber la formación interna a partir de *dimensiones eternas* supraindividuales, pues: "En vano espíritus desligados tienden hacia la perfección de alturas puras", Goethe ⁶¹⁾. Perfección de lo físico-espiritual en el hombre, puede sin más ganar el *homo vere humanus*, sólo por medio de una proporción, de una íntima disposición óptica. Ella se cumple según ideas axiológicas clásicas incondicionales y de acuerdo a la vivencia de su necesidad. De tal modo está el humanismo encauzado a la *formación* cultural, en el sentido de actitud intrínseca y extrínseca, su valor fundamental es medida y veneración. Esto suscita grandeza humana, que no puede verse privada de contenido cultural, para permitir el crecimiento de las inmesas posibilidades de ser hombre. Es el *πλαττειν*, el configurar, palabra que evoca a Politeia y Timeo de Platón ⁶²⁾. Cada ser humano ha de devenir plástico en cierto sentido, para colmar así su valor esencial interno, su propia bondad óptica y dejar hablar al alma "noble". Cultura humanística no ha de confundirse por lo tanto con saber aprendido, con filología antigua como finalidad en sí, con conocimientos, saber real o especialización ⁶³⁾. En la educación *tampoco* se tiende a ella porque proporcione al hombre una mayor perfección lógica. Esto quedaría adherido a lo puramente periférico. Baudelaire lo sintetiza bien con las palabras: "Qu'est-ce que l'homme supérieur? Ce n'est pas le spécialiste. C'est l'homme de loisir et d'éducation générale. Etre riche". La *humanitas* libera de la precipitación, y otorga el sentido para lo esencial y lo íntegro.

Según esto, "*formación cultural*" humanística no es ni saber, ni habilidad adquiridas, sino un estar formado desde dentro hacia afuera. Así, la *humanitas* aspira, en el espíritu del humanismo, a la unidad de la conformación de cuerpo y alma, espíritu y sabiduría, arte y religión. Esto resulta factible en base a determinadas *orientaciones clásicas universalmente válidas*, que es algo distinto y más esencial que el mero estar dentro de una universa-

lidad histórica, que la mera vida a partir del ideal de su intención totalitaria en el sentido de Herder. Si ha de lograrse la formación humanística —como acabamos de verlo—, no le es lícito hundirse en una situación devenida. histórica, por más rica que ésta sea, sino que se verá precisada de asimilar esta plenitud desde la tierra firme de verdades aseguradas, y del hecho de profesarlas. En caso contrario será arrastrada por la corriente de deshumanización negadora contemporánea.

Lo universalmente válido *normativo del humanismo*, en el sentido de una exigencia dirigida a todos, está sólo en el comienzo. Sólo en el punto de partida hay igualdad. Cada cual, ligado al punto de partida, debería ser para sí, y a partir de sí, origen y hontanar. No se trata ya de un individualismo asocial, sino del empeño de cada uno por hallar su propio *centro de vida*, para colmar su sentido existencial según ordenaciones valorativas últimamente válidas. Esta *realización en lo singular*, es también esencia de toda tendencia valorativa, pues la idea de valor se proyecta siempre sobre sus grados individuales de cumplimiento en tanto grados de valor. Así adquiere su dimensión de profundidad.

Se plantea la pregunta si podemos intentar presentar aún *hoy* tales aspectos. Contestamos afirmativamente, pues en todo tiempo, las direcciones hacia metas ideales han sido muy fecundas —si bien sólo después de grandes rodeos—, por más que estén mucho tiempo en oposición con la opinión corriente. Llega una vez la nostalgia por lo perdido y la admiración por la vida originaria humana. Por eso nos adherimos a *A. von Martin* en el sentido de que la *cultura de la personalidad* es una de las más nobles aspiraciones del humanismo ⁶⁴). Ha de crearse la posibilidad de productividad libre, propia, que deje espacio para un tipo definido en cada caso. Plenitud completa, empero, supone un “saber superior” inasequible por el estudio, al que aproxima la formación y la experiencia humanística, que “sabe” en el sentido de sabiduría, de las verdades y de las relaciones de la vida humana. Repetimos en este sentido, las palabras de Don Quijote; que el ignorante, trátase de un príncipe o de un noble, pertenece al montón. De manera que es posible la educabilidad de actitud humana superior, que debe ser formada como última meta. En

el hombre ha de ser desarrollado lo elevado; esta predisposición, lo mismo que a lo inferior, dormita *en cada cual*. Sería posible que deviniese fuerza acuñadora de todo un pueblo, así como el gentelman-like, como ideal de educación, ha capturado a la nación inglesa. Pero semejantes estructuras refinadas del sentido de la vida, no pueden ser demostradas, pesadas y medidas. Permanecen inaccesibles a una especie de hombre que sólo alaba al más astuto, a quien logra mayor éxito y aún al más desconsiderado.

13) La última altura humana no puede ser *común a todos*, y no puede corresponder a todos de la misma manera. Tiene un determinado valor de lo extraordinario; sin embargo, debería ser meta y consigna del hombre en general. Si aquí encontramos lo no común, queremos sentirlo como llamado y no como reproche. Nos consumimos por él y no sentimos lo escogido como una contradicción inhumanitaria hacia la comunidad. Más bien, quien se conserva y quiere llevar ilesa su propia esencia dentro de sí, sirve precisamente así a la auténtica comunidad múltiple, pues ella no es una unidad de una sólo pieza ⁶⁵⁾. “Si cada cual existiese por sí mismo de la mejor manera, entonces lo haría también para la sociedad humana”, dijo en cierta oportunidad *Stifter* con palabras indelebles. De otra manera piensan “aquéllos que están en desorden con sus propios asuntos” ⁶⁶⁾.

Así, resulta condición fundamental de toda pasión por la comprensión humanitaria de los hombres, la conservación de la *libertad* y singularidad individuales, así como la *norma* y comunidad supraindividuales. No tienen por qué caer todas las distinciones y excepciones. También han de quedar puertas clausuradas para que pueda desenvolverse y se halla respaldado el valor íntimo del individuo. Si se enfrenta entonces a la comunidad, ganará un contacto íntimamente esencial con todo aquel que sea de su mismo tipo, para servir por ello más allá de sí mismo a la generalidad. Pero si esto es fundamentalmente discutido, y sólo es aprobada la unidad de medida de la cotidianidad, entonces las palabras esencia, autovalor, desenvolvimiento humano, han de ser consideradas como demasiado presuntuosas, y se le resta el oxígeno al aliento del espíritu. *Humanitas clásica exige la estimación de ambos; de individuo y de comunidad, pero no de masa*. *Pínder* expresa algo análogo en la relación artística: “Lo

clásico significa integridad y capacidad viviente de las partes aisladas, que sin embargo encajan perfectamente dentro de la composición total”.

Hemos llegado al final de nuestro coloquio con el *positivismo y la humanitas amenazada*. Estuvimos de acuerdo con él en la exigencia de la *humanitas* y del amor humanitario de ahí resultante. Pero la imagen cósmica del positivismo, que le seguía, parece, a nuestro juicio, poner en peligro precisamente aquello que pretende defender. Su razonabilidad racional, el rechazo de todo poder extrasensible espiritual, la valoración exclusiva de lo cuantitativo y la derivación del amor sólo a partir de los impulsos sensitivos de los sentimientos de simpatía, no parece ofrecernos suficiente garantía como para conjurar los demonios del presente. Es cierto que la imagen cósmica positiva determina hoy por completo la mentalidad del tipo más difundido de ser humano, el que, precisamente a raíz de la *decepción* por el optimismo progresista anunciado por él, se ha vuelto especialmente susceptible a todas las contracorrientes antihumanísticas. El positivismo es una filosofía del frustrarse, sólo puede persistir, mientras ninguna fuerza viva más poderosa influya sobre nosotros.

Por ello nos volvimos hacia la *idea* más rica de la *humanitas*, que asciende hacia nosotros desde la *antigüedad*. En ella el hombre puede profesar de nuevo la confianza en sí mismo y en sus posibles valores sencillos. Se vuelve a abrir un ordenamiento, un cosmos de lo valioso, la exigencia de configuración de vida dionisiaco-apolínea en tanto desenvolvimiento de fuerzas mundanas. En lugar de la cantidad, se nos enfrenta la calidad. El individuo encuentra garantizado su dominio propio, a raíz de aquello de lo que, con justicia, puede elevar la demanda de respeto ante su dignidad humana. Esta *humanitas*, que nos viene de los griegos, se hizo, hablando con *W. v. Humboldt*, “símbolo de la humanidad”, la cual sin duda insufló al “cuerpo” de Roma su alma ⁶⁷⁾. Por supuesto que todo esto contiene, ya en la *Antigüedad* y más imperiosamente en el humanismo aceptado por los tiempos modernos, un peso completamente intramundano. El hombre, ante todo, la emprende consigo mismo. En este sentido el humanismo ha resucitado, también como consecuencia de un cristianismo secularizado, en el siglo XVIII.

Pero quizá, o tal vez con seguridad, tenga que ser ascendido primero ese escalón de autoestima y afirmación humana, si queremos ganar el acceso a poderes supramundanos. Primero tiene que ser nuevamente vista la base capaz de sustentarle, si el hombre aún se precia de haber sido creado para destino superior. Primero tiene que volver a creer en su sentido espiritual también. El positivista, en cambio, está cerrado frente a esto.

Nuestra época, al poner en cuestión todos los valores y sus derrocamientos que llegan hasta lo más medular del hombre, nos enseña que éste no logra extraer de sí mismo el contenido pleno de su ser. Todavía resulta posible un salto decisivo más allá, pues llegamos al *límite del humanismo*. Falta aún el mundo de riqueza espiritual, que nos conduzca a los distritos supraterrenales. A pesar del sentido para el arte, estructuración y espíritu, reconocemos la fragilidad del ser meramente finito, que en nuestro días opacos nos es presentado siempre de nuevo en forma impresionante. Por eso exige la esencia de la *humanitas*, si quiere captar del todo al hombre en lo peculiar de él, en su *oikeion*, que no sea olvidada la realidad de *poderes religiosos*, que en todo tiempo, así mismo en la Antigüedad, han conmovido y captado a los hombres en lo más hondo ⁶⁸⁾. Espíritu elevado y actividad religiosa no pueden estar desunidos entre sí. Así descubrimos, que siempre somos un recipiente abierto, dispuestos a recibir en nosotros el dominio de Dios.

Nos encontramos dentro de una de las mayores crisis, que haya soportado la humanidad. Este carácter crítico encuentra su expresión más elemental precisamente en la filosofía del existencialismo. También ella llama a los hombres de vuelta a sí mismos. Ciertamente, mucho puede alcanzarse por el empeño de atacar la *cuestión social*, pero no todo todavía. Los fundamentos espirituales de la vida humana están en vacilación, y son de igual importancia. Debemos hacernos fuertes interiormente, para dejar revivir la imagen humana legítima, bienaventurada, portadora y liberadora. Pues, finalmente, es mi más profunda convicción, que debemos liberarnos, como dice Jakob Burkhard, de los "terribles simplificateurs" de la imagen del hombre, para descubrir de nuevo al hombre, el cual imprime, en la unidad de la persona, cuerpo, espíritu y alma, en una totalidad del hombre todo.

NOTAS

1.—Más detalles en "Demonismo de la voluntad", del autor, (1947).

1*) Hoy en día Jaeger entiende por Humanismus la Paideia, "la Formación, "pensar en grande", "la Idea de una compenetración espiritual con la cultura griega"; cf. *Antike und Humanismus, Gymnasium*, 1926; Pg. 110-114.

1**) W. Jaeger, *Geschichte ist übergeschichtlich Form. O. Regenbogen, Humanismus heute?* S. 7 (1947).

2) De duabus personis et una natura Christi, Cap. 3. Heidegger intenta definir la persona más profundamente que por animal racional, caracterizándola por la ex-sistencia, como lo propiamente humano. Pero no podríamos ver en la existencia justamente la expresión especial de la persona? *Platos Lehre von der Wahrheit mit einem Brief über den Humanismus*, S. 71-75 (1947).

2*) Cf. B. V. Brandestein, *Ewiger Humanismus*, S. 6. (1947). J. Bernhart, *Problematik des Humanismus*, 11.17 (1947).

2**) *L'Être et le Néant*, (1943), pg. 216; se pronuncia contra el positivismo mecanicista. Por el contrario pg. 256: toda causalidad es subjetiva; p. 270, todo queda en humano; pg. 617, (antimetafísico).

3.—Ver del autor Chr. Wolff, *Staatslexikon V*, 1458 f. (1932).

3*) Que la igualdad es algo diferente que la equality ante la ley y ante la dignidad humana; H. Spiegelberg, *A defense of Human Equality* p. 102, 104, 109, 11; the potential equality, pg. 108; en *The philosophical Review*, LIII, 2, 1944.

4.—Ver explicación más precisa en *Philipp Lersch*, "El hombre de la actualidad", pág. 15 f., 39 f. (1947). Frente a la hoy tan ampliamente difundida significación mecanicista del mundo, habla *Dacqué* "El mecanismo y su esencia" (Boletín anual de filosofía idealista, Zürich 34 I, pág. 192-3): "Para una investigación no mecanicista, no puede haber recinto natural al cual alcanzara el pensamiento mecanicista, ni tampoco en el terreno anorgánico real o imaginado". Ver también *R. Seeliger*, "Física y finalidad", pág. 829 f., 955, que habla hasta de la irrupción de lo final en el pensamiento causal-mecánico de la física, y apunta hacia Weizäcker, Dirat y Küssner. (En *Universitas*, II, 7, 8 (1947).

5.—Ver *Descartes* "Oeuvres" I, 165, 520, III, 287 (Cousin 1824): Se dice de las verdades: "Je pense que, parce que Dieu l'a ainsi voulu et qu'il en a ainsi disposé, elles sont immuables et éternelles". III. 92 se dice de los conceptos de esencia: "qui ne sont rien hors de notre pensée". Ver al respecto el tratado de recomendable valor de *V. Rűfner*, "La lucha por el ser

- y sus fundamentos en la filosofía de los tiempos contemporáneos", pág. 11 f.: método nominalístico-matemático en Descartes (1929).
- 6.—El eterno retorno del "derecho natural", pág. 71 ff. (1936).
- 7.—El fideísmo extremo de un *Petrus Damiani* (m. 1072). Tendencia a la misma conclusión.
- 8.—"La esencia del espíritu moderno", 1907, publicado en G. S. IV, artículos sobre historia del espíritu y sociología de la religión, pág. 315 (1925).
- 9.—Enquiry concerning human understandig I, sect. 4, 1; Treatise I, sect. 4, 24.
- 10.—Ver la Crítica de *Ottmar Spann*, a la doctrina de la economía popular cuantificada y mecanizada, de Smith y Ricardo. Problemas fundamentales de la doctrina de la economía popular 152 f, y 90-2 (ed. 20°, 1930).
- 11.—Ver *Otto Veit*, "La huida ante la libertad" (1947), en la cual desarrolla en detalle este pensamiento.
- 12.—*Spencer* transportó la teoría del desarrollo cuantitativo-mecánico-química, a todos los terrenos, físico, psíquico y social-ético.
- 13.—Ver *O. Spann* l. c. s. 45 f.
- 14.—Ver la memoria "Vers le style du 20- ème siècle" del Equipe d'Uriage 1945 (ed. du Seuil), republicada por R. Jungks en "Semana del mundo" 1946 sobre la crisis francesa del derecho humano. Como contradicciones, se señalan: libertad y esclavización por la técnica, riqueza material y razón espiritual, adelanto y decadencia simultánea, ideal humanístico en oposición a la ciencia moderna, oposición entre masa alumbrada por medios superficiales, y élite pensante.
- 15.—Ver las consideraciones de *v. Aster*, "Filosofía de la actualidad", pág. 177 f. (1935).
- 16.—Ver también *E. Troeltsch*, G. S. IV El mundo moderno, pág. 351 ff. (1925).
- 17.—La relativización de las verdades en el positivismo, ver *E. Wentscher* "Verdad relativa o absoluta?", pág. 187 (1941).
- 18.—Ver al respecto *J. Geyser*, "Fundamentos de la lógica y las teorías del conocimiento, pág. 404 f. (1919).
- 19.—Ver al respecto el rechazo elemental a esta actitud, de *A. Wenzl*, Filosofía de la libertad, pág. 20 ff., y otras (1947).
- 20.—Escritos III, 148 (1924).
- 21.—Ver *N. Berdiajew*, "El destino del hombre en nuestro tiempo", pág. 20-22 (1935).

- 22.—Más detalles, ver en el autor, "Significación del problema filosófico de los valores", pág. 941, 946 (Philosophia perennis II, 1930).
- 23.—*J. S. Mill*, "El principio de utilidad" W. I, 173 (publ. por Th. y E. Gomperz 1869 f.)
- 24.—Ver esta clara visión en "Stifters Nachsommer" I, 1.
- 25.—Congreso filosófico de Garmisch 1947.
- 26.—"Sobre el bien superior", publ. por v. Platz, pág. 11, 28, 37, (1923).
- 27.—Ver *J. Hasenfuss*, "La sociología de la religión moderna", pág. 79 f. (1937).
- 28.—*Roltitansky* en "Sociedad antropológica" de Viena, el 13, II, 1870.
- 29.—*Jodl*, Historia de la ética II, 385 (1914-8; 1939-43).
- 30.—*Jean Paul Sartre*, "L'existentialisme est un Humanisme", pág. 27, (París, 1946).
- 31.—Voluntad de poder, Aphor. 253.
- 32.—*Hume*, *A. Smith*, hablan de fellow-feeling. Hume Treatise II, sct. 9; II 2, sct 5; Inquiry concerning the Principles of Moral, sct. 1, ch. 1 f. Ver *O. Spann*, Filosofía de la sociedad, pág. 177 (1928). También *Hugo Grotius* habla de un appetitus societatis.
- 33.—Catechisme positiviste, 278 (1853, alemán 1892). Discours sur l'esprit positif N° 56 (1909).
- 34.—Fable of the Bees I, 253 (Oxford 1924).
- 35.—Principios de la ética, I ap. 96, pág. 272, 277 (B. Vetter 1875 f.).
- 36.—*Hume*, Treatise II, 7; *Smith*, Theory of moral sentiments I, sct. 1, ch. 1; *Bentham*, Principles of Moral ch. 10 ap. 25.
- 37.—El formalismo en la ética y la ética material de valores, pág. 344, (1921); Esencia y formas de la simpatía, pág. 16 (1926); El resentimiento en la construcción de lo moral, en: De la caída de los valores I, pág. 160, 163, 165 f. (1919).
- 38.—Discours sur l'esprit positif; N° 56 (1909); *J. S. Mill*, Utilitarianism I, 163 f. (1863, en alemán 1869).
- 39.—Diario de viaje de un filósofo, I, 189 (1920).
- 40.—Ver *Max Scheler*, Simpatía, l. c. O. pág. 112 ff.; Resentimiento o. o. O., pág. 155 ff.
- 41.—De Dionisio a Apolo, el ascenso en espíritu c. (1948).
- 42.—Filosofía de la religión II, pág. 292 (publ. Glockner XIV, 1928).

- 43.—Yo y tú, pág. 32 (1936).
- 44.—Filosofía de la finitud como espejo del presente, pág. 146-55 (1951)
- 45.—*Fr. Strich*, Poesía y civilización, pág. 48 (1928).
- 46.—*Ortega y Gasset* La rebelión de las masas (1929), en alemán por Weyl, Stuttgart (1929).
- 47.—Ver *G. Ritter*, Utopía y estado de fuerza, pág. 44 (1941)
- 48.—l. c. O. pág. 15.
- 49.—Autoridad y libertad, pág. 138 (1910).
- 50.—*Scheler*, Resentimiento l. c., pág. 67.
- 51.—*Ortega*, l. c., pág. 81 y también 15.
- 52.—Voluntad de poder. Aph. 984.
- 53.—Filosofía II, iluminación existencial pág. 192 (1932).
- 54.—De "Caída..." l. c. I 172-4 (1919). El pensamiento de Scheler que toda fuerza espiritual está elevada a la esfera de la gracia sobrenatural, conduce en la misma dirección.
- 55.—Ver *A. von Martin*, La religión de Jakob Burckhardt, pág. 250 f. (1942), sobre la deshumanización de Kierkegaard. Ver también *Th. Steinbüchel*, "Fundamentos filosóficos de la moral católica" I, 30 (1938) *Berdiajew* l. c., pág. 30.
- 56.—Explicación más precisa, ver del autor, Demonismo de la voluntad, pág. 41 ff. (1947).
- 57.—l. c. pág. 21.
- 58.—Explicación más amplia, ver del autor, Filosofía de la finitud, l. c. p. 182-205.
- 58) Heidegger, l. c. 74, 86 rechaza también el humanismo clásico porque va unido con el supuesto metafísico de la existencia de valores objetivamente válidos; Heidegger intenta señalar la existencia como lo propiamente humanum. ¿Pero no quedará aún así del todo indeterminado, sin contenido estructuralmente normativo? Para Heidegger la relación de Hölderlin con lo griego es esencialmente diversa del humanismo, y tiene mayor porvenir que el ciudadano universal de Goethe.
- 58*) "Antike und Humanismus", l. c. Jaeger se apoya, para su tercer humanismo, en las figuras griegas, eternamente educadoras, sobre todo en Platón. Véase también *A. Rehm*, l. c. 13 *H. Rüdiger*, *Wesen und Wandlung des Humanismus*, 279 ss. (1937).
- 59.—Ver *Th. Litt*, Liberación de la conciencia histórica de *J. G. Herder* pág. 82 f. (1942).

60.—*Forsthoff*, El final de la ilusión humanista (1938).

60*) Stephan George ve en la antigüedad la gran potencia formadora histórica, buscando medidas bellas en lo corporal y espiritual; *Blätter für deutsche Kunst*, 27 (1899).

61.—*Goethe*, epigramático: Naturaleza y arte.

62.—Ver *W. Jaeger*, Posición de Platón en la construcción de la educación griega. Pág. 46 (1928).

63.—Ver *Ortega y Gasset* l. c., pág. 123: “La consecuencia directa de la época unilateral de los especialistas, es que hoy, a pesar de que hay más “instruidos” que antes, la cantidad de los “formados” es mucho menor que por ejemplo en 1750.

64.—l. c., pág. 81.

65.—*Berdiajew* demanda por eso un socialismo de personalidades, *Neue Rundschau* H. 2, 1946.

66.—*Nachsommer* I, 1.

67) *W. W.* III, 183, 216; I, 265. Cf. *Rehm*, l. c. 10, 12.

68) *Albert Rehm*, l. c. S. 227 señala la gran dificultad que ofrece la idea de un humanismo cristiano, ya que Cristianismo y Antigüedad no pueden jamás formar unidad, puesto que todos los valores terrestres desaparecen ante Dios. En “*Die Antike und deutsche Gegenwart*”, S. 52. (*Pädagogische Reihe*, 6, 1923). No faltan, con todo, decisivos puntos de contacto.