

servó la identidad cristiana y la identidad latinoamericana de sus reflexiones teológico-pastorales sobre la liberación y de las opciones pastorales liberadoras que de ahí luego deriva, como es, en primer lugar, la opción preferencial por los pobres⁷⁸.

En cambio Puebla no quiso pronunciarse acerca de la misma TL⁷⁹. Pero no dejó por eso de emplear el método “ver, juzgar, obrar”; de asumir muchos de los aportes de la TL; de precisar sin nombrarla algunas de sus formulaciones; de prevenir enfáticamente sobre “el riesgo de ideologización a que se expone la reflexión teológica, cuando se realiza partiendo de una praxis que recurre al análisis marxista”; y de exponer criterios evangélicos de discernimiento.

⁷⁸ Sobre este punto cf. mi trabajo “Diversas interpretaciones latinoamericanas del Documento de Puebla”, *Stromata* 35 (1979), 249-273 (con bibliografía). Ver también: H. Alessandri, “El futuro de Puebla y sus repercusiones en la Iglesia y en la sociedad latinoamericanas”, en: *Puebla. El hecho histórico y la significación teológica*, Salamanca, 1981, 83-149.

⁷⁹ Como es sabido, se presentó a la Asamblea un “modus” que nombraba explícitamente a la TL, pero no fue aceptado. Narra los detalles H. Alessandri en: “De Medellín a Puebla: los nuevos acentos”, en: *Puebla. Grandes temas I*, Bogotá, s.d. (1979), p. 102.

LA ENCRUCIJADA DEL PENSAR CONTEMPORANEO *

por O. A. ARDILES (Córdoba)

1. Preliminares

Hablar de la crisis en que se debate desde hace bastante tiempo el pensamiento contemporáneo constituye casi un “tópico”. Tal situación ha sido advertida, reconocida y denunciada con tanta frecuencia que no podemos ya sorprendernos.

Una desfalleciente sensación de extravío y perplejidad se expandió por todas las esferas de la cultura nordatlántica, centro de la modernidad. El esplendor de lo fáctico suplió con dificultad la ausencia del significado. De allí la exigencia constantemente reiterada de efectuar la etiología del proceso que condujo a la “*intelligentsia*” a dicho estado. Su constatación es motivo de inquietud permanente y ocasión para las más diversas interpretaciones.

Es así como diversos pensadores se empeñaron en efectuar un análisis fenomenológico de las causas de dicha crisis, tratando de hacer “*epojé*” de los juicios valorativos sobre ellas, al menos en un primer tramo del análisis. Sobre esa base se procuró una ajustada caracterización de los elementos integrantes de la situación en que se encuentra hoy el pensar. Y, finalmente, se intentó señalar las posibilidades futuras que le aguardaban a este pensar.

En el marco de tales inquietudes han resaltado dos pensadores que, desde diferentes perspectivas, intentaron aprehender comprensivamente el sentido de la labor intelectual en una época signada por el desconcierto y la ansiedad. Nos referimos a Romano Guardini y Xavier Zubiri. Ambos se encontraron inmersos en la problemática nordatlántica de la ciencia y la cultura en el último tramo de la Modernidad. Vivieron intensamente sus desvelos y problemas, analizándolos con distinción y perspicacia. El presente trabajo está dedicado a exponer la caracterización que estos autores han efectuado de la indigente situación actual del espíritu, que luego será confrontada con la evaluación de la crisis

* Este trabajo reelabora temas desarrollados en el artículo del autor titulado: “La situación del pensamiento contemporáneo según Xavier Zubiri y Romano Guardini”, *Eidos*, 1, 1969.

del pensar en las postrimerías de la modernidad emergentes del mismo marco cultural.

2. Fin y comienzo

2.1. Con feliz clarividencia Hegel nos advertía ya en 1807 que su época entraba en el ocaso y que una nueva se divisaba en lejanía: “No es difícil ver que nuestro tiempo es un tiempo de gestación y de transición a un nuevo período; el espíritu ha roto con el mundo de su existir y de la representación que ha durado hasta ahora; se halla en vías de hundir este mundo en el pasado, y está en el trabajo de su propia transformación. En verdad, el espíritu no se encuentra jamás en un estado de reposo, sino que se halla siempre sometido a un movimiento progresivo indefinido. Pero, así como en el niño, tras un largo período de silenciosa nutrición, el primer aliento, en un salto cualitativo, interrumpe bruscamente la continuidad del crecimiento exclusivamente cuantitativo, y el niño nace, así también el espíritu que se forma va madurando lenta y silenciosamente hacia su nueva figura, desintegra fragmento por fragmento el edificio de su mundo precedente; los estremecimientos de este mundo son indicados solamente por síntomas esporádicos; la frivolidad y el tedio que se apoderan de lo existente, el vago presentimiento de algo desconocido, son los presagios de que se cierne algo nuevo. Este paulatino desmoronarse que no altera la fisonomía del todo es bruscamente interrumpido por la aurora que de pronto ilumina como un rayo la forma del nuevo mundo”¹.

2.2. Fin de una época, comienzo de una nueva; tal es la certeza de la que parten Zubiri y Guardini en sus investigaciones. Pero ante todo, corresponde preguntarse: ¿cuál es la época que termina, y qué elementos mueren con ella?

2.3. A este interrogante nos responde Guardini con su obra *Das Ende der Neuzeit*². Como lo indica el título del libro, nos encontramos ante el ocaso de la Modernidad y de sus valores. Con la expresión *Neuzeit* no se pretende designar un período cronológico de dudosa duración, sino que se alude a un proceso cultural que tiene su origen en la nueva visión del mundo que

¹ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Ed. Félix Meiner, Hamburg, 1962, pp. 161 y ss.

² En este trabajo utilizaremos la traducción al castellano efectuada por José Gabriel Mariscal y editada por Guadarrama, Madrid, 1963.

caracteriza al Renacimiento y dura hasta nuestros días. Con lo cual estamos adelantando el primer elemento integrante de la analítica emprendida por Guardini, esto es, que toda cultura brota de una *Weltanschauung*, de una comprensión totalizadora del hombre y de la realidad.

2.4. El segundo elemento constitutivo de la interpretación guardiniana radica en la convicción heredada de Hegel de que únicamente al finalizar una época se hacen perceptibles los rasgos fundamentales de su imagen del mundo. “La estructura de una época solamente se hace patente en su totalidad cuando esa época se hunde. Existe entonces la probabilidad de poderla describir enfrentándose con ella sin admiración ni prejuicios”³.

2.5. Afirmado en la certeza de que la Modernidad llega en nuestros días a su fin, el análisis fenomenológico de los signos que lo presagian y de los que anuncian la nueva época es efectuado por Guardini evitando todo tipo de visión catastrófica y cualquier género de añoranza romántica. No se trata de “condenar nada ni de hacer panegíricos”⁴; sino de aguzar la mirada para poder detectar con fidelidad los síntomas del cambio epocal.

La actual crisis debe ser superada por vía de sobreabundancia creativa que conserve “lo ganado en el esfuerzo constante de los siglos pasados”. El lugar a ocupar se encuentra en el futuro no en el pasado: “Nuestro lugar está en el futuro que se está gestando. Nuestro entusiasmo vibra ante su imponente fuerza y su voluntad de responsabilidad... Un nuevo tipo de hombre debe surgir, un hombre de profunda espiritualidad, de un nuevo sentido de la libertad y de la intimidad, una nueva conformación y poder de configuración”⁵.

Esta confianza en el curso enriquecedor de la historia se manifiesta igualmente en su apreciación de los comportamientos ante los valores alcanzados y por adquirir. Guardini sostiene la necesidad de salvaguardar todas las conquistas obtenidas en el desarrollo de la cultura moderna. Por eso no hay condenaciones fáciles en sus juicios. Evita la postulación de ilusorios “retornos” tanto como la “repetición conformista” de lo dado: “Tampoco pensamos en renunciar al fruto legítimo de la experiencia y del trabajo de la Edad Moderna en nombre de una Edad Media románticamente transfigurada, ni de un futuro ensalzado utó-

³ R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 16.

⁴ R. Guardini, *op. cit.*, p. 78.

⁵ R. Guardini, *Briefe von Comer See*, Ed. Matthias-Grunewald, Mainz, 1927, pp. 87-88.

picamente. Ese fruto es de una importancia incalculable tanto por el conocimiento del mundo como para su dominio”⁶.

2.6. A pesar de que Guardini postula como camino para la superación de la crisis actual el reconstruir la unidad espiritual que Occidente perdió en el ocaso de la Edad Media, no entiende con ello retrotraernos a la cosmovisión medieval. La solución de los problemas que nos angustian no se logrará mediante una labor de poda o una huida, sino mediante un esfuerzo responsable y eficazmente creativo. La visión unitaria de la realidad que, en opinión del autor, debemos procurar no puede consistir en una mera reproducción de la medieval; pues no se trata, como ya lo indicara, de volver a ninguna etapa del pasado. Es preciso salir al encuentro del porvenir y abrirnos a las exigencias de la nueva época que se anuncia; sobrepasando y asumiendo a la vez las instancias de la situación actual.

“No intentamos destruir nada de lo conquistado en el esfuerzo constante de siglos, sino afirmarlo y conservarlo: la conciencia crítica, el rigor en la distinción y el análisis de los problemas procedentes de las ciencias... Nuestro lema no puede ser: ‘hacia atrás’, a la Edad Media ni al Cristianismo primitivo. Sino siempre ‘adelante’. Adelante, trascendiendo las distinciones, hacia el todo; desde una actitud que, a la distancia de medio milenio y, por tanto, más rigurosa, más crítica, más cauta, se corresponda con aquélla que tuvieron entonces los hombres de Occidente”⁷.

2.7 Esta postura explica suficientemente la influencia que Romano Guardini ejerciera sobre un importante sector de la juventud alemana contemporánea y también de América Latina; convirtiéndolo en uno de los más relevantes “mentores” del pensamiento católico de aquellos años.

2.8 Una actitud similar en lo referente a los logros científicos de la Modernidad es dable observar en Xavier Zubiri. Refiriéndose a la estatura histórica de la ciencia moderna, nos dice que: “sólo hay dos o tres momentos de la historia que pueden compararse con el presente en densidad y calidad de nuevos conocimientos científicos. Es menester subrayarlo sin la menor reserva; antes bien, con entusiasmo y orgullo de haber nacido en esta época”⁸.

⁶ R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, pp. 77-78.

⁷ R. Guardini, *Libertad, gracia y destino*, Ed. Dinor, San Sebastián, 1960, p. 11.

⁸ X. Zubiri, *Naturaleza, Historia y Dios*, Poblet, Buenos Aires, 1948, p. 17.

3. Caracteres de la crisis

3.1. Conforme a lo ya expuesto, es claro que en ninguno de los dos pensadores mencionados se trata de intelectuales retrospectivos que pretendan dar solución a nuestros problemas con recetas del pasado. Sus miradas están dirigidas al futuro y sustentadas por una fecunda confianza en el presente. Situados en el período agónico intermedio entre una época que termina y otra que se inicia, atisban ansiosos los signos que atestiguan este cambio. Es así que se encaran con la crisis inevitable que todo cambio cualitativo comporta. Desde diferentes perspectivas se interrogan sobre los elementos característicos de la época que acaba. ¿Estamos realmente ante la inminencia de su desaparición, de modo que sea lícito hablar de fin de una época, considerada en su conjunto?

3.2. Para dar respuesta a estos interrogantes, Guardini estima necesario rastrear —en la segunda parte de *El ocaso de la Edad Moderna*— los orígenes de la cosmovisión moderna, partiendo de su concepción de la ciencia. En esto radica la afinidad de sus análisis con los efectuados por Zubiri.

3.3. El afán de experimentación directa y verificación racional, desvinculado de los lazos de la tradición, transformó a la ciencia moderna en un compartimiento estanco de la vida cultural. Otro tanto sucede con las relaciones económicas y políticas. Esta *autonomización* de los diversos ámbitos del saber y de la actividad humana constituye un progreso ininterrumpido hacia el desarraigo de la existencia, que culmina en su presente estado de desamparo: “Su carácter peculiar proviene de un sentimiento de profunda soledad del hombre en medio de todo aquello que llamamos ‘mundo’; brota de la conciencia de haber llegado ante las últimas alternativas; de la responsabilidad, la seriedad y el valor”⁹.

Conviene advertir aquí que este extrañamiento del hombre en relación con su “mundo” proviene no sólo de los factores mencionados por Guardini, sino también, y más básicamente, del proceso de enajenación social, por el cual los productos históricos se autonomizan del productor y se vuelven contra él como “cosas” totalmente independientes, que poseen su propia legalidad que imponen “desde fuera” al agente histórico. Este aspecto estructural ha sido descuidado en los análisis guardinianos;

⁹ R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 84.

lo cual explica ciertas lagunas en su discurso, así como la determinación idealista del mismo.

3.4. En el camino que condujo a esta situación derelicta de la existencia humana se han operado profundos cambios, respecto de anteriores etapas de la civilización occidental, en la imagen que del hombre, de la Naturaleza y de la Cultura se forjó la Modernidad. Veamos en qué han consistido.

3.5. *La imagen del hombre*

A partir del Renacimiento surge una nueva comprensión del hombre basada fundamentalmente en sus relaciones, no ya con un Absoluto, sino consigo mismo. "El individuo se convierte en algo interesante para sí mismo"¹⁰ La primacía del individuo es cultivada desde los inicios de la Modernidad, y se constituye en objeto preferente de estudio y análisis psicológicos. En particular, se considera al sujeto extraordinario: el genio. Su figura se encuentra vinculada a la vivencia del carácter ilimitado tanto del mundo como de la historia. Sus rasgos esenciales se transforman en patrón de medida para evaluar la calidad del hombre.

3.5.1. El sentimiento de que la realidad es inconmensurable alimenta la imagen de... "un conjunto que se prolonga hasta el infinito en todos sus aspectos y que, si por una parte proporciona espacio libre, por otra parte priva a la existencia humana de un punto de apoyo objetivo. Esta recibe un amplio espacio para sus movimientos, pero a la vez queda desarraigada"¹¹.

Este movimiento hacia el desarraigo constituye la característica fundamental, cada vez más acentuada, de la imagen del hombre que ha hecho crisis en nuestros días. Y esta es también la conclusión que sacará Zubiri de sus análisis, como lo veremos más adelante.

3.5.2. El sujeto extraordinario, el genio, se convierte en la norma que mide el valor de la existencia. La personalidad excepcional porta en sí misma los valores de su conducta y es fuente autónoma de las normas para su existencia. Su comprensión no puede ser derivada de instancia alguna ajena a ella misma. Y lo que se aplica al hombre excepcional tiene vigencia igualmente para el hombre común. La subjetividad entendida como "personalidad", esto es, "como forma humana que se desarrolla por su propia capacidad e iniciativa", relativiza todas

¹⁰ R. Guardini, *op. cit.*, p. 57

¹¹ *Op. cit.*, pp. 56-57.

las normas éticas. "Convertido el hombre extraordinario en norma, se aplica esta norma a los hombres en general, y el *ethos* del bien y de la verdad objetivos queda sustituido por el de la autenticidad y la sinceridad"¹². La objetividad y universalidad del bien y de la verdad son suplantadas por el "*ethos*... de la autenticidad y veracidad"¹³.

3.5.3. La actuación humana se convalida por provenir directamente de su fondo personal... "La existencia adecuada consiste en que el hombre viva y actúe desde el fundamento primario de su personalidad"¹⁴.

3.5.4. Lo excepcional, lo ilimitado, lo autónomo, se corresponden en la cosmovisión moderna. La ampliación cualitativa del espacio vital proporciona al hombre el campo necesario para el libre despliegue de sus aptitudes creativas. El universo es ilimitado y se halla a disposición de la iniciativa del hombre que actúa "apoyado en su *ingenium*, conducido por la *fortuna*, recompensado por la *fama* y la *gloria*"¹⁵. Lo cual conduce a que el individuo humano pierda "el punto de apoyo objetivo de que gozaba su existencia en la imagen antigua del mundo" y lo acometa "un sentimiento de estar desamparado, incluso amenazado"¹⁶. Es así como aparece la angustia propia del hombre moderno. Su misma libertad conspira en contra de su apoyatura en un mundo tan colosalmente ampliado. Las mismas dimensiones que excitan su avidez de expansión, lo sobrecogen, amenazando su seguridad. El hombre moderno se siente desamparado y preso de una angustia desconocida hasta entonces. Mientras que, según Guardini, la angustia del hombre del medioevo procedía de la percepción de los límites del universo por parte de un espíritu que ansiaba desbordarlos, la del hombre de la Edad Moderna proviene de haber perdido todo punto de anclaje y lugar de protección en el proceloso mar de la existencia derelicta.

3.5.5. En este mundo ilimitado el sujeto se afianza en su autonomía. La filosofía kantiana nos proporciona su caracterización más enfática. Como "sujeto lógico, ético y estético", Kant piensa un dato último, soporte primario del mundo del espíritu. "El sujeto constituye el soporte de los actos admitidos como válidos y es igualmente la unidad de las categorías que

¹² *Op. cit.*, pp. 63-64.

¹³ R. Guardini, *Mundo y persona*, Guadarrama, Madrid, 1963, p. 28.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 58.

¹⁶ *Ibidem*.

determinan esa validez”¹⁷. Como tal, no puede ser reducido a otro dato anterior, pues todo intento de trascenderlo sólo puede ser realizado con la ayuda del aparato categorial de su misma subjetividad. “El ‘sujeto’ constituye la expresión de la ‘personalidad’, y ambas representan diversas formas de la naturaleza-hombre enfrentada con la naturaleza-cosa. Con una pasión que apunta ya a una trasposición en el sentimiento existencial, se confiere al sujeto lógico, ético y estético el carácter de la autonomía”¹⁸.

Dicha “autonomía” expresa la experiencia del “descansar sobre sí mismo”. Con ella el sujeto afirma su “validez primaria”, su carácter fontal. Nos encontramos aquí con la misma aspiración que está presente en “el ámbito vital-creador” en la forma de la noción de personalidad, y en “el ámbito objetivo de las cosas” bajo la noción de naturaleza¹⁹.

3.5.6. La posición primaria del sujeto es afirmada a lo largo de toda la Modernidad. Frente a ella, una lectura postmoderna de las obras de un autor tan representativo de aquélla como lo es Kant, debe, en opinión de Guardini, provocar los siguientes interrogantes: . . . “¿En virtud de qué, el hecho de que el sistema hunda sus raíces en la subjetividad, aunque sea ‘trascendental’, es garantía suficiente de la posibilidad del conocimiento, del juicio moral, etc.?”²⁰.

Sin embargo, lo distintivo de la Modernidad consiste en afirmar que así es. Cosa que una lectura postmoderna no puede aceptar tan fácilmente.

La primacía del sujeto que caracteriza a la Modernidad fundamenta la validez de la actividad noética o de los impulsos éticos en la mencionada autonomía del sujeto. Desde el momento en que “algo puede deducirse de la personalidad” o “del sujeto, adquiere carácter definitivo”²¹. Pero esto no implica que la personalidad y el sujeto sean plenamente entendibles. Son tan poco comprensibles como la Naturaleza misma. Permanecen como algo primario y misterioso; un hecho último, más allá del cual no es posible retroceder.

3.5.7. Esta primacía del sujeto, esta afirmación de su autonomía creativa, constituyen la expresión de una clase social en ascenso: la burguesía. Su afán expansivo basado en el individuo

liberado de las trabas de la tradición, necesita romper las vinculaciones medievales, transformarse en su propio señor, afirmar su autonomía: “Esta actitud halló su expresión filosófica en la teoría que hace del sujeto el fundamento de toda inteligibilidad; su expresión política, en la idea de las libertades cívicas; su expresión vital, en la concepción de que el individuo humano lleva en sí una estructura interna la cual tiene capacidad y obligación de desarrollarse desde dentro y dar realidad a una existencia exclusivamente propia”²².

Pero la tecnificación contemporánea cancela, en opinión de Guardini, estas pretensiones. En lugar del individuo autónomo hace su aparición “el hombre-masa”. Este se halla sujeto a la planificación y al dominio de la técnica. Considera, además probable que el desarrollo de ésta le asegure cierta perdurabilidad. . . . “Acepta los objetos de uso y las formas de vida tal como le son impuestos por la planificación racional y por los productos fabricados en serie, y, en conjunto, actúa así con el sentimiento de que eso es lo racional y lo acertado. Del mismo modo, carece en absoluto del deseo de vivir según la iniciativa propia. Al parecer, no tiene el sentimiento espontáneo de que la libertad de movimientos externos e internos es un valor. Antes bien, lo evidente para él es la inserción en la organización, que es la forma de la masa, así como la obediencia a un programa, que constituye el modo de orientación del ‘hombre sin personalidad’”²³.

Aquí la pérdida de “personalidad” se corresponde con el manipuleo a que son sometidos los seres humanos por el aparato organizativo. Los hombres son tratados como meros objetos o “material” como decían los nazis en sus indescriptibles informes de guerra.

3.6. La imagen de la Naturaleza

A partir del Renacimiento se ha desarrollado una relación con “la totalidad de las cosas”, con “todo lo que es”; una nueva relación con la Naturaleza. Este término designa “todo lo que es antes de que el hombre ponga la mano en ella”²⁴.

3.6.1. Esta totalidad en que consiste la Naturaleza es vivenciada como . . . “algo profundo, poderoso y magnífico, como una plenitud de vivencia a nuestra disposición y a la vez, tam-

¹⁷ *Op. cit.*, p. 64.

¹⁸ R. Guardini, *Mundo y persona*, p. 29.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ *Ibidem.*

²¹ R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 64.

²² *Ibidem.*

²³ *Op. cit.*, pp. 87-88.

²⁴ R. Guardini, *Mundo y persona*, p. 23.

bién, como cometido para el conocimiento, la aprehensión y la conformación”²⁵.

3.6.2. La noción de Naturaleza tiene para la Modernidad dos importantes connotaciones. En primer término, es una noción objetiva que designa “lo dado de un modo inmediato”, “la totalidad de las cosas con anterioridad a toda acción del hombre sobre ellas”, “el conjunto de energías y materias, de seres y leyes”. En segundo lugar, es un concepto valorativo, portador de una fundamental carga axiológica, que ensalza lo “natural” como modelo a seguir. En este último sentido, incluye un carácter normativo para todo pensar y actuar. Lo “natural” designa lo “recto, bueno y perfecto”. De él derivan modelos de vida, tales como los enunciados en nociones del tipo del *honnet homme* de los siglos XVI y XVII, del hombre en estado de “naturaleza” de Rousseau e, incluso, la noción de “vida racional” de la Ilustración.

3.6.3. Igual que la noción de sujeto, la de “naturaleza” designa algo último, una instancia fundante más allá de la cual no puede continuarse. Por el hecho de deducirse algo de ella, esto queda convalidado definitivamente. Lo cual, como en el caso del sujeto, no quiere decir que sea completamente comprensible por el entendimiento humano. Ante éste, la Naturaleza se presenta como algo abismático, misterioso, inagotable. Su aspecto creador no es reductible a ningún sistema: “. . . Posee el carácter misterioso propio de la causa primera y del fin último. Es ‘naturaleza-dios’ y objeto de veneración religiosa. Es ensalzada como sabiduría y bondad creadora. Es la ‘madre-naturaleza’, a la cual se entrega el hombre con confianza ciega. De este modo lo natural es al mismo tiempo lo santo y religioso”²⁶.

Estos sentimientos han encontrado su más pulcra expresión en Goethe, el pensador que ha manifestado con el mayor nivel de nitidez clásica la experiencia de la Naturaleza forjada por la Modernidad (tal es al menos la opinión de Guardini).

3.6.4 Tanto la visión del hombre que enunciamos en el punto anterior, como esta imagen de la Naturaleza, han caducado irremisiblemente.

Difícilmente podría el hombre actual reconocer en las expresiones de Goethe su experiencia de la naturaleza. Ya no siente ante ésta los confiados sentimientos filiales cantados por el

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 60.

poeta. No la percibe como “la riqueza maravillosa, el contorno armónico, el orden sabio, la donante bondadosa a la que puede entregarse confiadamente. Ya no hablaría de una ‘madre naturaleza’; antes bien, ésta se le presenta como algo extraño y peligroso”²⁷.

Hace tiempo que la naturaleza ha dejado de ser hospitalaria. Ya no representa ninguna instancia superior. Ha perdido su carácter normativo. Por todo ello, pareciera haberse operado una fuerte desilusión con respecto a ella.

Tampoco es posible adoptar hoy aquellos sentimientos religiosos que la Naturaleza le inspiraba a la Modernidad clásica, a Goethe, a los románticos o a Hölderlin. La relación con la naturaleza se ha transformado en expoliación, técnica o turismo (siendo éste también una industria que comporta su correspondiente técnica). La mayor preocupación ante ella es la de dominarla, someterla, colocarla a su servicio. Con todo ello, lo que se ha logrado es que en medio de lo que se considera como “mundo” el hombre experimente su mayor soledad.

3.7. La imagen de la cultura

También el obrar humano recibe una nueva significación en la Modernidad. La aplicación del esfuerzo creativo del sujeto-personalidad a la naturaleza-totalidad dio como resultado un quehacer considerado autónomo: la cultura. Este término designa “el mundo de los actos y obras humanos”, que se desenvuelve entre el sujeto y la naturaleza.

3.7.1. La autonomía del quehacer cultural radica en que ya no se lo considera como un servicio prestado a Dios (como en la Edad Media), sino que es un esfuerzo consciente por conformar según los propios criterios la existencia finita. “El mundo deja de ser creación y se convierte en ‘naturaleza’; la obra humana no es ya servicio exigido por la obediencia a Dios, sino ‘creación’; el hombre, antes adorador y servidor, se convierte en ‘creador’”²⁸.

3.7.2. Sobre estas premisas se edificó el concepto moderno de cultura. Al considerar al mundo como “naturaleza”, la Modernidad lo determinó como una totalidad clausa, autosubsistente. Se sacó la naturaleza de las manos de Dios para conferirle caracteres divinos. Al comprenderse a sí mismo como sujeto-

²⁷ *Op. cit.*, p. 81.

²⁸ *Op. cit.*, p. 65.

personalidad, el hombre rompe con toda heteronomía y se transforma en “señor de su propia existencia”. Y la aspiración cultural se pone a la tarea de elaborar un mundo como obra propia y abandona toda actitud de obediencia a un mandato ajeno.

3.7.3. La elaboración de la noción moderna de cultura se desarrolló a la par de la fundamentación moderna de la ciencia que promovió tan espectacularmente a la técnica. Esta es entendida por Guardini como la suma de procedimientos tendientes a alcanzar determinadas metas propuestas a la voluntad: “...La técnica... es el conjunto de procedimientos mediante los cuales el hombre puede señalarse sus metas a discreción”²⁹.

3.7.4. En el curso de un proceso dialéctico, la Ciencia con Galileo, la Política con Maquiavelo, el Arte con el Renacimiento, la Economía con el sistema liberal, se desentienden de las normas de la fe o de la ética, y adquieren un carácter marcadamente autónomo. Ni fe ni moral rigen sobre su proceso inmanente. “Si bien de este modo cada esfera particular queda fundamentada en sí misma, el conjunto de ellas constituye una unidad ideal que se crea a partir de las mismas y a la vez las sustenta. Ese conjunto es la ‘cultura’ como encarnación de la obra humana independiente frente a Dios y su Revelación”³⁰.

Pero, debemos advertir que esta misma cultura adquiere un carácter religioso. En ella el “espíritu universal” llega a la autoconsciencia y “se descubre al hombre el sentido de la existencia”. Por ello pudo Goethe decir que “quien posee ciencia y arte, tiene también religión”³¹.

También en esta noción de cultura aparece aquél carácter último, autofundado, que hemos visto en las nociones del sujeto y de la naturaleza. Igual que en éstas, se trata aquí de un dato último irreductible, autónomo y básico.

3.7.5. El desarrollo cultural inspiró al hombre moderno una confianza ilimitada en su progreso. Precisamente éste es un elemento esencial de su nueva concepción de la cultura. Se suponía que ésta iba a plenificar al hombre, liberando sus potencialidades y emancipando su porvenir. Los productos culturales, particularmente los logros científicos, perfeccionarían al hombre. Toda tierra cultural conduciría al existente humano hacia una nueva tierra de promisión. “Las leyes de la naturaleza, la estructura psicológica y lógica de la vida humana, las relaciones

²⁹ *Op. cit.*, p. 66.

³⁰ *Ibidem.*

³¹ *Ibidem.*

mutuas de los individuos así como las formas de proceder de las colectividades sociológicas, todo es de tal naturaleza que tiende con necesidad interna hacia un futuro mejor”³².

Y es sobre esta fe que la cultura aparece también como “algo último” que porta en su seno su propia justificación que brota de su estructura autónoma. El “progreso” estaba garantizado por el desarrollo científico. Sus logros se consideraban sólidos mojones en el camino del perfeccionamiento integral de la humanidad. Junto con el progreso material se lograría el enriquecimiento moral de los hombres. Según el mito del progreso indefinido, toda la historia estaba sujeta a una ley evolutiva que ordenaba la sustitución de la barbarie egoísta por la ilustración altruista. La tierra se convertiría así en un verdadero paraíso. La convivencia humana florecería en la concordia y la felicidad para todos. El progreso se representaba como una curva ascendente de perfeccionamiento material y espiritual, viabilizado por las conquistas de la ciencia. El evolucionismo monista presentaba al hombre como un ser que emergía de la naturaleza en un movimiento de progreso universal, y que continuaba sujeto a sus leyes en el curso de su propia historia. “El progreso de la civilización es apenas un aspecto de una ley general que condicionó igualmente la formación del sistema solar partiendo de una nebulosa amorfa... Esta ley es la gran ley de la evolución, en virtud de la cual todo lo que existe debe pasar de lo simple a lo complejo, del caos a la coherencia de lo indefinido a lo definido...; esta ley determina que la propia sociedad humana, partiendo del punto en que cada familia vive aislada y el hombre ha de ser al mismo tiempo guerrero, cazador, pescador, tallador de piedra, constructor, pasará por el estado nómada en que se unen varias familias bajo una autoridad y el rey es al mismo tiempo juez y sacerdote o el sacerdote es a la vez juez y rey, para llegar por fin a estos estados complejos y regulares de la civilización moderna en que la división del trabajo llega a su punto máximo y cada función tiene su órgano social apropiado”³³.

Así caracterizaba un sociólogo de la escuela spenceriana la ley del progreso indefinido, cuyo fundamento metafísico era el de un monismo universal y determinista. Dicha ley, por lo tanto, se sustentaba en una concepción determinista del hombre, para la cual éste no era más que una diferenciación de la naturaleza y, como tal, sometido a sus leyes generales.

³² *Op. cit.*, p. 104.

³³ Cfr. J. B. Crozier, *Civilization and Progress*, London, 1885, p. 385.

3.7.6. Toda esta concepción se encuentra actualmente en crisis. Hoy en día tampoco se tiene confianza en la cultura, cuyos productos amenazan directamente la supervivencia humana. Las obras culturales se han erigido como poderes extraños frente a su creador. La fe en el progreso científico ha caducado. Como dijera un poeta contemporáneo, a cada *eureka* del científico responde un grito de horror de la humanidad. La Modernidad se ha engañado respecto de sus ideales culturales. La compartimentación del saber ha destruido la unidad cultural deseada. Los resultados de la ciencia corren el riesgo de aniquilar el planeta. La razón tecnológica disimula apenas la barbarie potenciada como nunca.

3.7.7. Para terminar este punto vincularemos las tres imágenes, preguntándonos sobre la interrelación de estos hechos considerados como primarios; esto es, el sujeto-personalidad, la naturaleza y la cultura.

“Puede situarse el centro de gravedad en la naturaleza y entenderse al sujeto como su órgano; así, por ejemplo, en la filosofía de la naturaleza del Renacimiento y del Romanticismo. En este caso la cultura aparece también como emanación de la naturaleza, como su autoconstrucción, trascendente a ella misma y hecha posible por el eslabón intermedio del sujeto reflexivo. O bien el centro de gravedad se desplaza al yo, y la naturaleza aparece como una masa caótica de posibilidades, de las que el sujeto, conformado autónomamente, hace surgir el mundo de la cultura, tal como ocurre en la filosofía de Kant. O bien, finalmente, pueden considerarse la naturaleza y el sujeto como pilares equivalentes de la relación, sobre los cuales, como sucede en Hegel, tiene lugar el acontecer supranatural y suprapersonal del devenir de la cultura”³⁴.

3.8. Ahora bien, estos tres hechos primarios han entrado en crisis y la actitud del existente humano actual ha cambiado ante ellos. El individuo es prácticamente ignorado; la naturaleza, fieramente explotada; la cultura, puesta al servicio de la dominación. Durante mucho tiempo se creyó que todo incremento de poder era sin más un “progreso”. Ahora se percibe la tremenda ambigüedad que subyace aquí. La experiencia de los últimos años demuestra la abominación que se escondía en su seno. “En efecto, no todas las atrocidades han caído del cielo, o mejor dicho, han subido desde el infierno. Todos estos sistemas de infamia y destrucción inconcebibles no han sido imaginados

³⁴ R. Guardini, *Mundo y persona*, p. 33.

después de un período en que todo estaba en orden. Monstruosidades tan conscientemente realizadas no se producen únicamente por obra de un individuo desnaturalizado o de grupos pequeños, sino que proceden de trastornos y perversiones cuyo influjo se ha iniciado mucho tiempo antes”³⁵.

3.9. ¿Cuál es el resultado o mejor el balance de la concepción que la Modernidad se ha forjado sobre el hombre y sus obras?

3.10. Como ya lo señaláramos, para Guardini el hombre actual carece de morada. El mundo no le ofrece ya cobijo ni refugio. Una angustiosa sensación de desarraigo atenace a toda la existencia. En opinión de nuestro autor, ello se debe a que la Modernidad sacó al hombre “del centro del ser”. Mientras que la imagen tradicional del hombre lo ubicaba en el centro de la Creación, la imagen moderna lo transformó en una parte más de la naturaleza. “Por un lado, la concepción de la Edad Moderna exalta al hombre a costa de Dios, contra Dios; por otro lado tiene una inclinación erostrática a convertirle en un fragmento de la naturaleza, que no se diferencia esencialmente del animal ni de la planta. Ambos aspectos forman una unidad y están en conexión estrecha con la transformación de la imagen del mundo”³⁶.

El hombre queda sin un puesto estable en el cosmos. La Creación pierde el carácter de tal y es transformada en “naturaleza”. El hombre enfrentado a ella queda a la intemperie y expuesto a todos los problemas de un existir sin arraigo. Desarticulado y desvalido, la agitación sacude las capas más profundas del espíritu.

3.11. Resultado de ese proceso es la inestabilidad que afecta al hombre actual. Inestabilidad aguzada por la destrucción de los mitos forjados por la Modernidad. Tal el caso de la ruina estrepitosa del mito del progreso sin fin, por el cual se creía que todo avance en el dominio de la naturaleza implicaba un avance en el perfeccionamiento humano. Hoy la misma evolución de la cultura nos ha demostrado los terribles riesgos que implica. Ha quedado bien en claro que para la Modernidad toda la obra cultural no es sino un medio de incrementar el dominio, de aumentar el poder sobre los seres. Este crudo rol de la cultura ha sido humorísticamente relevado por Bertolt Brecht en el siguiente apólogo que pese a su longitud nos permitimos transcribir.

“—Si los tiburones fueran hombres —preguntó al señor K.

³⁵ R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 114.

³⁶ *Op. cit.*, p. 71.

la hija pequeña de su patrona—, ¿se portarían mejor con los pecesitos?

—Claro que sí —respondió el señor K.—. Si los tiburones fueran hombres, harían construir en el mar cajas enormes para los pecesitos, con toda clase de alimentos en su interior, tanto plantas como materias animales. Se preocuparían de que las cajas tuvieran siempre agua fresca y adoptarían todo tipo de medidas sanitarias. Si, por ejemplo, un pecesito se lastimase una aleta, en seguida se la vendarían de modo que el pecesito no se le muriera prematuramente a los tiburones. Para que los pecesitos no se pusieran tristes habría, de cuando en cuando, grandes fiestas acuáticas, pues, los pecesitos alegres tienen mejor sabor que los tristes. También habría escuelas en el interior de las cajas. En esas escuelas se enseñaría a los pecesitos a entrar en las fauces de los tiburones. Estos necesitarían tener nociones de geografía para mejor localizar a los grandes tiburones, que andan por ahí holgazaneando. Lo principal sería, naturalmente, la formación moral de los pecesitos. Se les enseñaría que no hay nada más grande ni más hermoso para un pecesito que sacrificarse con alegría; también se les enseñaría a tener fe en los tiburones, y a creerles cuando les dijeren que ellos ya se ocupan de forjarles un hermoso porvenir. Se les daría a entender que ese porvenir que se les auguraba sólo estaría asegurado si aprendían a obedecer. Los pecesillos deberían guardarse bien de las bajas pasiones, así como de cualquiera inclinación materialista, egoísta o marxista. Si algún pecesillo mostrase semejantes tendencias, sus compañeros deberían comunicarlo inmediatamente a los tiburones... Si los tiburones fueran hombres, tendrían también su arte. Habría hermosos cuadros en los que se representarían los dientes de los tiburones en colores maravillosos, y sus fauces como puros jardines de recreo en los que da gusto retozar. Los teatros del fondo del mar mostrarían a heroicos pecesillos entrando entusiasmados en las fauces de los tiburones, y la música sería tan bella que, a sus sonos, arrullados por los pensamientos más deliciosos, como en un ensueño, los pecesillos se precipitarían en tropel, precedidos por la banda, dentro de esas fauces. Habría asimismo una religión, si los tiburones fueran hombres. Esa religión enseñaría que la verdadera vida comienza para los pecesillos en el estómago de los tiburones. Además, si los tiburones fueran hombres, los pecesillos dejarían de ser todos iguales como lo son ahora. Algunos ocuparían ciertos cargos, lo que los colocaría por encima de los demás. A aquellos pecesillos que fueran un poco más grandes se les permitiría incluso tragarse a los más pequeños. Los

tiburones verían esta práctica con agrado, pues les proporcionaría mayores bocados. Los pecesillos más gordos, que serían los que ocupasen ciertos puestos, se encargarían de mantener el orden entre los demás pecesillos, y se harían maestros u oficiales, ingenieros especializados en la construcción de cajas, etc. En una palabra: si los tiburones fueran hombres, en el mar no habría más que cultura”³⁷.

3.12. En opinión de Guardini, el incremento del poder no implica de por sí un perfeccionamiento en el carácter humano. No siendo un progreso necesario, es una posibilidad. Todo el optimismo cultural de la Modernidad ha sido socavado por una crítica brotada de su mismo seno. Perdida la confianza en la cultura, se adopta hoy una actitud de prevención ante ella. Y esto no sólo por sus errores funcionales o por la caducidad histórica de sus logros, sino fundamentalmente porque sus aspiraciones e ideales eran falsos. Se sabe ya que no es posible apostar por el obrar humano con la confianza que lo hizo la Modernidad.

Hoy comprendemos con mayor claridad que el sujeto humano es “libre lo mismo para obrar bien que para obrar mal; para edificar como para destruir”³⁸. Este aspecto deletéreo se desarrolla al margen de cualquier necesidad inmanente, según un curso arbitrario y aniquilador. Y esto es lo que ha ocurrido con mayor frecuencia. “Las cosas han seguido un camino falso, como lo demuestra la situación presente. Nuestra época lo siente y experimenta inquietud en sus estratos más profundos. Sin embargo, en ello se encierra también su gran posibilidad de escapar al optimismo de la Edad Moderna y poder ver la verdad”³⁹.

3.13. Tales síntomas se perciben en múltiples elementos de la existencia contemporánea.

3.14. En primer lugar, se ha tomado conciencia de que la cultura de la Modernidad elaboró una concepción antropológica básicamente errónea. Por ello resulta difícil que el hombre actual se reconozca en las imágenes que le proporciona la antropología de la Modernidad. Se aprehenden sólo ciertos aspectos de la existencia humana, pero no se llega a tocar su esencia. Se persigue denodadamente la idea del hombre y no se logran más que meras abstracciones. “El hombre tal y como lo ve la Edad Mo-

³⁷ B. Brecht, *Historias de almanaque*, Alianza Editorial, Madrid, 1975, pp. 132-134.

³⁸ R. Guardini, *El ocaso de la Edad Moderna*, p. 106.

³⁹ *Op. cit.*, p. 107.

derna no existe. Esta intenta constantemente encuadrarlo en categorías mecánicas, biológicas, psicológicas, sociológicas, variantes todas ellas de la voluntad fundamental de convertirlo en una sustancia del orden de la "naturaleza", aun cuando sea del de la naturaleza espiritual" ⁴⁰.

3.15. Si lo que la Modernidad esperaba de la cultura fuese cierto, no habría errado de ese modo en sus concepciones antropológicas. Estos errores se patentizan en las amenazas que, en forma creciente, brotan de la misma cultura. Su peligrosidad emana del mismo nervio conductor de la empresa cultural moderna: el incremento del poder. Este tema del poder y de sus extravíos inquietó profundamente a Guardini, quien incluso llegó a dedicarle una obra especial.

Guardini alerta sobre el carácter ambiguo del poder y niega que "todo incremento del poder" constituya "sin más un 'progreso', un aumento de seguridad, de utilidad, de bienestar, de energía vital, de plenitud de los valores" ⁴¹.

El poder puede orientarse tanto al bien como al mal, según la intención de quien lo ejerza. El incremento impresionante de poder logrado por el hombre moderno no ha ido a la par de un desarrollo congruente del sentido de responsabilidad y de la integridad de carácter, necesarios para destinarlo a metas humanas.

Frente al hombre, el poder se ha erigido como algo autónomo, objetivo, que dicta sus propias normas al comportamiento humano. Lo cual explica la actitud de quienes han percibido en su hipertrófico crecimiento algo demoníaco ⁴². Este término significa para Guardini que algo anónimo se ha adueñado del poder. La falta de responsabilidad en su ejercicio propicia su captura por los demonios. "Estos demonios son los que manejan el poder del hombre mediante sus instintos, al parecer tan naturales, pero en realidad tan absurdos" ⁴³.

3.16. El hombre abandonado a sus instintos es manejado por el inconsciente, el cual "es algo caótico y cuyas posibilidades destructivas son tan poderosas por lo menos como las salvadoras y constructivas" ⁴⁴.

Por la acción cultural, elementos de la realidad objetiva son incorporados al ámbito de la libertad humana. De allí que

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 109.

⁴¹ *Op. cit.*, p. 110.

⁴² *Op. cit.*, p. 112.

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ibidem.*

adquieran un nuevo sentido proporcionado por el obrar humano. Si el obrar racional según fines humanos no los domina, amenazan destruir todo.

La burguesía supuso que todo lo que se incorporaba al ámbito cultural seguía siendo tan seguro y confiable como cuando permanecía en el de la naturaleza. Por eso fueron tratados con tanta despreocupación y, a veces, con inconsciencia, aquellos elementos que se suponía traían automáticamente seguridad y progreso. "La supersticiosa fe de la burguesía en la seguridad intrínseca del progreso se ha resquebrajado. Muchos sospechan que 'cultura' es algo distinto de lo que por tal ha entendido la Edad Moderna, que no se trata de una bella seguridad, sino de un riesgo de vida o muerte, del que nadie sabe qué va a resaltar" ⁴⁵.

La idea de poder quiere significar un cierto señorío sobre los seres, un claro dominio sobre el curso de la realidad. Pero la Modernidad no advirtió que eso no quiere decir que con ello se posea similar dominio sobre "el 'dominar' mismo". El poder sobre la naturaleza no lo es aún sobre el mismo poder. "El hombre es libre y puede usar de su poder como le plazca. Pero ahí precisamente radica la posibilidad de que lo emplee falsamente, entendiéndolo por ello el que lo use tanto para el mal como para la destrucción" ⁴⁶.

3.17. Aunque no es nuestra intención realizar en estas líneas una crítica de lo que hemos expuesto, creemos que conviene señalar aquí que la supuesta "libertad" para el uso del poder se halla seriamente condicionada por los intereses en juego. Hay una lógica interna en el manejo que se hace del poder. Esa lógica responde al juego de los intereses dominantes en una formación social determinada. Así que no es tan evidente que el hombre pueda usar del poder "como le plazca". El desarrollo de la instancia de poder respondió a una determinada instancia estructural de la Modernidad.

4. El pensamiento ante la crisis

4.1. En la situación actual el hombre se siente amenazado por sus mismos productos objetivados en entidades extrañas. Carece de morada y el desarraigo expone sus raíces a la intem-

⁴⁵ *Op. cit.*, p. 115.

⁴⁶ *Op. cit.*, pp. 118-119.

perie. La inteligencia debe hacerse cargo de este resultado; esclariendo “la situación misma a que ha llegado y convertirla en problema”⁴⁷. He aquí una responsabilidad que toca directamente a la filosofía.

4.2. Considerando el estado del intelecto social en la actualidad, se ha advertido en él tres rasgos distintivos:

1º) en relación con el quehacer científico se percibe una sensación de “confusión”;

2º) con respecto al mundo, el intelecto social se siente desorientado;

3º) y en relación a su propio trabajo, el científico no se encuentra satisfecho con el rumbo de su propia actividad.

4.3. Veamos a continuación cómo desarrolla Xavier Zubiri cada uno de estos puntos⁴⁸.

4.3.1. La *confusión* en lo que respecta a la ciencia se manifiesta, ante todo, en el procedimiento para la “constitución” de su objeto. Este se determina sobre la base de un cierto “conjunto de conocimientos homogéneos”. Este precario criterio tiene como efecto el que las diversas ciencias existentes carezcan casi totalmente de un neto perfil que “circunscriba el ámbito de su existencia”. En cuanto un conjunto de “problemas”, de métodos o de resultados” es considerado lo suficientemente relevante como para justificar por sí mismo el interés del científico, se considera que ha surgido una “nueva” ciencia. “*El sistema de las ciencias se identifica con la división del trabajo intelectual, y la definición de cada ciencia, con el ámbito estadístico de la homogeneidad del conjunto de cuestiones que abarca el científico*”.

Se ignoran los límites precisos de cada ciencia porque no se sabe, hablando con rigor, cuál es el “quid” de su objeto. Para que ésto se supiera sería necesario, en opinión de Zubiri, que se precisase “su objeto propio, formal y específicamente determinado”.

Otro rasgo de la confusión reinante en la labor científica radica en la inquietante *dispersión* del aparato del saber. Este se haya constituido por una inorgánica yuxtaposición de “Saberes dispersos” que se encuentran “proyectados” sin ninguna perspectiva “en un mismo plano”. Tal proyección dio como resultado la carencia de cualquier “diferencia de rango entre los

⁴⁷ X. Zubiri, *op. cit.*, p. 37.

⁴⁸ A continuación nos limitaremos a resumir en sus propios términos lo que Zubiri expone en las pp. 17-23 de la obra citada.

diversos saberes de la humanidad actual. Siendo ‘científicos’, todos los saberes poseen el mismo rango”. Al no haber diferencias cualitativas, da lo mismo un tipo de saber que otro. De allí que no pueda hablarse de una auténtica unidad en la ciencia, tal como, por ejemplo, la postulada por Descartes cuando decía que todas las disciplinas científicas formaban una sola entidad: “*la inteligencia*”. Según Zubiri, dicha unidad se daría sólo si existiese una “unidad de perspectivas con diferencias de rango”. En lugar de ello, nos encontramos con una crasa nivelación de los saberes que tiene su origen en el fenómeno que Zubiri denomina la “radical positivización de la ciencia”. Dicha *positivización* consiste en considerar que todas las ciencias son “positivas” y por ende equivalentes en cuanto dan razón de un “positum”: “el objeto, que ‘está ahí’”. Pero con esta apresurada simplificación se olvida que quizá no todos los objetos sean igualmente “positivos”, pues su carácter de tales, es decir su manera de “estar ahí”, no es igual para todos los “datos” de la realidad. “Y, en tal caso, si ese su ‘estar ahí’, no fuera igual para toda suerte de objetos, la positivización no sería niveladora, y las ciencias, aun las más positivas, tendrían en su propio objeto integral un principio de subordinación jerárquica”.

Con ello Zubiri apunta a establecer un principio unificador del edificio del saber logrado a través de la determinación de un criterio jerarquizador emergente de los distintos modos de “estar ahí” que poseen los objetos científicos.

4.3.2. La *desorientación* de la *intelligentsia* en un mundo que cada vez sabe menos lo que quiere y a dónde va. No sabe lo que quiere ni a dónde va por haber perdido conciencia de sus fines y del sentido de su totalidad cultural. Para Zubiri tal pérdida explica tanto la transformación de nuestro mundo en un caos, como la apasionada discusión sobre los intelectuales que sacudió la cultura europea entre las dos guerras.

Si el intelectual no encuentra ya un lugar definido en su mundo, ello se debe a la caotización que éste ha sufrido. Dicho fenómeno es propio de toda transición de una cultura a otra. En esa transición, los que con Gramsci podríamos llamar “intelectuales tradicionales”, intentan, según Zubiri, “sobrevivirse en la imaginación”. Ignorando los profundos cambios que se operan en la “fisonomía del intelecto”, los intelectuales tradicionales “se sobreviven contemplando su imagen pretérita”. Esta actitud pretende ignorar también que “...la función intelectual viene inscrita en un mundo, y que las verdades, aún las más abstractas, han sido conquistadas en un mundo dotado de preciso sentido. El hecho de que puedan flotar, sin mengua de su validez,

pasando de un mundo a otro, ha podido llevar a la impresión de que nacen también fuera de todo mundo.”

Más bien, “el hecho de que las ciencias adquieran un carácter extrahistórico y extramundo” es índice claro de que el mundo se encuentra en crisis.

Guardini recordaba que en el mundo medieval entendido como “*ordo*”, la función intelectual culminaba en la figura del *sabio*. El lugar de excepción que éste ocupaba en la cultura medieval se debía, en opinión de Guardini, a la vigencia de una concepción jerárquica de la existencia: “. . . Apenas hay ninguna otra época —con excepción tal vez de la cultura clásica china— en que se haya dado al hombre de saber, al sabio, tanta importancia como la que se le concedió entonces” (*op. cit.*, pp. 43-44).

El natural deseo de saber, perfeccionado mediante la meditación, se inmergía en las profundidades de la verdad, elaborando a partir de ésta una ideología espiritualista de la existencia. Suponiendo una jerarquía de las verdades (congruente con tal ideología) se podía establecer una correcta jerarquía en el saber, y la primacía de la verdad sobre la utilidad fundamentaba la de la *Sabiduría* y del *sabio* sobre la ciencia y el científico. Al disolverse esa peculiar organicidad del saber, fue reemplazada por una nueva que nivelaba sus contenidos y establecía como principal criterio de validez la *utilidad*. Tal nivelación y pragmatización del saber convirtió a la función intelectual en “una especie de secreción de verdades, vengan de donde vinieren y versen sobre lo que versaren”. Ante la ingente cantidad de “conocimientos positivos” que inundan nuestro mundo, nuestras pautas culturales efectúan “una peligrosa criba de verdades, fundadas precisamente sobre el presunto *interés* que ofrecen, interés que se torna pronto en una *utilidad* inmediata”. En función de ese *interés* y esta *utilidad* se evalúa la labor intelectual. Todo lo que no entre en el marco de esas categorías es eliminado a título de “simple *curiosidad*”. Y es así como, en opinión de Zubiri, la ciencia devino técnica. Pero este proceso corresponde a las exigencias concretas de un mundo determinado. Este mundo implica proyectos y propósitos, a punto tal que puede ser definido como “el sistema total de estos proyectos”. Y su crisis se manifiesta “cuando los proyectos se convierten en casilleros, cuando los propósitos se transforman en simples reglamentos”. En tal situación el mundo se derrumba, convirtiéndose los hombres “en piezas y las ideas se *usan* pero no se *entienden*: la función intelectual carece ya de sentido preciso”. Según Zubiri, el próximo paso en este proceso consistirá en la deliberada renuncia a la verdad y en la cruda reducción

de las “ideas” a meros “esquemas de acción, recetas y etiquetas”. Con ello considera Zubiri que la actividad científica “degenera en oficio” y que su agente específico, el científico, se convierte en una clase social (?); el *intelectual*. Es así que para nuestro autor, hablar de la posición y situación de clase del *intelectual* implica el derrumbe de un mundo sometido a la utilidad y amputado de la verdad. Nuevamente nos encontramos con el planteo idealista de Guardini, aunque esta vez aplicado a la cuestión del intelectual.

4.3.3. El *descontento* interior del intelectual. Cuando éste toma conciencia de su desplazamiento social procura entonces encontrar una justificación de su quehacer en su propia interioridad. Y se encuentra con que posee “unos *métodos* para conocer, que dan espléndidos *resultados*”. Pero éstos tienen “poco que ver con su *inteligencia*”; ya que constituyen meras “*técnicas* de ideas o de hechos —una especie de meta-técnica—”. Y como tal han perdido su antiguo carácter de camino hacia la verdad. Como equivalente de ésta, el científico se encuentra con una imponente cantidad de saberes que, lejos de satisfacerlo, termina por hartarlo. “El intelectual se ve invadido, en el fondo de su ser, por un profundo hastío de sí mismo, que asciende, como una densa niebla, del ejercicio de su propia función intelectual”.

En lugar de la *verdad*, dispone de una multitud de *verdades*. Y esto implica, en opinión de Zubiri, una pérdida del *sentido* que ordena y dirige la investigación, permitiendo efectuar un adecuado control del quehacer científico.

Tal pérdida del *sentido* de la “producción científica” transforma sus métodos y resultados en una *técnica* que no logra constituir una real “*vida intelectual*”. La *eficacia* de los *métodos* distrae del sentido de la verdad. Y con ello se resquebraja la posibilidad misma de la ciencia. Esta no se constituye sólo por la existencia de la capacidad de conocer y de una aproximada determinación de su objeto. Para que vea la luz es preciso que además de ello se conjuguen ciertas peculiares posibilidades. “Penosa y lentamente, el hombre ha ido tejiendo un sutil y vi-drioso sistema de posibilidades para la ciencia. Cuando se desvanecen, la ciencia deja de ser viva para convertirse en producto seco, en cadáver de la verdad. La ciencia nació solamente en una vida intelectual. No cuando el hombre estuvo, como por un azar, en *posesión* de verdades, sino justamente al revés, cuando se encontró *poseído* por la verdad. En este ‘pathos’ de la verdad se gestó la ciencia. El científico de hoy ha dejado muchas veces de llevar una *vida intelectual*. En su lugar, cree poder conten-

tarse con sus productos, para satisfacer, en el mejor de los casos, una simple *curiosidad intelectual*."

4.4. De lo dicho brota para Zubiri una profunda crisis que afecta globalmente a la "*intelligentsia*" contemporánea con su correspondiente sensación de un ingente malestar que aqueja al conjunto de la vida intelectual. Los tres elementos reseñados: "1º La positivización niveladora del saber, 2º) La desorientación de la función intelectual, 3º) La ausencia de vida intelectual", constituyen "tendencias" con diverso nivel de desarrollo según sea el tipo de saber científico en cuestión, pero su difusión amenaza a la inteligencia con hacerle perder su existencia en la verdad. Este riesgo en que se encuentra define su actual situación, la cual debe ser afrontada sin dobleces y aceptada sin reservas. Sólo así será posible emprender la urgente tarea de restaurar la vida intelectual.

4.5. Para efectuar tal restauración es preciso determinar con mediana precisión cuáles son los componentes del riesgo que se cierne sobre la inteligencia actual. Zubiri caracteriza tales componentes bajo la forma de tres desviaciones ideológicas que aquejan a la inteligencia en su ejercicio:

1. — El positivismo,
2. — El pragmatismo,
3. — El historicismo.

Estas tres desviaciones brotan del modo en que la inteligencia conoce la realidad. Veamos cómo Zubiri fundamenta esta tesis ⁴⁹.

5. Fuentes modernas de tres desviaciones en la labor intelectual

5.1. La inteligencia efectúa su indagación de la verdad científica mediante la elaboración de un sistema de preguntas específicas que le permiten abordar la realidad. Esas preguntas delimitan el área problemática en que se va a investigar un fenómeno. Zubiri se pregunta de dónde surge ese "sistema de preguntas" que estructuran el discurso científico. Este posee tanto una prehistoria como una historia. Tal "condicionalidad histórica" supone que los problemas científicos van surgiendo en situaciones históricas precisas. "Hay problemas que tan sólo se plantean en ciertas épocas; inclusive problemas planteados

⁴⁹ X. Zubiri, *op. cit.*, pp. 25-35.

y resueltos, tal vez por azar, en una época, quedan aislados en la ciencia porque su estado histórico no permite darles sentido".

Si los diversos problemas surgen de épocas concretas y están sometidos a sus condiciones históricas, es claro que el cuestionamiento científico está constitutivamente referido a una situación cultural dada (Zubiri no llega a hablar de una situación "socio-cultural" dada). "El sistema de preguntas nace de la estructura total de la situación de la inteligencia humana".

5.2. Zubiri no profundiza en aquello que compone a lo que llama la "estructura total" de la inteligencia. Sólo advierte que el hombre en cada situación histórica global diseña un *proyecto* que implica "un modo de acercarse a las cosas e interrogarlas". En función de este "método de interrogación" la cosa da la respuesta en que formalmente consiste la verdad: el acuerdo de la inteligencia con la realidad. "La verdad es la posesión intelectual de la índole de las cosas".

5.3. En esta estructura de la verdad se dan las posibilidades para el desarrollo de las tres desviaciones ideológicas principales que aquejan a la inteligencia en la crisis actual.

5.3.1. *El positivismo*

La actitud científica comienza disolviendo el "mundo ingenio" del hombre común transformándolo en un conjunto de "hechos".

Se entiende por "hecho", "lo que está ante mí, tan sólo por estarlo y en la medida en que lo está, sin la menor intervención por mi parte". Entendiéndolos así, se tiende a convertir los hechos en "datos empíricos" que deberán ser conocidos en su "ordenada concatenación". La esquematización de tal proceso fue la obra del "Positivismo" que, de "la reducción de las cosas a hechos, y de éstos a datos sensibles", indujo a "la idea de una vida intelectual en que todos los saberes son equivalentes, y cuya dispersa unidad está dada tan sólo en la enciclopedia del saber entero".

Pero el mismo desarrollo de conocimiento científico puso al descubierto la insuficiencia del planteo positivista, ya que la dinámica de la ciencia aspira a "descubrir un orden inteligible en los datos empíricos".

5.3.2. *El pragmatismo*

El hombre necesita de la verdad para poder prever el curso de la realidad, so pena de extraviarse en ella. En este

sentido, se habla de una necesidad práctica de la verdad. Ello condujo a que se interpretara tal necesidad como si fuera un fenómeno de índole biológica: "... como toda vida, la de la inteligencia ha de obedecer por lo menos a la ley del máximo rendimiento con el mínimo esfuerzo".

La ciencia satisface la necesidad de prever, mediante la reducción de la multiplicidad factual a "unas cuantas relaciones sencillas" capaces de manejar el curso de lo real. "Más que visión, la ciencia es previsión".

Y esta misma necesidad de prever exigió de la ciencia una "economía del pensar" que traduzca "la variedad enorme de los datos sensibles" a mensuras que den cuenta precisa de los fenómenos, encasillándolos en "fórmulas matemáticas".

Para el modelo científico postulado por esta necesidad de previsión, una ley será verdadera cuando nos permita prever el curso futuro de los fenómenos. La adecuación con la realidad en que consiste la verdad se orienta a concordar con las cosas futuras. La vida intelectual procura, por lo tanto, elaborar "fórmulas" que posibiliten "manejar la realidad con el máximo de sencillez. Su verdad se mide tan sólo por su eficacia. Es el *pragmatismo*, prolongación natural del positivismo".

El pragmatismo pretende responder a las exigencias de una "necesidad vital" y reduce "la vida mental" a "un caso particular de la biología". Pronto se evidenció el carácter simplista de tal asimilación ya que la vida del hombre (tanto mental como fisiológica) no es meramente biológica.

5.3.3. *El historicismo*

La vida humana surge y se desarrolla en una determinada situación histórica que llega, incluso, a condicionar aquel modo peculiar de acercarnos a la realidad exigido por la dinámica veritativa. "Sólo dentro de esta situación adquiere sentido y estructura el pensamiento". Toda verdad surge de un determinado modo de aproximarnos a las cosas. Y éste se halla condicionado por una determinada situación histórica. Pero tales situaciones fueron consideradas como "estados del espíritu". Con lo cual, tanto la misma verdad como las ciencias que se articulan con ella, fueron entendidas como un aspecto de dichos "estados del espíritu".

Si se entiende por "cultura" el "producto de la realidad histórica", entonces la ciencia pasaría a ser "una forma de un estado cultural". Forma que "expresa el aspecto intelectual de una situación histórica, un *valor* cultural". Este valor, a su vez, está dado por el "sentido" que le proporciona una situación his-

tórica. "Cada época, cada pueblo, tiene su sistema de valores, su diverso modo de entender el universo —más valioso en unos que en otros, pero reflejo siempre de una situación histórica—, sin que ninguna tenga derecho a arrogarse el carácter de único y absoluto. Es el *historicismo* aliado fácil del pragmatismo".

5.4. Así caracteriza Zubiri las tres grandes "desviaciones" de la *intelligentsia* representadas por el positivismo, el pragmatismo y el historicismo. Ellas constituyen otras tantas posibilidades ínsitas en la estructura misma de la verdad. Al ser ésta "expresión de lo que hay en las cosas", cuando éstas son entendidos "como meros datos empíricos" la inteligencia, insensiblemente casi, se desliza hacia el positivismo. Como la verdad brota de un determinado modo de "interrogar a la realidad", cuando tal interrogatorio es entendido fundamentalmente como resultado de "una necesidad humana de manejar con éxito el curso de los hechos" nos deslizamos hacia el pragmatismo. Toda verdad se alcanza a partir de "una situación determinada", y, si se entiende ésta como "un estado objetivo del espíritu", nos encontramos con el historicismo.

5.5. Para Zubiri estas tres desviaciones tienen una raíz común que debe ser descubierta en la manera como la Modernidad europea entendió su aproximación teórica a la realidad.

Al comenzar entendiendo la verdad como "un acuerdo con las cosas", se procuró denodadamente "llegar" a tal acuerdo. Y en tal "esfuerzo" se terminó por pensar que "la situación primaria del hombre consistiría en carecer de cosas". Y aquí subyace el grave equívoco, que, en opinión de Zubiri, condujo a caer en las tres desviaciones mencionadas. Si bien es cierto que el pensamiento "tiene que conquistar cosas", ello sólo es posible "porque está ya previamente moviéndose en ellas". El hombre no se encuentra nunca desposeído totalmente de cosas. "La verdad, como un acuerdo con las cosas, supone siempre un previo estar en ellas". El pensamiento se encuentra ya desde "el vamos" constitutivamente inmerso en las cosas. Es decir, existe "una primaria e inamisible unidad entre el pensamiento y las cosas". Y el olvido de esta unidad constituye "la raíz común de las tres desviaciones" antes mencionadas. Y ello, a su vez, provocó que "el pensamiento actual en la ciencia" tienda "vertiginosamente a la pérdida de su objeto: las cosas".

5.6. Aunque ya no se suscriba hoy (al menos tan cándidamente como antes) ninguna de las tres concepciones que en opinión de Zubiri constituyen otras tantas desviaciones del pensar, sería un error creer que son cosas del pasado. Sus efectos

se dejan sentir con fuerza en nuestra actual situación intelectual. “El carácter disperso y nivelador del saber es el resultado natural de la actitud positivista. El tecnicismo de nuestra labor científica no es sino un pragmatismo en marcha. La ausencia de verdadera vida intelectual y la atención dirigida preferentemente a estados de civilización con sus diferentes “maneras de ver” las cosas, son, en medida todavía mucho mayor, un historicismo radical”.

5.7. Estos tres efectos se articulan a su vez con estas tres caracterizaciones de la labor intelectual:

a) la labor intelectual procura un “enriquecimiento de la enciclopedia del saber” mediante la ordenación de “los hechos en un esquema cada vez más amplio y coherente”;

b) la labor intelectual se entiende como una “técnica eficaz de las ideas” que se esfuerza por “simplificar y dominar el curso de los hechos”;

c) la labor intelectual es “expresión de la curiosidad europea” y evidencia sólo su peculiar manera de ver la realidad.

Es por ello que finalmente, en opinión de nuestro autor, se acabó por “no saber qué se sabe ni qué se busca”. Se impone, pues, la urgente tarea de recuperar lo que Zubiri llama el sentido del objeto. Tarea que, como él mismo lo reconoce, deberá realizarse mediante “un replanteamiento radical del problema, con los ojos limpios y la mirada libre”.

5.8. La Modernidad ha terminado por extraviar la razón y desorientar su producto más caro: la actividad científica. La pérdida del sentido del objeto ha reducido el pensamiento a mera “impresión”. Si se reacciona contra esto se verá que “el *positum* no es una mera impresión sensible; la simplicidad en el manejo de los fenómenos no es una ciega utilidad biológica; la situación histórica en que nos hallamos colocados no es una mera forma objetiva del espíritu”. Al encontrarse la inteligencia originariamente inmersa en las cosas, su despliegue consiste en la captación de “diversas facetas y planos de diversa profundidad, de un mismo objeto real”. Por ello, no se trata de meras yuxtaposiciones, ni simples adiciones, sino de profundizaciones y exploraciones de una misma realidad. Restablecer esta convicción es responsabilidad de la inteligencia que conceptúa filosóficamente. Una recta concepción filosófica sobre la relación ser-pensar, constituye condición necesaria, aunque no suficiente, para la restauración de una auténtica vida intelectual. “Y esto, no por una conveniencia o feliz congruencia de la filosofía con esta misión, sino porque la filosofía consiste, precisamente, en el problema del

ser, del mundo y de la teoría, planteados por la simple entrada de la inteligencia en sí misma”.

Y quizá podría pensarse asimismo que, desde una perspectiva puramente teórica, la situación de desorientación y confusión en que se desenvuelve el pensar signifique, en última instancia, ausencia de reflexión filosófica. Ya que, como decía el viejo Hegel: “. . . si es asombroso que, por ejemplo, hayan llegado a ser inservibles para un pueblo su ciencia del derecho, sus principios, sus costumbres morales y virtudes, del mismo modo debe ser no menos asombroso que un pueblo pierda su metafísica, y que el espíritu, que se ocupaba de su esencia pura, ya no tenga una existencia real en él”.

Este asombro constata que “. . . mientras la ciencia y el intelecto humano común trabajaban juntos para realizar la ruina de la metafísica, pareció haberse producido el . . . espectáculo de un pueblo sin metafísica — algo así como un templo con múltiples ornamentaciones pero sin *sancta sanctorum*”⁵⁰.

Frente a lo cual, como Platón, nos invita también a retirarnos a “. . . las tranquilas moradas del pensar que ha entrado en sí mismo, y en sí mismo permanece, donde callan los intereses que mueven la vida de los pueblos y de los individuos”⁵¹.

5.9. Pero la filosofía se desarrolla siempre a partir de una determinada situación histórica. Corresponde, por lo tanto, precisar algunos rasgos de ella. En opinión de Zubiri hay tres que signan la realidad del hombre actual.

1º) En el decurso de la Modernidad, especialmente a partir del Siglo XVIII, la *historia* ha sido vista cada vez más como un elemento constitutivo del propio *ser* del existente humano. Mientras antes de ese siglo era considerada fundamentalmente como “algo que le pasa al hombre”, hoy se la entiende como un componente de la estructura temporal del hombre. Con lo cual la idea de la permanencia del *ser* vacila y se problematiza.

2º) La sustitución del *homo sapiens* por el *homo faber* merced al hipertrófico desarrollo de la técnica que modificó hondamente “el modo de haberse el hombre con el mundo”. Ello logró poner en crisis hasta “la idea misma del mundo” así como la noción de dominio sobre el mismo.

3º) La actividad cotidiana del hombre se ha visto trastocada por la *urgencia* que lo arrastra incoerciblemente y lo obliga a volcarse hacia lo inmediato. De allí la confusión desarrollada

⁵⁰ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Hachette, Buenos Aires, 1956, p. 36.

⁵¹ Citado por Zubiri, *op. cit.*, p. 39.

entre “lo urgente y lo importante”, y su corolario necesario: la sobreestimación de las decisiones volitivas en relación con la “inoperante especulación teórica”. La urgencia de la acción parece condenar a la teoría a ser un equivalente de “lo alejado de la realidad”.

5.10. Y es en este contexto que surge el siguiente interrogante: “Consciente del carácter histórico de toda situación, dominado el mundo por la técnica, acosado el hombre por las urgencias más apremiantes, ¿qué sentido puede tener el filosofar? ¿En qué consiste, en definitiva, la situación intelectual en que tan extrañamente nos hallamos instalados?”⁵².

5.11. Para responder a esto, Zubiri traza un breve cuadro evolutivo del sentido y dirección del quehacer filosófico desde los griegos hasta la Modernidad. Sus conclusiones son éstas:

5.11.1. El mundo helénico y su filosofía intentaron “naturalizar al hombre y su razón. Este intento encalló en “la pérdida del mundo”, pues el “logos” terminó asimilando asimismo “la naturaleza huidiza y fugitiva”.

5.11.2. Frente a tal situación, el advenimiento del Cristianismo ofrece una salida al hombre griego anunciándole “un mundo espiritual y personal que trasciende la naturaleza”. Con lo cual la marcha de la inteligencia cambia de rumbo: “desde una naturaleza que se desvanece, va a entrar el hombre en sí mismo y llegar a Dios. Cambió el horizonte del filosofar. La filosofía, razón creada, fue posible (entonces) apoyada en Dios, razón increada”⁵³. Pero al irse acentuando este carácter creatural de la razón” y su abismal distancia respecto del Creador, se irá recluyendo cada vez más en sí misma.

5.11.3. Entonces el hombre deberá nuevamente cambiar la dirección de su marcha filosófica, esta vez apoyado en la única realidad cierta y sustantiva: su propia razón. Es el orto de la Modernidad. El hombre moderno se encuentra solo: sin mundo ni Dios. Pero se esfuerza por llegar a ambos a través de la intimidad clausa de su razón, y fracasa.

“A fuerza de intentar descubrir estas vertientes mundanales y divinas de la razón, acaba por convertirlas en la realidad misma del mundo y de Dios. Es el idealismo y el panteísmo del Siglo XIX”⁵⁴. De este modo, fracasa el tercer camino emprendido por el pensamiento en busca de la realidad. Y esta vez su

⁵² X. Zubiri, *op. cit.*, pp. 41-42.

⁵³ *Op. cit.*, p. 42.

⁵⁴ *Op. cit.*, p. 43.

soledad es mayor que nunca. “Cuando el hombre y la razón creyeron serlo todo, se perdieron a sí mismos; quedaron en cierto modo, anonadados. De esta suerte, el hombre del siglo XX se encuentra más solo aún; esta vez, sin mundo, sin Dios, sin sí mismo”⁵⁵.

5.12. Si el comienzo de la Modernidad es el del desarrollo de la primacía del sujeto, entendido como único punto firme de apoyo y fuente de toda evidencia, al final de la misma, en la larga crisis que atraviesa nuestro siglo, el pensar se debate en la soledad de lo irreal, es decir, enfrentado al nihilismo que parece ser el destino del mundo moderno. Ante la soledad de lo irreal o la amenaza de la nada, el existente conflictuado retrocede y busca un escape mediante la detallada exploración de las estupendas posibilidades de la técnica, la inmersión en “la reviviscencia mnemónica de su pasado” o absorbiéndose en “la solución de los urgentes problemas cotidianos”. Actividades que no constituyen otra cosa que un escapismo nihilista. Pues, al huir de este modo de sí mismo, el hombre de las postrimerías de la Modernidad “...hace transcurrir su vida sobre la superficie de sí mismo. Renuncia a adoptar actitudes radicales y últimas: la existencia del hombre actual es constitutivamente centrífuga y penúltima”⁵⁶.

Tal existir delata un alarmante y “angustioso coeficiente de provisionalidad” que amenaza con vaciar la vida contemporánea. Zubiri piensa que tal situación y tales actitudes exigen una urgente y profunda rectificación, consistente en un nuevo y diferente “entrar dentro de sí”. Ya no para recrear un mundo y un Dios perdidos, sino para ser capaz de sentir el paso “por su fondo abismal, como *umbrae silentes*”, de los ineludibles “interrogantes últimos de la existencia”. Es entonces cuando podrá percibir cómo “...resuenan en la oquedad de su persona las cuestiones acerca del ser, del mundo y de la verdad. Enclavados en esta nueva soledad sonora, nos hallamos situados allende todo cuanto hay, en una especie de situación trans-real: es una situación estrictamente transfísica, metafísica. Su fórmula intelectual es justamente el problema de la filosofía contemporánea”⁵⁷.

5.13. Esta nueva vuelta hacia sí mismo, esta reiterada invitación al retiro en la serena morada del pensar sustentado por el armonioso silencio del bullicio de los “intereses”, vuelta y retiro por los que debe transcurrir la reflexión filosófica, pa-

⁵⁵ *Ibidem.*

⁵⁶ *Ibidem.*

⁵⁷ *Ibidem.*

recen ser para Zubiri la condición de posibilidad de una renovada vida intelectual. Pero hasta ahora el carácter menguante de ésta se evidenció, según vimos antes, en:

1º) la *confusión* que aqueja a la labor científica tanto en los procedimientos para delimitar sus objetos, como en la inorgánica dispersión de los distintos “saberes” que la componen, lo cual dio como resultado una *positivización niveladora* de los mismos;

2º) la *desorientación* del intelecto en medio de un mundo que, lejos de ser clarificado por la ciencia, se vuelve más y más caótico en cuanto totalidad noética, lo cual llevó a proponer la salida pragmátista del criterio de *utilidad* a cuya luz se cualifica extrínsecamente la labor intelectual y cuya primacía derivó la ciencia al estatuto de una mera *técnica*;

3º) el *descontento* íntimo de los intelectuales con sus métodos que, no por eficaces, logran satisfacer su originaria sed de verdad, con lo cual se termina diluyendo hasta la noción misma de “vida intelectual” y provocando una insatisfacción que se resuelve en hastío.

5.14. Tales síntomas delatan una profunda crisis en el pensar contemporáneo. Crisis que comporta un serio riesgo para la inteligencia que aspira a nutrirse de lo real en la posesión de la verdad. Este riesgo se tipifica precisamente en las tres desviaciones del pensar moderno designadas como positivismo, pragmatismo e historicismo; las cuales, lejos de reducirse a simples corrientes filosóficas más o menos antañonas, son otras tantas tendencias actuantes aún hoy en el quehacer intelectual. El resultado de ellas no es otro que la pérdida del sentido del objeto, es decir, la pérdida de las cosas en cuanto tales.

6. Conclusión

6.1. La dinámica de la Modernidad dislocó la relación ser-pensar; lo cual afectó el desarrollo del quehacer intelectual en su conjunto. Sus desviaciones filosóficas signaron la actividad científica, comprometiendo seriamente su mismo sentido de la realidad. Es por ello que Zubiri propone una rectificación filosófica que posibilite un replanteo radical de toda la labor intelectual.

6.2. Tal replanteo debe alcanzar la “raíz común” a todas las desviaciones del pensar y determinar las fuentes específicamente modernas del actual malestar en la *intelligentsia*. Por

ello se impone una nueva reflexión filosófica que brote de la intimidad de un pensar capaz de enfrentarse, en el silencio y el recogimiento de una privacidad a salvo de los *mass media*, con un cuestionamiento radical del mundo moderno entendido como totalidad clausa y omnienglobante. Lo cual implica saber ubicarse en esa peculiar transrealidad que Zubiri llama una “situación estrictamente transfísica”, i. e., inmergirse en las profundidades de la metafísica moderna y sacar a la superficie su espectacular juego especular. Tal es el desafío lanzado a un filosofar que pretende ser post-moderno.

6.3. Y en este punto vuelven a coincidir Guardini y Zubiri. La crisis de la Modernidad es de tal magnitud que se debate en el hecho de que toda una época se acaba y otra no termina de nacer. Lo cual urge la necesidad de elaborar replanteos filosóficos “radicales” (al tipo del de Agnes Heller, por ejemplo), es decir, que vayan a las raíces de la crisis.

Ella denota el fin de una época en la cultura, la ciencia y la filosofía y constituye un tremendo desafío para el pensar. Este se debate entre los marcos del pasado y las exigencias del futuro. Aquéllos no son adecuados ya a éstos.

6.4. A nueva época, nuevas responsabilidades. Y la primera de ellas consiste, para el intelecto, en asumir con lucidez todo lo que implica la pérdida de la “morada”, que un proceso de esta magnitud comporta. El intelecto sin “morada” se encuentra desarraigado, sin savia histórica que nutra su vuelo. Pues la crisis de la Modernidad ha provocado una excepcional situación existencial de agudo desarraigo que afecta a todos los órdenes de la cultura y deja al hombre sin “morada”. En tal estado, su situación espiritual tiende a volverse caótica o, al menos, sin sustento ni sustentación.

6.5. En tanto que lúcidos representantes de la *intelligentsia* trascendentista, Romano Guardini y Xavier Zubiri han proporcionado su diagnóstico sobre la situación espiritual en la que ha desembocado el ingente proceso de desarraigo de la razón, promovido por la Modernidad. Su decurso dialéctico dejó al hombre actual sin un medio humano en cuanto informado por una racionalidad finalista y no meramente instrumental. Resultado de ello es que el existente humano se siente hoy más que nunca inmerso en una angustiosa situación de desamparo, inerme ante un mundo que se disloca y lo amenaza en sus mismas posibilidades de sobrevivencia. El desarraigo de la existencia humana se manifiesta en el desarraigo de la razón.