

AYLLU-SIAF., N1 (2019) pp.: 81-93
ISSN: 2695-5938 e-ISSN: 2695-5946
DOI: 10.20983/Ayllu-Siaf.2019.1.4

EL ESPÍRITU EN SU RELACIÓN CON LA VIDA Y LA NATURALEZA EN LA FILOSOFÍA ALEMANA

Maurizio Pagano, Università del Piemonte Orientale, Italia

Recibido:11-11-2019

Aceptado: 22-11-2019

Abstract

The reflection on the theme of the spirit crosses the entire history of culture. It is present in Islam, which takes up and develops the biblical inheritance using the same root that designates the spirit in the Hebrew language. In ancient Egypt, there is no analogous notion, but it is possible to reconstruct the dimension of spirituality, and also, in a richer way in India and China.

In Western thought, four phases can be indicated. In Israel and in Greece, connecting it with the phenomenon of life and recognize the spirit as a force. In a second phase, the spirit is linked to the phenomenon of consciousness and reason. In a third phase, Descartes presents the spirit as “a thing that thinks”. The later path, which is also the one in which contemporary research moves, does not conceive of the spirit as a thing, but as a dimension of experience.

Key Words: Spirit, life, strength, reason, conscience, “res cogitans”, experience

Resumen

La reflexión sobre el tema del espíritu atraviesa toda la historia de la cultura. Está presente en el Islam, que retoma y desarrolla la herencia bíblica utilizando la misma raíz que designa el espíritu en el idioma hebreo. En el antiguo Egipto, no hay una noción análoga, pero es posible reconstruir

la dimensión de la espiritualidad, y también, de un modo más rico en India y China.

En el pensamiento occidental, se pueden indicar cuatro fases. En Israel y en Grecia, conectándolo con el fenómeno de la vida y reconocen el espíritu como fuerza. En una segunda fase, se vincula el espíritu con el fenómeno de la conciencia y la razón. En una tercera fase, Descartes presenta el espíritu como “una cosa que piensa”. El camino posterior, que es también aquel en el que se mueve la investigación contemporánea, no concibe el espíritu como una cosa, sino como una dimensión de la experiencia.

Palabras Clave: Espíritu, vida, fuerza, razón, conciencia, “res cogitans”, experiencia

La reflexión sobre el tema del espíritu atraviesa, con una rica variedad de propuestas, preguntas y estudios en profundidad, toda la historia de la cultura occidental, tanto en el lado de la experiencia y el pensamiento religioso, como en el de la filosofía y la literatura. Esta línea de investigación, sin embargo, no es un privilegio exclusivo de Occidente; está presente, o encuentra paralelos directos o indirectos, incluso en otras culturas. La referencia más obvia es al Islam, que retoma y desarrolla la herencia bíblica utilizando la misma raíz que designa el espíritu en el idioma hebreo. Sin embargo, en el antiguo Egipto, no es posible encontrar una noción análoga a la del espíritu, pero es posible reconstruir una serie de referencias a esa dimensión que podemos definir como espiritualidad. En cambio, se puede delinear una trama de relaciones mucho más rica en relación con India y China: en el primer caso también hubo, durante cierto período, una serie de contactos directos entre la cultura de la era helenística y el mundo religioso-filosófico del subcontinente indio; en el segundo caso, se puede encontrar una serie significativa de paralelismos entre el uso occidental y el chino de la noción de espíritu.

En cuanto a la historia del pensamiento occidental, se pueden indicar cuatro fases. La reflexión sobre el espíritu dio sus primeros pasos, en Israel y en Grecia, conectándolo con el fenómeno de la vida y reconociendo en él una fuerza o un principio que está en el origen de la vida y de su sentido. En una segunda fase, gracias al encuentro del cristianismo con la filosofía griega, esta indagación se centró sobre todo en lo que vincula el

espíritu con el fenómeno de la conciencia y la razón. Este nuevo camino ha ofrecido muchos frutos importantes, pero en general ha desarrollado una concepción dualista, que ha llevado a contrastar la dimensión inmaterial del espíritu con la de la materia y el cuerpo, dejando de lado la conexión del espíritu con la vida. Esta perspectiva dualista ha encontrado su formulación más rígida en la filosofía moderna.

En esta tercera fase, Descartes presentó el espíritu como “una cosa que piensa”. El camino posterior del pensamiento moderno ha desafiado el dualismo y ha abandonado gradualmente ese enfoque. En este nuevo terreno, que es también aquel en el que se mueve la investigación contemporánea, el espíritu ya no se concibe como una cosa, sino como una dimensión de la experiencia. Dentro de este horizonte, el pensamiento contemporáneo vuelve a plantearse si el espíritu debe pensarse vinculándolo en primer lugar con el fenómeno de la conciencia o más bien, según la inspiración de las fuentes antiguas, con el fenómeno de la vida¹.

1.- De la Edad Antigua a la Edad Moderna: el espíritu como fuerza, como razón y como cosa.

Como es bien sabido, el término espíritu se encuentra desde el comienzo de nuestra historia, y está presente de manera significativa tanto en la tradición judía como en la griega, que al unirse dieron origen a nuestra cultura. En ambos casos, el significado original de la palabra se refiere a una realidad material: tanto el hebreo ruach como el griego pneuma indican originalmente el viento, el aire en movimiento, después el aire que respiramos, luego el respirar mismo, el aliento de vida. A partir de aquí, la palabra “espíritu” viene a designar una realidad con un significado más amplio, incluso universal: una fuerza o un principio que es la fuente de la vida, y que asegura la conexión significativa de la realidad creada o que garantiza la armonía del cosmos.

En el Antiguo Testamento, la palabra hebrea ruach tiene sobre todo el significado fundamental de una fuerza, impredecible y misteriosa, que está en el origen de toda la vida: es un poder que opera y se manifiesta en

1 Para una discusión más amplia de este tema, vea el volumen *Lo spirito. Percorsi nella filosofia e nelle culture*, editado por M. Pagano, Mimesis, Milán-Udine, 2011.

las criaturas, pero que no está disponible para ellas, y más bien pertenece a Dios. En segundo lugar, esta fuerza levanta y renueva la vida, y se presenta como un don o carisma, que también se manifiesta en la inspiración profética. El Nuevo Testamento reelabora esta herencia y presenta el pneuma como un don escatológico, vinculado a la resurrección de Cristo. A todo esto debe agregarse el tema, específicamente Paulino, de la oposición de espíritu y letra, que tendrá tanta influencia en la reflexión teológica y filosófica posterior, y especialmente en la hermenéutica.

También en la cultura griega, la noción de pneuma tiene una presencia importante: se remonta a un fragmento, de autenticidad controvertida, atribuido a Anaxímenes, luego pasa por todas las investigaciones de las escuelas de medicina y encuentra su consagración en la doctrina de los estoicos. El espíritu para ellos es un aliento vital, que anima y sostiene la vida del organismo, y en particular del hombre. Del mismo modo, el universo se concibe como un gran organismo vivo y el pneuma, entendido como un aliento divino que lo impregna todo, asegura la unidad del todo, la cohesión de las partes individuales y su conexión armónica. Aquí también, por lo tanto, como en la Biblia, encontramos una realidad divina, que está presente al mismo tiempo en el hombre. La analogía principal entre las dos concepciones, consiste en el hecho de que en ambos casos el espíritu es una fuerza que está en el origen de la vida, la gobierna y la sostiene.

Sin embargo, no menos evidente es la diferencia entre las dos perspectivas: en el caso del estoicismo, de hecho, el elemento neumático del hombre no se concibe como un don que viene del exterior, sino como el principio de su constitución natural, y juntos como parte, en todo consustancial, de la sustancia divina. El espíritu estoico no es una fuerza impredecible y trascendente, sino un principio eterno, que el pensamiento humano puede comprender en su naturaleza racional. Además, a lo largo del desarrollo del pensamiento estoico, el pneuma mantiene el carácter de un principio material e inmanente. La concepción bíblica también había comenzado a partir de una realidad material, la del aliento o la respiración, pero en el curso de su evolución había liberado progresivamente al espíritu de esta base material y había enfatizado su dimensión trascendente y su poder sobre la materia.

Posteriormente el pensamiento cristiano se enfrenta a la difícil tarea de elaborar el mensaje bíblico en un ambiente permeado por la cultura helenística y por tanto dominado por la concepción estoica del espíritu. De hecho, los primeros Padres de la Iglesia de los siglos II y III manifestaron muchas incertidumbres en su intento de vincular los dos legados. El punto de inflexión decisivo tiene lugar con Orígenes, que rechaza la concepción monista y materialista de los estoicos y afirma enérgicamente el carácter inmaterial del espíritu divino: la expresión evangélica de que “Dios es espíritu” (Juan 4,24) significa que es de naturaleza simple, “que es todo inteligencia”; y es precisamente en la inteligencia donde Orígenes señala el elemento que ofrece una analogía con el espíritu divino en la naturaleza humana. En la misma línea estará Agustín, quien desarrollará en particular el tema del autoconocimiento y, por lo tanto, del carácter autorreflexivo del espíritu.

Estos desarrollos marcan un gran punto de inflexión e inauguran una segunda fase en la concepción occidental del espíritu: con estos autores, el pensamiento cristiano se despidió de la concepción estoica del espíritu como una fuerza, elige privilegiar la línea platónica y neoplatónica del *nous* opuesto a la materia e interpreta comenzando desde aquí el legado bíblico. En la tradición del Occidente cristiano que se inicia aquí, la noción de espíritu, por lo tanto, ya no entra como una fuerza vinculada a la vida, sino como una razón inmaterial, que marca una clara ruptura con la dimensión natural. La escolástica medieval se integrará plenamente en esta línea y la enriquecerá elaborando el tema de la voluntad de Dios y de su relación con el intelecto.

Incluso la filosofía moderna en sus inicios está totalmente de acuerdo con esta orientación y, más aún, la radicaliza, con la metafísica cartesiana del sujeto concebido como una razón auto-transparente y basada en la certeza de sí misma. El espíritu, según la famosa expresión de las Meditaciones metafísicas, es “una cosa que piensa”: ya no es solo una cosa inmaterial, sino una sustancia, cuya esencia se identifica sin residuos con el pensamiento y que se opone, según la forma bien conocida del dualismo, a la sustancia corpórea. En este sentido, si bien reconocemos la continuidad con el período anterior, podemos identificar aquí una tercera fase de nuestro viaje, en la que el espíritu se concibe como una cosa.

2.- Filosofía clásica alemana: el espíritu como dimensión de la experiencia.

Sin embargo, la filosofía moderna, en su camino posterior, también asume la tarea de someter esta concepción a una crítica radical, al mismo tiempo que inaugura una nueva fase de comprensión del espíritu, que en un sentido amplio se extiende hasta nuestros días. La noción metafísica del espíritu, entendida como una sustancia simple e inmaterial que el pensamiento puede describir objetivamente, es rechazada abruptamente por Kant en los Sueños de un visionario, y la Crítica de la razón pura confirma este juicio con su crítica a la doctrina del alma de la psicología racional. Sin embargo, es Kant mismo quien inicia la nueva forma de entender el espíritu: en la Crítica del juicio, hablando del concepto de genio, presenta el espíritu como “el principio vivificante del ánimo”, un principio que despierta el libre juego de imaginación e intelecto, y que también regula este juego al dar a estas facultades un impulso armónico y una orientación unitaria.

El espíritu aquí ya no es una “cosa”, sino más bien una dimensión de la experiencia, a la que Kant reconoce agudamente el carácter de impulso original e “inspirado”, que va más allá del intelecto demostrativo y consigue sacar a la luz algo profundo sin estar sujeto a los dictados de una regla preestablecida. Además, él, combinando el aspecto racional del espíritu con el aspecto de principio de vida, recupera genialmente un elemento fundamental del legado bíblico, que el pensamiento anterior de Orígenes a Descartes había descuidado y eclipsado.

La contribución de Kant, por lo tanto, marca un punto de inflexión en la reflexión sobre el espíritu y comienza un nuevo camino en el que sus continuadores se comprometen de inmediato. Para Fichte, esto ya sucede con las tres lecciones de 1794 Sobre la diferencia del espíritu y la letra en filosofía y luego con las tres cartas Sobre el espíritu y la letra en filosofía, presentadas en 1795 a la revista “Die Horen” de Schiller, que aparecen solo cinco años después, y además con la fecha de 1798². Fichte también vincula el espíritu, por un lado, a la vida, por el otro, a la imaginación productiva:

2 Ambos escritos se traducen en: J. G. Fichte, *Sullo spirito e la lettera*, trad. it. y epílogo de U. M. Ugazio, Rosenberg & Sellier, Turín 1989, donde se encuentran respectivamente en las páginas 9-39 y 41-75. Las indicaciones posteriores de las páginas en el texto se refieren a esta edición.

“El espíritu y la vida son uno, y solo lo que no tiene vida está absolutamente desprovisto de espíritu” (p.13).

De manera más detallada, el espíritu consiste en la imaginación productiva, es decir, en la capacidad de elevar a la conciencia los sentimientos, y en particular los sentimientos más profundos, que están en la base del campo de las ideas y de los ideales (p.14, 19). Es sabido que Fichte, a diferencia de Kant, atribuye un alcance exquisitamente creativo a esta dimensión de la intuición intelectual; por lo tanto, para él, el espíritu designa precisamente la esencia más íntima del ser humano, es decir, la libertad, concebida como una actividad, una espontaneidad creativa que es la única capaz de escapar del condicionamiento del mundo externo. El espíritu como libertad es la energía del pensamiento, que se opone frontalmente a todo lo que en el hombre es pasividad y servidumbre hacia lo dado.

Así, en el texto de Fichte, la respuesta que el nuevo pensamiento da a la concepción cartesiana resuena de la manera más explícita: “El espíritu humano es actividad, nada más que actividad... Estoy seguro de que ninguno de mis oyentes pensará groseramente que el alma... es una cosa en el espacio, ubicada en algún lugar del cuerpo...” (p.21). Para expresar este contraste entre actividad y pasividad, Fichte recurre a la oposición paulina entre espíritu y letra, donde ésta designa la actitud de alguien que solo sabe imitar, repetir, aprender de memoria y no puede elevarse al punto de vista creativo de la doctrina de la ciencia.

La concepción que describimos había llevado a Fichte a chocar, ya en 1795, con Schiller. Fichte había propuesto a la revista “Die Horen”, dirigida por el poeta, las tres cartas Sobre el espíritu y la letra en filosofía. Schiller rechazó la contribución al remitente, acusando al filósofo de haberse quedado en la letra del sistema kantiano y provocando la respuesta indignada del autor. Schiller, por su parte, ofreció una contribución muy importante a la reflexión sobre nuestro tema, en particular con la teoría antropológica desarrollada en las Cartas sobre la educación estética del hombre, también publicadas en 1795.

Según esta teoría en el hombre coexisten un impulso a la materia, relacionado con la sensibilidad y un impulso a la forma, conectado con la razón. El impulso al juego, o impulso estético, representa el desarrollo armónico libre de los dos primeros. Para Schiller, el espíritu está vinculado al principio formal, pero no puede reducirse a la racionalidad y, en última instancia, representa el todo. Esta concepción, que reconoce en el hombre

una pluralidad de impulsos y favorece la dimensión estética, era inaceptable para Fichte, quien en la controversia reafirmó su punto de vista, según el cual el impulso es esencialmente único y es originalmente práctico.

Los dos grandes protagonistas de esta controversia tocan puntos centrales para nosotros: Fichte reconoce el espíritu como el elemento esencial del hombre e identifica su núcleo central con la libertad. Schiller ve la complejidad del espíritu, el hecho de que en él cooperan el elemento material, concreto e individual, así como el elemento racional, formal y universal. Su enfoque conceptual, derivado de Kant, deja en su concepción del espíritu una orientación dualista permanente. La solución estética, que propone el impulso del juego como mediador entre los otros dos, no satisface por completo porque no parece capaz de soportar toda la riqueza y profundidad de las dimensiones que se activan en la experiencia del espíritu.

Esto no significa que Schiller no haya tomado un elemento profundo de esta experiencia, es decir, la complejidad que resulta de la interacción del elemento concreto y del universal: este punto, de la compleja relación entre estos dos lados, ya estaba implícito en la teoría del juego libre de las facultades propuesta por Kant, y encontrará expresión en la concepción hegeliana de la relación entre el elemento lógico y el elemento concreto, hermenéutico, del espíritu.

El pensamiento de Hegel recoge el legado de todo el trayecto que hemos evocado y ofrece, con su vasta y profunda síntesis, el punto más alto alcanzado por la reflexión filosófica sobre el espíritu en Occidente. El joven Hegel llega a hablar del espíritu cuando ya ha resuelto la herencia dualista que le llegó de Kant. El tema central de los escritos de Frankfurt es la noción de vida, entendida como una unidad que se reconstruye a través de las divisiones, y precisamente para designar esta unidad reconciliada, Hegel usa el término espíritu: "La vida infinita puede llamarse espíritu, en oposición a la pluralidad abstracta, ya que el espíritu es la unidad viviente de lo múltiple en oposición a lo múltiple mismo entendido como una forma del espíritu, no en oposición a lo múltiple como una mera pluralidad separada de él, muerta... El espíritu es la ley que da vida en unión con la multiplicidad que es vivificada"³.

3 G. W. F. Hegel, *Frammento di sistema del 1800*, en *Scritti teologici giovanili*, trad. it. de N. Vaccaro ed E. Mirri, Guida, Napoli 1972, p.475.

Tres influjos guían a Hegel en la formulación de su pensamiento maduro sobre el espíritu: de Kant toma el tema de la libertad, de Hölderlin el del primer principio como armonía y fuente de unificación, de Aristóteles la concepción del alma como una actividad teleológica, que se realiza a través de sí en sí misma⁴. De hecho, la perspectiva que rige la teoría madura del espíritu en Hegel es el pensamiento de la “autodeterminación absoluta” (Enc. § 442 Z): el espíritu es aquello que se realiza por sí mismo, que a través de su actividad se convierte en lo que es, así que es tanto el punto de llegada como el punto de partida, inicio y resultado; de esta manera supera esa presuposición externa que es la naturaleza y es su “absoluto primero” (Enc. § 381). El espíritu es precisamente el que es capaz de encontrar lo que es suyo en cada exterioridad y, por lo tanto, de estar consigo mismo en el otro ser. Por lo tanto, su esencia es la libertad (Enc. § 382), y su determinación es la manifestación, su revelar sí mismo: “el espíritu ya no manifiesta algo, sino que su determinación y contenido es esta revelación misma” (Enc § 383).

Hegel, que al principio había llegado a reflexionar sobre el espíritu a partir del tema de la vida, en su fase madura afirma decisivamente la superioridad del espíritu sobre la vida e introduce una oposición, y se podría decir una fractura, entre la naturaleza y el espíritu. Sin embargo, este contraste está lejos de conducir a una oposición entre la materialidad y la inmaterialidad, entre el cuerpo y el alma. Hegel declara expresamente que ha superado la oposición entre la materia y el espíritu “como una cosa” (“Ding”: Enc §389A): el alma es más bien la primera negación y la primera idealización de la vida de la naturaleza, y por lo tanto representa la base y el punto de partida para el desarrollo del espíritu subjetivo.

El espíritu subjetivo se eleva de esta base natural a la experiencia de la libertad; el espíritu objetivo se mueve desde esta dimensión alcanzada en el interior para realizarse efectivamente en el exterior, construyendo un mundo producido por él. El espíritu absoluto se libera del condicionamiento de la naturaleza y capta plenamente el sentido racional de todo este proceso. En la teoría del espíritu objetivo, Hegel retoma el tema de la intersubjetividad, que había sido introducido por Fichte, y lo dilata para convertirlo en el principio de interpretación del mundo social y político, en

4 Cfr. el § 378 de la *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, en la III ed. de 1830. Este trabajo se menciona, también en el texto, con las iniciales Enc y la indicación del párrafo. El acrónimo A indica las notas, Z las adiciones de los alumnos.

una línea que corrige profundamente el enfoque individualista del pensamiento político moderno, y muestra los límites de las teorías del contrato social.

En la teoría del espíritu absoluto, Hegel recupera, mucho más decisivamente que sus predecesores, la experiencia religiosa como perteneciente a la dimensión espiritual. Su concepción de la relación entre religión y filosofía representa un nudo muy complejo, que no puede reducirse, como se ha hecho a menudo, a una secularización lineal o a una afirmación implícita de ateísmo; por el contrario, su filosofía sostiene firmemente la verdad de la religión. Su esfuerzo no es reconducir y aplanar la trascendencia en la inmanencia, sino explicar la experiencia religiosa según el modelo del verdadero infinito, que no se opone a lo finito, sino que lo incluye en sí mismo. Más bien se puede decir que, en la visión de Hegel, lo divino, lo Absoluto que no rechaza el desafío de la historia, se confía a la libertad del hombre: es una revelación, una presencia indirecta, que incluso aquí resiste una reducción en términos de "cosa". Hegel captura con gran profundidad la complejidad de la experiencia del espíritu, y reformula a su manera ese tema del entrelazamiento de la esfera divina con la esfera humana que representa el elemento central de la concepción bíblica del espíritu.

La interpretación especulativa de los dogmas cristianos muestra que, si se comprenden adecuadamente, coinciden con los contenidos de la filosofía. Con esto, Hegel cree que ha cumplido una de las grandes tareas que se había propuesto, que consistía en mostrar la convergencia final entre la línea del pensamiento filosófico griego y moderno, que había concebido el espíritu como razón, y la tradición religiosa, que había visto en el espíritu, el don y el principio inspirador del Dios bíblico. Al mismo tiempo, indica, en la religión, un límite fundamental, que consiste en presentar sus propios contenidos como presuposiciones, como datos, y confía a la filosofía el papel de un pensamiento que disuelve las presuposiciones y las reformula en pensamientos completamente transparentes al concepto.

El reclamo del filósofo Hegel es, por lo tanto, llevar toda esta experiencia compleja del espíritu a la transparencia del pensamiento, a través del trabajo de la razón especulativa. Y así, el legado final de Hegel sigue siendo para nosotros, a este respecto, ambivalente; si, por un lado, fue capaz, más que todos los filósofos modernos, de comprender la complejidad del espíritu y de expresarla en filosofía, por el otro, el resultado final de la auto-transparencia compromete esta complejidad y multidimensionalidad

del espíritu: lo profundo llega a expresarse en él, pero de esta manera también está, hasta cierto punto, agotado, en la disposición compleja y articulada que la razón especulativa le asigna.

3.- El espíritu en el horizonte del pensamiento contemporáneo.

A mediados del siglo XIX, el establecimiento del positivismo crea un nuevo clima cultural en toda Europa, en el que el legado de la filosofía clásica alemana se limita a los márgenes del debate. En este horizonte, dominado por la afirmación de las ciencias naturales y el advenimiento de las ciencias humanas, el interés por el espíritu decae abruptamente. Pero el pensamiento contemporáneo, desde sus inicios, se ha empeñado en marchar contra esta tendencia. En el nuevo contexto que surge con la crisis del positivismo, el tema del espíritu es retomado y reelaborado, aunque bajo ángulos específicos y en una clave menos sistemática, con varios autores y corrientes de principios de siglo; y casi se podría decir que gran parte del pensamiento del siglo XX se propone, en su impulso inicial, como una filosofía renovada del espíritu.

Dilthey y Troeltsch, Croce y Gentile, Jaspers, Scheler, Hartmann y Bergson son los autores que ofrecen las contribuciones más relevantes en este contexto. En el pensamiento contemporáneo hay un renovado impulso para reflexionar sobre el espíritu: este fenómeno concierne, en la esfera filosófica, sobre todo a los exponentes del pensamiento hermenéutico, desde Gadamer hasta Ricoeur y Vattimo, pero también involucra intensamente a muchos teólogos, tanto católicos como protestantes y ortodoxos.

La reflexión que se ha desarrollado desde la crisis del positivismo hasta la fecha parece confirmar, en gran parte, el acierto del cambio introducido por Kant: el espíritu se concibe principalmente como una dimensión de la experiencia, y el rígido dualismo de la esfera material e inmaterial parece abandonado. Un punto en el que han insistido muchas contribuciones es la complejidad de la experiencia del espíritu. Parece estar marcada por la tensión entre los principios opuestos que no pueden reducirse a uno, pero que precisamente en su coexistencia califican esta dimensión. Así, el espíritu es un principio cosmológico-antropológico por un lado, y típicamente teológico por el otro; connota la naturaleza íntima y singular del individuo y tiene al mismo tiempo una dimensión común e intersubjetiva; se

manifiesta en el ámbito racional y universal de la experiencia y, al mismo tiempo, está conectado con el ámbito de la intuición, el sentimiento y la creatividad, es al mismo tiempo *esprit de géométrie* y *esprit de finesse*.

Como dije, el rígido dualismo que contraponía un espíritu inmaterial con la materia parece estar abandonado; y también la oposición del espíritu a la vida y la naturaleza parece superada. El espíritu y el cuerpo en nosotros están estrechamente vinculados. Sin embargo, esto no significa que debamos ceder ante una tendencia generalizada en la actualidad, que propone una exaltación unilateral de la corporalidad y atribuye al cuerpo los recursos esenciales de lo humano. Incluso frente a la tendencia generalizada en la cultura contemporánea, cuyo objetivo es absorber completamente el espíritu en la vida, exaltando las dimensiones de naturalidad, inmediatez e inocencia, me parece apropiado, junto con la coordinación, mantener la distinción entre las dos esferas. Si la vida es la base del espíritu, la raíz que encuentra sin ser responsable de ella, el espíritu es el campo de la acción libre, consciente y responsable, que no admite reduccionismos.

Más bien puede ser apropiado relacionar nuevamente nuestra concepción del espíritu con la vida, teniendo en cuenta la sugerencia de Wolfhart Pannenberg, un teólogo que ofreció una de las contribuciones más significativas a la reflexión actual sobre nuestro tema. El espíritu según él no es producto de la conciencia y, por lo tanto, no debe pensarse a partir de la conciencia, sino a partir del fenómeno general de la vida. En este análisis, Pannenberg inserta su visión teológica, que reconoce al Espíritu de la Biblia principalmente como una fuerza creadora de vida, y que interpreta su trabajo creativo y reconciliador a la luz de las teorías de campo formuladas por la ciencia moderna.

En general, sin abandonar el nivel de una reflexión filosófica libre, me parece importante tener en cuenta también hoy el legado de la religión bíblica. En el nivel religioso, el espíritu indica una conexión muy estrecha, e incluso una trama, entre la esfera humana y la esfera divina. Así, en la Biblia, el espíritu proviene de Dios y actúa en el hombre, marca para la criatura el elemento esencial de su ser, y sin embargo ésta no tiene en sí el origen de esa fuerza. Algo similar también ocurre en el Islam.

En la religión bíblica, el espíritu, que proviene de Dios, designa en el hombre el elemento esencial; sin embargo, este elemento, esencial para él, no está a su disposición, sobre él la criatura no puede, como quizás le gustaría, ejercer su control; como Jesús le dice a Nicodemo: "El viento sopla

donde quiere y oyes su voz, pero no sabes de dónde viene ni a dónde va” (Jn 3: 8). Aquí me parece que la dimensión del espíritu indica un punto muy profundo de la experiencia humana, que también es válida fuera de la perspectiva religiosa: lo que realmente nos importa no está fuera de nuestro alcance, participamos en él, más aún exige nuestra acción, pero no está bajo nuestro control; lo esencial para nosotros es algo que hacemos y que recibimos a la vez. En este sentido, la reflexión sobre el espíritu dice algo esencial también sobre la experiencia de la libertad: la libertad parece decir dominio de nosotros mismos, independencia de poderes extraños y, por lo tanto, también facultad de elección; pero la libertad, en la perspectiva esbozada aquí, también indica algo que recibimos, de lo cual no tenemos el control total, y por lo tanto implica un entrelazamiento entre el lado activo y el receptivo de nuestro ser.