



SOBRE EL CONCEPTO DE «ESPÍRITU DE LA ÉPOCA»

Rafael Alvira

Bajo la aparente trivialidad de la expresión «espíritu de la época» (*Zeitgeist*), se encierra una cuestión muy complicada. Son muchos los factores que inciden para configurar un concepto de uso tan común como vago.

Para empezar, no es fácil saber con precisión qué es espíritu y qué es tiempo. Cuanto menos lo será en qué puede consistir el espíritu del tiempo o de la época.

Tendríamos muchos menos problemas si se tratara del *espíritu de una persona*. Al tener el *sujeto* claro, se podría desplegar una teoría del alma, por ejemplo. Incluso el *espíritu de una institución* es de relativamente fácil comprensión, dado que se puede percibir y describir cuál es el *cuerpo* institucional. Si conocemos el cuerpo, podemos ver —a través de él— el alma. Pero aquí se trata del espíritu de algo que pasa, como es el tiempo. Y, además, es claro que el tiempo aquí contemplado es el de toda una sociedad, y no sólo el relativo a una persona o a una institución. Se trata, pues, de un cierto espíritu colectivo. Pero, ¿se puede hablar de un espíritu colectivo?

De otro lado, ¿qué noción de tiempo está implícita aquí? Sin duda, la de una cierta *espacialización* del tiempo. *Espacio* es lo que excluye el tiempo y *tiempo* es lo que excluye espacio. Eso en principio. Pero, precisamente por eso, el espacio es aquello en que podemos contemplar varios puntos *al mismo tiempo* (anulación del *pasar*, propio del tiempo), mientras que el tiempo es la relación de varios puntos que *no se pueden yuxtaponer* (anulación del espacio). En la medida en que la actividad del espíritu se considera siempre como *integradora*, tiene más que ver con el espacio que con el tiempo. Por eso el

ejemplo que siempre se ha puesto de la más alta actividad del espíritu —la llamada *contemplación*— es el *ver*. Ahora bien, *ver* se refiere siempre a espacios. Esta es la razón por la que el más grande clásico de la teoría del espíritu —Platón— llamó *lugar* (*topos*) a lo propio del espíritu (lugar celeste, de las ideas, donde se da la contemplación), dijo también que lo más propio de él (del espíritu) es la *luz*, pues la luz *abre espacios*, establece relaciones entre un punto y otro que prescinden del pasar del tiempo, y por último, dijo que la condición existencial del espíritu es la *eternidad*, es decir, un modo de vivir que no es temporal. La tesis que aquí claramente subyace es que la eternidad consiste en un modo de integración activo (integrar es un relacionar y, por consiguiente, *verbo*, actividad) que va más allá del pasar del tiempo. Integrar es precisamente *retener activamente al mismo tiempo*, es decir, sin paso de tiempo. Por ello toda la tradición ha señalado unánimemente que lo propio del espíritu es el *presente* (mientras que lo propio del tiempo es el *pasado* y el *futuro*).

Decía antes que en la noción de «espíritu de la época» se daba una cierta espacialización del tiempo, y pienso que estas observaciones son útiles para entenderlo. Porque el problema está en que sólo el espíritu habla, y si se quiere, entonces, hablar del tiempo, hay que espaciarlo. Por eso se dice Aristóteles que el tiempo, en cuanto tal, no *es* más que en el alma. Y ahí está también la explicación de la tesis clásica según la cual hay una cierta eternidad en este mundo temporal: la participación de la eternidad en la temporalidad es el espacio. Pero no el espacio entendido como receptáculo de los cuerpos al modo mecanicista o newtoniano, ni tampoco la mera abstracción del espacio geométrico siempre igual en todos sus puntos, sino el espacio como relación que excluye el tiempo por estar más allá del pasar, por tener más energía que el pasar.

Esa relación que en lo físico se llama *distancia*, en lo psíquico se llama *cercanía*. En el mundo físico no puede todo reducirse al tiempo, pues entonces la *interacción* sería imposible (interacción supone simultaneidad y, por consiguiente, negación del tiempo). En el mundo psíquico, la simultaneidad es establecida en el *diálogo*. El diálogo consiste en la creación de un espacio entre dos personas —al menos—; pues una relación



simultánea es un espacio. El espacio es *libertad*, ya que sólo puede darse libertad mediante un salir o estar *fuera de sí*, pero este *fuera* sólo existe en un espacio.

Si el espíritu *abre espacios*, necesariamente es una unidad en diversidad. Pero de ningún modo *procesual*, con inclusión del tiempo, como quería Hegel, sino actual. Ahora bien, una unidad en la diversidad, o diversidad en la unidad, es lo que llamamos también, para el espíritu, *diálogo*. El espíritu es diálogo o amor. Sin amor no hay diálogo. Por eso el espíritu es también amor.

Como quedó dicho, espíritu del tiempo no puede querer decir otra cosa más que espacialización del tiempo.

El tiempo se «espiritualiza» o se espacializa, en primer lugar, de un modo muy material, a través de las *formas sensibles*. La teoría aristotélica de las formas sensibles es una teoría de la «espiritualización» de la materia. La forma o idea es siempre un espacio. De ahí que también la teoría de las *formas de actuación humana* (costumbres) sea una teoría del *espacio humano*, o del espacio social. Y que ésta sea una teoría de la «espiritualización» humana. Sin formas no hay espíritu en la vida cotidiana. Por eso el materialismo ambiental ha producido siempre la zafiedad social.

El *pasar* del tiempo es la medida y la realidad del *cambiar* de las cosas. Según el tipo de seres con los que contemos, así será el tipo de tiempo. No es igual el tiempo físico que el psicológico. No es igual el tiempo cósmico que el social. La espiritualización del tiempo será distinta también en cada tipo de realidad.

En el lenguaje común, cuando se habla de «espíritu de la época» (*Zeitgeist*) se establece la referencia a la vida de la sociedad. Si la *sociedad* es algo real lo es en cuanto diálogo de los hombres entre sí. Ese espíritu —o ese diálogo: el espíritu es diálogo— se ha de encarnar en la materialidad, o sea, en la temporalidad. ¿Cuál es la materialidad de una sociedad? De un lado, sus referencias geográficas, el hábitat. De otro, sus referencias técnicas: los medios de que dispone para el dominio de la naturaleza. De otro, sus rasgos psicossomáticos o caracteriológicos fundamentales.

Este conjunto de elementos que llamamos materialidad de la sociedad tienen una influencia *condicionante* sobre el diálogo social. Pero no determinante. Eso quiere decir que el «espíritu de una época» adquiere las tonalidades que le dan sus respectivos condicionamientos, pero que, en último término, es el espíritu el que dirige, el que marca la pauta. El «espíritu de la época» no viene *impuesto* por la materialidad (*Zeit*), sino sólo condicionado. Todo *necesitarismo* en lo que a este punto se refiere, ha sido rechazado por la experiencia. Como es sabido, Hegel y Marx son los principales representantes de la tesis según la cual cada momento histórico tiene necesariamente el «espíritu de la época» (*Zeitgeist*) que le corresponde. Pero no hay tal necesidad, porque no hay una *razón pura* (espiritual o «material») que guíe la historia. Si la historia estuviera dirigida por una «razón pura», que poseyese una «lógica pura», todo el despliegue histórico sería la sucesión de los momentos implícitos de esa razón. Razón pura «dinámica», claro está, es decir, dialéctica.

El problema está en que el concepto de *razón pura*, sea estática o dinámica, es una mera abstracción en el peor sentido de esta palabra. No hay ninguna razón pura. Lo que hay son *seres racionales*, pero esos no tienen razón pura, sino razón dialogante, que implica, entre otras cosas, voluntad. Porque Dios no es una «razón pura» se puede hablar con El. Con una «razón pura» no se puede hablar. Y por eso también se puede rezar. No se le puede pedir nada a una «razón pura».

La *razón en la historia* (*Die Vernunft in der Geschichte*), que produciría el sucederse necesario de «espíritus de la época» es una interpretación abstracta de la providencia divina. Ese *Geist* de que habla Hegel es un fantasma, no es. Y en Marx la situación es aún más grave. Lo racional, que es material y reflejo de lo material, debería, sin embargo, dirigir la materialidad de la historia desde el principio. Y el «espíritu de la época» estaría marcado, además, por la *economía*, como si la economía no fuese un producto del espíritu.

No podemos saber cuál va a ser el espíritu de la época próxima, no hay necesidad histórica. Pero la idea de «espíritu de la época» me parece muy válida, siempre que —en contra de la intención hegeliana— se la espacialice. Porque desde luego, la



noción de *época* supone absolutamente la espacialización del tiempo. Una época es «tiempo paralizado». O, si se quiere, tiempo formalizado. Porque, efectivamente, cuando se habla de «espíritu de la época» (*Zeitgeist*) lo que se quiere indicar es que hay *una forma* según la cual vive la sociedad a lo largo de un período de tiempo.

El problema siguiente es si esa forma es única, si es una especie de *forma formarum* de la que derivan todas las manifestaciones cualitativas de una época determinada. O, dicho de otro modo, si hay una unidad radical *cultural* en un momento dado. Entiendo por cultura el *cultivo del espíritu*.

Este es un problema también muy difícil, al que me aventuro a responder de la siguiente manera: se da *tendencialmente* esa unidad, lo cual implica que se da *radicalmente*. Hay una tendencia doble: por un lado, cada individuo intenta —consciente o inconscientemente— proyectar sus mismas ideas o formas de fondo a todas sus manifestaciones vitales. Y, por otra, el diálogo, público y privado, en el que consiste la sociedad en general, tiende a unificarse. Me parece que se trata sólo, como digo, de dos *tendencias*, y, por eso, el «espíritu de la época» no alcanza nunca a ser pleno y coherente. Hay, tanto en las manifestaciones individuales como en las generales, muchas desviaciones, incoherencias y limitaciones. Y muchas excepciones también.

Si esto es así, podemos decir que el «espíritu de la época» es más bien el *espíritu dominante* en una época. También aquí hay que guardarse de todo necesitarismo. El espíritu dominante no es el mejor o más adecuado ni, mucho menos, el que «las circunstancias actuales exigen». Uno de los puntos donde mejor se ve que las circunstancias condicionan pero no determinan es precisamente éste. Las sociedades con facilidad viven retrasadas con respecto a lo que sus circunstancias piden, y otras veces, menos, se instalan ya futurísticamente en lo que aun no está y quién sabe si llegará a estar. Es fácil vivir retrasado o adelantado. Es muy difícil encontrar el punto justo. La psicología individual y social muestra que casi nadie está «en paz con la realidad». Estar «en paz con la realidad» es ser prudente, pero casi nadie lo es. Yo tengo que contar con los condicionamientos materiales, no puedo no contar, pero en absoluto está dicho que cuente bien con ellos,

No es necesario, pues, que haya tal espíritu dominante o tal otro. Pero, por las razones sociales aludidas, normalmente hay uno. El diálogo social pone en la cima algunas formas dominantes, que significan siempre un modo determinado de encararse con los condicionamientos materiales.

La noción de espíritu dominante en un tiempo, implica la cualitativización del tiempo. Es, por tanto, una noción cercana a la de *kairós*, el *tiempo oportuno* (providencial) de la tradición bíblica. Pero hay que guardarse de confundir un término con el otro. El *espíritu dominante* no tiene porqué ser el *kairós*, porque la providencia divina no es la que hace el *espíritu dominante*, sino que éste está hecho por el hombre. Al espíritu dominante se le llama también *modernidad*, pues es el que marca el *modo* según el cual se establece la relación con el mundo en una sociedad y tiempo determinados. Modernidades ha habido muchas a lo largo de la historia.

En años pasados recientes se ha confundido *espíritu dominante* con *kairós*, en ciertos medios eclesiásticos o paraeclesiásticos. Por eso se predicó la *modernización* (en el sentido de adaptarse a la modernidad de estos años) en nombre del Espíritu Santo, lo cual es algo sorprendente.

Es paradójico que una época que ha hablado de *libertad* realice afirmaciones de este estilo. Pues lo que hay detrás de la idea aludida es la tesis de que cada época es *la que tiene que ser*, y por eso es tan necesaria como providencial. Adaptarse a ella es, pues, a la vez inteligente y piadoso. Pero hay más: adaptarse a ella significa también entrar a participar en el *poder*, pues es estar con el dominio. Resulta otra paradoja, pues, que se predique la modernización y, al tiempo, la renuncia al poder. Para interpretar esto hace falta una hermeneútica de la sospecha más refinada aún que la de Nietzsche.

Hay otros que no hablan de la renuncia al poder por parte sólo de los cristianos, sino que piden la renuncia de todos al poder, es decir, que no haya en *problemas de fondo*, espíritu dominante alguno. Son los defensores de los llamados *derechos humanos*, que respetarían a todos por igual, la libertad de cada uno por encima de todo. Pero, ¿en nombre de quien? ¿De la *razón pura*? Una cosa como esa no se la puede creer nadie en el fondo. Pero, aun suponiendo que la creyésemos, ¿es posible



prescindir del espíritu dominante en la época hasta tal punto que se deje a cada uno vivir su libertad particular plenamente? Eso es imposible. Por ello en épocas pasadas era grave divorciarse y menos grave dejar de pagar impuestos. Ahora es al revés, pero existe un espíritu dominante y, con él, unas restricciones a la libertad. Pues hoy soy plenamente libre de dejar a mi mujer, pero ¡ay de mí si no pago los impuestos! Y, sin embargo, mi voluntad libre es de no pagarlos, pues ese dinero se dedica a actividades que contradicen mis principios. O sea, que antiguamente era sagrado el vínculo matrimonial y simplemente político el estatal. Ahora es sagrado el vínculo estatal y simplemente político el matrimonial. Es un problema de compensaciones. Pero sigue en pie, como queda dicho, el que siempre hay un espíritu dominante. Dominante no quiere decir que se imponga por la fuerza física.

Por ello lo que siempre se ha buscado es convertir el espíritu propio en dominante, si es que no lo era todavía. Y eso lo hacen incluso los que se declaran favorables a la *renuncia a todo poder*, pues eso es también un espíritu. Y un espíritu que, si quiere ser *dominante*, ha de contradecirse, naturalmente. Siempre ha existido la crispación violenta del pacifista.

Pues el «espíritu de la época» (*Zeitgeist*), y ya llegamos a un punto que era necesario mencionar, tiene —claro está— tras de sí, el *afán de poder*. ¿Para qué se sacan las *banderas* y las *etiquetas* más que para el poder? Está muy claro, por ejemplo, que detrás de los argumentos actuales en defensa de la *modernidad* o de la *postmodernidad*, hay algo más que un juego dialéctico meramente intelectual. Se quiere imponer un tipo de ideas, un tipo de diálogo con la naturaleza y los hombres, un espíritu, en suma. Se quiere que modernidad o postmodernidad sean dominantes. Es decir, se quiere un poder. ¿Es el espíritu de nuestra época actual moderno o postmoderno? El que gane la disputa habrá ganado una buena partida, y habrá inclinado el poder de un lado.

Esto último no se debe interpretar como una crítica. Buscar el poder es lo normal, es bueno. Malo es *usar mal* del poder. Pero el poder es inevitable, y *todo el mundo tiene un poder*. El problema es cuánto, de qué tipo y cómo lo usa. Pero sin poder no podríamos vivir, pues careceríamos de la capacidad de *usar*

medios. Criticar el poder en general es una forma de hipocresía. Y por eso incluso la Iglesia, en sus mejores épocas, tuvo siempre poder. Otro problema es si se usó en cada momento mejor o peor, o si los eclesiásticos se extralimitaron en sus funciones.

Si se decía al principio que introducir el espíritu es espacializar, es éste el momento de recordar la relación intrínseca entre *poder* y *espacio*. El poder no se puede ejercer más que sobre un espacio determinado. Hay *espacios de poder*. Hay poder físico, moral, político, etc. Pero cada uno exige un tipo de espacio sobre el cual ejercerse.

Dado que, como igualmente quedó dicho, el espíritu es también amor, hay que añadir ahora que entre *amor* y *poder* no hay contraposición más que si se usa mal del poder, pero en sí mismos se implican mutuamente. Y no se puede amar si no se tienen *medios —espirituales o psíquicos— para ello*, es decir, un poder. Al menos en este mundo.

Por eso es necesario distinguir entre «espíritu de la época», como mero afán de tener un espíritu dominante, «espíritu de la época» como afán de tener un espíritu dominante bueno (de amor al prójimo) y «espíritu del tiempo» como afán de amar el mundo y lo mundanal. Ha habido «espíritus de la época», espíritus dominantes en el tiempo, que, lejos de tener el deseo de espiritualizar lo temporal, deseaban imponer el modelo social del «abandono del mundo». Es lo que se intenta en la tradición neoplatónica. Y es perfectamente legítimo, tanto el intentar imponer un espíritu, como ese espíritu mismo. Pero suponía la aparente paradoja de querer poner de moda lo que parecía una cierta negación de la moda. ¿Cómo se entiende esto?

En el lenguaje cotidiano no es difícil de comprender el planteamiento. Normalmente se entiende que el que busca el poder ha de imponer su lenguaje, su *modo* propio, y así quiere siempre estar en la «punta de lanza», identificándose de ese modo implícitamente *vanguardismo* y *deseo de poder* con *modernidad*. El *moderno* ha sido normalmente alguien que deseaba tener siempre una *última palabra* que le servía para su *éxito* en *este* mundo. Por eso se ha identificado la categoría de lo moderno (y, por tanto, de la *moda*, pues es moda lo que es moderno y viceversa) con lo *sofístico*. Se entiende, pues, que



los que no aceptaron el punto de vista sofisticado intentaron imponer un modo social (y al intentar imponerlo y convertirlo en dominante, procuraban hacerlo «moderno», «de moda») que no fuera «moderno», sino que tuviese puro valor de eternidad. Se esgrime la eternidad y la verdad contra lo moderno y la moda. Lo moderno es, pues, desde ahora también lo efímero, superficial, fútil.

Y nos encontramos, como quedó apuntado, con que se quiere hacer una *modernidad no moderna*, si se puede hablar así. Se quiere poner de moda lo que no es «modernidad», sino «eternidad», anticipación del otro mundo en éste.

Como digo, esta actitud es perfectamente legítima, pero no es la única posible respuesta a la dificultad en que nos encontramos. Obviamente hay otra respuesta, al menos, a saber, buscar la *novedad* mundanal (la «nouveau» es la que da el éxito y la que hace la moda) por un buen amor a lo mundanal, y no por el afán de poder individualista. Amar bien al mundo significa buscar un diálogo con las cosas y los hombres tal que sirva para la perfección del mundo y del hombre en sí mismos. Perfeccionar significa acabamiento, plenitud. Este es un «espíritu del tiempo» que es moderno, en el sentido de que busca la «nouveau», pero que no es sofisticado. Ahora bien, esa «modernidad» no es necesariamente dominante, lo cual quiere decir que puede no ser el «espíritu de la época».

De hecho, y si hablamos en general, ha habido en la historia muchas novedades, y a veces novedades mundanales magníficas, que no han sido moda en el momento histórico en que aparecieron. Lograron la modernidad mucho más tarde, a veces, y quizá algunas nunca. Es cierto que, en el mundo, las buenas novedades *tienden* a imponerse, pero nada garantiza que se impongan. La experiencia va aquí una vez más contra todo necesitarismo histórico. Por el contrario, muchas veces se impone socialmente como novedad lo que sólo es un *pseudos* de ella. Esto es incluso lo más normal. Otras veces, como ya se ha indicado, el diálogo social no consigue estar al nivel de las propias conquistas, aceptadas, del momento. Esto es también muy normal. Por ejemplo, lo que hoy se presenta como modernidad política está muy por debajo de lo que los propios medios y circunstancias actuales piden. Pero se trata de un «espíritu de la época» impuesto.

Ni el individuo, ni la sociedad ni el filósofo están ni pueden estar plenamente en paz con la realidad, porque lo que es real como conquista científica, artística, etc. en un momento determinado puede no serlo como *vivencia* personal o social. Por tanto, contra lo que dice Hegel, el filósofo ha de saber tanto sobre el *ser* como sobre el *deber ser*.

Si volvemos ahora a la paradoja de la «modernidad que no está de moda», nos encontramos con que el resultado de las consideraciones hechas hasta aquí no es otro que el siguiente: hay dos sentidos de modernidad, uno se refiere al *poder*, el otro al *arte*. Uno es «político», el otro es «estético». «*Espíritu de la época*», como espíritu dominante en la época se refiere al poder. Esa es la moda «socio-política». De otro lado, *modernidad* como modo de relacionarse el espíritu con el tiempo es una categoría estética. Ambos sentidos pueden ir unidos y tienden a ir unidos, pero no van necesariamente unidos.

Puesto que la estética se refiere a la *disposición de los elementos*, puede haber varias estéticas perfectamente legítimas, que reflejan el mayor o menor o ningún abandono del mundo, etc. E incluso puede haber varias estéticas para una misma posibilidad fundamental. Luego, cada estética busca imponerse, busca convertirse en el «espíritu de la época».

El modo de relacionarse o de insertarse el espíritu en el tiempo produce un estilo o una moda. Digo que esto es un problema estético porque, efectivamente, no se refiere de modo primario al problema de la *verdad* o del *bien*. Una misma verdad se puede explicar en lenguajes y de modos diversos: el problema del lenguaje, en general, es un problema estético-artístico. El problema del conocimiento que hay detrás del lenguaje, no. El bien se puede realizar mediante unos medios u otros. *Los medios y su uso* es una cuestión estético-artística. El bien que se busca a su través, no.

Así pues, que el «espíritu de la época» en el sentido segundo aquí señalado tenga un carácter sustancialmente estético, quiere decir que es perfectamente posible cambiar de él y que muchos pueden ser verdaderos y legítimos. El hacerlo dominante es, sin embargo, un problema de poder, un problema político. Y por ello tiene, a su vez, dos facetas entrelazadas: la ética y la artística. El *modo* de imponer un espíritu, para



hacerlo dominante, es un problema artístico. La decisión de imponerlo considerando el contenido y la intencionalidad, es un problema ético. Imponerlo puede querer decir, simplemente: deseo de expandirlo. Y este es, si el contenido es legítimo, un deseo tan natural como inevitable. Uno tiende siempre a difundir lo que le gusta y lo que le parece bueno y verdadero.