

## ¿Eutanasia o resurrección de la Metafísica? (\*)

Nos llega al alma el ver cómo la mayoría de los hombres competentes y aun catedráticos de hoy en su indiferentismo no hacen caso de la cuestión si ante el fracaso obvio de la filosofía y sociología oficiales de nuestros días también las verdades objetivas y los valores eternos corren el riesgo de hundirse. Precisa oponer a la eutanasia de la pseudo-metafísica que estamos experimentando cada día, nuestra colaboración infatigable a la resurrección de una nueva metafísica que bebiendo en el manantial inagotable de la «filosofía perenne» encierre en el marco, nunca envejecido de ésta, los más modernos resultados de la ciencia y especulación moderna.

No ignoramos que sería un atrevimiento temerario el querer bosquejar ni aun los rasgos fundamentales de tamaña empresa. Nos contentamos en ese breve tratado con insinuar el hecho de que a pesar de todo, nos juzgamos colocados en condiciones favorables para hacer concordar el patrimonio de nuestra razón científica con el de nuestro corazón creyente y fiel; condiciones más favorables que las que tuvieron nuestros antepasados en el umbral de nuestro siglo XX.

La mayoría de los sabios de la edad de que hablamos derribados por la megalomanía de su orgullo prometeico y además empapados de los dogmas materialísticos creyeron que eran superiores a las verdades de la fe por medio de las de la ciencia, la cual no pudo menos que aplaudir frenéticamente el positivismo, el atomismo y el materialismo, como bases inquebrantables del pensamiento.

(\*) El Dr. Ivo Höllhuber (Innsbruck, Austria), invitado por el Instituto Filosófico de Balmesiana pronunció una conferencia, publicada después en *ESPIRITU* 1 (1952) 31-84; 124-132 sobre el estado actual de la Filosofía en Austria y Alemania. Publicamos ahora otra interesante reseña de nuestro distinguido colaborador, uno de cuyos intentos es mostrar cuán lejos está nuestra filosofía, del «materialismo dialéctico» profesado por los comunistas, tan cercanos a Austria. En esta primera parte de su reseña expone el aspecto más bien crítico y negativo. El lector notará en el estilo ciertos giros de sabor germánico, que preferimos respetar.

Pero, he aquí la sorpresa de que el desarrollo de las ciencias modernas y ante todo de la física teórica y de la microfísica, llegaron a convencer que eran absurdas (y demostraron ser insostenibles e imposibles de defender en el porvenir) justamente no las verdades de la fe sino las creencias del positivismo y del materialismo «científico». Los partidarios del «materialismo científico» hoy día son ya considerados —no por los teólogos sino por los físicos y microfísicos de nuestros días— como los hombres más atrasados y quizás reaccionarios (1).

Sería preciso insertar algunas indicaciones referente a las consecuencias metafísicas de la modernísima microfísica en general y de la teoría de la Relatividad y de la moderna Física Cuántica en particular.

Con su teoría de la relatividad restringida, EINSTEIN conjugó el espacio y el tiempo en un concepto único. Con la teoría de la relatividad generalizada se unificaron los conceptos de espacio, de tiempo y de materia, de modo que la materia considerada independientemente, o en sí misma fuera ya una abstracción.

PLANCK, BOHR y HEISENBERG constituyen otros tantos eslabones de la revolución de la llamada teoría de los cuanta. Parece que el mundo de la microfísica está determinado no ya por el estado inicial sino por el estado final de manera que el concepto teleológico hasta la fecha desterrado de la física es adoptado por la microfísica.

ALOYS WENZL (Munich) indicó que la moderna microfísica tuvo que buscar nuevos conceptos análogos a los ya conocidos de la Escolástica: acto y potencia: las nociones aristotélico-escolásticas de «enérgeia» y de «dynamis», de «actus» y de «potentia», lejos de haber caído en desuso, han tomado al menos un carácter heurístico para la microfísica más moderna: un corpúsculo localizado podrá muy bien ser considerado como materia «in actu», en tensión energética que por su parte tiene su complemento en un campo ondulatorio, en un campo conductor, en un llamado organizador que fijará los lugares probables y posibles para la futura realización corpuscular. Se trata aquí de un campo de probabilidad que asigna los lugares posibles para la realización subsiguiente, pero de tal modo que este mismo campo lejos de ser una pura nada, una pura ficción matemática, tenga más bien la categoría de una potencialidad real a la que corresponde una actualidad corpuscular. Este campo no figura más que como el representante de una materialización posible de un corpúsculo que no es material y no constituye todavía realidad alguna, sino una eficacia posible.

Si en el mundo no se encontrase más que un solo electrón,

(1) Cf. I. M. BOCHENSKI. *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Bern. (A. Francke), 1947. p. 68.

no tendría ya sentido querer atribuirle un lugar cualquiera, éste estaría más bien en todas partes y simultáneamente en ninguna: en todas partes, en cuanto a la posibilidad, en ninguna parte, en cuanto a la realidad corpuscular. No existiría más que un campo de carácter potencial. Más generalmente aún se podría agregar: el mundo material no es una realidad actual y localizada sólo en una concurrencia recíproca, sino más bien una potencialidad, localizable y corporal en potencia (2).

A. Wenzl se da cuenta de que la teoría de la relatividad es una teoría de continuidad, mientras que la teoría de los cuanta es una teoría de discontinuidad. Una síntesis es sólo posible sobre la base filosófica según la cual un ser sobreindividual se realiza en un ser individual que queda unido por el cuadro sobre individual del campo métrico (3).

Es de suma importancia el subrayar que la causalidad no es sinónimo de determinismo.

LOUIS DE BROGLIE nos advierte que «se puede decir que si el determinismo de la física matemática clásica es conforme a la idea de causalidad, ésta, en cambio, no importa necesariamente el determinismo... El abandono del determinismo por lo que se refiere a los fenómenos elementales que están a la base de todos los otros implica necesariamente, si no un abandono, por lo menos una ampliación (un assouplissement) de la noción de causalidad. A la antigua causalidad fuerte, que enlazaba necesaria y unívocamente el efecto con la causa, se substituye una causalidad débil en que habiéndose manifestado la causa (la cause s'étant produite) varios efectos en general pueden resultar de ahí con diversas probabilidades» (4).

«Causalidad» —expone con toda razón JUAN ROIG GIRONELLA en un sucinto tratado filosófico (5)— «importa cierto determinismo, no *todo* grado de determinismo. Y por tanto, negar que haya una clase de determinismo, el más rígido, puede ser

(2) Esas ideas se hallan ya expresadas en una concepción genialísima por el mismo Alois Wenzl en dos folletos *Metaphysik der Physik von heute* y *Metaphysik der Biologie von heute*, Félix Meiner, 1935.

Yo mismo expuse con ocasión de mi conferencia en Barcelona en 1949 esas ideologías copernicanas que constituyen—yo osaría decir—el fin de la llamada época moderna para anunciar el amanecer de una época nueva cuya denominación aún no fué determinada por la historia.

(3) Cf. A. WENZL, *Unsterblichkeit*, München (L. Lehnen), 1951, p. 31.

(4) Cf. LOUIS DE BROGLIE: *Au delà des mouvantes limites de la science* (Revue de Metaphysique et de Morale, 52 (1947) 282/283, citado y glosado por JUAN ROIG GIRONELLA, S. I.: *El Indeterminismo de la moderna Física Cuántica examinado a la luz de la noción filosófica de causalidad*. (Pensamiento, Revista de Investigación e información filosófica, Madrid, vol. 9 (1953), p. 62.

(5) Cf. JUAN ROIG GIRONELLA, l. c., p. 52.

que no importe negar toda causalidad, sino sólo una cierta noción de causalidad (la racionalística o mecanística, dura herencia postcartesiana y postkantiana)».

Igualmente XAVIER ZUBIRI en su genial ensayo sobre *Naturaleza, Historia, Dios* subraya la «distinción entre la causalidad como relación ontológica y la causalidad física. Esta quiere medir variaciones. Aquélla, concebir el origen del ser de las cosas» (6). Y además: «Los fenómenos de la Naturaleza no son las cosas del mundo» (7) de modo que «cuando la física actual habla de equivalencia entre ondas y corpúsculos, no se refiere a que las cosas materiales se ablanden y diluyan en una realidad vaga e informe, sino que esa equivalencia es, a su vez, una equivalencia puramente fenomenal. Los conceptos de corpúsculo y onda son interpretaciones de observables» (8).

WEIZSACKER juzga que el mundo inferior al del átomo ya no está articulado espacialmente, sino que la prolongación del orden espacial en el alcance infra-átomo sería una actitud violenta, capaz de deshacer la cualidad original de los átomos (9).

Según el físico berlinés PASCUAL JORDAN la suma de la materia del cosmos ya no se pueda considerar como invariable, sino continuará siempre creciendo. El nacimiento de las estrellas nuevas confirmaría esa hipótesis. El cosmos estaría siempre dilatándose en una continua expansión. Muy lejos de la concentración del cosmos en un punto material, el comienzo temporal del cosmos habría tenido lugar en un momento pretemporal que hizo «espontáneamente» formarse dos neutrones. Añadimos por nuestra cuenta que la teoría de Pascual Jordan reduciría por cierto al absurdo al materialismo «científico»; pero no lograría superar el punto vulnerable de la ambigüedad del concepto de «espontaneidad» que queda bastante nebuloso.

Se ha observado que un neutrón al estallar, hace nacer un protón y un electrón: es el fenómeno radioactivo más elemental, que la física clásica no pudo explicar.

Fué en octubre de 1860 KARL ERNST VON BAER en la Sociedad Rusa de Entomología expuso el tema: «¿qué concepción de la naturaleza viviente sería más adecuada para su interpretación?»

Partiendo de la premisa de que nuestra vida psíquica consiste en la conciencia de las variaciones de nuestra imaginación y que en cada segundo nosotros tenemos un promedio de unos 6 (al máximo 10) momentos de vida psíquica, otras tantas suposiciones opuestas, hacen vislumbrar distintas contestaciones.

(6) Cf. XAVIER ZUBIRI, *Naturaleza, Historia, Dios*, segunda edición, Madrid, 1951, p. 279 y ss.

(7) Ib. p. 286.

(8) Ib. p. 292.

(9) Cf. C. F. v. WEIZSÄCKER, *Zum Weltbild der Physik*, 2.ª ed., Leipzig, p. 153.

En caso de una aceleración de nuestras pulsaciones y consecuentemente de una reducción de la vida normal a unos 40-42 minutos, las flores y los árboles parecerían al hombre seres inalterables; no podría percibir los movimientos de los animales y de sus miembros como movimientos porque serían demasiado lentos para su ojo de sensibilidad tan rápida; todos los sonidos que nosotros oímos resultarían imperceptibles para hombres de tal constitución: quizás ellos oirían la misma luz que nosotros vemos.

Al revés en caso de un retardo de nuestra pulsación psíquica y por ello de una prolongación de nuestra vida al 1/1.000.000, a saber a 80.000 años, veríamos de hecho el crecimiento, p. e., de las plantas, de modo que los hongos en su vida vegetativa nos parecerían otros tantos surtidores que brotasen del suelo; no podríamos percibir en cambio, la sucesión regular de días y noches; veríamos la circulación solar como un arco luminoso en el cielo y así sucesivamente.

Algo análogo al raciocinio de Baer nos ofrece por otra parte ADOLF STÖHR con su bien conocida doctrina según la cual la imagen de la retina que se forma delante de las células visuales no constituye el último elemento para la sensación, sino otro objeto, cuyos diacústicos consiguen en su «Zäpfchen» y «Stäbchen» de las células visuales su fotografía catóptrica. Por consiguiente nuestra imagen de la retina sería tan grande como el mundo mismo. No notaríamos ni una ampliación ni una reducción completa y homogénea de nuestro mundo.

R. WOLTERECK en su *Ontología del viviente (Ontologie des Lebendigen)* tradujo un «dentro trasmaterial» en un «afuera» de las formas y funciones biológicas (10). Reemplazando la «entelequia» por los llamados «imagoidales» e «ímpetus» hizo que un «Interior» («Inneres») trasmaterial se expresase en un «Exterior» material y adscribió a la sustancia germinal esa fuerza «imagoidal». No olvidemos que ya Paracelso en contraste con toda interpretación materialista de la vida abrazó la concepción dinámica en pro de la naturaleza animada cuyas fuerzas invisibles están operando en lo visible (11).

La llamada «doctrina del ambiente» —otra «frase hecha» violentada a cual más por los pseudo-cientistas modernos— tuvo su más ilustre propugnador en J. VON UEXKULL y en cuanto a su aplicabilidad al hombre mismo no merecía que se le echase tierra encima condenándola al silencio. El concepto fundamental es el del plano de construcción («Bauplan»). Buscando los factores de los diferentes ambientes de los animales descubrimos

(10) Cf RICHARD WOLTERECK, *Ontologie des Lebendigen*, Stuttgart, 1940, página 144 y passim.

(11) Cf HONORIO DELGADO, *Paracelso*. Buenos Aires. (Losada, S. A.), 1947.

que el perro y la mosca tienen cada uno su mundo propio con objetos diferentes. — Son aún más interesantes las investigaciones relativas a la «amiba terrícola» y al «paramaecium». La consecuencia primordial para la antropología es el comprender que analógicamente también el mundo humano puede constar de modo parecido, sólo de objetos «humanos».

El llamado espíritu moderno de la época que culminó en la segunda guerra mundial sintióse mucho más atraído hacia rumbos científico-literarios que tuvieron su heraldo en el libro de A. GEHLEN titulado *El hombre* (1940) que continúa influyendo bastante sobre los ambientes científicos y pseudo-científicos en Alemania y Austria. Aprobamos los esfuerzos de Gehlen en cuanto se afana en dar relieve al llamado «aspecto de acción», pero tachamos seriamente su presunción de que esa acción equivalga a una «acción de descarga» a secas. Sería grosero querer centrar el ser mismo del alma en un llamado «hiatus» e identificar sencillamente al alma humana con el eslabón o estrato de los ímpetus y necesidades que se ofrecen en imágenes. Creemos suficiente con insinuar que un «hiatus» no actúa.

Entre los rumbos más importantes que adulteran la concepción del hombre resaltan la llamada filosofía de la vida y el existencialismo moderno.

En cuanto a la *filosofía de la vida* la mayoría de los filósofos continúan siguiendo la estela de F. NIETZSCHE y de A. SCHOPENHAUER: con R. REININGER (ex-catedrático de la universidad de Viena), quizás el tipo más sucinto y moderno del idealismo trascendental, distinguimos en Nietzsche cuatro períodos bien diferentes, a saber: las fases del ilusionismo (el fin de la vida es la ilusión consciente), del positivismo (el fin de la vida es el «conócete a ti mismo»), del idealismo (el hombre mismo crea el fin de su vida) y del naturalismo (se impone la voluntad de dominio que constituye un llamado valor superior de la vida).

Apagada la luz de la inteligencia, nos sumergimos en las penumbras de una imaginación empapada de un relativismo antropológico y de un empirismo irracionalista, con matices de vitalismo e historicismo. La línea nietzscheana más tarde será adoptada por ciertos neovitalistas entre los cuales destacamos a ORTEGA Y GASSET, y UNAMUNO. El «ideal superhombre» (o más exactamente el «ideal superbestia») continúa ejerciendo su fascinación sobre los filósofos sujetos al mismo error del racionalismo más o menos disfrazado. En el perspectivismo absoluto hasta Dios mismo quedaría reducido a sólo un «punto de vista».

UNAMUNO centra su filosofía en el problema de la inmortalidad y por tanto se ha abroquelado tras defensas que lo protegen para no resbalar totalmente en una antropología arbitraria por inadecuado a la entraña óptica del hombre. No se olvide por

otra parte que los trabajos recientes, y los *Paliques Unamunianos* de HERNAN BENITEZ (Buenos Aires) han mostrado otros aspectos de la personalidad de Unamuno.

Me extraña el que rara vez los críticos se hayan dado cuenta de que el sistema de Schopenhauer, que cautiva y embelesa a tantos por la hermosura de su lenguaje, padece de insuficiencia lógica: la contradicción intrínseca consiste en que según Schopenhauer de una parte las cosas y animales serían sólo «ideas subjetivas», sólo «imaginaciones intelectuales», sólo apariencias; y a pesar de eso deberían ser simultáneamente «objetivaciones de la voluntad» con toda la riqueza de su vida propia, que quiere, sufre y compadece. A su vez el papel sistemático de la llamada «idea» es enteramente confuso. ¿Son las ideas en su calidad de «grados de objetivación de voluntad» algo *sobre* la voluntad que les prescribe lo que han de hacer? ¿O al contrario posee la voluntad de por sí un «intelecto» y por consiguiente sabe por sí misma lo que está haciendo? En caso afirmativo ¿para quién o para qué se representa? ¿Se representaría sin duda para el mismo intelecto del hombre, que de otra parte estaría al servicio de la misma voluntad!... (Estas preguntas las formuló R. Reininger en una carta dirigida al autor de este estudio) (12).

Acompañó siempre a las ideas de Nietzsche y Schopenhauer el darwinismo cultural, que puso el sello a todo un siglo.

Fué sensacional la teoría anti-darwinista de OSCAR FEYERABEND, según la cual no es el hombre quien desciende del animal, sino los animales quienes descenderían del hombre, a saber de su prototipo entelequial (el llamado «pre-hombre») de manera que la evolución de las especies aparecidas físicamente, habría tenido lugar no en el alcance trans-físico (13). Quizás la llamada «Urpflanze» (prototipo vegetal) de Goethe sirvió a Feyerabend como principio heurístico.

El difícil problema de la prioridad de la vida tuvo una interesante solución por MEYER-ABICH el cual rehusando igualmente de un lado todo haeckelismo y por consiguiente toda generación espontánea, y de otro lado el paralelismo primordial de la vida orgánica y anorgánica, refuta la teoría de los «cosmo-

(12) Cf. IVO HÖLLHUBER, *Das Menschenbild als Grundlage der Menschenbildung* (Grundriss einer kategorialphilosophischen Anthropagogik). München (Ernst Reinhardt) 1941, p. 30 (Segunda edición preparada en 1946).

Cf. además todo el primero capítulo titulado «El problema del ser humano» que sirvió de base a la obra entera.

(13) Cf. OSCAR FEYERABEND, *Das organologische Weltbild*. Berlín, 1929, páginas 214-220.

zoa» de Arrhenius y sostiene la teoría de la prioridad de la vida orgánica antes a la vida anorgánica, valiéndose de la analogía del origen orgánico de las llamadas montañas de corales y de las peñas de creta, atribuyendo el papel vivificador de los carbones de nuestra época cósmica, a otros elementos químicos adaptándose a otras condiciones de vida.

No sostenemos las teorías mencionadas, pero nos valemos del sólo hecho de que teorías de matices tan antimaterialísticos fueran tomadas en serie y pudieran gozar de tanto éxito en círculos exclusivamente científicos. Esto demuestra que hay un cambio total de ciencia oficial en cuanto al problema de la materia. Estamos repitiendo que no la teología, sino el materialismo científico está en quiebra.

El existencialismo moderno está desempeñando el papel de una cabeza de Jano para todos quienes se acercan al problema central de hoy día: el hombre—ente enigmático como el que más (14).

El existencialismo de *Jaspers* describe al hombre como un ser inharmónico para el cual la verdad resulta siempre una verdad histórica y por consiguiente una verdad siempre en peligro de ser relativizada. Persiste siempre una extraña paradoja: No tenemos ni tendremos la verdad única y, sin embargo, la verdad no puede ser más que única. *Jaspers* se decide por la acción de una búsqueda continua, sin ni remota esperanza de encontrar nunca su fin. Se deja llevar por un pesimismo querido, de naufragio y de embarrancamiento. *Jaspers* juzga que hay para su pensamiento, como oposición última, y la más aguda, la de la llamada *catolicidad y de la razón*. La noción de catolicidad no está restringida a la de la Iglesia Católica, sino que abrazaría también la filosofía del Idealismo Alemán o sea la de Fichte, Schelling y Hegel, y comprende *todo pensamiento de verdad única, intransigente e inmutable*. Según *Jaspers* la catolicidad y la razón se excluirían para siempre. Para la razón la unidad no se podría nunca aprehender en una forma real y perpétua. (*Von der Wahrheit*, 1947).

Pero el antidogmatismo de *Jaspers* es muy dogmático. El sino de Sísifo del hombre, para llegar a la entraña de la realidad estaría para siempre condenado, según él, a fracasar. No vislumbra ninguna esperanza de descifrar lo arcano del ser humano ni aun por medio de lo que llama la «cifra» o símbolo, por mediadora que sea entre la existencia y la trascendencia.

En HEIDEGGER el concepto de la «finitud» prevalece como

(14) Cf. IVO HÖLLHUBER, *Philosopher c'est apprendre à être homme* (ponencia publicado en el vol. XIV de las Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Bruselas 1953, pág. 7 ss.

proyección existencial desencarcelada. Por otra parte contrariamente al proceder de la mayoría de los filósofos contemporáneos, nosotros no hacemos tanto caso de un hombre que se ha abroquelado tras una terminología abstrusa; porque creemos que también en filosofía únicamente la claridad es señal de una auténtica genialidad.

Poniendo intencionalmente entre «paréntesis husserliano» a Dios y todas las verdades y valores absolutos, el desarrollo del existencialismo contemporáneo llamado «moderno» —en contraposición a los llamados existencialistas «cristianos» a saber Wust, Claudel, Marcel, Sciacca, Stefanini, etc., cuyos sistemas cuadran con una ontología general y trascendente y no sólo humana e inmanente— demuestra cada vez más que es el producto de la secularización de la metafísica.

La época clásica y la Edad Media no dieron lugar a un movimiento explícito de existencialismo. La «essentia» y la «existentia» estuvieron en armonía completa y no hubo excrecencia ni de una ni de otra. Tan sólo surgió el desacuerdo merced al multiplicarse exagerado de la filosofía hegeliana particularmente esencialista, cuando en casi todos los ambientes filosóficos se anunció la necesidad de un contraveneno para tan exagerado esencialismo y este contraveneno fué propinado por los llamados existencialistas en una medida también excesiva.

La mejor crítica del punto de vista existencialista consiste quizás en mostrar la contradicción que hay entre la afirmación existencialista de que la razón es impotente en el terreno del verdadero ser, y el hecho de que los existencialistas en lugar de callarse, consecuentemente, con su razón en presencia de la realidad, continúan disputando sin cesar sobre esa misma realidad llamada por ellos de antemano impenetrable por la razón— círculo vicioso que los deja al descubierto.

El existencialismo como tal —lejos de ser una moda moderna— es tan viejo como la filosofía misma. Quizás en el occidente Sócrates pudiese figurar como su primer representante.

Mientras que gran cantidad de existencialistas estuvieron animados de las más nobles intenciones y defendieron con empuje los derechos de la persona, sin violentar los principios inmutables del orden ontológico y moral, otra corriente del rumbo existencialista usurpó el derecho de quitar de en medio toda «esencia» por la marrullería farisaica de una imparcialidad ontológica que de veras resulta ser ateísmo dogmático.

Forman parte de los primeros algunos célebres existencialistas cristianos. p. e., PAUL CLAUDEL, GABRIEL MARCEL, PETER WUST, ROMANO GUARDINI, M. F. SCIACCA, LUIGI STEFANINI y otros. Descuellan entre los segundos JEAN PAUL SARTRE y sus seguidores, poco originales.

Martín Heidegger sin haber sacado por sí mismo las últimas

consecuencias de su punto de vista, ofreció a J. P. Sartre el trampolín de su existencialismo.

El existencialismo de Sartre constituye la posición más consecuente del ateísmo farisaico de hoy día. Sartre admite en su tratado *L'existentialisme est un Humanisme*, París 1946: «el hombre no es otro sino lo que se hace. Tal es el primer principio del existencialismo» y añade: «El existencialismo no es otra cosa sino un esfuerzo para sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente».

En su pieza de teatro *Le Diable et le bon Dieu*, París 1951, Sartre, como verdadero «Anti-Claudel», se esfuerza en probar que hacer el mal y hacer el bien vienen a parar en lo mismo, a saber en sufrimientos. Intenta asentar que en fin de cuentas es el hombre quien decide de lo que es bien o mal—otro disfraz del dogma milenarista de la «homo-mensura».

De esa manera el problema del existencialismo desemboca en el del *relativismo cultural*.

Uno de los propugnadores más destacados del *relativismo* histórico en lengua castellana es sin duda ORTEGA Y GASSET: fué él quien con tanto empuje y elegancia ofreció su mercancía hegeliano-diltheyana a sus compatriotas. No titubeó en escribir que «vemos toda filosofía como constitutivamente un error, la nuestra, como las demás. Pero, aun siendo un error, es todo lo que tiene que ser, porque es el modo de pensar auténtico de cada época y de cada hombre filósofo. La perspectiva histórica cambia una vez más» (15).

Pero Ortega y Gasset representa ya más la filosofía de ayer que no la filosofía de hoy. De su filosofía sí que queda demostrado de veras que es «constitutivamente un error». En balde los seguidores retrasados, bien de Dilthey, bien de Ortega y Gasset, tratan de adormecernos con sus cantos de sirena ya trasnochados. Acaban falleciendo de eutanasia todos los héroes presuntuosos de la llamada filosofía de la vida, p. e., los Bergson, los James, los Klages y así sucesivamente. Florecieron durante casi toda la edad llamada «moderna». En una bacanal endemoniada por la «hybris» nietzscheana de un «¿Cómo yo podría sufrir el no ser Dios?», les fueron siguiendo ebrios de éxitos efímeros de la técnica y refinada afeminación de la vida todos los «engrupidos», los «guarangas» y los «pucheristas» (16).

(15) ORTEGA Y GASSET, *Prólogo, Ideas para una Historia de la Filosofía*. Prólogo a la Historia de la Filosofía, de Emile Brehier, traducción española, 2.<sup>a</sup> edición, Buenos Aires, 1944, p. 56. (Citado por J. R. GIRONELLA, *Filosofía y Vida* (Nietzsche, Ortega y Gasset, Unamuno, Croce), Barcelona, 1946., p. 103-109.

(16) Cf. HERNÁN BENÍTEZ, *La Argentina de ayer y de hoy*, Revista de la Universidad de Buenos Aires, 1950, p. 21-54.

hasta ser despertados muy rudamente por los fracasos de la post-guerra quizás aún más cruel.

Con todo eso no vayamos a juzgar prematuramente que también el criticismo trascendental no es más que una especie del subjetivismo a secas. Para desmontar el criticismo trascendental creemos que se necesita más: es preciso probar que también la más alta atalaya reivindicada por el criticismo Kantiano no constituye la superación del llamado «prejuicio realístico» (el «realistisches Vorurteil» de Robert Reininger) sino que contiene el error de la uniformidad y equivalencia de todo ser y generaliza injustamente la prerrogativa idealística del ser absoluto, de manera que el justo idealismo ontológico (hasta San Agustín y Santo Tomás convienen: Universas creaturas non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit) se pierde en la trivialidad del seudo-idealismo moderno que «endiosa a todo ser. La «analogía entis» como la verdadera «varita mágica» (Peter Wust), se perdió.

El KANTISMO queda reducido al nivel de una filosofía inadmisiblemente porque su autonomía se revela como el gesto de Sísifo de remedar en el plano del ser dependiente, el idear divino único que es verdaderamente creador. La fantasmagoría del héroe creador que quiso ser el idealista trascendental, endiosa la imagen de sí mismo, que fascina al seudo-idealista, seduciéndole a entregarse a un irrealismo, en ningún modo menos desastroso, de la «filosofía de la vida», aunque abrazado por motivos opuestos: los extremos del narcisismo emocional y del narcisismo intelectual se tocan. (Cf. la crítica del Kantismo, por OTTO WILLMANN, en su bien conocida obra *Historia del Idealismo*).

Sigue la estela del Kantismo rumbos tan diversos y opuestos en unos y en otros, como en los panlogistas alemanes, descendientes de la escuela de Marburgo y los neo-idealistas en Francia, Italia e Inglaterra; forman parte de esa boda sincretista tanto los agnósticos como los neo-positivistas de diverso matiz. Todos han sucumbido a la fantasmagoría, propia del narcisismo intelectual, que pretende que el «yo» prometeico es el sumo árbitro de la verdad y de la falsedad, del bien y del mal. En el decurso de dos mil quinientos años sólo las máscaras fueron cambiándose, intelectualizadas y ante todo muy complicadas detrás de las cuales a pesar de todo racionalismo exagerado, aquel mismo irrealismo egocéntrico, autónomo y narcisista está escondido que hizo al abuelo sofístico Protágoras afirmar: Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος, τῶν δὲ ὄντων ὡς ἐστίν, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἐστίν.

Inútilmente algunas filosofías de ese matiz intentan prevalecer apoyándose en el carácter moderno de su reflexión; realmente no son sino esfuerzos reaccionarios que estriban en los

seudo-principios y en los seudo-valores relativizados de la Edad llamada del «espíritu ilustrado» del siglo XVIII que no son capaces de resurgir de su propia eutanasia que tuvo lugar en el mismo momento en el cual la insuficiencia evidente del factor racional para explicar al hombre, hizo nacer los innumerables matices del llamado existencialismo moderno.

Cabe preguntar por otra parte si quizás el concepto de *humanismo* también sea equívoco. Cuando LEOPOLDO E. PALACIOS escribe en su interesantísimo libro sobre *El mito de la Nueva Cristiandad* (seg. ed. Madrid 1951, p. 62): «Pero mejor sería pensar que todo humanismo es inhumano, que todo humanismo es antropocéntrico y ateo», da acertadamente en el talón de Aquiles de todos los defensores del llamado humanismo cristiano que inculpan a la Edad Media de falta de genuino humanismo porque a pesar de tan llamativas y sensacionales declaraciones de solemnísimos derechos del hombre, los defensores de la metafísica en el terreno de la sociología y filosofía sociales levantan algunas veces castillos en el aire. Un humanismo que abandona al hombre a su contingencia constituye de veras una negación del hombre mismo.

Además sería de gran importancia aprovechar un tercer modo de conocimiento al lado del conocimiento *a priori* y del *a posteriori*, a saber el conocimiento «ab anteriori» apreciado ya por el gran filósofo húngaro AKOS DE PAULER.

Cualquiera que antes o durante la guerra mundial haya frecuentado los círculos universitarios de Berlín no podía casi evitar la fascinación extraña de dos filósofos de primerísima fila: NICOLAI HARTMANN y EDUARD SPRANGER. Yo tuve el honor de pertenecer a los seminarios de ambos durante mi estancia en Berlín en 1940-1941.

Prescindiendo de todos los fallos del sistema de Hartmann —existen monstruosidades que no tienen casi semejante, si uno se acuerda, p. e., del «postulado de la unidad» considerado como atavismo racionalista del pensamiento positivista, o de Dios que lejos de ser el Ens realissimum sería el ser más fortuito y casual (17)— brota no obstante de él la gran concepción de una *jerarquía ontológica* que fecunda casi todas las ciencias, ya la microcosmología de Planck y de Heisenberg, ya la cosmogonía de Jordán, ya la psicología de ROTHACKER cuya obra *Die Schichten der Persönlichkeit* (La estratificación de la persona) puede considerarse como obra maestra de la psicología reciente en Alemania.

EDUARD SPRANGER, el genial autor de las *Lebensformen* (tipología de la vida humana) y de la *Psicología de la edad ju-*

(17) Cf. NICOLAI HARTMANN; *Der Aufbau der realen Welt*, Berlín, 1940, páginas 328-329.

*venil*, cuya fama antes de la guerra ya se había difundido hasta el Japón, en un reciente libro *Die Magie der Seele* (La Magia del alma, 2ª edición, 1949) identifica la noción de la fe con la convicción cierta que llevamos sobre hechos bastante importantes, convicción de la que depende nuestra existencia personal. La fe, a pesar de ser esencialmente una tendencia interior del alma, toma para Spranger forma objetiva de dos maneras: las nociones de carácter representativo constituyen su mito propio, mientras la manera de obrar guiada por la fe se llama su magia propia. En su esencia, la fe no es más que el desarrollo de las energías del alma. El fin de la magia no está totalmente restringido al éxito en el mundo exterior, sino que se trataría ante todo de un aumento de la energía psíquica, de modo que generalmente ¡no conoceríamos ni el objeto de nuestra fe! ¡Bastante sería el vivir nuestra fe! Spranger hace desempeñar a la religión el papel de una magia que aunque no cambie casi nada en el curso exterior del mundo hace al alma tomar la fuerza que necesita para cambiar el carácter negativo de los acontecimientos, en carácter positivo. Huelga subrayar que Spranger no tiene en cuenta como sería debido, los misterios de lo más profundo del alma, con sus eslabones escondidos en siete «moradas» hasta donde su sonda psicológica trata en vano de entrar. El psicólogo ni siquiera vislumbra el «hondón» del alma y el reino de la Gracia.

La hora del nacimiento de la moderna antropología filosófica anti-nominalista y anti-materialista (en cuyo nombre vimos a Spranger cantar victoria sobre la «psicología de los elementos» en favor de una «Psicología de la espiritualidad») debe considerarse como la que hizo concebir al gran hijo de Johann Gottlieb Fichte, HERMANN FICHTE su *Sistema de Ética* centrando su visión en el concepto de hombre colocado en la jerarquía de valores, no ya según la concepción antropocéntrica casi invariable desde los días de Protágoras sino según la concepción teocéntrica dando con el verdadero ser y el verdadero destino del hombre.

El «philosophus per fulgur» llamado también el «filósofo de la Flor Azul»: FRANZ VON BAADER oponiendo al cartesiano «cogito ergo sum» su categoría del «cogitor ergo sum» constituye un culmen hasta hoy día nunca bastante ponderado por la antropología filosófica.

Añadamos por otra parte lo que la nueva investigación de la historia de los escritos de *Hegel* con la obra cumbre de THEODOR HAERING (*Hegel, su querer y su obra*, tomo I, 1929, tomo II, 1938) nos ganó para la historia de la filosofía: Hegel bien lejos del prototipo de un pensador abstracto estuvo influido ante todo por problemas de orden eminentemente prácticos, en tanto que el problema de la vivificación de la comunidad (*Verlebendigung*

*der Gemeinschaft*) predominaba casi sobre todos los problemas de orden teórico. De otra parte va disminuyendo más y más la importancia del papel que desempeñaba en la filosofía hegeliana la tesis, antítesis y síntesis y la concepción de la evolución.

Se tiene así echado ya el puente para la llamada *Deutsche Ganzheitslehre* (Doctrina Alemana del Todo) profesada ante todo por OTHMAR SPANN.

El mérito principal de Spann radica en que desenmascara el atomismo, el mecanicismo y todas las concepciones individualistas de que están imbuídas, a veces sin conocimiento suyo, en especial las ciencias políticas, económicas y sociales. Siguiendo a Spann, la economía no debería ser nunca considerada como un fin supremo y absoluto sino más bien como un organismo de los medios para los fines (*Wirtschaft ist ein Inbegriff von Mitteln für Ziel*). A los ojos marxistas, Spann parece ya por esta única razón enemigo mortal suyo porque el marxismo a pesar de su máscara totalitaria, queda siempre individualístico; los Nazis contra Spann no le han perdonado nunca el haber roto una lanza en defensa de la supremacía del espíritu en vez de la de la sangre, como se hubiera preferido que hiciese; y la extrema derecha le imputaba equivocadamente un panteísmo, porque no se podía comprender que un hombre que tenía siempre en los labios la *Ganzheit* (=el todo) pudiese abrazar el teísmo. Juzgamos que a pesar de todo, en el momento en que Spann concebía la personalidad como una perfección, debía atribuir igualmente al Ser Supremo (=el Todo Supremo según Spann) también la más alta perfección, es decir, la personalidad más perfecta—consecuencia que Spann dedujo especialmente en su obra «Conócete a ti mismo» (1935).

Sin embargo, la concepción de la personalidad de las totalidades intermedias, es decir, de la personalidad de la familia, de la tribu, de la ciudad, de la nación deja bastante que flesear en claridad. A pesar del bien merecido elogio que otorgamos a Spann debemos censurarle el habernos desilusionado con su última obra *Filosofía de la Religión* (1947) según la cual la Magia, considerada como la relación con el centro íntimo e inmaterial de los seres materiales o espirituales, junto con la Mística, constituirían las únicas fuentes de la Religión.

IVO HÖLLHUBER.

Claudiastrasse 7.  
Innsbruck - Austria.