

NOTAS SOBRE LA FILOSOFIA DE AUSTRIA Y ALEMANIA DESDE 1945

(1)

Alemania y Austria, sujetas por igual al capricho de la fuerza bruta, buscaban desde largo tiempo cómo embriagarse morbosamente de azares inciertos, pero por fin el recuerdo de una cultura que fué y de una vida espiritual, por igual desvanecida, empiezan a esparcir débil, pero muy señalado fulgor.

Por lo que atañe a la filosofía propiamente dicha —lejos de ser el injerto de la cultura— es su germen.

Queda por concretar el hecho de que los filósofos profesionales no raras veces permanecen apartados y ajenos.

Además han sobrevivido las opiniones generales y muy arraigadas en el espíritu del siglo, que nada tienen que ver con el comportamiento de quienes las confiesan.

El proceso de una secularización ha alcanzado su máxima expansión.

El liberalismo, el positivismo y el utilitarismo no han dejado de tener nunca funestas influencias en especial en los centros universitarios.

No obstante, no faltan las señales, testimonio de la preparación de una nueva voluntad de alcanzar nuevamente una base sólida en pos del fin común de un retorno a Dios. No se trata de volver hacia atrás sobre pistas deterioradas, sino de hallar más bien las rutas más modernas al mismo Dios que una época, ebria del proceso de las ciencias, en especial técnicas, creía poder engañar, juzgándole desusado.

Debemos, en primer término, cerciorarnos de que nos hallamos en el umbral, no de una edad, ni más ni menos, sino del período atómico cuyo advenimiento únicamente admite una comparación —sirviéndome de una bellísima cita de Teilhard de Chardin— con el uso del fuego en el Paleolítico, o el cultivo de los cereales en el Neolítico, o incluso con el empleo de la energía del vapor y de la electricidad en los tiempos modernos. Gracias al progreso de la técnica, nos aventuramos en peligros hasta la

••

hora presente desconocidos; pero la culpa no es únicamente de la técnica, sino de la técnica utilizada en un sentido indiferente a la responsabilidad moral e incluso a veces amoral adrede.

Con intuición genial P. Jordan en su obra «Nuevo aspecto de la física moderna» («Das Bild der modernen Physik»), 1947, acaba de dar una de las más sorprendentes concepciones cosmogónicas; la cantidad de masa que existe en el cosmos no se considera ya invariable, sino que se supone que aumenta con la edad del cosmos. Las nuevas estrellas no se forman —como se decía hasta la hora actual— por aglomeración de materias y materiales ya existentes, sino por el nacimiento de la misma masa. En principio, no existían más que dos neutrones que iban alejándose de tal suerte que al cabo de algunos segundos se formaban ya mil millones de estrellas, cuya masa total no equivaldría tan siquiera a la de la luna. Además la materia no se reduce a una materia precedente, sino más bien a algo que no es todavía materia, sino una forma especial de una clase de energía. Por edad del cosmos entendemos el tiempo transcurrido desde que un punto dado de los neutrones empieza a hincharse. Todo el universo, pues, sigue hinchándose sin cesar y se halla en un estado de expansión continúa. En un libro reciente («Verdranhung und Komplementarität»), Jordan afirma el carácter relativo de la concepción de la realidad misma, de tal suerte que lo que para uno sería real no lo sería necesariamente para otro.

Con todo y conviniendo en que la base gnoseológica de Jordan no es ofrecida por el rodeo de un positivismo sostenido —seguimos la crítica esbozada por Aloys Wenzl (en su obra «Corrientes espirituales de nuestro siglo», 1949)—, vemos a Jordan abrazar un positivismo *sui generis*, que tiene no obstante una perspectiva bastante vasta para buscar un fondo metafísico, que haga comprender el orden de los hechos, pidiendo la explicación desde la microfísica hasta la parapsicología.

Es así como Jordan, sin dudar de ello, e incluso a pesar suyo, puede ser considerado como uno de los eximios metafísicos del siglo XX.

Aunque en la antropología filosófica Paul Haeberlin no figura como representante de la filosofía alemana propiamente dicha, no tenemos sin embargo ningún derecho a fingir omitir su nombre que aspira a ser considerado uno de los más ilustres en la filosofía contemporánea. (Después de 1945, véanse especialmente sus obras: «Compendio de Ética», 1946, y «Compendio de Lógica», 1947). Haeberlin proclama un apriorismo a todo trance, para el cual la unidad juega el papel del solo apriori que no puede ser puesto en duda.

Frente a una antropología que se origina en la reflexión sobre problemas de orden empírico y biológico, se yergue una antropología que se inclina hacia la metafísica, aunque en la

realidad de la cultura humana, que por ser propiamente humana ya, sobrepasa no sólo el empirismo sino también la biología. Quizás Hermann Fichte, hijo del gran representante del idealismo alemán, propiamente dicho, debe figurar como su autor, puesto que enseña que la humanidad muy lejos de ser una suma total de individuos, constituye una unidad espiritual dependiente de Dios.

En 1948 se publicó en Bregenz, capital de la provincia austriaca del Vorarlberg, un pequeño libro titulado «El hombre y la idea del humanismo» (*Das Bild des Menschen und die Idee des Humanismus*) cuyo autor es el exprofesor de la Universidad de Budapest, el Barón Bela von Brandenstein, en la actualidad profesor de la Universidad de Sarrebruck. Todo el que aprecia una liquidación de la antropología positivista y una exposición de los motivos que debería tener en cuenta todo intento de hacer prevalecer una antropología cristiana y moderna al mismo tiempo, leerá este opusculito con el mayor interés.

Me dispensarán intercale aquí mis contribuciones a lo que yo llamo una «antropología filosófico-categorial» que parte de reflexiones de orden gnoseológico y de un idealismo real y teocéntrico para parar en una metapsicología de la lengua y en una metafísica de la persona, así como en una ética de actividad que se nutre de las fuerzas sacadas de la mística cristiana (1).

La noción de antropología es pues ambigua como lo era, por ejemplo, la del derecho natural, que muchas veces fué utilizada para indicar la divinización de los instintos del hombre autócrata en vez de sostener su independencia del derecho positivo.

El problema de la verdad no ha cesado nunca de tener su influencia sobre los adeptos de la filosofía.

Nosotros creemos que el escepticismo, el positivismo y el utilitarismo —tan poderosos todavía hace poco (cf. por ejemplo, el famoso «Círculo Vienés» o «Wienerkreis», centro del positivismo austriaco antes de la segunda guerra mundial, que se agrupaba en torno de Mauricio Schlick, asesinado por uno de sus discípulos en la Universidad de Viena en 1936)— han cesado

(1) Cf. Ivo Höllhuber.

«La historia de los sistemas de las categorías y su catarsis». Ms. 1939.
«La idea del hombre como base de la cultura humana». (Compendio de una antropología filosófico-categorial) Munich-1941; agotado; 2.ª edición.

«Manifiesto filosófico», 1948.

«La mística española (Prolegomena a una filosofía de la religión)», Ms. 1949.

«Paul Haeberlin en el camino de la filosofía de la naturaleza hacia la ética» Ms. 1949.

«De la metapsicología de la lengua hacia la metafísica de la persona» 1949.

de violentar la apreciación de las verdades y de los valores objetivos. Pero además tenemos que el trascendentalismo más o menos kantiano no se encuentra aún refutado, una vez para siempre, porque se ha estimado equivocadamente y con exceso de precipitación que no sea más que flecha de madera subjetiva. Apelo a una frase del eximio Gilson: «tomando pie de un *percipi* no se alcanzará nunca otro *esse* que el del *percipi*» («El realismo metódico»).

Reberto Reininger, profesor jubilado de filosofía de la Universidad de Viena, representa a mi parecer el tipo más sucinto y moderno del idealismo trascendental (1).

Para Reininger, la concepción crítica del conocimiento hace identificarse el contenido de nuestras ideas con las mismas cosas, de tal suerte que el contenido de nuestras ideas no es en sí mismo de orden psíquico, sino que constituye más bien el solo dato físico que sea accesible a nuestro conocimiento. El sésamo para Reininger que hace entender el sistema kantiano estriba pues en la comprensión de que, según el idealismo trascendental, nuestras concepciones de la materia no son en absoluto creaciones psíquicas sin extensiones, pero adquieren ellas mismas un carácter espacial, es decir, ellas están extendidas realmente porque el espacio empírico real constituye la condición formal bajo la cual la experiencia exterior nos es realizable. El problema psicofísico tiende a la concesión de que en el mundo no existe nada ni de orden puramente físico ni puramente psíquico, pero que no hay más que una transformación continua del conocimiento; por una parte prevalece la causalidad dinámica que experimentamos nosotros mismos, pero por otra parte la causalidad de sucesión no es más que concebida por nosotros. Siempre nada más que una transformación continua de la causalidad.

En su «Filosofía del Valor y de la Ética», Reininger no acierta a encontrar un sentido objetivo en la vida humana. Para él, el sentido de la vida no estriba más que en una experiencia únicamente personal de un sujeto. Dios mismo no figura más que como personificación del ideal del bien o como personificación de la conciencia ética.

Aunque sea preciso desarmar esta última floración de kantismo moderno, hay que guardarse de confundirla completamente con el subjetivismo.

I. HÖLLHUBER.

Traductor: Dr. Antonio Vives Coll.

(Continuará).

(1) Cf. Robert Reininger, «Kant, sus simpatizantes y sus adversarios». Múnic, 1923. «Metafísica de la Realidad (Metaphysik der Wirklichkeit)». Viena 1931, Nueva edición: Tomo I, Viena 1947. — Tomo II, Viena 1948. (Braumüller).