



CATALOGADO

¿EUTANASIA O RESURRECCION DE LA METAFISICA?

POR IVO HOLLHUBER

*A mi tierna y solícita esposa
en señal de cariño y gratitud*

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, cebándose en el manantial inagotable de la "philosophia perennis", está para encajar en el marco nunca envejecido de hasta los más modernos resultados de la ciencia y especulación moderna.

No ignoramos que sería un atrevimiento temerario el querer bos-

* Filósofo austriaco Innebruck, Claudiast 7 Austria

quejara ni aun los rasgos fundamentales de tamaña empresa. Nos contentamos en este breve tratado insinuar el hecho que a pesar de todo, nos juzgamos puestos en condiciones más fáciles para hacer concordar las haciendas de nuestra razón científica con las de nuestro corazón creyente y fiel, que no se hallaron nuestros antepasados al umbral de nuestro siglo XX.

La mayoría de los sabios de la edad de que hablamos sucumbidos a la megalomanía de su orgullo prometido y además empapados de los dogmas materialísticos se creyeron superiores a las verdades de la fe con las de la ciencia que no pudo menos de aplaudir frenéticamente al positivismo, al atomismo y al materialismo como a las bases inquebrantables para siempre.

I

Peo, 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 del absurdo el probar como insostenibles e imposibles de defender en el porvenir justamente no las verdades de la fe sino las creencias del positivismo y del materialismo "científicos".

Los partidarios del "materialismo científico" hoy día vienen ya considerados —primero 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 referentes 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 especial Einstein conjugó el espacio y el tiempo en un concepto único. Con la teoría de la relatividad generalizada se unificaron los conceptos del espacio, del tiempo y de la materia de modo que la materia considerada en sí misma fuera ya una abstracción.

Planck, Bohr y Heisenberg constituyen otros tantos eslabones de la revolución de la llamada teoría de los quanta. 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 destruido 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 "energía" y de "dynamis", de "actus" y de "potencia" lejos de haber caído en

desuso— han tomado al menos un carácter heurístico para la microfísica más moderna: un corpúsculo localizado podría 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, no tendría ya sentido quererle atribuir 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 quanta es una teoría de discontinuidad. Una síntesis es sólo posible si la base filosófica según la cual un ser sobreindividual se realiza en un ser individual que queda unido por el cuadro sobreindividual 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 en 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 filosófica Juan Roig Giro-

nella en un sucinto tratado (5)— “importa cierto determinismo, no todo grado de determinismo. Y por tanto, negar que haya una clase de determinismo, el más rígido, puede ser que no importe negar toda la causalidad, sino sólo una cierta noción de causalidad (la racionalística o mecanística, dura herencia postcartesiana y postkantiana)” p. 24 al discurso de SS. el Papa Pío XII en 1955).

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 sea articulado especialmente, sino la prolongación del orden espacial en el alcance infra-átomo constituiría un acto de violencia apto 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 puede considerar como invariable, sino continuará siempre creciendo. El nacimiento de las estrellas nuevas confirmaría esa hipótesis. El cosmos se estaría siempre dilatándose más en una continua expansión. Muy lejos de la concentración del cosmos en un punto material, el comienzo temporal del cosmos tuviere lugar en un momento pre-temporal que hizo espontáneamente formarse dos neutrones. Apuntamos que la teoría de Pascual Jordan reduciría por cierto al absurdo al materialismo “científico” pero no logra superar el punto vulnerable de la ambigüedad del concepto de la “espontaneidad” que queda bastante nebuloso.

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

Fue en octubre de 1860 cuando Karl *Ernst von Baer* en la Sociedad Rusa de Entomología expuso el tema “¿qué concepción de la naturaleza viva sería la más adecuada a su interpretación?”. Partiendo de las presiones de nuestra imaginación y que en cada segundo nosotros tenemos

un promedio de unos 6 (al máximo 10) momentos de vida psíquica— sendas suposiciones opuestas hacen vislumbrar distintas contestaciones.

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 construcción: quizás ellos oirían la misma luz que nosotros vemos.

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

Algo análogo al raciocinio de Baer nos ofrece por otra parte *Adolf Stohr* con su bien conocida doctrina según la cual la imagen de la retina que se forma delante de las células visuales no constituye aún la última sensación, sino otro objeto cuyo diacaustico consignó en su “Zapfchen” y “Stabchen” de las células visuales su fotografía catóptica. Por consecuencia 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” (“*Innere*”) 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 pseudo-cientistas modernos— tuvo su más ilustre propugnador en *J. von Uexüll* y en cuanto a su aplicabilidad al hombre mismo no merecía que 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 que el perro y la mosca tienen cada uno su mundo propio con objetos diferentes. Son aún más interesantes las investigaciones relativas a "*Amoeba terricola*" y a "*Paramecium*". 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 continuara 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 grotesco querer entrar el ser mismo del alma en un llamado "hiatus" e identificar sencillamente al alma humana con el eslabón o eslabón de los ímpetus y necesidades que se ofrecen en imágenes. Creemos suficiente al 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*, 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 la fuerza 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 inercialista, con matices de vitalismo e historicismo.

La línea Nietzscheana más tarde será adoptada por tantos neovitalistas entre los cuales se destacan por su perspicacia *Ortega y Gasset* y *Unamuno*.

El "ideal superhombre" (o más exactamente el "ideal superbestia") continúa ejerciendo su fascinación sobre filósofos sujetos al mis-

mo error del racio-vitalismo más o menos disfrazado. En el perspectivismo absoluto hasta Dios mismo será reducido a sólo un punto de vista (12).

Unamuno centra su filosofía en el problema de la inmortalidad y por tanto se ha abioquelado tras defensas que lo protegen contra un resbalón totalmente en una antropología arbitraria por inadecuada a la entraña óptica del hombre. No se olvide por otra parte que los trabajos recientes y los interesantísimos “Paliques Unamunianos” de *Hernán Benítez* (Buenos Aires) no fallaron al hacer vislumbrañ desde horizontes hasta entonces insospechados el misterio de la personalidad de Unamuno.

Me extraña el que para 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 una 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 deberán 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” está enteramente confusa. ¿Son las ideas de su calidad de “grados de objetivación de voluntad” algo *sobre* la voluntad que les prescribe el hacer? O, al contrario ¿posee la voluntad de por sí un “intelecto” y por consecuencia sabe de por sí lo que está haciendo? En caso afirmativo —¿para quién o para qué se presenta? Se presentaría sin duda para el mismo intelecto del hombre que de otra parte estaría al servicio de la misma voluntad. (Estas preguntas formuló R. Reininger en una carta dirigida al autor de este estudio) (13).

Acompaño siempre las ideas Nietzsche-Schopenhauerianas al Darwinismo cultural que puso su sello a todo un siglo.

Fue sensacional la teoría anti-darwinista de Oscar *Feyerabén* según la cual no es el hombre el que desciende del animal, sino los animales quienes descenderían del hombre, a saber, de su prototipo entelequial (el llamado “pro-hombre”) de manera que la evolución de las especies aparecidas físicamente habría tenido lugar en el alcance transfísico (14). Quizás la llamada “Uiplanze” (prototipo vegetal de Goethe) sirvió a Feyerabén 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 anorgáni-

ca, refutando la teoría de los “cosmo-zoa” de Arrhenius, 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

El existencialismo moderno está desempeñando el papel de una puerta a cabeza de Jano para todos quienes se acercan al problema central de hoy día: el hombre—¡ente enigmático como el que más! (15)

El existencialismo de *Jaspers* describe al hombre como un ser inarmónico para el cual la verdad resulta siempre una verdad histórica y por consiguiente una verdad siempre en peligro de ser relativizada. Persiste una extraña paradoja: No tenemos ni tendemos 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 aprender en una forma real y perpetua (“Von der Wahrheit”, 1947).

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

En *Heidegger* el concepto de la “finitud” prevalece como proyección existencial *desesencializada*. Por otra parte contrariamente a 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 la 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 llamándose “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 y 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 “essentiá” y la “existencia” estuvieron en armonía completa y no hubo excrescencia ni de una ni de otra. Tan sólo surgió el desacuerdo merced al mutiplicarse 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 fue 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 verdadero del 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 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 “essentia” 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.

Martin 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 en 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 “homomensura”

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

Uno de los promulgadores más destacados del relativismo histórico que hayan escrito en lengua romance es sin duda *Ortega y Gasset*: fue él que con tanto empuje y urgencia 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” (16)

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 “guaríngas” y los “pucheristas” (17) — hasta ser despertados muy rudamente por los fracasos de la guerra y 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 realistische 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*) (18) se pierde en la trivialidad del pseudo-idealismo moderno que endiosa a todo ser. La “analogía entis” como la verdadera “varita de virtudes” (Peter Wust) se perdió.

El Kantismo queda reducido a una filosofía “guaranga” en tanto que su autonomía se revela como el gesto de Sísifo de remedar en el plano del ser dependiente, el ideal divino que es el único verdaderamente creador. La fantasmagoría del héroe creador que quiso ser el idealista trascendental, endiosa la imagen de sí mismo que fascina al pseudo-idealista, seduciéndose 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 conocido libro “Historia del Idealismo”).

Siguen la estela del Kantismo rumbos tan diversos y opuestos en unos y en otros, como en los panlogistas alemanes, descendientes de la escuela de Marburg y los neo-idealistas en Francia, Italia e Inglaterra; forman parte de esa boda syncretista tanto los agnósticos como los neopositivistas 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*:

Inútilmente algunos filósofos de ese matiz tratan de prevalecer apoyándose en el carácter moderno de su reflexión; realmente no son sino esfuerzos reaccionarios que estriban en los pseudo-principios y en los pseudo-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 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 acerta-

damente 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 tantas llamativas y sensacionales declaraciones de solemnísimos derechos del hombre, los defensores de la metafísica en el terreno de la sociología y filosofía sociales hacen 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 Paulei*

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 primeísimas 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 todas las fallas 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 positivo, o de Dios que lejos de ser el *Ens realissimum* sería el ser más fortuito y casual (19), brota no obstante de él la gran concepción de una *jerarquía ontológica* que fecunda casi todas las ciencias, ya la microcología de Planck y de Heisenberg, ya la cosmogonía de Jordan, ya la psicología de Rothacker cuya obra "*Die Schichten der Personlichkeit*" (La estratificación de la persona) puede considerarse como obra maestra de la psicología reciente en Alemania.

Eduard Spranger, el autor genial de las "*Lebensformen*" (tipología de la vida humana) y de la "*Psicología de la edad juvenil*" cuya fama antes de la guerra ya se había difundido hasta el Japón en su 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 bastantes 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 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 se trataría ante todo de un aumento de la energía psíquica, de modo que generalmente no conocemos hasta el objeto de nuestra fe. ¡Bas-

tante 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 para cambiar el carácter negativo de los acontecimientos en un carácter positivo. Huelga subrayar que Spranger desatiende 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 “hundón” del alma y el reino de la Gracia.

La hora del nacimiento de la moderna antropología filosófica antinominalista 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, *Herman Fichte* su “Sistema de la Ética” centrándolo en el concepto del 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 perfulgur” 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.

Añadimos por otra parte lo que la nueva investigación de la historia de los escritos de *Hegel* con la obra cumbre de *Theodor Haering* sobre Hegel (“Hegel, su querer y su obra”, sein Wollen und sein Werk”, 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 práctico, 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 disminuyéndose 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 de Todo) profesada ante todo por *Othmar Spann*.

El mérito principal de Spann radica en que desenmascara el atomismo, el mecanismo y todas las concepciones individualistas de que están imbuidas, 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 Ziele”) A los ojos marxista Spann parece ya por esta única razón enemigo mortal suyo porque el Marxismo a pesar de su máscara totalitaria queda siempre individualístico; los Nazis en contra a 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 atribuírle 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 tí 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 desear en claridad. A pesar del bien merecido elogio que otorgamos 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 constituían las verdaderas fuentes de la Religión.

II

En mi “Tipología estructural de las Categorías” que esboqué ya en el tercer capítulo de mi “Antropología filosófico-categorial (20) me esforcé en probar cómo los tipos fundamentales el Individualismo, el Universalismo y el Personalismo, manifestado por un triple acceso (teoría general, ética sexual, ética social) la exactitud de nuestra suposición

a)

La teoría general del Individualismo se basa en la supuesta relatividad de los valores, en la inmanencia del sentido de la vida individual y nacional y de la reducción de la moral a una utilidad intrínseca. Un solipsismo y un narcisismo, más o menos subconsciente, sería la última consecuencia a sacar de tales proposiciones.

La ética sexual del Individualismo se basa en la ficción del hombre pansexual y egocéntrico. Por remate sólo la Libido endiosada rige al hombre-muñeco ensimismado en la estrechez de su horizonte Freudiano, unilateral y doctrinalmente materialista. Bajo ese aspecto los hijos nunca son considerados como fin de la vida conyugal sino como riesgo comprometido. En una reciente ponencia, Luigi Stefanini esbozó un capítulo genialísimo intitulado “Freud o el Marxismo psicológico” equiparando el psicoanálisis ortodoxo al marxismo psicológico (“Personalismo Social” 1952).

La ética social del Individualismo se basa en la miopía sociológica que hace vislumbiar la sociedad en una perspectiva cuantitativa y nominalista. Esa sociología también nominalista, positivista y atomista tuvo sus iniciadores no en *Auguste Comte*, sino en fanfarrones del espíritu llamado “ilustrado”, a saber en Locke, Hume, Rousseau, Voltaire, Diderot, Helvetius etc. Fueron esos —dijo sagazmente Othmar Spann (21)— quienes promulgaron el santo y seña del hombre-máquina. También algunos corifeos contemporáneos de la sociología norte-americana (22) (cf. a George Lundberg, Stuart Carter Dodd), por un lado, osan dárseles de inmunes contra toda infiltración metafísica y simultáneamente no se recatan de confesar un positivismo y atomismo sociológico que han abrazado de antemano como un dogma inviolable. Intenté contribuir a desenmascararlos en mi ponencia publicada por el XIV Congreso Internacional de Sociología celebrado en Roma en 1950 (cf. las Actas del Congreso, tomo IV, págs. 534 ss.).

b)

La teoría general del Universalismo se basa en la probada preeminencia y hegemonía del Todo sobre sus partes —¡verdad considerada inquebrantable en el terreno de la sociología universalista desde Platón y Aristóteles hasta Othmar Spann! En cada época nunca faltaron propugnadores ilustrísimos como argonautas de la profesada hegemonía del Todo Nacional sobre el hombre-individuo. Los Fichte, Schelling, Hegel, Baader figuraron como otros tantos eslabones de esa tendencia universal.

La ética sexual del Universalismo considera al hombre individual exclusivamente como un colgante temporal del plasma hereditario o su envoltura precaria. Los hijos son considerados en primer lugar como los propugnadores del idioplasma. El principio de la eugenesia prevalece sobre todos los otros valores. Algunos extremistas recomiendan a su vez mujeres e hijos comunes apelando a Platón como testigo clásico (Cf. ante todo, la Política 457 C-D, 459 D-E, 461 C, y 468 C.).



© 2001, DERECHOS RESERVADOS

Prohibida la reproducción total o parcial de este documento,
sin la autorización escrita de la Universidad de El Salvador

SISTEMA BIBLIOTECARIO, UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

La ética social del Universalismo se basa en la inteligencia de que la igualdad tantas veces ensalzada por los individualistas en fin de cuentas constituiría la máxima injusticia social visto que los hombres ya de naturaleza, lejos de ser iguales, son muy desiguales. La ética social del Universalismo se considera por lo demás enemiga mortal de todos matices del contrato estatal porque sería absurdo el concebir al hombre fuera del Estado. El papel de los testigos principales lo desempeñan principalmente J. C. Fichte (“Si existe un solo hombre, deben existir ya varios hombres”, prólogo a su filosofía del Derecho Natural) y Othmar Spann. Aunque la personalidad del sumo todo (Dios) le es incontestable, la personalidad de los todos o de las totalidades intermedias entre el hombre individuo y Dios, p. e. el grupo, de la ciudad, de la nación etc., nos parece —lo hemos ya explicado— confusa y ambigua.

c)

La teoría general del Personalismo se basa en la persona concebida como soporte del ethos. La persona tiene un ser abstracto-concreto. Sólo la persona primordial (Dios) es su existencia, las personas finitas tienen su existencia.

Pueden ser considerados como otros tantos iniciadores del Personalismo, ante todo, *E. Rothacker, J. Binder, E. Spranger*. En el rumbo de un auténtico Personalismo se orientan los sagaces sistemas de los *Wust, Mounier, Guardini y Stefanini*. De otra parte, con toda razón Eulogio Palacios nos previene de no dar en un narcisismo, que endiosa la persona creada, atribuyéndole el carácter del Todo no sólo con relación a su organización interior sino también respecto a un Todo superior (sociedad, universo, Dios) de modo que la distinción subrayada entre individuo y persona en el hombre, dejaría sencillamente de ser el derecho de todo personalismo a secas.

La ética sexual del Personalismo se basa en la inteligencia de que evitando simultáneamente el narcisismo erótico del individualismo y el absolutismo de la eugenesia nacional, el personalista llega a abrazar un sumo gozar en la participación de una fuerza que le fue otorgada por el Creador para multiplicar otros tantos ecos de sus invitaciones a nuevos reflejos de la misma idea del hombre como imagen de Dios. Los hijos —igualmente lejos de ser un aniesgarse de la Libido todopoderosa o de los solos mandatarios de la endiosada fuerza germinal— pueden considerarse otras tantas personificaciones del amor con todos sus vituales matices de la perfección ahincada en los ideales susodichos.

La ética social del Personalismo rehusando la cara de Jano de una

sociología disfrazada una vez en un Individualismo egocéntrico y otra vez en un Universalismo exagerado se basa en la concepción de la supremacía jerárquica de la Persona Absoluta sobre la totalidad estatal y de ésta sobre las totalidades incorporadas en los egoísmos humanos

Añadimos que en la *filosofía jurídica* el Individualismo hace vislumbrar su dechado en el derecho romano, el Universalismo en el derecho germánico y el Personalismo en el derecho canónico

III

Juzgamos que los problemas más urgentes de una “Antropagogía filosófica” actualmente son la inserción de la lengua en el problema psico-físico, la solución del conflicto gnoseológico del Idealismo con el Realismo, y en fin, la resurrección de la Ontología y de la Ética teótopas

a)

Las justas entre los partidarios del nominalismo y del universalismo lingüístico continúan aún cebándose incesantemente en arsenales milenarios de ideologías opuestas: ya Platón y los sofistas abrazaron concepciones contrarias; huelga dar detalles. La época moderna no disimuló su predilección en favor de la primacía de las palabras aisladas sobre el Todo de la Proposición. Wilhelm von Humboldt, Karl Vossler, Othmar Spann, Ferdinando Ebner figuraron como otros tantos promulgadores intrépidos de una concepción sobre-individualista que abre el camino hacia una triple concepción de la lengua, propuesta en nuestro libro “Von der Metapsychologie der Sprache zur Metaphysik der Person” (Desde la metapsicología de la lengua hacia la metafísica de la Persona) (22):

- 1) la lengua de primera potencia o lengua a secas.
- 2) la lengua de segunda potencia o sistema categórico ofrecido por nuestras funciones categóricas y por nuestros conceptos categoriales.
- 3) la lengua de tercera potencia basándose en la historia misma de la filosofía acuñada en el crisol cultural y reflejando la vida espiritual según se concibe en cada época

En el mismo libro hemos dibujado las coordenadas de una Elemental Gramática Metapsicológica dando principio a una hermenéutica de

los pronombres personales en su terreno existencial. Homenajeamos también a un gran iniciado al que adrede se le echó tierra: Ferdinand Ebner cuyo libro "Das Wort und die geistigen Realitäten" (El logos y las Realidades espirituales), Regensburg (Pustet 1921) fue pasado en silencio. En este conjunto es preciso insinuar de nuevo la cara ambigua de Jano que ofrece la sociología contemporánea según es base sobre los conceptos fundamentales nominalísticos o sepa seguir los grandes dechados de los propugnadores susodichos.

Reparemos en lo que tiene que interesar a los que suponen quizás en nuestra terminología un nuevo matiz de la mercancía ya bastante conocida del relativismo Diltheyano-Orteguiano: a pesar de la propuesta concepción de la historia de la filosofía como una *lengua* que va desarrollándose, no obsta nada para que podamos expresar verdades absolutas tanto en la lengua de la tercera potencia como en la de la primera y segunda potencia.

b)

Jean de la Harpe dijo una vez (23) que si uno quisiese intentar de nuevo la aventura metafísica, sería la doble relación del sujeto y del objeto la que debería asimilarse y expresarse en una terminología adecuada. La oposición entre el sujeto y el objeto constituye un aspecto de conflicto entre el idealismo y el realismo. No se puede optar entre idealismo y realismo porque estos son dos tendencias complementarias. Oía la reflexión filosófica se concentra sobre el polo del sujeto y choca con las paradojas del solipsismo individual o colectivo, si olvida el objeto al que continúa apoyándose sin saberlo; oía se concentra sobre el hecho y el objeto y se estrella contra las antinomias irreductibles de la "cosa en sí", si se olvida de su propia presencia immanente en su obra.

Incapaz de penetrar en la entraña óptica de la realidad, la pseudo-filosofía del existencialismo anti-metafísico con su proyección existencial desesencializada hace depender la metafísica de un humanismo antropocéntrico según el cual con Protágoras resultó el hombre ser la medida de todas las cosas.

Cuando yo propuse la concepción de un *idealismo trascendental* llamándole real-teocéntrico (24) corrí riesgo de ser malentendido a veces. Temo que los que entre mis lectores fueron agnósticos o relativistas, ensimismados aún en su dogmático antidogmatismo neo-kantiano, se sentían desengañados porque a pesar de la denominación idealista me veían rehusar a su ídolo pseudo-dogmático y pseudo-filosófico,

de otra parte también algunos de los escolásticos; a pesar de su escolástica, no hicieron bastante caso de las sentencias lapidarias del Aquinate, que de parte se refiere a San Agustín —como hemos explicado (p 14)—: *Universas creaturas non quia sunt; ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit.*

No es de extrañarse que los que superficialmente equiparaban sin distinción el criticismo trascendental y el mero subjetivismo, no supieran también no distinguir entre un nuevo matiz del idealismo trascendental y entre nuestro “idealismo trascendental real-teocéntrico” que intrínsecamente no es otro que un idealismo trascendental restringiéndose a la esfera absoluta pero enlazado con el realismo trascendental en la esfera no absoluta. ¡Qué confusionismo infausto han creado en la historia de la filosofía los que violaron el prestigio de un hombre noble y clarísimo desde más de dos mil milenios —el de la “idea”— desusándole para disfrazar con eso su pseudo-idealismo ingenuo! (25).

El idealismo real-teocéntrico no pone en crisis el principio de causalidad ni aun para el microcosmos de la física moderna porque “este principio nada tiene que ver con el determinismo y el indeterminismo, puesto que es de naturaleza más general que la investigación experimental” (Discurso de S.S. el Papa Pío XII en ocasión del IV Congreso Tomista Internacional celebrado en Roma durante los días 13 al 17 de septiembre de 1955).

c)

La inteligencia de la *necesidad* del ser nos ofrece el desembarcadero lógico, la inteligencia de la *realidad* de la necesidad nos ofrece el desembarcadero ontológico de nuestra reflexión (26).

Con Peter *Wist* (27) juzgamos que la última alternativa decisiva ante el ser primordial es la pregunta si su carácter es el de “*Ur-Sache*” o “*Ur- Sein*” (retruécano alemán intraducible; según el sentido sería: *cosa o persona primigenia*). Por los demás también una mínima negación del sentido del ser equivaldría a un sin-sentido del todo ser, a un sin-sentido universal. La contestación en pro de la *persona primigenia* sigue no de una “*causa sui*” —desde Espinoza ocasión de tantos malentendidos— sino del Sumo Ser concebido como “*ratio sui*”. Es lástima que sólo unas indicaciones insuficiente pueden encajarse en el presente tratado.

Esta argumentación ontológica no flaquea en lo más mínimo ni siquiera ante la duda metodológica de *Descartes* que hace asomar el

“cogito, ergo sum” como la primera verdad sólo desde el punto gnoseológico de una existencia que se sabe imperfecta y contingente: luego que se opta en favor del método sintético y que se elige como base el argumento ontológico, el mismo Descartes debe convenir en que “de alguna manera tengo en mí primero la noción del infinito que la del finito y primero la de Dios que la de mí mismo” (28).

Y en la misma inmanencia encontramos elementos para hacerles llegar a Dios en un grado tan alto que, por ejemplo, Maurice *Blondel* —como nos hizo ver con justísima razón J. R. Gironella— el problema central que se planteó fue el de “¿hasta qué punto y con qué condiciones la observación de nuestra misma inmanencia nos lleva a Dios?” (29)

Descuella también, entre otros filósofos contemporáneos que hicieron fructífera la misma interioridad en frutos de exterioridad, Michele F. *Sciacca* que confesó “La interioridad es un problema cuya solución trasciende a la interioridad misma” (30) y en primer lugar Xavier *Zubiri* que se percató de la religación como fundamentalidad de la existencia humana: “así como la exterioridad de las cosas pertenece al ser mismo del hombre . . . sin que por esto las cosas formen parte de él, así también la fundamentalidad de Dios “pertenece” al ser del hombre . . . Existir es, en una de sus dimensiones, estar habiendo ya descubierto a Dios en nuestra Religación” (31). No nos olvidemos de que ya Franz von *Baader* ha sustituido al “Cogito, ergo sum” Cartesiano su nueva categoría del “*Cogitor, ergo sum*”, eslabón que hizo presentir las consecuencias Zubirianas!

En fin téngase en cuenta que desde Descartes la filosofía moderna reconoció sólo las “certezas necesarias” bullándose en perjuicio propio de la “certitudo libera”, noción fundamental de la criteriología escolástica.

Los “ismos” modernos hacen concebir homogéneamente el ser: o sólo absoluto, o sólo contingente y compuesto de posibilidades. Nos declaramos conformes con Carlo *Giacón* en su crítica de este inconveniente (32). Igualmente desde la época llamada moderna no cayeron en la cuenta que también en la esfera del conocimiento el querer prescindir de una jerarquía cognoscitiva en la cual el hombre *no usurpará* el sumo eslabón es un acto solapado. Otra vez que hizo falta la varita de virtudes suministrada por la “analogía entis” como verdadera analogía pluifacética de los siglos antepasados

Contentémonos con indicar que la fundamentación mejor de la *Ética* —lejos de ser independiente de la ontología y de la metafísica

(33), sino siendo la misma verdad dada en otra dimensión del mismo ser ontológico y axiológico— sería la de entender que la *heteronomía teocéntrica* coincide con las leyes de la vida humana disfrazadas durante algunos siglos como autónomas, endiosadas por el kantismo y existencialismo anti-metafísico en vez de ver que la observación de los preceptos divinos coincide con las mismas leyes vitales del hombre (34). Siguiendo el ideal de la perfección, no olvidemos el lema Balmesiano: “la libertad lejos de ser una perfección, es un defecto, que nace de la debilidad del conocimiento del ser que la posee” (35). El último fin a que debe aspirar el hombre —glorificación del Sumo Ser Personal por seres personales contingentes que por ese mismo acto consiguen de paso su propia bienaventuranza— se descubre por la *sindéresis* en cada hombre, pero se asigna el fallo de los medios acertados y la verdad particular operable en las conclusiones prácticas —a la *prudencia*, “esta virtud, que ajusta y amolda la ley moral universal a todos los casos que pueden presentarse” (36).

Y en tanto que la verdad de las conclusiones prácticas se refiere a la dirección próxima de nuestros actos en orden al bien común, esa prudencia se llama *prudencia política*. Con toda razón Leopoldo Eulogio Palacios en su obra “La Prudencia Política” aplica la prudencia a secas a la “verdad operable” que realiza al bien común de la república llamándola “Prudencia Política”. A ésta conviene dirigir a los hombres amenazados en la época actual, —la época moderna que está para ceder el lugar a la época atómica— por tantas trampas como les ponen las excentricidades fantasmagóricas de los inextinguibles “ismos” de la pseudo-ontología actual que se tambalea a veces en tantos cerebros catedráticos empapados de su propia vanidad. Aunque la política es acción y no especulación, el imperio se manifiesta no como acto de la voluntad, sino de la razón en tanto que imperar es establecer un orden en los actos que deben realizarse (37), si bien el imperio no es un acto excusado, sino necesaria, *Las ordenaciones positivas*, concedidas de tal manera, *son concreaciones de ley moral*. Donde *La política es una realidad moral* (38).

Siguen la misma estela como propugnadores intrépidos de la moralidad, de la política y de la hegemonía del derecho natural sobre el derecho positivo contra la corriente de la “ciencia iluminada” y contra la opinión utilitaria de nuestro siglo neo-maquavelista todos los partidarios del carácter justiciero.

Entre esos pongamos de relieve: en Francia a Jacques *Maritain* (39), en Bélgica a Jacques *Leclercq* (40), en Alemania a Helmut *Coing* (41) y a Heinrich *Rommen* (42), en Austria a Othmar *Spann*

(43) y a Johannes *Messner* (44), en Italia a Guido *Gonella* (45) y a Giorgio *Del Vecchio* (46), en España a Eulogio *Palacios* y a Xavier *Zubiri* (ya citados en esta ponencia), en México a Agustín *Basave* (47), en Argentina a Hernán *Benítez* (48) y en Perú a Honorio *Delgado* (49)

NOTAS

- 1) Cf. I. M. Bochenski, "Europäische Philosophie der Gegenwart" Bern (A Francke) 1947, p. 68
- 2) Esas ideas se hallan ya expresadas en una concepción genialísima por el mismo Aloys Wenzl en dos folletos ("Metaphysik der Physik von heute" y "Metaphysik der Biologie von heute", Felix Meiner 1935)
Yo mismo expuse con ocasión de mi conferencia en Barcelona en 1949 esas ideologías copernicanas que constituyen —yo o sería decir— el fin de la llamada época moderna para anunciar el amanecer de una época nueva cuya denominación aún no fue 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, SI: "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
- 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" Leipzig 1944, p. 153
- 10) Cf. Richard Woltereck, "Ontologie des Lebendigen", Stuttgart 1940, p. 144 y passim.
- 11) Cf. Honorio Delgado, "Paracelso", Buenos Aires (Losada, S. A.) 1947
- 12) Cf. J. R. Gironella, "Filosofía y Vida (Nietzsche, Ortega y Gasset, Unamuno, Croce)" Barcelona 1946
- 13) Cf. Ivo Hollhuber, "Das Menschenbild als Grundlage der Menschenbildung (Grundriss einer kategorial philosophischen Anthropagogik)" München (Ernst Reinhardt) 1941, p. 30. Cf. además todo el primer capítulo intitulado "El problema del ser humano" que sirvió de base a la obra entera
- 14) Cf. Oskar Feyerabend, "Das organologische Weltbild" Berlin 1939, pp. 214-220

- 15) Cf. Ivo Hollhuber, "Philosopher c'est apprendre a etre homme" (ponencia publicada en el vol XIV de las Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía celebrado en Bruselas 1953, pág 7 y ss)
- 16) J Ortega y Gasset, Prólogo Ideas para una Historia de la Filosofía Prólogo a la Historia de la Filosofía, de Emile Brehier, traducción española, 2ª ed., Buenos Aires, 1944, p. 56 (Citado por J R Gironella, "Filosofía y Vida" Lc p 108-109).
- 17) Cf Hernán Benítez, "La Argentina de ayer y de hoy", Revista de la Universidad de Buenos Aires, 1950, pp 21-54
- 18) Cf San Agustín 15 de Trinit cap 13 in med. y Santo Tomás, Summa Theol. I, qu 14, a 8
- 19) Cf Nicolai Hartmann "Der Aufbau der realen Welt" Berlín 1940, pp 328/329
- 20) Cf Ivo Hollhuber, "Das Menschenbild als Grundlage der Menschenbildung (Grundeiner kategorialphilosophischen Anthropagogik)", Munich (Ernst Rainhardt) 1941 cuya segunda edición servirá como primer tomo de una "Antropagogia general"
- 21) Cf Othmar Spann, "Gesellschaftslehre", 3 ed, Leipzig 1930, p. 52 y passim
- 22) MS 1949; Luigi Stefanini (Universidad de Padua) tuvo la condescendencia de adornarlo con una presentación
- 23) Cf Jean de la Harpe, "Un aspect du conflit entre l'idéalisme et le réalisme: l'opposition entre le sujet et l'objet" (Annuaire de la Société Suisse de Philosophie, vol II, 1942, p 84 ss)
- 24) Cf Ivo Hollhuber, "Das Menschenbild ", 1 c, p 237 ss Cf también Aloys Wenzl refiriéndose al autor en su "Philosophie der Freiheit", I.t, Munich (ed Filser) 1947, p 235, nota al pie
- 25) Cf. Ivo *Hollhuber*, "Sullo pseudo idealismo del Locke, del Berkeley e dello Hume", Revista "Humanitas", Brescia (Morcelliana) 1949, p 150 ss. Cf además nuestro estudio *El equivoco desafío gnoseológico al honorable Señor Cualquiera* que no tardará en publicarse en una Revista madrileña
- 26) Cf Ivo Hollhuber, "Das Menschenbild" p 242 ss
- 27) Cf Peter Wust, "Die Dialektik des Geistes", Augsburg 1928, p. 25 ss y passim
- 28) Cf. René Descartes: "j'ai en quelque facon premiérment en moi la notion de l'infini que du fini, de Dieu que de moi-même" (ed Ch Adam y P Tanneur, tomo IX, p 36, citado análogamente por Arnold *Reymond* "A propos du Cogito de Descartes", Annuaire de la Société Suisse de Philosophie, vol II, Basilea 1942, t II, p 82)
- 29) Cf Juan Roig Gironella, S I. "Filosofía Blondeliana", Barcelona 1944, p 11 y passim

- 30) Cf Michele Federico Sciacca, "Spiritualismo Cristiano" (Filosofi Italiani Contemporanei", Como 1944, p 367), y lo mismo, "La interioridad objetiva", Murcia (ed Aula) 1955
- 31) Xavier Zubiri, "Naturaleza, Historia, Dios", 2 ed, Madrid 1951, p 341
- 32) Cf Carlo Giacon "Tomismo e Filosofia Contemporánea" (en: "Filosofi Italiani Contemporanei" a cura de M F Sciacca, Como (C. Marzorati) 1944, p 238
- 33) Cf el punto de vista contrario en Johannes *Hessen*, "Religionphilosophis", Essen (Chamier) 1948 y mi reseña en la revista "Humanitas", Brescia 1950, pp 1087-1088.
- 34) Cf Ivo *Holluber* "Das Menschenbild ..." p 247 ss. y Johannes Messner, "Das Naturrecht", Innsbruck-Wien (Tyrolia), 2ª ed p 71 y passim
- 35) Jaime Balmes, "Filosofía Fundamental", ed París 1851, t II p. 551-552
- 36) Leopoldo Eulogio Palacios, "La Prudencia Política", 2ª ed Madrid, 1946, p 26.
- 37) Cf ib p 125 y 137 ss
- 38) Cf ib p 109, 110 y passim
- 39) Jacques *Maritain*, "Principes d'une politique humaniste", Paris 1944, p 178 y passim
- 40) Jacques Leclercq, "Le Fondement du Droit et de la Société", Namur, 1927
- 41) Helmut Coing, "Grundzuge der Rechtsphilosophie", Berlin 1950
- 42) Heinrich Rommen, "Die ewige Wiederkehr des Naturrechts", Munchen, 2ª ed 1947
- 43) Othmar Spann, "Gesellschaftslehre", 3ª ed Leipzig (Quelle 5 Meyer) 1930. "Der wahre Saat", 3ª ed. Jena (G Fischer) 1931. "Gesellschaftsphilosophie", Munchen-Berlin (Oldenbourg) 1928 "Erkenne Dich selbst", Jena (G Fischer) 1935
- 44) Johannes Messner, "Das Naturrecht", Innsbruck-Wien (Tyrolia), 2ª ed. 1950 "Widersprüche in der menschlichen Existenz" (Tyrolia), 1952 "Kulturethik" (Tyrolia) 1954
- 45) Guido Gonella, "Presupposti di un ordine internazionale", Padova 1942
- 46) Giorgio Del Vecchio, "Essenza del diritto naturale" (extracto de la "Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto"), Milano 1952 "Materialismo e Psicologismo Storico" (Società Italiana del Diritto), 2ª ed Roma 1953, "Mutabilità ed Eternità del Diritto" (Revista "Jus"), Milano 1954
- 47) Agustín Basave, "Teoría del Estado" México (Jus) 1955 "Filosofía del Hombre", México-Buenos Aires, 1957

- 48) Hernán Benítez, "El Justicialismo ¿es Tercera Posición?" (Revista de la Universidad de Buenos Aires, 1951, nr. 17). "Nuestro Hombre y los otros" (ib. 1952, nr. 22 y 23)
- 49) Honorio Delgado, "Acerca de la esencia de la Autoridad" (Actas del XI Congreso Internacional de Filosofía, Bruselas 1953, t. IX).

Siguiendo la misma meta de la unidad ontológica —ética— política y luchando con todo empuje contra las consecuencias nefastas del positivismo filosófico y jurídico que p.e. en Austria estuvo favorecido por los partidarios del "Círculo de Viena" y de la llamada "Reina Rechtslehre" (teoría pura del derecho) de Hans Kelsen, intenté yo mismo colaborar (1).