



Anuario del Centro de Estudios Humanísticos

HUMANITAS

2002

Edición 29

⁵¹ *Ibíd.*, p. 92.

⁵² *Ibíd.*

⁵³ *Ibíd.*, p. 93.

⁵⁴ *Ibíd.*

⁵⁵ *Ibíd.*

⁵⁶ *Ibíd.*

⁵⁷ Schopenhauer, Arthur: *En torno a la Filosofía*, Ed. Porrúa, México 1984.

p. 143.

⁵⁸ Ortega y Gasset, J.: *Op. cit.*, p. 33.

⁵⁹ Innerarity, Daniel: *La Filosofía como una de las Bellas Artes*; Ariel, España 1995.

PROBLEMAS, TENDENCIAS Y TAREAS FILOSÓFICAS ACTUALES EN EUROPA

Prof. Dr. Heinrich Beck
Profesor ordinario de la
Universidad Otto-Friedrich
en Bamberg, Alemania

Tendencia general: Articulación de la subjetividad del hombre y naturaleza (subjetivización; liberación del sujeto-hombre)

I. Problemas éticos (en el contexto del desarrollo de la cultura técnica)

1. Respeto del hombre y sociedad

a) Ética individual respecto a.1.) al término, y a.2.) al inicio de la vida individual.

a.1.) Eutanasia. Argumento a favor: El hombre individual, como sujeto autónomo, tiene el derecho de disponer sobre su vida, i.e. también de terminar su vida en el caso de sufrimiento extremo; el Estado no tiene derecho de impedirlo. Cuando se acepta la existencia de Dios, el hombre individual, en su conciencia moral, puede tener la evidencia del permiso de Dios y de la armonía con Dios y con el sentido de su vida, cuando quiere eutanasia en caso de límite. Argumento en contra: Exactamente un aceptarse en sus dolores extremos, significa el camino a una última identidad con su ser, a la libertad e independencia. Cuando se acepta la existencia de Dios, una última entrega a Su voluntad se lleva a cabo, en la participación en la cruz de Jesucristo; no reprime la subjetividad libre, sino la levanta y dignifica.

a.2.) Aborto. Argumento a favor: La madre, como sujeto autónomo, puede disponer libremente sobre el fruto de su vientre, como parte de su ser (Cf. "indicación en favor del bienestar social de la madre"). Argumento en contra: El fruto del vientre no es parte de la madre, sino solo participa en la vida de la madre, y es sujeto de un propio ser; no se le debe hacer un mero objeto de disposición. Casos de límite, en los que solo puede sobrevivir o sujeto madre, o sujeto niño (Cf. la "indicación médica").

b) Ética social

b.1.) Economía como nuevo tema ético ("Wirtschaftsethik").

Al hombre no hay que tornarlo en un mero objeto de uso, o en un mero valor útil para otro. Por eso, no es aceptable ni el sistema individualista/capitalista liberalista, que hace al obrero o empleado un mero objeto útil para el empresario; ni es aceptable el sistema colectivista/socialista/totalitarista, que hace al hombre un mero funcionario sustituible para la sociedad colectiva. Si no se da la tarea de una síntesis de las verdades parciales que se hacen en ambos sistemas antitéticos, superando sus unilateralidades y falsedades respecto del hombre-sujeto, éste es un sistema económico-social de una diferenciada. En él cada colaborador (p.e. en una empresa) tiene el derecho de co-hablar y co-determinar el procedimiento de la producción, derecho diferenciado y graduado según las diferentes capacidades de los colaboradores como participantes en el capital del propietario siendo co-propietarios de la empresa. Esto también incluye una participación en su responsabilidad: en este sentido, que los efectos positivos o negativos de esta colaboración co-determinante, las ganancias o faltas de ganancia, reaccionan a los colaboradores mismos, en cuanto aumentan o disminuyen el capital con el cual participan. El colaborador así es elevado al estado del co-sujeto en sentido graduado y diferenciado.

Un primer paso en esta dirección del cambio y desarrollo de la economía y sociedad bajo la exigencia ética del reconocimiento del hombre como sujeto, se dio teóricamente por Alfred Müller Armack¹ y Oswald V. Nell-Breuning² y, prácticamente, por el político economista Hans Ehard con su programa de la "economía del mercado social" ("Sozial Marktwirtschaft") del partido CDU.

b.2.) En este contexto se critica también cómo al Islam, que no reconoce la libertad de la conciencia moral del sujeto hombre individual, y tampoco todos los "derechos humanos" de la persona, y se discute mucho sobre el entendimiento tradicional de la estructura jerárquica de la Iglesia católica y su "derecho positivo", desde el punto de vista del "derecho natural" de la persona humana.

b.3.) Igualmente hay que mencionar la lucha en la actualidad, con referencia particular a los sistemas del judaísmo, del Islam y de la Iglesia católica (p.e. respecto del acceso de la mujer al sacerdocio).

En suma: En cada ámbito de la vida humana individual y social y su reflexión ética, se manifiesta la tendencia de una articulación de la subjetividad. Pero esto no solo vale respecto de la persona humana, sino también de la naturaleza.

2. Respecto de la naturaleza (o, La técnica como tema ético)

a) Ámbitos capitales del problema

- a.1.) Técnica atómica: amenaza la destrucción de la naturaleza
- a.2.) Biotécnica (Biogenética o manipulación de los cromosomas): haciendo del hombre un objeto de la técnica experimental
- a.3.) Problema ecológico (Contaminación del ambiente natural)

En estos tres ámbitos, el problema y tarea científico-técnico con referencia ética es: ¿Cómo prever y evitar efectos secundarios e involuntarios negativos, en nuevas técnicas con metas y efectos primarios positivos? (Cf. p.e. "Contergán")

b) Enfoques de solución ética:

b.1.) Principio que valió hasta ahora: Actuar con una nueva técnica, hasta que se manifiestan efectos negativos. Pero porque estos pueden ser en las nuevas técnicas excesivamente destructivas, este principio no busca ser responsable. Por eso, Hans Jonas³ propuso su principio de responsabilidad: "No actuar con una nueva técnica, hasta que se esté seguro que no habrá efectos negativos."

b.2.) Adolf Meyer-Abich⁴ (miembro también político del senado de la ciudad de Hamburg) propone un "abogado jurídico de los derechos de la naturaleza a vivir" (el que actúa p.e., cuando el estado quiere destruir un bosque para construir una nueva carretera).

El problema ético fundamental, de relevancia existencial para el hombre, así es: Tratar la naturaleza no como un mero objeto de uso (y de explotación), sino como co-sujeto y "partner" del hombre; y no como solo valor útil para el hombre, sino en primer lugar como valor de sentido en sí. Pero de este problema existencial de la filosofía práctica, surge el problema de la filosofía teórica: ¿Cómo fundamentar una tal "subjetividad", dignidad y "valor en sí" de la naturaleza? Este problema teórico, incluye una tarea de la "Filosofía del Conocimiento (y de las Ciencias) I, y otra tarea de una "Ontología de la Naturaleza".

II Problemas, tareas y tendencias de la Filosofía del conocimiento y de las ciencias.

1) La crisis del Nominalismo y Kantianismo por motivos éticos

a) El problema gnoseológico en la época de la cultura técnica:

Según el Nominalismo y su continuación en el Kantianismo, nuestras categorías de la razón y conceptos racionales, no son entendidos como recepciones, representaciones y pronunciaciones de las esencias de las cosas en sí mismas y de estructuras ónticas de sentido (las que valen como no-percibibles y no-conocibles por la razón), sino al contrario como solas formas cognoscitivas del sujeto-hombre a formar las impresiones sensoriales del mundo a objetos del conocimiento, es decir como instrumentos intelectuales del sujeto-hombre a dominar al mundo empírico teóricamente (= son "nombres" a tomar el mundo material en las manos intelectuales del sujeto espiritual). La "lógica" sirve como instrumento y técnica intelectual, de apoderarse teóricamente de la realidad. Pero entonces, en la base de una tal presuposición, parece muy difícil a fundamentar teóricamente mediante conceptos y argumentos racionales, un sentido y valor de las cosas en sí, y un ser y subjetividad de la naturaleza, que hay que ser reconocido y respetado prácticamente, éticamente.

b) Enfoques de solución (que intenta superar el problema de un tal subjetivismo antropocéntrico, en punto de partido de este mismo):

b.1.) El "Imperativo categórico II" (del Último Kant, de la "Metafísica de los costumbres") dice: Solamente entonces se puede actuar según las prescripciones estrictamente transcendentales de la razón práctica del sujeto-hombre, cuando se mira al hombre no como a un mero medio a un fin, sino como a un fin y valor en sí mismo lo que incluye la disposición a contribuir a su felicidad subjetiva y perfeccionamiento natural, y lo que quizá incluirá en el futuro, bajo las exigencias de sobrevivir en la época de la técnica, la disposición de reconocer también la naturaleza como sujeto y valor en sí. Este implica una "historia de la razón trascendental" (Cf. la anunciación de esta tarea en el fin de la "Crítica de la razón pura"), según la cual la razón trascendental, bajo el desafío de la amenaza de la naturaleza en la época técnica, podría dar nuevas directivas al intelecto, que posibilitan el sobrevivir del sujeto hombre.

b.2.) Karl Otto Apel⁵ parece seguir con un primer paso en esta línea, sustituyendo las formas transcendentales del pensamiento práctico en Kant, por condiciones de la vida y lenguaje-diálogo práctica del hombre.

b.3.) Semejantemente, Jürgen Habermas⁶ en su "Ética del consenso" dice, que lo "trascendental" no sea algo abstracto transhistórico, sino que se realice en la historia de la sociedad concreta, mediatizándose dialécticamente, para que pueda manifestarse en el consenso efectivo de la gente humana, el cual, por eso, sirve como criterio de la verdad trascendental.

b.4.) Pero, todos estos enfoques parecen sufrir en la carencia, que son sujeto-céntricos, en cuanto prescriben a respetar el ser y valor del hombre y, de la naturaleza exclusivamente por motivos del "hombre sujeto trascendental" (a posibilitar su sobrevivir), no sabiendo si el otro y la naturaleza según su propia esencia son dignos a ser respetados como valor en sí; pues, estos enfoques no superan el Nominalismo (sino siguen en la base del mismo). Por eso, los J. Marechal, K. Rahner, J.B. Lotz y E. Coreth⁷ dan un paso y sustituyendo cada tal "Idealismo trascendental" por un "Realismo trascendental", diciendo que la forma y exigencia trascendental de pensar y comportarse prácticamente, consiste en la correspondencia al ente que se manifiesta en su ser y valor en sí. Y así, sucede una auto superación del sujeto centrismo desde sí mismo.

b.5.) Una confirmación y cierto apoyo complementario parece resultar en la crítica de K. Marx posterior (el que mira a la naturaleza como a un mero objeto de explotación económica) por Alfred Schmidt⁸ que se refiere al Marx anterior y su reclamación de una "Humanización de la naturaleza y naturalización del hombre". Pues, este supone una evidente cierta identidad y semejanza ontológica entre hombre y naturaleza, a través de su (igualmente evidente) no-identidad y desemejanza. Así, se da una "Filosofía de la liberación de la naturaleza del apoderamiento despreciante y destructivo por el hombre", en la perspectiva de un marxismo dialécticamente avanzado y "originarizado".

A esta crisis de la Teoría nominalista-antropocéntrica del conocimiento, corresponde una crisis en los fundamentos de las ciencias, y se expresa y continúa en esa.

2. La crisis en los fundamentos de las ciencias humanas y naturales.

a) El problema: En la línea de Kant al Neo-Kantianismo (ante todos: Wilhelm Dilthey⁹) hasta el Neo-Positivismo, se da una distinción y separación entre "ciencias naturales", cuantificantes y objetivizantes, y "ciencias humanas", cualificantes y subjetivantes. Las primeras abstraen de cada sentido cualitativo de la realidad, siguiendo el paradigma moderno de una "Reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo", e intentan sólo un "análisis causal exacto" de la naturaleza. Las segundas miran precisamente a lo cualitativo, a las estructuras de sentido y valor, e intentan un entendimiento intuitivo de las obras de la cultura, desarrollando un "método hermenéutico", correspondiente. En el contexto del Neo-Positivismo, dominante en nuestra cultura técnica, las segundas se encuentran desvalorizadas por no ser "ciencias estrictas", porque no tendrían ningún valor para el procedimiento de la cultura técnica, del consumo, dominio y apoderamiento de lo real. Pero precisamente por el procedimiento del dominio técnico, abstrayendo del sentido, en la actualidad se da la pérdida

de la dimensión de un sentido obligante para la sociedad, y la crisis de sobrevivir.

Pasos de enfoques de solución

a.1.) Odo Marquard¹⁰ a rehabilitar las humanidades (contradiendo a su desvalorización por el Neo-Positivismo) como complemento y compensación necesarios de las ciencias naturales, para que no se pierda en el sin-sentido: Las humanidades sensibilizan para estructuras de sentido y ayudan a orientarse en valores de sentido, los cuales se representan en las obras de la cultura. (Su dicho: "Cuanto jamás proceden las ciencias naturales, tanto jamás son inevitables las ciencias humanas") Pero resulta el problema: ¿Los valores expresados en las obras de la cultura en el pasado, pueden obligarnos también en el presente y futuro? Este problema hace necesario un tránsito de una hermenéutica sólo empírica (como se da en las ciencias humanas, que son ciencias empíricas) a una onto-hermenéutica (estrictamente filosófica, preguntando y entendiendo al sentido cualitativo del ser como ser, que se expresa en los fenómenos de la cultura). Este problema y necesidad, Marquard mismo lo hace visible pero no lo supera.

a.2.) Paul Feyerband¹¹ y Thomas Khun¹² descubren en la ciencia natural y cuantificante, como su base un interés de conocer y entendimiento del ser como ser, que forma y dirige lo visto e interés de preguntar y conocer, y que es algo cualitativo y un hecho y producto de la historia e históricamente-variable. Pero esto cae bajo la competencia de las ciencias humanas e históricas, y así, éstas mismas aparecen como las ciencias fundamentales de las ciencias naturales, y se supera la distinción y separación de ambas. Las ciencias naturales exactas con su paradigma de la "Reducción de lo cualitativo a lo cuantitativo" (y el subyacente interés de dominar la realidad) son un producto muy contingente de la historia y por eso, bajo la cultura técnica y la crisis de sobrevivir, cambiante en el futuro. Hablan del "cambio del paradigma" y de una "Revolución científica" ("Anything goes"). Con este enfoque, se puede correlacionar la interpretación de la cultura técnica como época de la historia del ser, según Heidegger¹³, el que el "A priori de época técnica" es el "*Ge-stell*", es decir el desafiar a la realidad por las ciencias naturales y la técnica (y hay que esperar que en el porvenir va a volver la apariencia del fondo del ser como algo divino, superando la noche de la carencia del sentido).

a.3.) Según Carl Friedrich v. Weizäcker¹⁴ en las ciencias naturales cuantificantes, recientemente ya entran aspectos cualitativos, estructuras armónicas y estéticas, como se da en la categoría de la "información" creciente de la materia, en el curso de su evolución cósmica (categoría nueva en la física y biología moderna, por la que se ofrece una referencia a la "idea" de Platón o la "forma" de Aristóteles). Cf. también la "formula del mundo equilibrio en Werner Heisenberg¹⁵), o el "cuanto de efecto"

(Wirkungsquantum) en Max Planck¹⁶. Así, se abre la posibilidad y tarea de una "onto-hermenéutica" de las estructuras de sentido, inmanente de la naturaleza.

III Tarea de una nueva "Ontología del hombre y de la naturaleza"

En el trasfondo de la descrita evolución revolucionaria en el ámbito de la "Filosofía del conocimiento y de las ciencias", iniciada por las necesidades éticas de la cultura técnica, tanto el ente-hombre como las distintas especies de entes de la naturaleza, se interpretan como seres sujeto-objetos, y se desarrolla una ontología correspondiente.

1. La nueva "Onto-Antropología". Respecto del hombre, esta constitución ontológica significa a) una acentuación objeto-sujeto (= acto de ser como movimiento desde su ser-naturaleza hacia su ser-espíritu, o auto-subjetivación, auto-interiorización), y b) una acentuación sujeto-(= acto de ser como movimiento desde su ser-espíritu hacia su ser-naturaleza cultivada, o auto-objetivación, auto-expresión en la propia naturaleza y naturaleza ambiente).

a) La primera, se desarrolla en el diálogo con las ciencias naturales y elabora la semejanza y desemejanza del hombre con los entes infrahumanos (animal, planta), como p.e. en Max Scheler¹⁷ Arnold Gehlen¹⁸, Adolf Portmann¹⁹ este diálogo también teorías modernas antro-biológicas cibernéticas.

b) La segunda, se desarrolla en el diálogo con las ciencias humanas (espirituales y sociales-históricas) y elaboran la semejanza y desemejanza del hombre con la idea de un ente sobre-humano ('espíritu puro'), acentuando la historicidad del hombre, como se da, en punto de partida de (San Agustín) G.W.F. Hegel y Martín Heidegger

En neo-marxistas como Ernst Bloch²⁰ o en Jürgen Habermas²¹, o en una "Filosofía del encuentro y de existencia" como en Martin Buber²² y otros.

2. La nueva "Onto-Cosmología" y "Onto-Biología" elabora en la naturaleza, que en la Edad moderna casi exclusivamente fue comprendida como un mero objeto, ahora una "sujetividad" intenta a entender la naturaleza como sujeto de un propio ser y sentido en sí, y de propias cualidades, hábitos, actitudes, actos y acontecimientos.

a) Esto sucede principalmente en una referencia particular a Fr.W.J. Schelling²³ (= polaridad intuitiva entre la subjetividad y la objetividad del ser, es decir entre el mundo material y el espíritu Dios, en la filosofía de la arte y estética y a Hegel (= "identidad negativa" entre 'subjetividad' y 'objetividad' del ser). A la concepción de una tal "identidad (negativa)", de

la naturaleza material con el sujeto absoluto Dios, para que se fundamente ontológicamente la subjetividad de la naturaleza, se oponen representantes de la tradición aristotélico-tomista, que hablan solamente de una analogía y participación.

b) Esta última dirección especialmente permite también una gradación de la subjetividad de la naturaleza, en sus ámbitos y seres: según el grado de su ser-en-si e in-sistencia, la planta ser menos sujeto (y más "objeto") que el animal, y este mismo esencialmente menos que el hombre. Esta interpretación implica también la moderna teoría cibernética, según la que los entes aparecen como sistemas círculos de auto regulación (Regelkreise) e información, y se refiere además a Alberto Magno y Johann Wolfgang Goethe los cuales experimentaban con la naturaleza no sólo "cuantitativamente", sino en primer lugar "cualitativamente".

c) En esta dimensión del desarrollo de la ontología, hay que mencionar peculiarmente la teoría de un "lenguaje" de los "acontecimientos originarios de sentido" de la naturaleza, en Hans André²⁴. El entiende e interpreta la evolución filogenética y ontogenética como "acontecimientos de encuentro", entre una potencia receptiva de parte de la naturaleza material y el acto actuante y formante de parte del espíritu Dios. En estos acontecimientos, las antiguas y anteriores formas de la naturaleza residen en una privación (stéresis) y empobrecimiento cada vez más radical, para que se haga posible la recepción y realización de nuevas formas de ser cada vez más ricas; así, la estructura fundamental dinámica de la naturaleza se expresa en la fórmula: acercamiento (a un sentido más rico y alto) *por distanciamiento* (y liberación, de lo viejo antiguo y menos perfecto, dejándolo) ("Ann Cihierung durch Abstand"). Así, Hans André fundamenta una *Onto-Estética* de la naturaleza, realista, la cual no se agota en la descripción de estructuras armonicales ideales arquetípicas, sino que toma en serio las carencias, fracasos y sufrimientos, en relación análoga y unión participativa con la historia del hombre, y apertura al misterio cristiano de la cruz. Pero hay que mencionar, que hasta ahora este camino de una tal interpretación onto-histórica de la realidad experimentada, no ha logrado la debida atención y resonancia.

IV El problema de una nueva metafísica el transito de la "Edad moderna" a la "Edad post-moderna".

En la necesidad de una última fundación de la subjetividad del hombre y naturaleza, en relación a una subjetividad absoluta y divina, nuestra época de la cultura técnica, la moderna, se ve ligada a un entendimiento nominalista-racionalista y tecnicista de la razón humana, según el cual el conocimiento racional no puede abrir la realidad empírica en su fondo absoluto, sino solamente tomarla en sus manos intelectuales, i.e. determinarla por categorías del sujeto-hombre, a dominarla teórico-

prácticamente. Por eso, en esta necesidad de una última fundación ontológica, se rechaza la razón, en absoluto, e intenta lograr el absoluto por un camino más irracional e intuitivo, que se apoya en un entendimiento imaginativo-simbólico de la realidad. Así, se origina una nueva Metafísica, la post-moderna.

1. Como pueden valer ciertos representantes de la "Filosofía de la existencia" y de una hermenéutica dialéctica de la historia y realidad, como:

a) Karl Jaspers²⁵: El fundamento absoluto de sentido es la así llamada "Trascendencia", lo más allá de todo lo sensorialmente experimentable y racionalmente determinable.

b) Martin Heidegger²⁶: El ser desde su fondo, se revela y llega en su acontecer en la historia, y es lo que siempre de otra y otra manera va a venir, el por-venir, que nunca ves racionalmente es pre-determinable y fijable.

c) Ernst Bloch y la "Escuela de Francfort" (como Max Horkheimer)²⁷ Lo que ya es, todavía no es esto que debe ser; así, en una dialéctica negativa, la historia desde su íntimo ser tiende hacia un futuro positivo, de lo que sólo se puede decir, que es "el absolutamente otro" de lo presente negativo.

1. Representantes actuales

Jean Francois Lyotard²⁸ (Francés): El critica un pensamiento unidimensional e instrumental-técnico, que utiliza y explota sujeto céntricamente la realidad dada. Favorece un pensamiento multidimensional y simbolismo metafísico, según que el mundo físico y el fin del arte son entendidos como medio transparente a un sentido metafísico, no racionalmente captable.

b) Fritjof Capra²⁹ (austriaco): Compara la mentalidad de la Edad moderna y post-moderna: la primera aparece racionalmente objetivante. La segunda intuitiva y experiencialmente abierta. Para la primera, el mundo consiste de sustancias fijas y separadas para la segunda, el mundo es una unidad estructural y dinámica de relaciones y un contexto de sentido fluyente. Al mundo material extendido en el espacio y tiempo, corresponde la ciencia racional de Occidente europeo; al mundo inmaterial y espiritual corresponde la intuición filosófica del Oriente asiático. Y ambos, es decir, el Lógos objetivo.1 y el "Tao transobjetivo" comportan como dos polos de vista de la misma realidad: el primero: como visto de frente y del "exterior". El segundo como visto de trasfondo y del "interior". Pero parece, que con esta interpretación que tiene semejanza con el monismo y panteísmo dialéctico de Schelling y Hegel, ocurre que: se cae de un extremo racionalismo, que exagera las diferencias entre las cosas y las separa, a un extremo irracionalismo, que niega las diferencias ontológicas en las cosas y

las identifica. La tarea sería un conocimiento sintético intuitivo-racional, que ve tanto la unidad como las diferencias de la realidad, en la línea de una "semejanza en la desemejanza y "desemejanza en la semejanza". i.e. analogía y participación.

Peter Sloterdijk³⁰ (Holandés): Acentúa menos el aspecto teórico (como Capra) y más el aspecto práctico del entendimiento filosófico post-moderno de la realidad. Dice, que el racionalismo tecnista de la modernidad se destruye a sí mismo. En un cierto "Cinismo Diogenista" en su "Crítica de la razón cínica, la razón es sujeto y simultáneamente objeto de la crítica", como se manifiesta en los "acontecimientos" "lógicos" de la bomba atómica y contaminación del ambiente natural, lógicos para la cultura racionalista que se cierra frente a la realidad y la desprecia. Por eso, él habla no por un lenguaje racional, sino simbólico. Así, según Sloterdijk el mundo equivale a un museo: es decir, el hombre conserva lo que ha sido, en su memoria como en un museo, para que él pueda escapar de la confrontación y del cambio de su ser. El hablar no en conceptos racionales, sino en imágenes del mundo, intenta a no determinar y estrechar, sino a liberar y motivar a la propia acción.

Como se manifiesta, son 2 momentos que caracterizan la Nueva Metafísica en el tránsito de la "Modernidad" a la "Post-modernidad":

1. Una crítica de la unilateralidad del pensamiento racionalista-tecnista y separatista ("dualista") del Occidente europeo, y

2. un influjo del pensamiento más intuitivo y armonizante ("monista") del Oriente asiático.

Ambos aspectos implican el peligro de caer de un extremo al otro, opuesto, lo que exige un compromiso particular de la 'Filosofía de la cultura e historia', que recientemente está ganando nueva importancia y actualidad.

V. Filosofía de la cultura e historia, como urgencia actual.

1. Crítica de la cultura occidental moderna secular, de origen europeo. Precursores:

a) Oswald Spengler³¹ en la base de Friedrich Nietzsche³² profetiza la "caída del Occidente" como autodestrucción necesaria de su cultura, por su ser contra la naturaleza inhumana.

b) Actualmente, la llamada "Filosofía y teología de liberación" misma que es de origen ideológico europeo, en primer lugar por su representante Enrique Dussell³³ (Argentino, estudios en Alemania, esposa alemana), en la base de Emmanuel Lévinas³⁴ caracteriza la cultura occidental en su

disposición fundamental como más óptica (con hechos analíticos, disolventes y separantes) y háptica (con manos agresivas) y en este sentido más masculina, y por otro lado las culturas asiáticas y africanas como más acentuadas en el oído y capacidad de la armonía y unidad con el ser, y en este sentido más femeninas. Por eso, el camino a la plena identidad del hombre exige la liberación del inhumanismo, imperialismo y "machismo de la razón"occidental, que no respeta sino somete y explota al ente, y una referencia a las culturas llamadas opuestas. Pero hay que ver, que también ellas tienen sus unilateralidades y carencias; y así, el camino no puede ser el rechazo de una cultura e idolatría de otras, sino una integración cultural crítica, que incluye purificación y cambio de todas, lo que conduce a una "Filosofía del encuentro cultural" como tema fundamental de la Filosofía de la historia y porvenir.

2. Tarea de una Filosofía del Encuentro innovador e integración de culturas capitales del mundo (tema, que en su urgencia ya se indicó en el Congreso mundial de filosofía en Brighton/Inglaterra 1989).

Una tal intención puede tomar su punto de partida en ciertas tesis de Jean Gebser³⁵ con referencia a las que se aconseja a distinguir en la evolución de la conciencia y cultura de la humanidad tres etapas estructurales, que se comportan como tesis-antítesis y síntesis:

1. En la primera etapa, la arcaica-mágica-mítica, la estructura de la conciencia humana era pre-racional (como la de un niño, tempranamente), sin ningún saber de un propio "yo" ni de una oposición sujeto-objeto, en una identidad intuitiva inmediata con la realidad entera; originaba en Asia y África y sigue encontrarse allí en unos lugares, hasta hoy.

2. En la segunda etapa de su evolución, la racional, en la conciencia humana se formaba el "yo" y la oposición y dualismo entre sujeto y objeto, exagerándose también hasta una fijación al propio yo en un "sujeto centrismo" y desarrollando un "pensamiento perspectivista y unidimensional"; originaba en Europa y se extendía a todo el mundo como conciencia y cultura secular.

3. En el porvenir, se da la posibilidad y necesidad de un salto creativo en la evolución de la conciencia y cultura humana, hacia una estructura sobre racional, que no es irracional sino implica toda la capacidad de distinción y estructuración racional y la reúne con la capacidad originaria intuitiva de conocer, siendo una intuición racionalmente estructurada o racionalidad intuitivamente fundada e integrada; en esta estructura de su conciencia, el hombre ni será sin yo, ni encerrado en su yo, sino "libre de su yo", lo que a nosotros parece posible sólo por el amor y es el estado del amor.

Se trata de una "visión aperspectivista y multidimensional" de la realidad, y de una conciencia y cultura integral de la humanidad, que puede originar por un encuentro innovativo y síntesis de las culturas occidentales, asiáticas y africanas, por el que se cambia humana y éticamente y constituyen un estado y conciencia cualitativamente nuevo.

Un tal paso a una más comprensiva y perfecta cualidad de ser humano, no parece ser una utopía vacía, si se toma en cuenta que para la humanidad por causa del crecimiento enorme del poder constructivo y destructivo de la técnica no resulta otra oportunidad de sobrevivir y quizá, los sufrimientos actuales de la humanidad en cada ámbito de su vida y cultura, se puede entender como "dolores del parto" a un nuevo tipo del ser-hombre. Pero ya de antemano se puede estar seguro del éxito de la aventura de la evolución, y ciertamente se exige de una concienciación de su finalidad, de sus metas y posibilidades positivas como de los peligros de fracaso. A esta tarea necesaria, debe servir el siguiente proyecto de investigación filosófica científica, a cuya colaboración Uds. son invitados; estamos formando, para su realización, un grupo internacional de colaboradores, de Europa, Asia, África, Norteamérica y América latina.

3. Programa inicial de un proyecto de investigación filosófica-cultural para colaboración internacional:

I Objetivo: Fundamentos onto-antropológicos de la estructura cultural de la humanidad con referencia particular a las culturas de Europa, Asia, América y Oceanía

II. Partes:

1. Fondo común original de las diferentes culturas y los procesos de diferenciación partiendo del origen común
2. Tipologización onto-hermenéutica comparativa de las culturas llamadas en su estado actual
3. Posibilidades de un de las culturas diferentes y de una integración cultural del mundo

Nota: la parte 1 mira al pasado e intenta un entendimiento desde las "causas eficientes"; la parte 2 mira al presente e intenta un análisis fenomenológico y un entendimiento desde la "causa formal"; la parte 3 mira al futuro e intenta un entendimiento desde (y hacia) la "causa final" del movimiento cultural de la humanidad. Así, se hace evidente el valor innovativo tanto teórico como práctico del proyecto (p.e. abriendo metas y perspectivas para una política y educación de horizonte mundial y fundando una ética política...)

III. Ámbitos del proyecto, o componentes cardinales de la cultura, por lo pronto analizando en comparación intercultural (analizados en unas líneas fundamentales, respecto del "espíritu de la referida cultura" que aquí se expresa):

1. El lenguaje
2. El arte
3. La filosofía
4. La religión

Nota: Como la base de cada cultura, se entiende la estructura de la misma, la que se expresa –de manera diferente– en todos los fenómenos culturales:

Racionalizándonos en el lenguaje,
Sensorializándonos en el arte,
y culminando y logrando el fundamento de su identidad en la filosofía y religión.

Estos ámbitos no hay que entenderlos aisladamente, (sino los esclarecimientos correspondientes tienen que ser realizados en una mutua participación (e "inspiración").

IV. Como Método filosófico básico se ofrece la hermenéutica, es decir en su desarrollo y profundización a una onto-hermenéutica, la que hay que concretizar y diferenciar según las exigencias de los mismos ámbitos.

Como "llave onto-hermenéutica se da un entendimiento fundamental del ser como acto y movimiento triádico (o "in-ex-reinsistencial"). Esto se forma y define en un diálogo crítico con métodos tradicionales dialécticos (p.e. Hegel en el Occidente) y onto-polarizantes (p.e. según "Yang e Yin" en el Oriente). Como sirven la descripción fenomenológica (esp. respecto de la parte 2) y el análisis causal (respecto de la parte 1). Pero, porque aquí no se trata de una mera investigación empírica, sino de un entendimiento espiritual-filosófico de las culturas. Estos métodos sólo funcionan como auxiliares y tienen que ser integrados en el ejercicio de la onto-hermenéutica, en la exégesis onto-lógica del sentido del ser como acto que subyace y que se expresa y manifiesta en los fenómenos culturales. Y porque este "Logos del ser" se "analogiza" y diferencia según las diferentes culturas, la comparación de las culturas debe seguir al principio de la (que significa en su raíz. una "Analogía del movimiento triádico" del ser).

V. El procedimiento práctico incluirá:

- Formación de una biblioteca de publicaciones e informaciones correspondientes;
- intercambio de informaciones sobre publicaciones correspondientes, congresos etc.; correspondientes de los científicos que participan en el proyecto;
- visitas mutuas y encuentros entre los participantes, Y participación –en cuanto posible– en clases y simposios con respecto de los colegas;
- realización de simposios de investigación: a) como partes integrales del ofrecimiento docente regularlo en las Universidades; b) como pequeños congresos de carácter internacional, con publicación de las actas;
- por trabajos científicos. (s de. Licenciatura o Doctorado); intercambio ínter universitario de algunos de estos alumnos (con mutuo reconocimiento de los criterios); y participación y colaboración ínter universitaria de colegas profesores en los exámenes de estos alumnos.

Nota: Como un lugar de investigación en esta perspectiva ya es fundado p.e. en la Universidad de Bamberg/Alemania la “Forschungsstelle fürinterkulturelle Philosophie und Comeniusforschung” (Directores: Erwin Schadel y Heinrich Beck). En este instituto, al servir a este proyecto, entretanto aparecieron en una serie de monografías científicas, en la Editorial Internacional Peter Lang Francfort del Meno-Bern-Nueva York París, bajo el título: “Schriften zur Triadik und Ontodynamik”, hrsg. von Heinrich Beck und Erwin Schadel (Publicaciones en torno a la Triádica y Ontodinámica, ed. por H. Beck y E. Schadel) los volúmenes:

1. Heinrich Beck e Ismael Quiles (ed.): Entwicklmg zur Menschlichkeit durch Begegnung westlicher und ostlicher Kultur (Evolución a la humanidad por Encuentro de las Culturas Occidente-Oriente. Actas del IV. Coloquio intercontinental en tomo a la Antropología insistencial, 1986 en la Univ. de Bamberg. Contribuciones en alemán, español, inglés, francés), Ed. Peter Lang, Frankfurt/M.-Bern-New York-París 1988;

2. Heinrich Beck: Ek-in-sistenz. Positionen und Transformationen der Existenzphilosophie, Ed. Peter Lang, Frankfurt M.-Bern-New York-Paris 1989;

Edición español: Ex-in-sistencia. Posiciones y transformaciones de la Filosofía de Existencia. Ed. Ser y Saber (Univ. del Salvador), Buenos Aires 1990; 3. Erwin Schadel (ed.): Actualitas omnium actuum (Contribuciones en alemán, español, inglés, francés), Ed. Peter Lang, Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1989;

4. E. Schadel/U. Voigt (edd.): .Sein -Erkennen -Handeln. Interkulturelle, ontologische und ethische Perspektiven (Ser -Conocer-Obrar. Perspectivas interculturales, ontológicas y éticas). Festschrift für Heinrich Beck zum 65. Geburtstag. *Ibid.* 1964;

5. H. Beck/G. Schmirber (ed.): Kreativer Friede durch Begegnung der Weltkulturen. *Ibid.* 1995. Edición español bajo el título: Paz Creativa a partir del Encuentro de Culturas del Mundo. Universidad del Zulia, Maracaibo/Venezuela 1996; ed. inglesa Delhi/India 1996; ed. Clúna Beijing [Pekín] 1998;

6. E. Schadel (ed.): Ganzheitliches Denken (Pensamiento holístico). Festschrift für A. Rieber zum 60. Geburtstag, Ed. Peter Lang, Frankfurt/M.-Bern-New York-Paris 1966;

7. Uwe Voigt: Das Geschichtsverständnis des Johann Amos Cornenius in ‘Via lucis’ als kreative Syntheseleishmg (El concepto de la historia según Juan Amos Comenio en su libro ‘Via lucis’ como síntesis creativa). *Ibid.* 1996;

8. Uwe Voigt (ed.): Die Menschenrechte im interkulturellen Dialog (Los derechos humanos en el diálogo intercultural). Internationales wissenschaftliches Symposium unter der Schirmherrschaft der Europäischen Akademie der Wissenschaften und Künste, Bamberg 30.6.- 4.7.1997. In honorem Heinrich Beck. *Ibid.* 1998;

9. Eun Knn/Erwin Schadel/Uwe Voigt (edd.): Aktive Gelasseheit (El dejarse activo). Festschrift für H. Beck zum 70. Geburtstag. *Ibid.* 1999; 10. Yu-hui Chen: Absolutes Nichts und rhythmisches Sein. Chinesischer Zen Buddhismus und Hegelsche Dialektik als Momente eines interkulturellen philosophischen Diskurses (La nada absoluta y el ritmo del ser. Zen-Budismo chino y la dialéctica de Hegel como momentos de un discurso filosófico-intercultural). *Ibid.* 1999.

Notas Bibliográficas

- ¹ Cf. A. Müller-Armack, Genealogie der sozialen Marktwirtschaft. Frühschriften und weiterführende Konzepte, Stuttgart 1974; Diagnose unserer Gegenwart. Zur Bestimmung unseres geistesgeschichtlichen Standorts, Bern 1981
- ² Cf. O. V. Nell-Breuning, Baugesetze der Gesellschaft, Freiburg 1968; Gegenseitige Verantwortung. Das Solidaritätsprinzip, München 1961; Gerechtigkeit und Freiheit. Grundzüge Katholischer Soziallehre, Wien 1980.
- ³ Cf. H. Jonas, das Prinzip Verantwortung. Versuche einer Ethik für die technologische Zivilisation, Frankfurt a.M. 1988.
- ⁴ Cf. K. Meyer-Abich, Wissenschaft für die Zukunft. Holistisches Denken in ökologischer und politischer Verantwortung, München 1984.
- ⁵ Cf. K.-O. Apel, Transformation der Philosophie. (Vol. 1: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik; Vol. 2 Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft), Frankfurt a.M. 1984.
- ⁶ Cf. J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns; (Vol. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Vol. 2 Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft), Frankfurt a.M. 1988; Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln, *ibid.* 1988.
- ⁷ Cf. G. Marechal, Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance. (Voll. 1-5, Paris 1944-1949; K. Rahner, Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie, München 1964.
- ⁸ Cf. A. Schmidt, Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt a.M. 1974.
- ⁹ Einleitung in die Geisteswissenschaften, Versuch einer Grundlegung für das Stadium der Gesellschaft und der Geschichte. 1. Vol. (1983), Stuttgart-Göttingen 1959 (Dilthey, Ges. Schriften. 1. Vol.); Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens (1. Hälfte: Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften), *ibid.* 1968 (Ges. Schriften. Voll. 5.6).
- ¹⁰ Cf. O. Marquard, Über die Unvermeidlichkeit der Geisteswissenschaften. En: Marquard, Apologie des Zufälligen, Stuttgart 1987, p. 98-116
- ¹¹ Cf. P. Feyerabend, wider den Methodenzwang, Frankfurt a.M. 1976; Wissenschaft als Kunst, *ibid.* 1984
- ¹² Cf. Th. Khun, The structure of scientific revolutions, Chicago 1983.
- ¹³ Cf. M. Heidegger, Die Technik und die Kehre, Pfullingen 1962.
- ¹⁴ Cf. C. F. v. Weizsäcker, Die Einheit der Natur, München 1982; Der Garten des Menschlichen. Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie, Frankfurt a.M. 1984
- ¹⁵ Cf. W. Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft. 9. Ed. Stuttgart 1959; Physik und Philosophie, Frankfurt 1959; Der Teil und das Ganze, München 1969
- ¹⁶ M. Planck, Die Quantenhypothese, München-Battenberg 1969.

- ¹⁷ Cf. M. Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos. In: Säte Schriften, Bern-München 1976, p. 7-71; Schriften aus dem Nachlaß. Vol. 2, *ibid.* 1979; espec. p. 201-203; 213 y 217.
- ¹⁸ Cf. A. Gehlen, Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Frankfurt a.M. 1971
- ¹⁹ Cf. Portmann, Zoologie und das neue Bild des Menschen. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen. Hamburg 1956; Biologie und Geist, Zürich-Frankfurt a.M. 1973; véase también Helmut Müller, Philosophische Grundlagen der Anthropologie Adolf Portmanns, Weinheim 1988
- ²⁰ Cf. E. Bloch, Das Prinzip Hoffnung. Frankfurt a.M. 1973
- ²¹ Cf. J. Habermas, Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt a.M. 1976; véase también nota 6.
- ²² Cf. M. Buber, Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1984.
- ²³ Cf. F.W. J. Schelling, Clara oder Über den Zusammenhang der Natur mit der Geisterwelt. Ein Fragment, Andechs 1987; Philosophie der Kunst. Reimpr. De la ed. de 1859, Darmstadt 1976.
- ²⁴ Cf. H. André, Annäherung durch Abstand. Der Begegnungsweg der Begegnungsweg der Schöpfung, Salzburg 1957.
- ²⁵ Cf. K. Jaspers, Philosophie. Voll. 1-3, Berlin 1932 (Vol. 1: Philosophische Weltorientierung, Vol. 2: Existenzerhellung, Vol. 3: Metaphysik), 3. Ed., Berlin-Göttingen-Heidelberg 1956; Chiffren der Transzendenz. Ed. Por Hans Saner, München 1970, 3. Ed. *ibid.* 1977; Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, München 1962.
- ²⁶ Cf. M. Heidegger, Sein und Zeit, Tübingen 1976; Identität und Differenz, Pfullingen 1957; Nietzsche I. II *ibid.* 1961; Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, Frankfurt a.M. 1971.
- ²⁷ Cf. M. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt a.M. 1977 Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, *ibid.* 1974
- ²⁸ Cf. J.F. Lyotard, La phénoménologie, Paris 1982; trad. esp. La fenomenología, Buenos Aires 1967; La condición postmoderna, Madrid 1984.
- ²⁹ Cf. F. Capra, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, Bern-München 1983, ders. Das Tao der Physik. Die Konvergenz der westlichen Wissenschaft und östlichen Philosophie, *ibid.* 1984.
- ³⁰ Cf. P. Sloterdijk, der Kritik der zynischen Vernunft Vol. 1.2, *ibid.* 1990 (contiene su ensayo sobre la musealización del mundo)
- ³¹ Cf. O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte, München 1980
- ³² Cf. Fr. Nietzsche, Götterdämmerung. Oder wie man mit dem Hammer philosophiert, Frankfurt a.M. 1984., Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik, Stuttgart 1981., Die fröhliche Wissenschaft, *ibid.* 1965., véase también L. Klages, Der Geist als Widersacher der Seele, München 1960

³³ Cf.. E. Dussell, *Filosofía de la liberación*, México 1989., *Herrschaft und Bfreigung. Ansatz, Mstationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologi der Bfreigung*, Freiburg 1985.

³⁴ Cf.. E. Lévinas, *Humanisme de l'autre Homme*. Montpellier 1978; *Die Spur des Anderen. Unters. Zur Phänomenologie der Sozial philosophie*, Freiburg-München 1983., *Die Zeit und der Andere*, Hamburg 1984

³⁵ Cf.. J. Gebser *Ursprung und Gegenwart.*, p. 1: *Die Fundamente der aperspektivischen Welt*, p. 2: *Die manifestation der aperspektivischen welt*, Schaffhausen 1978.

REFLEXIONES SOBRE LA HISPANIDAD ESENCIAL EN EL PENSAMIENTO DE MANUEL GARCÍA MORENTE

Prof. Dr. Alberto Caturelli
Centro de Estudios Filosóficos
Córdoba, Argentina

I.- Meditación introductoria sobre la conversión de García Morente

a) El insomnio interior y la Preparación para la fe

Para pensar con simpatía esencial, en el sentido de los últimos escritos de García Morente, lo mejor es comenzar por la patética, profunda y hermosa carta que dirigiera a don José María García Lahiguera en septiembre de 1940. Allí describe la angustiada situación que vivía en Madrid en 1936, en compañía de sus hijas, su cuñada, una tía, los nietos y una antigua sirvienta de la familia, esperando la posible muerte en manos de los milicianos: *"en esa situación, el 26 de setiembre, al mes octavo del asesinato de mi yerno, recibí por la mañana temprano el aviso confidencialísimo de que urgía me ausentara de casa, y si posible, de España, pues se había acordado, por ciertos elementos descontentos de mi gestión en el decanato de la Facultad Filosofía darme la muerte, como era usual entonces"*¹

Por ese motivo abandonó Madrid y el 2 de octubre comenzó en París una penosa estadía; ahí, "el insomnio fue el estado casi normal de mis noches tristísimas". Paso por alto las dolorosas vicisitudes del caso, para concentrarme en la idea central, lo que me atrevería a llamar su "*insomnio interior*", una suerte de vigilia, que trascendía su falta de sueño para ponerle en evidencia su impotencia metafísica y la sensación interior de un poder incógnito que "*arreglaba sin mi todo lo mío*"². Intuía que, por sí mismo, "*no podía nada*" y esas "*noches atroces*" ponían al desnudo la escisión entre voluntad impotente y el curso de los hechos históricos. A ese estado llama García Morente "*desgarro interior*"³; antinomia a la cual no encontraba sino una explicación: "*algo o alguien distinto de mi, hace mi vida y me la entrega*"; su vida no es suya porque otro la hizo y es suya porque sólo él la vive: "¿Quién es ese algo, se pregunta, distinto de mi, que hace mi vida en mi y me la regala? Y también está la trágica posibilidad: "*¿y si yo no aceptara el regalo?*"⁴.

Naturalmente, la respuesta es: que ese alguien es Dios. Pero el hombre viejo ensayaba todas las tesis anti-providencialistas; y el antiguo discípulo de