

## LAS CIENCIAS, LA REALIDAD Y EL SENTIDO \*

FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN,  
profesor de la Universidad de  
Maguncia, Alemania Federal

1. ¿Cuál es el sentido y la misión de las ciencias? Ellas pretenden conocer e investigar, tanto como sea posible, la realidad en su multiplicidad. Pero para ello necesitamos de las más diversas disciplinas, pues una sola no estaría en condiciones de hacerlo. Por muy justificados que sean sus exámenes y métodos especiales, por medio de ella sólo cobramos una visión parcial, la cual, si es generalizada, lleva a una vía unidireccional y por ello a la adulteración de la realidad total. El dominio de ésta sólo es posible en la medida en que se logra reunir todos los conocimientos particulares y correctos de las diversas ramas científicas en una visión unitaria y sintética, en una “visión de conjunto”, lo cual constituye, en primer lugar, la misión de la filosofía y por último la de la Universidad —en el caso de que ésta no quiera degenerar en una “pluriuniversidad”. Sin embargo, la *ciencia interdisciplinaria* no es una disciplina especial, sino una recíproca complementación de las diversas especialidades.<sup>1</sup>

De tal modo tendemos a un conocimiento abarcante de la verdad, aunque en última instancia sea siempre inadecuado (Max Scheler), el cual sea orientador de nuestra vida personal y social. Nuestro primer anhelo es aprehender, en la medida de lo posible, la realidad ya dada del acontecer y los datos reales y ordenaciones espirituales del ente, tal como todo ello es, independientemente de mí, ya sea en la naturaleza, la cultura o la historia, y aun cuando esté ligado a nuestras insuficientes condiciones categoriales. Ello es también decisivo para nuestro humano existir y para nuestra sociedad, de acuerdo con lo que resulta de tal conocimiento. Pero una actitud de las ciencias orientada sólo a la utilidad social, conducirá a rendimientos unilaterales y falsos, por cuanto esa utilidad puede producirse (o no) tras largo

\* Publicado en alemán en el *Jahrbuch für interdisziplinäre Forschung I*, pp. 235-262.

<sup>1</sup> Cfr. el trabajo del astrónomo Joseph Meurers, *Das Weltbild im Umbruch der Zeit*. Aschaffenburg, 1962, pp. 45, 77, 54; Werner Heisenberg, *Das Naturbild der heutigen Physik*. Hamburg, 1955, p. 18; Hans Hartmann, *Max Planck als Mensch und Denker*, Leipzig, 1953, p. 236; Agustín Basave Fernández del Valle, *Ser y quehacer de la Universidad*, prólogo de F. J. von Rintelen. Nuevo León, México, 1971. Éste fue también el tema del IV Symposium Internacional de la Ciencia del Hombre. Barcelona, 1973. Cfr. M. Lora Tamayo: “*Todo coherente*”; F. Arasa: *Interdisciplinarietà entre las ciencias*. *Folia Humanistica*, XI, 129, Barcelona, 1973, pp. 699, 712. Para el diálogo con las ciencias naturales son citados ante todo científicos de esas disciplinas.

tiempo. Lo obtenido, además, puede operar en forma muy positiva, como también de modo negativo —pensamos en la “contaminación ambiental” (Pascual Jordan) o en el posible mal uso de la bomba atómica—, si no se le incluye dentro de una visión general de lo humano.<sup>2</sup>

2. Así, pues, estamos ante la cuestión de qué es en verdad la multifacética *realidad*. En esta palabra realidad (*Wirklichkeit*), se oculta el aspecto del obrar (*Wirken*), de la actividad, de lo dinámico. Se trata de una perspectiva particularmente apropiada a la época moderna. En la tardía Edad Media esa perspectiva fue fomentada por Nicolaus von Oresme, y se la impulsó cada vez más en la Edad Moderna, llevando finalmente a la convicción de que en la base de la existencia del mundo yacían ante todo fuerzas. Por cierto ya Aristóteles caracterizó la esencia del ser como ἐνδεχέαις ἔν. Luego, con la captación del movimiento medible (R. Descartes), se llegó a la aprehensión de la fuerza. Esto último fue claramente enunciado por Isaac Newton y ha pasado a formar parte de nuestra actual comprensión de la naturaleza. En épocas anteriores se consideraba más lo estático, lo permanente en el fluir de los fenómenos. Por el contrario, es característico de nuestro tiempo el hecho de que destaquemos particularmente lo dinámico, lo activo (*cfr.* Wilhelm Wundt, Wilhelm Ostwald), el cambio, el devenir y, por ello, el futuro. Ya había dicho, en efecto, Friedrich Nietzsche: “Los alemanes preferirán siempre el devenir, y esto aun cuando no hubiera existido un Hegel”, pues, para él, G. W. F. Hegel era sobre todo el filósofo del devenir. Pero en todo devenir, en todo crecimiento, digámoslo desde luego, se oculta algo del ser que permanece idéntico, o, como diríamos nosotros, de la ley de ordenación, del mismo modo que en todo ser está oculto algo del devenir, que se nos brinda simplemente en la realidad, en el “ser afectado desde afuera” (Nicolai Hartmann).

Si traducimos esa palabra *Wirklichkeit* a otro idioma, tenemos que hablar, por ejemplo, de *reality*, en inglés, de *réalité*, en francés, y de *realidad*, en español. Estas palabras se vinculan con la palabra latina *res*, que no debe ser equiparada de inmediato con “cosa”. Pues, en efecto, Descartes hablaba de *res cogitans*. Digamos más bien que es un efectivo estado de cosas que puede ejercer su eficacia. Pero la *realidad*, *Wirklichkeit* - *Realität*, es siempre, como dice Erich Rothacker, “tal como ella es”. El hombre moderno, en actitud realista y crítica, sale tras las huellas de esa realidad en definitiva oculta, para dejarse enseñar por ella y no entregarse a ilusorias suposiciones. ¿Por qué vías pueden alcanzar esto las ciencias particulares, complementándose parcialmente? Por de pronto, no podemos prescindir de la experiencia, ante todo de la sensible, de su enjuiciamiento y valoración —*sensation* y *reflexion*,

<sup>2</sup> Nikolaus Lobkowitz, *Aufgabe der Wissenschaften*. Conferencia del 30.6.73, Munich, Rheno-Bavaria; *cfr.* Jean Roche, “Biological Sciences and necessity of the co-ordination of the Sciences concerning Man's future”, en *Folia Humanística*, xi, 130. Barcelona, 1973, p. 766; *cfr.* Arnold J. Tonybee, “Sinn oder Sinnlosigkeit”, en *Der Sinn der Geschichte*, hrsg. v. Leonhard Reinisch, Munich, 1961, p. 84: “Energía atómica, su posible abuso.”

en el sentido de John Locke. ¿Pero no se brinda al mismo tiempo un fenómeno suprasensible, para poder penetrar más profundamente? Existe luego una ciencia "exacta", decimos, cuando nos atenemos estrictamente a lo que se deja mostrar y probar. Blas Pascal hablaba, al principio, de *exacte definition*. Luego se usó la palabra "exacta" en un sentido más estrecho, para aludir a la experiencia sensible que tratamos de dominar de acuerdo con principios estrictamente formales de índole matemático-cuantitativa.

Roger Bacon, ya en el siglo XIII, aspiraba a esto, pero pronto se mostró que se daba una valoración totalmente diferente de las ciencias. En efecto, originalmente el rango de las ciencias estaba determinado por su contenido —por ejemplo, teología, metafísica, ética, ocupaban los puestos más elevados. Luego, el rango fue determinado más por el grado de certeza (*certa, certitudo*), digamos de exactitud, del conocimiento —pensemos en Guillermo de Occam, en el siglo XIV. Se impone entonces la tendencia a reducir las cualidades a cantidades, llegando así según Joachim Ranke, finalmente, a la "cuantimania". Este "método exacto" en vista de sus logros cobró cada vez más autoridad para el hombre. Sin embargo, ¿corresponde plenamente a la realidad? Se trata de una pregunta que surge actualmente en la línea de la investigación interdisciplinaria. También Platón, en el *Filebo*, en una época crítica, relacionándose con pensamientos de Pitágoras, había recurrido al número con el objeto de lograr, en lo casual *ἄπειρον*, enunciados según lo permanente, *πέρας*. Pero para él, el número, en cuanto determinación cuantitativa, era garantía de las armonías, de las proporciones, para concebir el *cosmos* (esto es, el adorno) bajo aspectos cualitativos correspondientes a la imagen estética del mundo de los pitagóricos. Así también habló más tarde San Agustín de las bellezas de las formas de la creación y en qué medida ellas están determinadas por el número (*quantum numerosa esse*). Sin embargo, esto era para él sólo el comienzo de la comprensión de la existencia (*de lib. arb.* III, a).

Pero ¿qué sucedería si, consecuentemente, nos atuviéramos exclusivamente al punto de vista cuantitativo así justificado, y decimos que toda realidad no es "nada más que" relaciones de magnitud matemáticamente determinables? —concepción ésta que fue sostenida inclusive en el "International Journal of Philosophy" de la Universidad Católica Fordham (New York). El "protofenómeno de la cualidad ha sido reemplazado por el moderno de la cantidad" (Adolf Meyer Abich), lo cual, según el físico Wolfgang Pauli, es una "limitación, en principio, del modo de considerar" la realidad. Pero el pensar puramente matemático y, finalmente, también la "matematización del hombre" (según el físico Walter Heitler), sería un "transformar", pero "jamás conocimiento de la realidad", de su contenido de sentido, de la "naturalidad en sí"; sería "un símbolo" (Max Planck). Goethe decía: "Yo rindo homenaje a la matemática, allí donde ella está en su justo lugar."<sup>3</sup>

<sup>3</sup> Adolf Meyer-Abich, *Geistesgeschichtliche Grundlagen der Biologie*. Stuttgart, 1963, p. 141. Pascual Jordan, *Schöpfung und Geheimnis*, Oldenburg, 1970, p. 81. Escrito de

Pero la primera *valoración de la matemática*, ¿no yace precisamente en nuestra época, con la consecuencia de los enormes progresos de su aplicación a dominios técnicos? Sin embargo, por el camino del análisis racional, mediante el experimento y la medida como *test*, sólo se pueden determinar, con limitaciones, magnitudes funcionales del ser físico. Cuando estos métodos se aplican a cosas que no son puramente físicas, los resultados medibles en números aluden sólo en forma indirecta y secundaria al “objeto” examinado. Lo “real se vela tras de aquellos aspectos metodológicos” que tienen que ser perfeccionados por otras disciplinas.<sup>4</sup>

Al trasladar esto al hombre, se le socavará totalmente el porvenir o ampliará y tendrá que ampliar las miras. El neokantiano Richard Höningwald ya había dicho: “El método determina el objeto.” Con el método ya en realidad se anticipa y delimita de algún modo el resultado, por cuanto sólo admite lo que por medio de él puede ser determinado, esto es, en este caso, sólo las magnitudes cuantitativas funcionales que nos sean unívocamente accesibles. ¿Pero qué nos queda entonces en las manos? Finalmente, dicho con plena consecuencia, sólo sensaciones que interpretamos como variantes de los números, procedimientos de una experiencia que, en lo posible, somos capaces de reiterar por esa vía, unívocamente, como circuitos y fuerzas mecánicas. Sería necio atacar estos métodos en el ámbito en que se justifica su aplicación, considerando los inmensos triunfos que en ese respecto ha logrado la moderna ciencia física. Pero ahora se impone la pregunta acerca de si nosotros, por ese camino —aunque sea con modelos no adecuados— logramos asir los datos reales de la plena y efectiva realidad, o si no nos limitamos con ellos a un “mundo secundario” y unilateral, resultando en consecuencia que sólo hay procesos determinados, medibles de un modo mecánico, desprovistos de sentido —consecuencia que, luego será, por lo demás, trasladada también a la vida espiritual.<sup>5</sup> Llama la atención el hecho

W. Pauli del 19.5.1954; Werner Strombach, *Natur und Ordnung*. Munich, 1968, pp. 40, 55; Walter Heitler, “Das Bild des Menschen als Objekt der Naturwissenschaft”, en *Menschliche Existenz und Moderne Welt*. Ein Internationales Symposium zum Selbstverständnis des heutigen Menschen, primera parte (Bildung/Kultur/Existenz, t. 2), recopilación de Richard Schwarz (de quien hay también un trabajo), Berlín, 1967, p. 733; Max Planck, *Wege zur physikalischen Erkenntnis*. Leipzig, 1944, 4ª ed., pp. 326, 334; Johann Wolfgang von Goethe, *Die Schriften zur Naturwissenschaft*, edición Propyläen. Berlin, 1909, pp. 90 y ss; cfr. Konrad Lorenz, “Gestaltwahrnehmung”, en *Zs. f. experimentelle und angewandte Psychologie*, 1959, p. 51; Georg Zahel, “Sentenz und mathematische Formel”, en *Philosophia Naturalis* III, 2, 1962, p. 273: “solamente en la superficie”. Lo mismo en *Pädagog. Blätter* 7, 1956, H. 15/16, pp. 233-236.

<sup>4</sup> Meurers, *op. cit.*, p. 34: “por lo demás, nada”, cfr. pp. 42, 83; Heisenberg, *op. cit.*, p. 12: no “de la naturaleza en sí”; Bernhard Bavink, *Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaft*, Leipzig, 1935, 5ª ed., pp. 547, 568: Técnica; Hans Sachsse, *Naturerkenntnis und Wirklichkeit*. Brunshweig, 1967, pp. 125, 197: “realidad hecha”; Bernulf Kanitscheider, *Geometrie und Wirklichkeit*. Berlin, 1971, p. 355.

<sup>5</sup> Cfr. la amplia exposición de Richard Schwarz: “Probleme der menschlichen und geschichtlichen Existenz in der modernen Welt”, en *Menschliche Existenz und moderne Welt*, segunda parte, *op. cit.*, pp. 666 y s.; Bavink, *op. cit.* p. 382; Gustav Köhler: “Die

de que prestigiosos físicos de nuestra época vean los límites de semejante consideración metódica, como destacaron, por ejemplo, en la East-West Philosophers' Conference (Hawai, 1969) jóvenes científicos norteamericanos respecto de Werner Heisenberg, Pascual Jordan y Carl Friedrich von Weizsäcker. También habría que aludir aquí al físico Walter Heitler (Zürich). Justamente por esto se presenta hoy en primer plano la exigencia de una recíproca complementación interdisciplinaria.

3. De acuerdo con los más recientes conocimientos,<sup>6</sup> ya no bastan para comprender la realidad las ideas de *mecanismo* y *selección*, explicativas de toda evolución, según Charles Darwin, ligados al principio de inercia sólo influible por acción exterior. Si todo es interpretado sólo como máquina y energía, en el sentido de semejantes procesos físico-químicos, entonces, no es posible dar cuenta de un modo satisfactorio de los procesos vitales orgánicos, con toda su riqueza de configuraciones y sus *estructuras cualitativas de ordenación* y, ante todo, no se puede explicar la realidad y el actuar del ser creador. Hoy en día, esto es visto cada vez con más claridad. Es significativo el hecho de que el principio estrictamente determinista de causalidad, fuera cuestionado en la física cuántica ya por Niels Bohr, y luego por Pascual Jordan y Werner Heisenberg, en el sentido de que las leyes estadísticas, de acuerdo con la relación de indeterminación, serían un límite del conocimiento. Al respecto se habla también de una causalidad psíquica propia. Albert Einstein acentúa el "impulso" y Pascual Jordan la "espontaneidad", los que, ante todo, permitirían comprender las formaciones orgánicas. Pero, en otro caso, ¿no es captada conceptualmente sólo una parte de la realidad? ¿No tenemos que ver de un modo aún más realista?<sup>7</sup> ¿No consiste la misión de las ciencias, en lugar de en la limitación del conocimiento espiritual, en emplear todas sus posibilidades y apreciarlas en una confrontación recíproca e interdisciplinaria? Yo destacaría, empero, que todas las respuestas que se intente dar a esta cuestión tienen que tomar como supuestos los resultados de las ciencias naturales, en cuanto éstos puedan ser considerados

Natur des Menschen und die Kybernetik", en *Grenzgebiete der Wissenschaft* XXI, 1972, pp. 356, 359: Ciencia de enunciado de medidas; Walter Heisternann, "Mensch und Maschine", en *Menschliche Existenz und moderne Welt*, primera parte, ed. cit., p. 794; Ludwig Pesch, "Biochemischer Mechanismus?", en *Rheinischer Merkur* del 10.8.1973; cfr. Strombach, *op. cit.*, pp. 20, 54: "Representaciones de modelos."

<sup>6</sup> Cfr. Otto Julius Hartmann, "Altes und neues Weltbild", en *Scheidewege*, 1973, pp. 429 y s.; Walter Heitler, *Naturwissenschaft ist Geisteswissenschaft* Zurich, 1972, pp. 29, 40; *idem*, "Über dar Verstehen van Naturscheinungen" en *Universitas* 25, 1968, pp. 969 y s.; Schwarz, *op. cit.*, p. 822; Köhler, *op. cit.*, p. 353.

<sup>7</sup> Heisenberg, *op. cit.*, pp. 28, 34, 131; cfr. Albert Einstein, Leopold Infeld, *Die Evolution der Physik*. Hamburg, 1956, p. 201; Jordan, *op. cit.*, pp. 65, 71 123; *idem*, en *Folia Humanistica* XI, 129, p. 739: "espontaneidad", ver nota I; *idem*, "Gibt es noch das Kausalprinzip?", en *Rheinischer Merkur* del 12.5.1972, p. 11; Arthur March, *Das neue Denken der modernen Physik*. Hamburg, 1957, p. 45: "estadística", "relación imprecisa"; Hans Hartmann, *op. cit.*, p. 236: Planck admite la libertad. Hans Sachse, *op. cit.*, p. 195: discusión sobre la posición realista. cfr. Fritz-Joachim von Rintelen: *Contemporary German Philosophy and its Background*. Bonn, 2ª ed., 1973, pp. 33 y s.

más o menos definitivos —y aquí justamente se ha originado una gran transformación en los últimos decenios—, para no hablar dejando a un lado ese estrato de la realidad.

La situación que acabamos de describir motivó a Heinrich Rickert, ya hace algunas décadas, a publicar su obra *Límites de la concepción científico-natural* (1902, 1929). En última instancia, lo que él quiso decir allí era lo siguiente: si nos detenemos en ese método, que antes caracterizamos, y enunciamos el conocido “nada más que”, se producirá una monstruosa *pérdida de la realidad*, con las consecuencias sociológicas que aún habremos de comentar, y estaremos ante una *vaciedad de sentido*, “en el vacío” (Karl Jaspers). Esto se da ante todo si no volvemos la mirada a las “ordenaciones cada vez más elevadas” (Nikolaus Lobkowitz) que ya tan claramente encontramos en la naturaleza. ¿Acaso las *formas de vida*, con su “ganancia de estructuras” (caracterizada inclusive por el naturalista Hans Linser como “valor”) han resultado únicamente de un proceso mecánico de las moléculas, mediante mutaciones y selecciones, o quizá aun *sólo* por un *azar* sin sentido, cosa que rechaza explícitamente Pascual Jordan?<sup>8</sup> En el intercambio energético, ¿no es acaso “el desarrollo embrional de los seres vivos algo orientado hacia un sentido, hacia una estructura por medio de un “principio referido al espíritu” que los forma interiormente, por medio de una “realidad dinámica inmaterial” (Werner Strombach), visible ante todo en la “totalidad” entera como una “ordenación ontológica” que no es un “montón de arena” o una “unión-y” (Eduard May), sino un principio conservativo de regeneración entendido como fuerza immanente? Por ello habla Adolf Meyer-Abich de una “serie gradual holística” y Ludwig von Bertalanffy de un “organicismo” autónomo, entendido como “ordenación unitaria”.<sup>9</sup> Él es algo más que la armonía en el cristal. ¿Cómo se podría entender, en caso contrario, según el biólogo Adolf Portmann, las “autoexposiciones de la naturaleza”, con la riqueza de sus formas vivas? Él nos dice que habría que considerar al *hombre*, en cuanto medio o centro del macrocosmos y del microcosmos atómico, el “medio-cosmos”, que se inserta en la ordenación unitaria del

<sup>8</sup> Hans Linser, “Können Naturwissenschaften Antwort auf Sinnfragen geben?”, en *Universitas* 28, 1973, pp. 427, 430; Jordan, “Creación”, en *op. cit.*, pp. 65, 80, 90-92, 125, 218; Planck, *op. cit.*, p. 316; Strombach, *op. cit.*, p. 120; Lobkowitz, *op. cit.*, p. 14 (manuscrito); Heitler, *op. cit.*, pp. 20, 32.

<sup>9</sup> Otto J. Hartmann, *op. cit.*, p. 431; *id.*, *Gestaltstufen der Naturbereiche*. Halle, 1947, p. 33; Cristales y plantas. Eduard May, *Kleiner Grundriss der Naturphilosophie*. Meisenheim an Glan, 1949, pp. 57-59; *id.*, *Die Wandlung unseres Naturbildes*. Lüneburg, 1948, p. 13; Strombach, *op. cit.*, pp. 64, 81, 102, 110, 181; Meyer-Abich, *op. cit.*, pp. 130, 144, 202, 264, 288; Albert Grote, *Die Welt der Dinge*. Hamburg, 1948, p. 58: “tan sólo a partir de la totalidad de la realidad recibe lo real su valor y significación”. Heitler, *op. cit.*, pp. 14, 25, 31: “elementos espirituales”, “contenido de sentido”. Ludwig von Bertalanffy, *Vom Molekül zur Organismenwelt*. Potsdam, 1949, 2ª ed., p. 44; *cfr.* Hans Driesch, “Sprechen von der Entelechie”, en *Ordnungslehre*. Jena, 2ª ed., 1923, pp. 297 y s.; Hedwig Conrad-Martius. *Der Selbstaufbau der Natur. Entelechien und Energien*. Hamburg, 1944, pp. 24 y ss.

todo, y al que las partes, de las que cobra conciencia, le sirven como un acontecer general.<sup>10</sup> De este modo se ofrecen “cualidades suprasumativas de estructura”, las cuales, según Reiner Schubert-Soldern, en cuanto “supraformaciones”, son “entidades reales”. Más aún, Max Planck habla inclusive de algo “real metafísico” entendido como “poder más alto”, el cual, únicamente, permitiría hacer comprensible al “hombre más elevado”. Esta *idea de la ordenación* y las normas de orden, en cuanto “ordenación ontológica” de toda la realidad (Werner Strombach), son las únicas que posibilitan traer a nuestra cercanía la realidad, aunque ésta siga en su permanente ocultamiento. Es justamente tarea complementaria de las disciplinas pertenecientes a las “ciencias del espíritu”, y especialmente de las filosóficas, aclarar ese aspecto. Ya en la biología habla H. Laborit (París) de una “interdisciplinariedad” que en dicha ciencia se hace notar.<sup>11</sup>

Según nos parece, Nicolai Hartmann tenía razón al decir que hay diversos estratos ontológicos, incluyendo los superiores primordialmente a los inferiores —con esto no necesariamente suscribimos todas las tesis de Hartmann. Y esto lo había visto ya la Antigüedad. Se trata de estratos ontológicos que sólo pueden ser parcialmente determinados por las categorías que les son en cada caso adecuadas, muchas de las cuales pueden ser comunes: el ser *físico*, la vida *orgánica*, la vida *ánimica* inconsciente-consciente y el *espíritu* viviente, como se les podría llamar, que tienen que ser tratados por diversas disciplinas complementarias, como ser biología, psicología, antropología y ciencias del espíritu. Una traslación de categorías del estrato físico, considerado como el único que valdría, al fenómeno de la vida —el cual, según Hartmann es, en el fondo, el que nos sale al encuentro como lo más desconocido— es tan poco sostenible como el proceso inverso. Esto será aun más inadecuado en los niveles de lo anímico y de lo espiritual. Precisamente por ello, las ciencias del espíritu y las ciencias de la naturaleza tienen que llegar a una actitud que sea fecunda para ambas disciplinas.<sup>12</sup>

4. Si no se efectúan esas “visiones más profundas”, se deja a un lado y, como enseña la historia, se desarraiga lo decisivo de nuestra existencia, o sea, el hombre como ser personal, en toda su peculiaridad, con sus creaciones culturales y espirituales, posibilitadas únicamente por su *libertad*, que no puede ser demostrada, ni siquiera de modo limitado, mediante precedimientos “físicos” (Pascual Jordan). En caso contrario, su realidad es vista sólo par-

<sup>10</sup> Adolf Portmann, *Das Leben früher und frischer*, 1964; Alois Wenzl, *Wissenschaft und Weltanschauung*. Leipzig, 1949, pp. 170 y ss.: totalidad; Cfr. Otto Bauernfeind, *Die Sinngebung des Daseins*, Meisenheim am Glan, 1957, pp. 27, 91.

<sup>11</sup> Strombach, *op. cit.*, pp. 68, 103, 107; Rainer Schubert-Soldern, “Leben als Naturphänomen”, en Bavink, *op. cit.*, introducción, pp. XLIII y ss; Adolf Portmann, *Biologie und Geist*. Zürich, 1956, Über Ordnung, pp. 25, 46, 345; Plank, *op. cit.*, pp. 333, 338; cfr. H. Laborit, en *Folia Humanistica* xi, 130 (cfr. nota 1); pp. 797 y ss.: la interdisciplinariedad en biología; Von Rintelen, *op. cit.*, p. 34.

<sup>12</sup> Cfr. Wolfgang Laskowski, *Geisteswissenschaft und Naturwissenschaft. Ihre Bedeutung für den Menschen von Heute*. Berlin, 1970, p. 190.

cialmente desde una perspectiva que le es ajena, como ha observado también Max Planck.<sup>13</sup> Pero la realidad, el mundo, son más ricos y plenos, de acuerdo con Max Scheler, pues si no nos convertimos en un ser cerebral que se diferencia del animal únicamente por la mayor utilización de la corteza cerebral. Más o menos en este sentido se refiere también Martín Heidegger al moderno “extrañamiento de la existencia” y la “caducidad ontológica” que ponen en cuestión al hombre, lo “degradan” (Walter Heitler), lo nivelan en la cotidianidad y destruyen la existencia interior, su autorrealización. En el caso de que no se vuelva a ganar, por un trabajo interdisciplinario, una imagen total, “su individualidad singular, entendida como finalidad plena de sentido”, es abandonada “frente a una niveladora producción masiva”.<sup>14</sup> No es, pues, extraño que el hombre actual se sienta descargado de toda decisión y responsabilidad, también en lo social, a consecuencia de un proceso admitido como necesario, ya que se sabe librado a los procesos exteriores que penetran en él y concibe la libertad como algo absurdo.<sup>15</sup> ¿No tenía razón F. E. D. Schleiermacher, al hablar de una “formación dentro de la comunidad y de una consecuente formación de la personalidad?” En caso contrario, el hombre se convierte en función, en cosa, en una “naturaleza de término medio, modelable”, en un “aparato impulsivo manipulable” que puede ser dirigido, según expresión del sociólogo Helmut Schoelk.

Quizá debieran traerse a colación aquí las conocidas palabras de Goethe, en cuanto ellas exponen también las posibles consecuencias de este estado de cosas:

Lo que vosotros no tocáis, está para vosotros a millas de distancia,  
lo que no cogéis, os falta absolutamente,  
lo que no calculáis, eso, creéis, no es verdad,  
lo que no pesáis, no tiene peso ni importancia para vosotros,  
lo que no acuñáis, eso, así opináis, no tiene valor.

(Faust, II, 1, 4917 ss).

Quiero aludir nuevamente a la East-West Philosophers' Conference en Hawai (1960), en la que se encuentran americanos y asiáticos. Ya al comienzo de la misma dijo Sidney Hook (New York): Si vosotros, asiáticos, no os atenéis por completo al punto de vista de las *natural sciences*, no podemos discutir con vosotros. Pero hindúes, japoneses y otros asiáticos, fuertemente impregnados de su tradición espiritual, no podían entender esa

<sup>13</sup> Max Planck, *Sinn und Grenzen der exakten Wissenschaften*. Leipzig, 1942; Hans Hartmann, *op. cit.*, respecto de Planck *cfr.* pp. 204 y ss.; Pascual Jordan “Gibt es noch das Kausalprinzip?”, *ed. cit.*, p. 44: “la física no exhaustiva”.

<sup>14</sup> Linser, *op. cit.*, p. 431; Strombach, *op. cit.*, p. 137.

<sup>15</sup> Schwarz, *op. cit.*, pp. 655, 771, 814 y ss.; Bavink, *op. cit.*, p. 542; Wolfgang von Wartburg: “Unsere Gesellschaft bedarf einer Weltordnung”, en *Fragen der Freiheit. Beiträge zur freiheitlichen Ordnung in Kultur, Staat u. Wirtschaft*. Meisenheim a. Glan, 1971, pp. 45 y ss.



cuestión. ¿Es propio de ellos, quizá, un horizonte aún más amplio, más íntimo y que además apunte al futuro? Luego William Werkmeister (Los Ángeles) calificó aquel punto de vista como *scientism* e hizo alusión al problema axiológico. Entonces, como pude notarlo, se hizo posible un verdadero encuentro humano, y los asiáticos hablaron de *justice, love* y de *humanitarian values*. Por cierto que entre nosotros es dable observar hoy en día un reencuentro entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, y en tal sentido deseo mencionar nuevamente los nombres de Pascual Jordan, Adolf Meyer-Abich, Walter Heitler y Adolf Bortmann.

Sin embargo, nos planteamos la siguiente pregunta: en los dominios aludidos, tanto como en las disciplinas de las ciencias del espíritu, como historia, historia del arte, filosofía, antropología, sociología, psicología, teología, etcétera, ¿puede hablarse acaso de ciencias, en el sentido vigente, que necesiten de una unión disciplinaria?<sup>16</sup> Todo depende de cómo se entienda la palabra *saber*. Saber corresponde al antiguo *οἶδα*, gótico *wait, ich weiss*, yo sé, que significa por tanto ver espiritualmente. Nosotros sabemos acerca de muchas cosas infinitamente más amplias y profundas que las que puede proporcionar la visión limitada ya caracterizada. Cuando alguien, por ejemplo, ha vivido grandes sufrimientos en horas de angustia, o ha ganado profundas impresiones de lo positivo, de lo valioso, en horas de plenitud, decimos que él sabe de ello, que él lo ha experimentado íntimamente. ¿No se nos exige, pues, que también incluyamos en nuestra consideración esos ámbitos no aprehensibles por los sentidos, y esto de un modo responsable y aduciendo justificaciones, aunque dichos ámbitos a veces no sean analizables hasta el final y ocasionalmente expresan ocultas corrientes? Pero no por ello ha de negarse su contenido de realidad. Estos ámbitos son al mismo tiempo lo más importante para nosotros y tenemos que intentar penetrar en su profundidad, no en una nada, por cuanto determinan de modo tan decisivo nuestra vida; en caso contrario, hablamos de realidad, ante todo de la del hombre, pero no la aprehendemos en verdad.

Tales reflexiones contribuyeron a que Wilhelm Dilthey diferenciara entre sí las ciencias de la naturaleza y las del espíritu, a cuya ligazón en la unidad de ambas disciplinas hoy nuevamente aspiramos. En el caso de las últimas, se trata de una "ciencia de la experiencia de los fenómenos espirituales", ya sean éstos del hombre individual o de las comunidades históricas. Se ha acuñado la palabra "experiencia interior". No debemos aplicar a ellas, digamos a una realidad histórica, aspectos que le son por esencia extraños y que sólo se emplean para hechos exteriores, sino que tenemos que "proyectarnos sentimentalmente" en ella, con el alma y el espíritu, según Dilthey. Debemos esforzarnos, dice, por "comprender" los nexos valiosos que se presentan íntimamente como realidad; volver a ejecutar su visión axiológica para concebir su intención (tema que deberemos tratar más

<sup>16</sup> Herbert Herring, "On the Meaning of History", en *Journal of the Madras-University* XLI, 1, 1969, p. 89.

detenidamente en la conclusión), o también, para emplear la expresión de Ernst Troeltsch, decimos que cada época, así como en general el hombre, siempre vive desde una *totalidad de sentido*. También en estos casos se trata de esferas de la realidad, y no de algo que podamos omitir. Consideremos también, por ejemplo, los esfuerzos científicos por ganar una mayor comprensión de los impulsos y las dimensiones profundas de diversas religiones de difusión mundial, como ha logrado realizarlos, tan admirablemente, el teólogo protestante Ernst Benz (Marburgo).

Para aprehender cosas semejantes, debemos atenernos también de un modo totalmente exacto —es decir, en el caso de las ciencias del espíritu, de un modo ligado con precisión y objetividad— al mundo de vivencias y a sus datos, yacentes “detrás” de dichas cosas. En virtud de ello se despiertan fuerzas espirituales que van más allá del entendimiento meramente discursivo y analítico, y de tal modo que así se amplía el horizonte interdisciplinario. Finalmente, lo mismo vale para el ámbito mítico, en el caso de que queramos penetrar históricamente en él; pues, efectivamente, todo mito auténtico posee fuerza expresiva y es la originaria reproducción de una configuración de sentido que debe ser “comprendida”. Pero el contenido de sentido tiene que ser mostrado, de modo objetivo, según el contenido fenoménico. Y esto sólo se logra cuando nos acercamos a él con una disposición interior abierta a su comprensión. Lo mismo vale, ante todo, cuando se trata de la comprensión de otra persona; y de modo semejante hay que proceder en la historia. La conservación y revitalización de tales visiones será, por lo demás, esencial para los hombres del futuro, pues, en caso contrario, ellos se convertirán en meros moldes formales y vacíos, perderán su independencia y su realidad interior, podrán llegar a ser absolutamente dirigidos.

5. Con lo que hemos expuesto ya se ha enunciado el hecho de que la *realidad* plena sólo puede ser iluminada en la recíproca complementación de las disciplinas del hombre total —del “hombre integral” dice Leo Gabriel (Viena)—, pero no visto éste como una mera suma. Por cierto, para ello es menester, no sólo un entendimiento formal, calculador, y, en su ámbito, exitoso, sino, ante todo, un esfuerzo interior. Por ello, la exigencia de nuestros días es que tenga lugar una “colaboración interdisciplinaria” que “intercambie” los resultados de diversos “ámbitos de investigación” (Karl Steinbuch). Entonces, la realidad no será entendida sólo como una *machina mundi*, sino que también se avistará su principio interno y espiritual de configuración y se hará presente éste en el espíritu del hombre.<sup>17</sup> Sin éste aquella realidad es simplemente inexplicable. Lo dicho vale también del matemático que, como Blaise Pascal, estaba conmovido por la clara forma matemática del conocimiento y la *clara et distincta perceptio* de René Descartes. Pero al mismo tiempo, junto al *ordre de la raison*, Pascal establece el *ordre du*

<sup>17</sup> Karl Steinbuch, “Zukunftsforschung ist kein Ratespiel”, en *Aral Journal*, 1973, núm. 181, p. 10; Otto J. Hartmann, *op. cit.*, p. 424; *cfr.* la obra de Leo Gabriel, *Integrale Logik*. Viena, 1965; Zahel, *op. cit.*, p. 236.

*coeur*, los cuales se equilibran en la visión total del espíritu. Como ya dijimos, es ante todo misión de la filosofía el intento de apresar aquella abarcante “intelección total y unitaria”, apoyada al mismo tiempo por la enseñanza de las diferentes disciplinas especiales.<sup>18</sup>

Hoy en día nos damos cuenta, de modo creciente, de que el hombre es un ser *multidimensional* (consideremos también los sorprendentes e indiscutibles fenómenos de la parapsicología).<sup>19</sup> Si el hombre quiere tomar posición respecto de la vida y la existencia, no debe dejar desatendida ninguna de las capacidades que le son propias de su esencia, el *ὄλκιστον* de los griegos. Pues ello sería, en efecto, una pérdida de realidad. Es cierto que hoy, en muchos respects, existe un gran progreso del conocimiento; pero ello, a la larga, de nada vale si nuestra comprensión del mundo comienza a hacerse sólo unilateral, dejando que lo demás se atrofie. Pues en último término, lo que en cierto respecto constituye un progreso referido a una disciplina, puede representar en otro respecto un retroceso, como de modo más que elocuente lo enseña la historia, pues lo que se construye unilateralmente en una determinada dirección, también puede desmoronarse, y lo que derrumba puede volver a construir, porque instaura una reacción. Por ello, nosotros no debemos ser *sujetos al tiempo*, sino *superiores al tiempo*, así como en el ámbito político el hombre que se sabía superior al tiempo no quedó sujeto al nazismo, a lo que en ese entonces era “lo nuevo”. Con Richard Schwarz, tenemos que “preservar lo permanente en la transformación”.<sup>20</sup>

¿No tenemos que lamentar en la actualidad las consecuencias de una visión demasiado unidimensional? ¿No nos domina de un modo cada vez más notorio un intelecto sólo práctico-formal, o bien, así podríamos decir, sólo un saber de efectos (Wilhelm Dilthey, Erhard Möbus) que hace retroceder todos los otros ámbitos de la capacidad humana y de las correspondientes disciplinas, a las que además cuestiona y relativiza? El resultado fáctico fue que de aquí se pasó al extremo de valorar exclusivamente el bienestar económico, el egoísmo y la reducción al estrato instintivo primitivo, al poderío vital —que sin duda posee su importancia.<sup>21</sup> Pero de aquí resulta la consecuencia de que el impulso vital de poder, la lucha por la existencia, se adueñó desvergonzadamente del entendimiento calculador (*cfr.* Oswald Spengler) para imponerse aún más, hasta ser endiosado como lo único valioso. Todo lo demás es “sin valor y sin sentido”. De este modo se le

<sup>18</sup> Max Bense, *Konturen einer Geistesgeschichte der Mathematik*. Hamburg, 1946, p. 119; respecto de Pascal, *cfr.* Arthur March, *Das Neue in der modernen Physik*. Hamburg, 1957, p. 125: límites de la física.

<sup>19</sup> *Cfr.* “Los actuales resultados de la parapsicología”, en Gustav Köhler, *Wissenschaft und das Unwahrscheinliche*. Darmstadt, 1973, parte I; Anton Perger, *Das Ewige und wir. Eine formationenlogischer Beitrag zur Parapsychologie*. Viena, 1973, pp. 54 y ss.

<sup>20</sup> Schwarz, *op. cit.*, p. 720.

<sup>21</sup> *Cfr.* ya Lao-tse (siglo VI a. C.) Tao-teh-king I, 3: “La mirada del que codicia permanece limitada”; André Eckardt: Lao-tse. Munich, 1957, p. 17; Portmann, *op. cit.*, p. 336; Schwarz, *op. cit.*, p. 832: “satisfacción del instinto como sustituto religioso”.

quitó el oxígeno necesario para la respiración del espíritu. Sarvepalli Radhakrishnan dice: "Las fuentes del espíritu se están cegando, mientras que los logros del intelecto (formal) han tomado alarmantes dimensiones... Algo se nos ha perdido." Otto Veit habla de una "victoria pirrónica de la razón".<sup>22</sup> Esto puede conducir a catástrofes como las que hemos experimentado no hace mucho. Theodor Lessing habla inclusive de un "ocaso de la tierra en el espíritu", es decir, en el intelecto formal.

Pero el desierto había crecido en nosotros antes de que llegara la desolación, y cubrió todo con su sombra niveladora. Friedrich Nietzsche ha visto esto de modo profético: "¿No habrá que sacrificar alguna vez, finalmente, todo lo consolador, lo sagrado, lo benéfico, toda esperanza, toda fe en ocultas armonías?" —pues no se podrían demostrar, en un sentido estricto, de modo exacto. "¿No nos arrojamus en una nada infinita? ¿No nos atrae, aspirándonos, el espacio vacío?" "¿No habría que adorar la pesadez, el destino, la nada?" —pues, lo que no puede ser demostrado de modo estrictamente experimental es justamente una "nada". Así se habla hoy en día, trágicamente, de la indomitable *angustia existencial*, más aún, de la "huida hacia adelante" (Max Scheler), como futuro. En la última East-West Philosophers' Conference en Hawái, decían los jóvenes científicos: nosotros estamos en una *senseless emptiness*, en un "vacío sin sentido", y *we ask for new values*, preguntamos por nuevos valores.<sup>23</sup> En una revista juvenil, en Würzburg, se podían leer inclusive las palabras: "Gritaremos hasta que os de vértigo. Somos la generación sin sentido. El ser perdido en el vacío. El reír de angustia ante lo inexpresable."<sup>24</sup> Pero esto es una disolución de la mismidad, un desarraigo, si no se logra una nueva edificación interior y una "nueva seguridad", un nuevo refugio y recogimiento (Otto Friedrich Bollnow). Pero esto será posible en la actualidad, solamente, como ya dijimos, si las ciencias obtienen una interpretación del sentido de nuestra existencia y de nuestros humanos afanes, en virtud de una recíproca fecundación de las disciplinas.

Ya Séneca (muerto en el año 64 d. C.) exponía una situación semejante en sus cartas referidas a la época tardía y a la disolución de Roma. Se podría aprender que la historia justamente no tiene piedad ante una disolución en los diversos ámbitos humanos, y la castiga con la muerte. Pero si

<sup>22</sup> Sarvepalli Radhakrishnan, *Wissenschaft und Wahrheit*, Munich, 1961, pp. 15, 18, 131; O. J. Hartmann, *op. cit.*, p. 431; Otto Veit, *Die Tragik des technischen Zeitalters*, Berlin, 1935, pp. 182 y ss.; del mismo, *Soziologie der Freiheit*. Frankfurt, 2ª ed. 1957, pp. 98 y ss.

<sup>23</sup> F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, § 35; von Rintelen, "Daseinsentfremdung. Fifth East-West Philosophers' Conference", Hawái, en *Zs. f. philosophische Forschung*, 1971, 25, pp. 126 y ss.; Cfr. Arthur Jores, *Der Mensch und seine Krankheit. Medizinische Anthropologie*. Stuttgart, 2ª ed. 1959, p. 48; Schwarz, *op. cit.*, pp. 659, 818. Además, del mismo autor, "Bildungspolitik ohne Bildung?", en *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B51-52. Bonn, 1973, p. 45.

<sup>24</sup> "Poesía juvenil", en *Nunc et Semper*, 1964, 11, pp. 6 y s.; Meurers, *op. cit.*, p. 81: "caída en un (ente) colectivo".

nosotros estamos ante la nada, en vista de una interpretación que vacía al mundo y a la vida, no es sorprendente entonces la negación de aquel lazo valioso, axiológico —representado todavía por Max Scheler o Nicolai Hartmann—, y el que tan sólo se honre, como ya fue expuesto, el bienestar, los títulos y la posición, pero ya no el contenido íntimo propio de la persona.

En su modo extremo, todo esto lleva luego a actos de violencia, a la mentira conscientemente pergeñada, también en la vida pública, y al abandono de todo *ethós*, por cuanto no hay justificación que una a todos íntimamente y al servicio de fines determinados. Quien no ve la situación así caracterizada, no reconoce las circunstancias actuales y tampoco querría reconocerlas. Por ello ha llegado a ser tan urgente y de tanta responsabilidad, inclusive para el resultado general de las disciplinas científicas, la *pregunta por el valor y el sentido*. Pero hoy muchos prefieren evitar tales cuestiones. Prefieren adaptarse de modo despreocupado y conformista a la opinión común y cotidiana, prefieren la “inflación espiritual”, como dice el sociólogo Otto Veit (Francfort), pues “plantear cuestiones profundas es considerado una infamia y nos intranquiliza”.<sup>25</sup> Pese a ello, nos planteamos tales preguntas y admitimos así que, en la actualidad, el hombre ha llegado a ser una cuestión para sí mismo. Repitamos con Goethe el *Salmo VIII*, 5: “¿Qué es el hombre, para que Tú lo recuerdes?” Él no puede vivir “sólo de pan”. El hombre futuro necesita la respuesta a esta pregunta para poder obtener una interior columna vertebral que lo sostenga. Me parece que, de un modo muy amplio, se ha perdido, digamos, el centro, el medio del hombre (*cf.* Hans Sedlmayr), aquel *centro interior* en que se encuentran la sensibilidad y el espíritu bajo su conducción. Entonces, para decirlo mejor, lo propio de los sentidos no puede resbalar sobre el espíritu, ni el espíritu puede permanecer en lo puramente abstracto, sino que, adoctrinado por un saber interdisciplinario, tiene que ordenar los sentidos y convocar a la auténtica comunidad, para que el espíritu no se desanime y el ánimo no se descorporealice. Ya Platón sabía acerca de esto, al hablar en el *Fedro* del *θυμοειδής*, de la parte noble del alma, ligada a lo sensible y posibilitante de la elevación espiritual y de la actividad creadora. Entonces, si no en su totalidad, al menos en parte de su actitud general, es el hombre total e integral que se justifica.

Esto lo sabía también Immanuel Kant, quien, junto a la *Crítica de la razón pura*, ajustada al método científico-natural de su época, estableció la “razón práctica”, las cuales, al introducirse el “juicio estético”, permiten que llegue a expresarse, en plenitud, el hombre total. Pero con esta actitud le planteamos al hombre futuro la insuprimible cuestión que fue planteada en todos los tiempos, es decir, la pregunta por el *sentido de la existencia* en cuanto pregunta última y decisiva de la consideración científica general po-

<sup>25</sup> *Cfr.*, también, Hans Zbinden, *Der bedrohte Mensch. Zur sozialen und seelischen Situation unserer Zeit*. Berna, 1959, pp. 25 y ss.; Otto Veit, *Die Flucht vor der Freiheit*, 1947, p. 245; del mismo, *Soziologie der Freiheit*, 2ª ed., 1957, p. 189.

sibilitada por las diferentes disciplinas. Se trata de la *pregunta originaria de toda filosofía*, así como de todo quehacer espiritual. Pues, ¿quién es capaz de vivir sin sentido? Es posible convencerse, quizá por desilusión, de que uno puede rebelarse heroicamente. Pero justamente entonces se busca en tal rebelión el sentido o quizá en la pasajera felicidad de la vida cotidiana, aunque sea engañosa. De todos modos, estamos ante una “crisis de sentido” de nuestra existencia, en una “pérdida progresiva del sentido... dentro de un mundo construido”.<sup>26</sup> Pero ésta no es una base para el hombre del porvenir y jamás lo ha sido en las configuraciones histórico-positivas de la cultura.

6. *La pregunta por el sentido y el valor: ¿qué es sentido?* Decimos: el sentido implica por de pronto la idea de lo determinado, lo unívoco, el significado, y presupone ausencia de contradicción —siendo esta última algo distinto a una contraposición fáctica de cosas reales. El *sentido* no es captable con los sentidos. Una palabra, puede ciertamente constar de letras sensibles, pero el sentido, el *logos*, entra en ella gracias a la visión del espíritu (*cfr.* Platón). El sentido encuentra una expresión en el lenguaje (en conceptos que, sin embargo, a menudo tienen distintos significados en los lenguajes) y también en los gestos y en la imagen. La “creación del hombre” de Miguel Ángel, en la Capilla Sixtina, por ejemplo, hace visible el sentido de que, por medio del dedo estirado de Dios, la chispa luminosa del Espíritu pasa al hombre que despierta a la vida.

Además de ello, la palabra *sentido* implica el hecho de que acontece algo conveniente, también en beneficio de una meta o finalidad, de ser posible, inclusive, dentro de las tendencias a la culminación de la naturaleza, en el organismo, en la evolución informativa.<sup>27</sup> Llama la atención el hecho de que modernos investigadores de la naturaleza hablen de “configuraciones de sentido” cósmicas, del sentido que puede leerse en ellas, de su serie teleológica de significaciones y de sus impulsos con “ganancia de estructuras”. Justamente aquí es indispensable la estimulación interdisciplinaria recíproca, ya sea que determinadas perspectivas de una disciplina sean ampliadas por el modo de observación de otras, o que los planteamientos de una sean asumidos por otras disciplinas. Pero este modo de proceder y de interpretar ya no es accesible a la investigación meramente matemática, la cual sólo determina un ámbito parcial, la infraestructura, pero, según Aloys Wenzl, no “la esencia de aquello que allí se realiza”. Tiene, por tanto, que ser visto el nexo coherente pleno de sentido de la ya mencionada totalidad —precisamente en nombre del saber interdisciplinario— y no, pongamos por caso,

<sup>26</sup> *Cfr.* Schwarz, *op. cit.*, pp. 658, 663 y 840: es característico el hecho de que Freud rechaza como “enfermas” las cuestiones de sentido y de valor, en *Briefe 1873-1939* (1960), p. 429. Además, del mismo autor, *Bildungspolitik*, ed. cit., p. 25: “Ningún hombre puede vivir... sin un sentido que soporte (su existencia).”

<sup>27</sup> Heitler, *op. cit.*, en *Universitas*, p. 977; del mismo autor, ver la *Zs. f. Ganzheitsforschung*, XII, 1. Viena, 1968, p. 18: “El elemento espiritual es la esencia íntima de la naturaleza”. *Cfr.* Luis Recaséns Siches, *Filosofía del derecho*. México, 1961, p. 338: “La comprensión de su sentido.”

sólo los ladrillos aislados que forman el edificio.<sup>28</sup> De tal modo planteamos también, ante todo, la pregunta por el sentido de *nuestra* vida, por lo que planifica la vida, por lo que Viktor E. Frankl denomina “el constituyente de la humana existencia”. Se trata, pues, de lo que implica el fin mismo, la finalidad del hombre, y no de un sentido superficial tomado como meta. Así pensaba, por ejemplo, Kant, al decir: Tú no debes tomar jamás al hombre como medio para un fin, sino sólo considerarlo como fin en sí mismo, lo cual constituye un problema social. En este modo conciso, el sentido, tomado como *fin en sí mismo*, se liga a lo que denominamos valor.<sup>29</sup> Y así se ha expresado también Eduard Spranger. Se trata de lo que se puede justificar por sí mismo y que tiene que ser mostrado, de modo responsable, en su validez, por la correspondiente disciplina. Con gran autenticidad vio por su parte Nietzsche la consumación de nuestra existencia: “En torno al inventor de valores” —yo diría, el que despierta a la conciencia de los valores— “gira el mundo, inaudiblemente gira”.

Preguntémonos, ahora, cuáles son las razones profundas de los actuales conflictos mundiales. Ellos no son de naturaleza técnica y económica, pues en estas cuestiones se logran entendimientos. Residen en la diversa visión del hombre, ya se le considere en el sentido del valor libre y propio que lleva en sí la persona humana, o con prescindencia del *yo*, de la pretensión personal, como poseyendo tan sólo una tarea funcional, como un *funcionario* en su comunidad.<sup>30</sup> ¿No tenía razón Hegel, al decir que tales ideas adquieren la decisiva y real significación y fuerza efectiva en la historia? El contenido de sentido de la aprehensión de un valor puede ejercer una enorme fuerza de atracción o, como la energía liberada de un núcleo atómico, producir efectos increíbles. Los valores son, por lo tanto, magnitudes dinámicas decisivas en la realización de la vida humana. Por cierto, no pueden ser demostrados por medio de un experimento comprobable por los sentidos. Acerca de ello saben todos los *pedagogos*, al reconocer que el pleno autodesarrollo de las disposiciones, dotes y posibilidades de un joven no

<sup>28</sup> Aloys Wenzl, *Die philosophischen Grenzfragen der modernen Naturwissenschaft*. Stuttgart, 1954, p. 33, 80: “la finalidad en la naturaleza viviente”; C. F. von Weizsäcker, *Die Geschichte der Natur*, Gotinga, 4ª ed., 1958, pp. 17 y ss.; Werner Heisenberg, “Die Plancksche Entdeckung des philos. Problems der Atomphysik”, en *Universitas*, 1959, 2, pp. 145 y ss.; Linser, *op. cit.*, p. 430; Richard Woltereck, *Ontologie des Lebendigen*. Stuttgart, 1940, pp. 120 y ss., 357: “La dirección de sentido.” Además, “Grenzbegriff der ‘materia prima’. Das Weltbild der Physik”, en *Sitzungsber. d. philos.-hist. Klass. Akad. d. Wissenschaften*, 1958, 1, pp. 4 y ss.; O. J. Hartmann, *op. cit.*, p. 441; del mismo, *Gestaltstufen der Naturreiche*. Halle, 1945, p. 62: “Invencción originaria de la naturaleza”; Bauernfeind, *op. cit.*, pp. 16, 29, 55, 68, 82, 191; Köhler, *op. cit.*, p. 102.

<sup>29</sup> Cfr. F. Arasa, *op. cit.*, nota 1, p. 713: “La pregunta decisiva en la coordinación de las ciencias es la pregunta por los valores.”

<sup>30</sup> Meurers, *op. cit.*, pp. 27, 68, 72 y ss.; Schwarz, *op. cit.*, p. 641. Según la obra de Hans Friedrich Steiner, *Marxisten und Leninisten — Sinn des Lebens?* Essen, 1970, también aquí se plantea la pregunta por el sentido, pp. 112, 168, 302: “El hombre como integración moral en la colectividad..., como donación de sentido.”

tiene lugar exitosamente hasta que a éste no se le haya presentado una meta de su vida, entendida como valiosa en sí misma, o, digamos, una imagen directriz a la que entonces se entrega para crecer en ella. ¿Debemos acaso excluir de la ciencia interdisciplinaria estos factores esenciales para el hombre y su autocomprensión entregándolos a tendencias extrañas a las ciencias? ¿Quizá debemos hacerlo por el hecho de que no son tan exactamente determinables como las entidades matemáticas o las realidades sensibles, o porque pueden comprobarse muchas variaciones en las tomas de posición valorativas en el curso de la historia? Pero yo me pregunto: a pesar de las acuñaciones históricas parciales y diversas que se ofrecen en un primer plano, ¿no existen ciertas exigencias axiológicas fundamentales que reiteradamente se anuncian de tal modo que se da, sin embargo, algo "constante" (Richard Schwarz), un *núcleo supratemporal de sentido*? También tuve ocasión de comprobar esto de muchas maneras en las conversaciones con representantes de las culturas asiáticas.<sup>31</sup>

Sería irresponsable y aun peligroso, según creo, pasar por alto algunas cuestiones acerca de una deshumanización, y esto tanto más cuanto el hombre, las comunidades e inclusive las épocas viven de la respuesta a tales preguntas, y dependen de ellas en sus actitudes vitales y espirituales. Se podría decir: ¡Da una gran idea a una época, para que ella pueda vivir! Habría que hablar de la ineludibilidad de la cuestión axiológica. Ella tiene que ser tratada, por ello, de un modo concienzudo, exacto, fenomenológico, por las correspondientes ciencias, ante todo por las disciplinas filosóficas. Para ello se ofrece un incommensurable material de la historia de la cultura y del espíritu a la investigación científica, material que ha de ser examinado en vista de su contenido esencial, de su contenido de sentido.<sup>32</sup>

Ahora bien, con la expresión valor en sí mismo, *valor propio*, entendemos un contenido interior que se justifica a sí mismo en el cumplimiento de la existencia, o bien hablamos con Kant, en vista del valor ético, de que ese valor acontece por sí mismo. Muy curioso es, por lo demás, el hecho de que ya en la Antigüedad se efectuó la distinción entre valor útil, *valor de relación* (ὠφέλιμον καὶ ἡδὴ) y *valor propio* (ἀγαθὸν ἀπλῶς); *instrumental values* y *values in itself*, *intrinsic values*, como hoy dicen los norteamericanos. Los valores de utilidad, a diferencia del valor propio, y como ya se indicó, son una magnitud muy relativa, transitoria. Como ejemplo aclaratorio, veamos lo siguiente: se dijo alguna vez que para el individuo era muy útil ponerse entonces de parte de los nacional-socialistas, por cuanto también servía a la comunidad que los respaldaba al comienzo en un 80%, sobre todo

<sup>31</sup> Cfr. von Rintelen, "Begegnung unter den Völkern", en Schwarz, *op. cit.*, pp. 293 y ss.; del mismo autor: "El encuentro entre las culturas", *Folia Humanística*, IX, 102. Barcelona, 1971, pp. 481 y ss.; S. Radhakrishnan y Poolla T. Raju, *The Concept of Man*. Londres, 1966, p. 539: "reflecting over the answers and to lead to more adequate formulations of the idea of Man and his destiny" (Raju).

<sup>32</sup> Woltereck, *op. cit.*, p. 82: "validez objetivamente real". Cfr., también, p. 429. Bavink, *op. cit.*, p. 569: en contra de una total relativización; Portmann, *op. cit.*, p. 369.



cuando llegaron al poder en virtud del “derecho positivo” del *Reichtag*. Frente a ello se habla hoy, reiteradamente, de un “derecho suprapositivo” —no de un derecho natural, sobre todo porque el concepto de naturaleza se ha transformado mucho, en relación con épocas anteriores, para reconocer la validez de normas universales humanitarias como valores y como exigencias jurídicas.<sup>33</sup>

Así, pues, resumamos el resultado relacionado con el *futuro del hombre*. Mi tesis es la siguiente: El moderno desarrollo *tecnocrático* y la casi total orientación según la determinabilidad matemática —por muy impresionante y existosa que sea ésta, como base real, en virtud de los resultados que obtienen sus disciplinas—, si es el *único* vigente, corre el peligro de cuestionar y aun de disolver, en un hombre futuro orientado sólo a fines exteriores, la capacidad humana que le es esencialmente peculiar a todos los periodos creadores de culturas.<sup>34</sup> Pero esta capacidad es justamente el órgano de cumplimiento interior de la vida y la existencia, el cual lleva en sí su propio valor. Se trata, por otra parte, de ese saber llamado efectivo, que sólo conoce el valor útil, el éxito, el valor funcional sin una “imagen del mundo” (Joseph Meurers), para ampliar enormemente el radio de acción y brindar nuevas posibilidades a aquellas metas que, sin duda, facilitan exteriormente la vida del hombre. Pero nosotros nos preguntamos, ¿hacia dónde lleva esto, en el caso de que no se responda con la autoridad de la ciencia entendida como unidad interdisciplinaria? Consideramos que una exitosa vida en el “comfort”, como ya se ha dicho, es una situación muy dudosa, como hoy puede verse con claridad. F. W. Schelling llegó a decir, extremando el asunto, que siempre vivimos sobre un “volcán”. Mi respuesta rezaría, pues, que sólo por medio de un íntimo enriquecimiento de la vida puede lograrse la liberación apta para el despliegue de valores auténticamente humanos en el sentido de una realización personal en la existencia; habremos aún de informar acerca de estos temas. Pero si esto es dejado completamente a un lado, se produce una pérdida de lo verdaderamente humano y de las posibles fuerzas creadoras propias de lo *humanum*. El hombre se convierte entonces en una máquina más, como un *robot* o un sistema cibernético (*cfr.* Gustav Köhler). Por cierto, cada época posee un ámbito que

<sup>33</sup> *Cfr.* 13. *Congreso Internacional de Filosofía*. México, 1964, t. VI; Lobkowitz, *op. cit.*: el valor independiente de la utilidad. Es notable que en estos días un grupo de jóvenes reclama que los mayores de sesenta años sean suprimidos por los médicos, puesto que ya no son útiles..., los ancianos por los cuales los mismos jóvenes fueron mantenidos ¡hasta más o menos la edad de veinte años!

<sup>34</sup> *Cfr.* Karl Jaspers, “*Wo stehen wir heute?*”, Olten, 1941, 4ª ad., p. 45: “ilusión técnica”. Schwarz, *op. cit.*, pp. 651, 847; *cfr.* la conocida fórmula de Nietzsche: “Violación de la naturaleza con ayuda de... tan inescrupulosos técnicos”. Strombach, *op. cit.*, p. 128: pero la técnica, en una perspectiva social, puede ser muy valiosa; *cfr.* toda esta problemática en Heinrich Beck, *Philosophie der Technik. Perspektiven zu Technik-Menschheit-Zukunft*. Tréveris, 1969, cap. III; Köhler, *op. cit.*, pp. 113, 115; Hermann J. Meyer, *Die Technisierung der Welt*. Tubinga, 1961, p. 223; *cfr.* Toynbee, *op. cit.*, p. 94.

la apresa y la preocupa, en el cual ella se muestra ante todo productiva y conquista grandes logros, con detrimento de otros ámbitos que pasan a un segundo plano. Pero si, como dijimos, atendemos *únicamente* al saber efectivo y práctico, sin ver la configuración íntima y valiosa de la vida, subsiste el enorme peligro de que el hombre permanezca sin dirección en todos los otros ámbitos y pierda en éstos los vínculos interiores. Se le sobrecarga así de muchas maneras de informaciones, pero carece de orientación: “¡Oh!, silencio sepulcral del estruendo —decía Friedrich Nietzsche, y añadía: “No importa entonces si algo es verdadero, sino el modo en que actúa.” Tal es el supuesto del hombre-masa colectivo, al que ya no se le atribuye ningún valor propio, ni se le ayuda a llegar a un nivel más elevado. Eso lleva a “igualar, totalizar”.<sup>85</sup>

Por ello, el deber de todo hombre creador en el plano del espíritu es el de conservar el órgano capaz de aprehender el valor interior, el valor propio de las ordenaciones espirituales; tiene que mantener la actitud humanitaria y los requisitos sociales para el servicio de la totalidad y para contribuir a nuevos desarrollos de ésta. Así también, repitémoslo, es misión de las ciencias complementarse y fecundarse recíprocamente de modo interdisciplinario, captar la realidad, tanto como sea posible, en su generalidad, plantear y, hasta donde puedan lograrlo, responder la pregunta por el sentido —particularmente en lo que respecta a las ciencias del espíritu en sus múltiples ámbitos de experiencia— ligada con la cuestión del ser.

Pasemos pues, en breve análisis, al decisivo ámbito personal del valor —podrían ciertamente traerse a colación muchas otras actitudes respecto del valor—, puesto que, como dice Karl Steinbuch: “La disputa de los sistemas de valor está forzosamente entretrejida con el análisis de la realidad.”<sup>86</sup>

7. Los *ámbitos del valor personal* en cuanto objeto de disciplinas filosóficas y de las ciencias del espíritu. Si estos valores desaparecieran, se produciría efectivamente una pérdida de realidad, y sólo tendríamos que vérnosla con un torso humano, confrontado al hombre total que podemos hacernos presente en lo conocido hasta ahora en la historia humana. Sólo mencionaré los valores estéticos, éticos y, finalmente, los religiosos en su realización en diversos rangos. El *valor estético* presenta, por cierto, las más grandes variaciones. ¿No es, pues, completamente relativo y, por ello, insignificante? Sin embargo, somos capaces de ver, inclusive, diferencias cualitativas aun en épocas artísticas del pasado, aunque estén muy alejadas de nuestro ámbito cultural. Esto nos enseñó Emil Pretorius (Munich) cuando, a principios de siglo, conoció en el “mercado de las pulgas” de París el arte chino, que le era extraño por completo, eligiendo entre muchos dibujos sólo algunos,

<sup>85</sup> Köhler, *op. cit.*, pp. 104 y ss.; Nietzsche, *Wille zur Macht*, § 172; Schwarz, *op. cit.*, pp. 769, 816; Heitler, *op. cit.*, p. 48: “Pérdida del acceso al espíritu.” Además, del mismo autor, “Das Bild des menschen als Objekt der Naturwissenschaft”, en *Menschliche Existenz und moderne Welt*, parte I, ed. cit., p. 732.

<sup>86</sup> Sachsse, *op. cit.*, p. 201; Steinbuch, *op. cit.*, p. 10; Bruno Hamann, “Was ist Anthropologie?”, en *Zeitfragen*, 1973, p. 26; Schwarz, *Bildungspolitik*, ed. cit., p. 46.

los cuales, como habría de comprobarse más tarde, eran justamente los cualitativamente más valiosos. Hay aquí, por tanto, un rango *cualitativo* supratemporal, lo que es también tema de la disciplina estética. El valor estético, si por el momento prescindimos de lo bello en la naturaleza, es una creación espiritual. La *imagen sensible* creada demuestra ser un *símbolo*, una *imagen portadora de un sentido*, y quiere ser expresión de una verdad de la vida. Del mismo modo, la palabra y el lenguaje, acuñados en forma poética, penetran aun más profundamente en nosotros y nos proporcionan comprensiones inmediatas.

También se habla de la belleza interior del hombre, y San Alberto Magno dijo alguna vez: *virtus quandam claritatem habet in se*, la virtud tiene cierta pureza en sí, que provoca la impresión de lo bello, *pulchritudo* (*De div. nom.* fol. 185 Ra., *cfr.*, los conceptos platónicos de *ἀγαθόν* y *καλόν*). Justamente en el caso de los valores estéticos es posible advertir el momento esencial de la gradación, el cual presupone una intuición espiritual, aun cuando al mismo tiempo vibre un momento de sentimiento interior. Hablamos del criterio de la composición, de la medida y de la proporción. El valor estético elevado alude a la esfera íntima del hombre y puede poseer una fuerza irradiante que sustraiga, en virtud de su propia mediación de sentido, de la infelicidad y la desesperación, y nos conduzca a lo superior, a lo que es grande en su esencia, lo cual es importante también para la comprensión general de la existencia en cuanto objeto del horizonte interdisciplinario.

La pregunta por el *valor ético* es muy amplia y sólo puede ser aquí brevemente insinuada. Sin "*ethos... muere la cultura*" (Richard Schwarz). Aquí se presenta de modo impresionante el carácter del valor propio o del valor de sí mismo. Kant dice que a la "buena voluntad" le corresponde un valor en sí. La *libertad* de la decisión y de la autorresponsabilidad en vista de un deber-ser normativo íntimamente sentido pertenece a tal valor en cuanto supuesto del desarrollo de la personalidad.<sup>37</sup> Hay exigencias éticas mínimas, como por ejemplo la veracidad, pero también existe la vocación de la suprema entrega, al sacrificio, cuyo cumplimiento ético es capaz de elevar el rango valioso de la persona individual como "cumplimiento y plenitud de sentido"; en caso contrario ya no puede hablarse de una libertad, aunque fuera limitada como "factor valioso". Aquí no puedo entrar más detalladamente en cuestiones tales como la de si los valores éticos son biológicos o si sólo residen en la comunidad, o si pueden derivarse eudemonísticamente de la utilidad, etcétera; de todos modos, tales intentos me parecen nada más que una exteriorización superficial del valor en sí mismo, propiamente ético. Por cierto, su cumplimiento es también útil para la sociedad y puede provocar una alegría y una satisfacción subjetivas, una *eudaimonia*, como decían en la Antigüedad, pero no es ésta justamente la verdadera motivación y supera,

<sup>37</sup> Recaséns Siches, *op. cit.*, p. 203: "Las virtudes propiamente morales..., buenas en sí mismas, intrínsecamente, de modo absoluto." Wolterreck, *op. cit.*, pp. 363, 444; Sachsse, *op. cit.*, p. 214: "Margen de juego de la libertad."

por lo demás, el marco de lo biológico. El servicio al otro es ciertamente cumplimiento y confirmación del comportamiento ético. Con pleno derecho está aquí en el primer plano, aunque, pongamos por caso, el intento de salvar a alguien que se está ahogando, poniendo en juego la propia vida, sea en vano, el intento sigue siendo valioso.

Como es obvio, la arquitectura ética está fuertemente determinada por la situación histórica y por la tradición. Pero tomemos un ejemplo. Nunca se ha dado una verdadera cultura que no haya atribuido un alto valor ético al amor. El mismo *valor fundamental* tuvo en nuestra historia occidental, si bien visto en diferentes profundidades, diversas acuñaciones, entre las que podemos recordar el *eros* antiguo, el *ágape* cristiano, el amor humanitario y, en tiempos más recientes, el amor social. Estas formas no se excluyen, pero el carácter significativo se transforma, si bien el mismo rasgo básico, entendido como valor fundamental, atraviesa las acuñaciones particulares en el sentido de una sinfonía interior. Es simplemente contrario al sentido histórico hablar de un pleno pluralismo.<sup>88</sup> Pero, ante todo en el valor ético, observamos que junto al elemento estático del deber-ser normativo juega un decisivo papel el elemento dinámico que invita a la acción concreta, razón por la cual podemos, en general, hablar en este caso de la “realización del valor”. Este aspecto contribuye a la pregunta general por el sentido último de la existencia que deben plantear las diferentes disciplinas científicas.

Digamos aún algunas palabras sobre el *valor religioso*. Sea cual fuere la actitud del individuo en lo que a este ámbito respecta, el valor religioso, en la medida en que fue sentido como realidad, ha sido considerado en todos los pueblos y culturas como un decisivo factor de la existencia humana. Ese valor es capaz de aludir en la existencia a la última profundidad del sentido e, históricamente, se presenta como un fenómeno primigenio. Se trata de la relación y la elevación a la realidad suprema, trascendente y valiosa, y hace retroceder toda otra realidad del primer plano. Goethe creía poder caracterizar del mejor modo la conciencia del valor religioso con la palabra *respeto*, que no es conocida justamente por ningún ser subhumano. El respeto ve aún algo más, que no alcanza a ver quien no lo posee, esto es, el misterio último e insondable de las cosas y de su profundidad valiosa, según opinaba Max Scheler. La pérdida de esta profundidad, dice el físico Pascual Jordan, es “el peligro central de nuestro siglo”. Ella está “más allá

<sup>88</sup> En: *Bhagavadgita* (siglo IV a. C.) se habla, por ejemplo, de los “valores” de la verdad, bondad, obligación (deber), santidad, amor, *cfr.* 3, 20; 7, 11; 8, 22; 10, 37; 18, 23. *Cfr. Çvet. Up.* 6, 8; Fritz-Joachim von Rintelen, *Values in European Thought*, t. 1: “Antigüedad y Edad Media”. Wiesbaden, Bücherkabmett, 1972, pp. 66 y ss.: Filosofía de la India. Daisez T. Suzuki, el conocido budista Zen, dice en su obra *Mysticism*. Nueva York, 1967, pp. 93 y ss., que en Japón eran honrados los valores de la veracidad, el altruismo, la justicia y el respeto cuando todavía no tenían los japoneses la menor relación con la cultura europea. También Ernst Topisch habla de determinadas valoraciones fundadas en la naturaleza, en: *Ursprung und Ende der Metaphysik*. Viena, 1958, pp. 283 y ss.; *cfr.* Schwarz, *op. cit.*, p. 722.

de toda utilidad” (F. Nietzsche).<sup>39</sup> Wilhelm Windelband alude a su consumación como al encuentro con *lo sagrado*, unido a la confiada entrega a los poderes suprasensibles más altos según su rango axiológico —más altos frente a un materialismo sólo teórico o práctico. Cuando son conocidos en la experiencia religiosa, son sentidos en cierto modo como el campo magnético de la totalidad, así como el fundamento más profundo de todos los objetos que tratan las ciencias particulares. El encuentro que vuelve a consumir esa relación con dicho fundamento es un reconocimiento espiritual respecto de algo real y último.

Lo así aludido, es denominado con diversos nombres: incondicionado, absoluto, inconmensurable, terrible, el valor supremo según su rango, *summum Bonum* o el *Tú* del Dios personal. Dejemos hablar a San Agustín con sus clásicas palabras: *Deficimus in voce, sed non in affectu, bonus est Deus . . . et eructate in eum laetitias vestras* (*En. in Ps.* 102, n. 8). El teólogo protestante Rudolf Otto hablaba del fenómeno religioso como de lo *numinoso*, lo pleno de misterio, que nos conmueve como valor (*fascinosum*) y al mismo tiempo despierta la impresión de nuestra insuficiencia y nuestro propio fracaso (*tremendum*). Es conocido el hecho de que en la historia del espíritu europeo ha existido una *theologia negativa* de la inaprehensibilidad de Dios y, complementariamente, una *theologia positiva* que intentó ofrecer sus intuiciones axiológicas mediante imágenes y símbolos, así como por medio de acuñaciones lingüísticas, que, en verdad, tendrían que volver a ser superadas. “La mejor visión consiste en el hecho de que no se ve”, decía Gregorio de Niza en el siglo iv, refiriéndose a la idea de Dios (P. G. 46, 573 D). Pensemos en la *via eminentiae* en Santo Tomás de Aquino, ya que lo que nos es inaccesible es posible según la elevación por el camino del rango de los valores. Pero él conocía además la *remotio*, la *reductio in mysterium*. *Non possumus considerare de Deo, sed potius quomodo non sit* (S. Th. I, 3, intr.) El misterio de Dios no disminuye al crecer el conocimiento finito, dice Hans Schomerus (*Tagung der Ev. Akademie*, Baden 1967). El ritmo doble del pensamiento religioso, empero, exige al mismo tiempo que el hombre, en la entrega a la trascendencia sentida por él, intente una suerte de introducción—en—sí y una imitación de lo venerado, para ganar por ello su propia sobreelevación, como sucede en todas las altas formas de la religión.

Justamente aquí se hace acuciante la pregunta: ¿podrá el hombre del futuro todavía realizar esa experiencia? Si la respuesta es afirmativa, lo será en una forma muy elevada. Pero la historia nos enseña que hubo épocas —la mayoría de las veces al finalizar una cultura— de indiferencia religiosa, luego de las que, por virtud del vacío provocado por la pura “mundanidad”, comienza nuevamente una nueva entrega a las últimas y trascendentes cuestiones, cuando no, como en parte sucede en la actualidad, a experiencias

<sup>39</sup> Jordan, *op. cit.*, p. 206; Planck, *op. cit.*, p. 328: o bien angustia o respeto; Toynbee, *op. cit.*, p. 90: la idea de Dios da a la vida “significado” (“importancia”) y valor.

místicas.<sup>40</sup> Pensemos en la Antigüedad tardía y en el resurgimiento de la problemática religioso-trascendente en el neoplatonismo y en los comienzos del cristianismo. Hasta ahora se ha ofrecido históricamente ese ritmo, y Goethe dijo una vez que las épocas en que predominó la fe fueron siempre grandes y entusiastas —y aquí debemos entender la palabra fe en un sentido más amplio. Ahora bien, las ciencias tienen que tratar ese esencial bien espiritual de un modo objetivo, tanto en la teología, la filosofía y la historia del espíritu, como en relación con los conocimientos interdisciplinarios.<sup>41</sup>

8. Afirmación del mundo de nuestra existencia como resultado de los esfuerzos interdisciplinarios. En lo que precede, habíamos referido la pregunta por el sentido del mundo a la vida humana, a los *valores personales*. Pero, finalmente, se impone además una problemática que ha ocupado ya a los hombres desde muy antiguo. La pregunta por el contenido de sentido y de valor, como ya se mencionó, ¿no puede extenderse, por encima del hombre, al ser de la naturaleza, al ser del mundo en el sentido de *valores impersonales*? (cfr. el científico y naturalista Hans Linser). Es obvio que este tema no ocupará a las ciencias naturales como tales, que desean indicar hechos, leyes y funciones. Pero se trata de un particular anhelo de la investigación interdisciplinaria del hombre actual y lo será también, probablemente, en el futuro, para hacer soportable la vida en vista de una fuerte pérdida de la mismidad. Por ello exige Heinz Bollinger la “obediencia al ser en un amplio sentido”.<sup>42</sup>

Llama la atención el hecho de que en la actualidad se presente, en parte, una *valoración positiva de la naturaleza*, fenómeno que aparece reiteradamente, sobre todo, en la vida espiritual alemana. Entonces es visto nuevamente el ser de la naturaleza, su simple modo de darse, su carácter de sentido y de ordenación, su “impulso al valor e impulso a la gradación”, ante todo en lo orgánico con un “tinte teleológico”, hecho que nos recuerda la antigua teoría de los trascendentales, *ens, verum, bonum, pulchrum*, a pesar de las indiscutibles deficiencias y del mal de la existencia.<sup>43</sup> En el presente es, en efecto, muy llamativa la alta valoración del deporte —pese a muchos abusos y anomalías— por parte del hombre moderno, la formación de la corporalidad plenamente desarrollada, y esto no sólo por su utilidad, sino porque es considerado como algo en sí valioso a lo que debe tenderse, y digno de ser reconocido. Históricamente, no siempre ha sucedido así. Para el neoplatonismo de un Plotino, la corporalidad era lo que principiaba el

<sup>40</sup> Jordan, *op. cit.*, pp. 150, 194 y 219: sustitución por ideologías entendidas como “cambios secularizados de las significaciones” y “promesas del ‘más acá’.”

<sup>41</sup> Jordan, *op. cit.*, p. 149, dice que “el mundo de las ideas religiosas puede coexistir sin contradicción lógica con la actual ciencia natural”.

<sup>42</sup> Heinz Bollinger, *Das Werden der Person. Personale Anthropologie I*. Munich, 1967, p. 116.

<sup>43</sup> Woltereck, *op. cit.*, p. 444; Bavink, *op. cit.*, pp. 79, 379, 381, 573 y ss.; Heitler, *op. cit.*, p. 37, habla de “más y de más elevado valor” en la estructura de la naturaleza; Bauernfeind, *op. cit.*, p. 71.

mal, lo *πρῶτον κακόν*, y solamente se valoraba lo espiritual. Existía un hastío de todo lo terreno y mundanal, comprensible en virtud de la confusión de la época. En demasía hemos experimentado el mismo pesimismo (si bien en otra orientación) en Arthur Schopenhauer y Eduard von Hartmann, así como un moderno *pantragismo*, de tal modo que, como ya dijimos, se habla reiteradamente de “angustia mundial”. Pero es llamativo el hecho de que justamente en los comienzos del cristianismo, en la patristica, ya se lleva a cabo una nueva valoración de la naturaleza “creada”, razón por la cual sus representantes fueron designados por los neoplatónicos como hombres de categoría inferior, como *psíquicos* (o también *písticos*). De tal modo, la naturaleza e inclusive el mundo corporal, aparecería como *vestigium Dei*, como *imitatio Dei*, aunque *deficiens*. En este sentido dice Dante (1321) con respecto al mundo:

*Non è se non splendor di quella idea  
che partorisce in nostro Sire* (par. XII, 32).

*Amor di vero ben, pien di letizia,  
Letizia che trascende ogni dolore* (par. xxx, 41).

Esta idea ha pasado cada vez más a un segundo plano en los tiempos más recientes, en virtud de la moderna interpretación racionalista y mecanicista del mundo; pero ella era todavía algo viviente en Isaac Newton. Max Scheler ha hablado por ello de la moderna desdivinización de la naturaleza. Pero también se anuncian otras voces. Pensemos en los mencionados científicos, por ejemplo, Max Planck y más recientemente Pascual Jordan, Otto J. Hartmann, Hans Linser y quizá también el tardío Ludwig Wittgenstein. Se considera a la naturaleza, en sus fuerzas secretas, como base para nuestra tan desarrollada existencia; y se atiende justamente a las intensidades orgánicas para llegar cada vez más cerca de su fuerza de ordenación de sentido y configuradora de formas, lo cual exhorta a la deseada ciencia interdisciplinaria.

Si intentamos nuevamente dirigir la mirada en esa orientación, entonces podrá superarse el dualismo tan acentuado del hombre frente a la naturaleza—cosa que los asiáticos nos reprochan a los europeos— así como la intranquilidad interior que a ello va ligada, el desequilibrio y desasosiego de nuestra existencia; entonces podemos hablar de una seguridad, de un recogimiento (si bien limitado) en el mundo, superando así el aislamiento del hombre. Esto significa que el mundo implica cierto ser-bueno, un impulso hacia la perfección, hacia lo superior, digamos, valores impersonales. Entonces ya no seremos negados de la vida.<sup>44</sup> El teólogo protestante Karl Barth ha dicho, por ello: “Así afirmará el hombre su existencia: la vida es un

<sup>44</sup> Schwarz, *op. cit.*, pp. 730, 739: respecto al mundo asiático, *cfr.* Hoimar v. Dittfurth, “Was dem einen recht ist”, en *Naturwissenschaft und Medizin*, 1966, 12, p. 2.

don." Pero esto, en el plano científico, sólo puede ser el resultado de una consideración de conjunto.

Hagamos una síntesis de los pensamientos que acabamos de exponer. El tema era: las ciencias, la realidad y el sentido. Estamos ante los enormes logros de la técnica, basada en disciplinas exactas, científico-naturales. Éstos, empero, según su propio método, sólo están dispuestos para captar un aspecto parcial de la realidad, como lo confiesan hoy muchos de sus representantes, reconociendo esa limitación. Pero si el hombre del futuro permanece exclusivamente orientado por la "inteligencia técnica", dejando a un lado todo lo demás, llegará (especialmente la joven generación) al vacío y futilidad interiores.<sup>45</sup> Sin embargo, hay indicios en el sentido de que quizá sea superada esa situación que, como se ha repetido frecuentemente luego de Oswald Spengler, aparece al analizar una cultura creadora.

Para aprehender la realidad en toda su amplitud es menester también el cultivo y desarrollo de todas las fuerzas y capacidades humanas, no únicamente la del intelecto calculador, tan exitoso en su propio ámbito; en caso contrario, ello llevará a una "revuelta de la naturaleza en el hombre y de todo aquello que es oscuro, impulsivo e instintivo; a una revuelta de todo lo inconsciente contra la conciencia —más aún, una rebelión de las cosas mismas contra su entendimiento... Alguna vez tenía que llegar (esa rebelión)... y ahora está aquí", nosotros conocemos hasta el hartazgo sus resultados. Por ello, y precisamente en el conocimiento científico llamado exacto, tiene que ser visto de modo realista el hombre total que se complementa con su mundo circundante, tal como es, y debe brindársele una interpretación del mundo capaz de sostenerlo o una "imagen del mundo".<sup>46</sup> Entonces, también el hombre actual podrá, a partir de la consideración de la totalidad, darse nuevamente una respuesta positiva a las preguntas que tanto lo acucian sobre el sentido y el valor de su propia existencia, en lugar de hablar tan sólo del estar ante la "nada" y de la angustia de un vacío sin sentido. Junto al mero saber eficaz, complementándolo y sobrellevándolo, una comprensión espiritual del sentido —ante todo gracias a las ciencias del espíritu— proporcionarán a las generaciones venideras una interior columna vertebral. Entonces ésta comprenderá nuevamente que los ámbitos de lo que posee sentido y de lo valioso representan una parte esencial y básica de la efectiva realidad de nuestra existencia y del ser mundanal; y que, en caso contrario, estamos ante una pérdida de realidad. Pero lo enunciado en primer término supone la obtención por parte de las diferentes ciencias de un "lazo que las reúna" de modo interdisciplinario.<sup>47</sup>

La tendencia realista de nuestra época, además, se expresa también parcialmente en el hecho de que el hombre actual —y éste será presumiblemente

<sup>45</sup> W. v. Wartburg, *op. cit.*, p. 33: "Nuestra sociedad necesita una ordenación de valores"; Jordan, *op. cit.*, p. 180.

<sup>46</sup> Meurers, *op. cit.*, pp. 26, 36.

<sup>47</sup> Meurers, *op. cit.*, p. 35.



más aún el caso del hombre del futuro— siente una relación más fuerte con las potencias plenificantes y positivas de la naturaleza, entendidas como base de nuestra existencia. Entonces, como dice Goethe, “la naturaleza” cumple con su “deber materno cuidando que no se agoste el que llega a sazón”. Por ello esperamos que el hombre llegue a recobrar en plenitud aquella relación total con la realidad efectiva, digamos inclusive con “una más real realidad”, que nosotros perdimos en un pasado reciente. Pero esto sólo parece posible en el caso de que las diferentes disciplinas científicas se fecunden recíprocamente, en lugar de pretender cada una valer para sí, de modo exclusivo y aisladamente; y cuando dichas disciplinas brinden una amplia visión de la plena existencia real, lo cual sólo es posibilitado por una básica y profunda comprensión del sentido. Entonces, las disciplinas científicas —al decir de Erwin Schröder— estarán “orientadas hacia un único fin común”.<sup>48</sup>

<sup>48</sup> Erwin Schröder, “Wissenschaft und Humanismus”, en *Die heutige Physik*, 1951, pp. 12 y ss.