

LA FILOSOFÍA ALEMANA ACTUAL *

S U M A R I O

Introducción.

I. La filosofía actual en la República Federal de Alemania.

1. Filosofía orientada por la tradición.
 1. La hermenéutica filosófica: H. G. Gadamer.
 2. La filosofía como reflexión sobre la realidad: W. Schulz.
 3. La filosofía como orientación en el mundo: K. Ulmer.
 4. Teología filosófica: W. Weischedel.
 5. Filosofía, historia y arte: D. Jähnig.

* Quisiera agradecer en este lugar la ayuda bibliográfica que me ha prestado *Inter Naciones* de la RFA, a través de Frau Dr. Elisabeth Pieper, a fin de redactar la parte de este trabajo referida a la filosofía actual oestealemana; y al Dr. Wilhelm Schwabe del *Primer Instituto de Filosofía* de la Universidad de Viena en Austria, por algunas atenciones que hizo a una versión preliminar de esta parte del texto que me permitieron mejorarlo. Así mismo, quiero agradecer la ayuda bibliográfica que me han brindado el señor Hans - Dieter Leh, Tercer Secretario de la Embajada de la RDA en el Perú, el Profesor Heinz Krumpel de la Universidad Humboldt de Berlín, el Dr. Francisco Miró Quesada de la Universidad Peruana Cayetano Heredia y los Dres. Antonio Peña Cabrera y Luis Silva Santisteban de la Universidad de San Marcos, con el objeto de componer la parte dedicada a la filosofía reciente oestealemana. La responsabilidad de las afirmaciones contenidas en este trabajo corresponde, por cierto, exclusivamente al autor.

Dentro del texto traducimos al español los títulos de los libros alemanes y al final del artículo consignamos una amplia bibliografía con los títulos en alemán y en español en caso de haber alguna traducción (DS).

2. Filosofía orientada por la ciencia:

1. Epistemología:

- a) **La Escuela de Erlangen: Paul Lorenzen.**
- b) **Wolfgang Stegmüller.**
- c) **Lothar Schäfer.**

2. Racionalismo crítico: Hans Albert.

3. Antropología del conocimiento: K. O. Apel.

4. Semántica formal: E. Tugendhat.

5. Estética: Max Bense.

6. Filosofía y cibernética: G. Günther.

3. Filosofía orientada por la praxis:

1. La Escuela de Francfort: J. Habermas.

2. La filosofía como antropología filosófica: H. Fahrenbach.

II. La filosofía reciente en la República Democrática Alemana.

1. La concepción del marxismo.

2. Investigaciones sobre historia de la filosofía.

3. Trabajos sobre lógica, semiótica, cibernética y epistemología.

4. Planteamientos estéticos.

5. Investigaciones éticas.

6. Trabajos sobre filosofía de la historia.

III. Consideración final.

INTRODUCCION

En su libro *La filosofía actual*, publicado en segunda edición en 1969, señalaba el profesor español José Ferrater Mora que antes de esa fecha habían existido tres imperios filosóficos: el continental, el anglo-americano y el ruso, que eran en cierto modo aglutinados por la fenomenología —existencial o no—, la filosofía analítica —formal o lingüística— y el marxismo —ortodoxo o heterodoxo—. Pero que en ese momento, la situación había cambiado; pues había una interrelación fecunda entre las tres corrientes, existía una creciente aversión a todo dogmatismo y a lo abstracto y la filosofía se había hecho en general más libre. Esta es una descripción que, sin duda, simplifica la realidad, pero pensamos que puede servir de punto de partida para caracterizar la evolución del pensamiento alemán desde antes de la segunda guerra mundial hasta hoy.

En efecto, antes de la guerra encontramos en el pensamiento filosófico en lengua alemana tres tendencias: 1) la fenomenología y el existencialismo representados principalmente por Husserl, Scheler, Heidegger y Jaspers; 2) la filosofía analítica en cuyas filas hay que contar, en cierto modo, a los miembros del Círculo de Viena y a Wittgenstein; y 3) el marxismo que atravesaba un período muy fértil con la Escuela de Francfort, que trabajaba en torno al "Instituto para la Investigación Social" jefaturado en Francfort desde 1932 por Max Horkheimer. Se trata de un momento singularmente brillante del pensamiento filosófico en alemán, y al que por ello en cierto sentido habría que nominar "clásico".

Pero la segunda guerra mundial cambió mucho las cosas: algunos pensadores judíos y marxistas fueron obligados a emigrar de Alemania, como por ejemplo Husserl y Horkheimer y sus colaboradores, el círculo de Viena se desintegró, Wittgenstein no trabajó más en filosofía en el ámbito germano. Tan sólo algunos filósofos permanecieron en Alemania, como por ejemplo Heidegger, que por un corto período adhirió al nacional-socialismo, y Jaspers, pese a que su mujer era judía y él se hallaba

contra el régimen entonces imperante. Luego de terminada la guerra, algunos emigrantes que no habían muerto volvieron a suelo alemán, como por ejemplo el mismo Horkheimer y Adorno; pero muchos otros, especialmente los miembros del círculo de Viena y Wittgenstein, permanecieron fuera. Esto explica, en parte, porqué la penetración de la filosofía analítica ha sido después tan lenta en suelo alemán.

En la actualidad se observa un acercamiento entre la corriente fenomenológica, la filosofía analítica y el marxismo en el pensamiento en lengua alemana. Esto es comprobable especialmente en el caso de la filosofía que se cultiva en la República Federal de Alemania (RFA en lo sucesivo), Austria y Suiza; pero también, aunque sin duda en menor medida, en el caso de la que se practica en la República Democrática Alemana (=RDA a continuación). A este último respecto son muy característicos los trabajos de G. Klaus sobre lógica, cibernética y teoría del conocimiento.

Por razones de espacio, en las páginas siguientes no hemos de poder ocuparnos con la filosofía en lengua alemana en Austria¹ y Suiza, pese a que hay en ella figuras tan notables como Ernst Fischer, Erich Heintel y Michael Theunissen. Tan sólo hemos de tratar a la filosofía en la RFA y en la RDA, aunque con distinto criterio. El hecho de que ya existan exposiciones panorámicas sobre la filosofía de la RFA, nos ha llevado a realizar una presentación selectiva y sólo sobre el pensamiento actual, esto es, el posterior a Heidegger, Bloch, Horkheimer, Adorno y Gehlen. Para nuestra selección hemos tenido en cuenta tan sólo planteos originales y no investigaciones históricas. En cambio, la ausencia de exposiciones panorámicas sobre la filosofía en la RDA —o nuestro desconocimiento al respecto—, nos ha movido a ensayar en este caso una presentación de este tipo —por necesidad incompleta— sobre la producción filosófica estealemana. Sin embargo, pensamos que al final hemos de poder extraer algunas conclusiones válidas sobre la filosofía actual en Alemania y también sobre las diferencias entre el pensamiento filosófico en la RFA y la RDA.

I

LA FILOSOFIA ACTUAL EN LA REPUBLICA FEDERAL DE ALEMANIA

En un amplio artículo publicado en 1975 por el Profesor argentino Ricardo Mailandi, "Veinticinco años de pensamiento filosófico en la

¹ Hacemos una excepción en el caso de W. Stegmüller, que hace 20 años (desde 1958) trabaja en Munich. Su omisión empobrecería notablemente cualquier presentación de la filosofía actual de la RFA.

República Federal de Alemania" (en *Eco*. Bogotá, números 174 y 175, abril y mayo de 1975; pp. 561-651 y 80-99), el autor distinguía en el conglomerado de la producción filosófica actual doce "expresiones filosóficas" sobresalientes: 1. La fenomenología. 2. La hermenéutica. 3. La filosofía de la existencia. 4. La antropología filosófica. 5. La filosofía práctica. 6. La filosofía del espíritu. 7. La ontología y metafísica tradicionales. 8. La asimilación crítica de la filosofía tradicional. 9. La filosofía de la naturaleza. 10. La filosofía social. 11. Las investigaciones lógicas y epistemológicas y la filosofía analítica, y 12. Las consideraciones filosóficas sobre la cibernética. Luego de hacer un somero recuento de lo más importante dentro de cada una de las doce "expresiones filosóficas", Mailandi terminaba manifestando que el período actual es de una indudable riqueza y variedad, tanto en lo que respecta a la elaboración de ideas originales como en las tareas de investigación. Que al margen de la validez que pueda o no corresponder a las acusaciones de "crisis" o "decadencia", lanzadas por algunos comentaristas, no es exagerado afirmar que en Alemania Federal converge la tradición del pensamiento occidental; que allí se le retoma y prosigue, se le examina y sondea, "revisa" y pone a prueba, a veces hasta a través de una confrontación violenta.

A continuación hemos de tratar de proporcionar una visión de la riqueza y variedad de la filosofía oestealemana actual, seleccionando a nuestro modo algunas figuras y corrientes que nos parecen importantes y agrupándolas según una orientación planteada por H. Fahrenbach (*Zur Problemlage der Philosophie. Eine systematische Orientierung*. Frankfurt: Klostermann, 1975; pp. 21-26) La aplicación de este punto de vista tiene por cierto sus inconvenientes —especialmente que obliga a separar a figuras cuya producción pertenece a la misma área—; pero permite deslindar, en cambio, algunas de las líneas del trabajo filosófico en la RFA.

1

FILOSOFIA ORIENTADA POR LA TRADICION

Por filosofía orientada por la tradición no hay que entender en este contexto una filosofía tradicional, ya que, por el contrario, muchos de los integrantes de esta corriente se han vuelto contra uno o muchos aspectos de la tradición, sino una filosofía para cuya idea la tradición filosófica y sus problemas son determinantes, y no la ciencia o la praxis. De allí que este tipo de filosofar agrupe a pensadores tan diversos entre sí.

Hans George Gadamer nació en 1900 y puede ser considerado en cierto sentido como discípulo de Martín Heidegger. Su obra principal es *Verdad y Método* (1960), en la que el autor ha desarrollado una hermenéutica filosófica. El título de la obra permite entrever que con ella Gadamer quiere colocar el problema de la verdad en el centro de la preocupación filosófica; y la posposición de la palabra "método" sugiere, como el autor indicara a Emilio Betti en un carta, que para él este problema —el del método— es secundario.

La hermenéutica ha sido en la tradición el arte de la interpretación de textos, por ejemplo: filosóficos, literarios, jurídicos o religiosos. No así para Gadamer que quiere fundar una hermenéutica universal, lo que no significa que ella sea tan sólo una teoría de la interpretación en general, sino el poner a la interpretación en la base de toda experiencia humana; pues en toda "comprensión", como la categoría más general de la que es necesario partir, se halla complicada siempre una "interpretación", según el autor.

El hilo conductor que Gadamer elige para examinar el problema de la verdad es la experiencia del arte, ya que, según Gadamer, la obra de arte no remite a otra cosa como condición de su verdad, como acontece en otros casos, sino que ella alberga en sí misma su verdad. El modo de ser de la obra de arte es el del juego, en que lo esencial no se da entre el sujeto y el objeto sino *entre* ambos. En los dos casos, en el del juego y en el de la obra de arte, lo fundamental acontece entre el jugador y el instrumento del juego, o entre el contemplador o auditor y la obra. En verdad, cuando jugamos o hacemos la experiencia del arte, no somos nosotros los ejecutantes de una acción, sino que resultamos involucrados por el acontecimiento en que el juego y la obra de arte consisten: en realidad somos arrastrados por el juego o por la experiencia del arte.

Tanto en el caso del juego como en el de la obra de arte, se nos revela el ser de sí mismo: en ambos se presenta el ser de la plenitud de su verdad, es decir, en todos los aspectos que lo constituyen. En los dos casos hay una presencia que se repite retornando en el tiempo, a la que interpretamos. Jugar o hacer la experiencia de una obra de arte no es, en este sentido, otra cosa que integrarse a estos acontecimientos.

Toda comprensión es, según Gadamer, histórica, lo que significa que toda obra de arte se da en el tiempo. Una primera consecuencia de esta comprobación es que toda comprensión gira siempre en un círculo, supone ya una cierta intelección de lo que se quiere aprehender. Por esta razón, habría que rehabilitar la idea de la tradición y de los "prejuicios", porque ellos son, en el fondo, ineliminables. Otra consecuencia es la comprobación de la distancia temporal en que nos encontramos con

respecto a aquello que queremos comprender, distancia que nunca puede ser abolida y que no hay que entender negativamente como un abismo que separara al sujeto que entiende y a lo inteligido, sino como el puente que los une. Finalmente, una tercera consecuencia es que para Gadamer la historia siempre es actuante (*wirkungsgeschichtlich*), es decir, que nunca podremos salirnos de ella, sino que siempre estaremos involucrados en su curso, como un eslabón dentro de una cadena, que por lo tanto experimenta todos sus movimientos. Esto es que siempre llevaremos el sello de la historia.

Lo que posibilita la comprensión en cuanto participación efectiva en un acontecimiento, es la temporalidad, lo que supone la reunión de distintos horizontes temporales en el presente: comprender algo es así co-aprenderlo en una totalidad. El criterio de la validez de la intelección reposa en el “acuerdo de las particularidades en la totalidad”, totalidad que no se constituye por la mera comunidad de opiniones, sino por la comunidad y comunicación del sentido. Comprender algo, —interpretarlo— es así realizar su experiencia que es la de lo que me habla en un texto y contexto. La comprensión está, pues, irremisiblemente unida a la idea del lenguaje.

El lenguaje por lo tanto es el medio de toda experiencia hermenéutica. Todo ser y toda realidad se nos dan siempre en una “articulación lingüística” o “idiomaticidad” (*Sprachlichkeit*). Por ello mismo, todo entender y comprender consistirán siempre en un interpretar. En la interpretación, la precomprensión, la tradición y los prejuicios, son la condición necesaria pero no suficiente de una genuina comprensión. Para una comprensión suficiente, se requiere, además, pasar de un discurso a otro, y esto sólo es posible en base al lenguaje considerado como una categoría “trascendental” posibilitadora de una fusión de horizontes.

Quisiera poner un ejemplo de todo lo anterior que el propio Gadamer emplea: la idea de lo “clásico”. Pensemos nosotros, por ejemplo, en Garcilaso Inca de la Vega. En el Perú del siglo XIX no era un clásico, sino que sólo hacia los años 50 de nuestro siglo, se convirtió en tal. En cambio hoy su figura se ha empequeñecido notablemente en comparación con la de Guamán Poma. Esto quiere decir que Garcilaso no tiene un significado transtemporal, sino sólo en el tiempo y en relación a nosotros. ¿Quién es Garcilaso? Tratar de comprender su figura significa tener ya una idea de su importancia, es decir, partir de ciertos prejuicios ineliminables radicalmente. La distancia que nos separa del Inca es al mismo tiempo el puente que nos une a él. La historia en que él se hallaba, es la misma en que nosotros nos encontramos. Nosotros logramos comprender a Garcilaso mediante sus escritos y de los escritos sobre él. Es cierto, también de documentos no escritos, pero que a la larga tienen un significado lingüístico. En el fondo, el Inca no tiene otro ser que el ser

interpretado en el horizonte móvil de la historia, en que se entrecruzan el pasado y el futuro en nuestro presente, es decir, en el presente.

2. LA FILOSOFÍA COMO REFLEXIÓN SOBRE LA REALIDAD: W. SCHULZ

El idealismo alemán continúa siendo estudiado intensamente en la RFA, y así no es ninguna casualidad que hoy en día estén en marcha de manera simultánea ediciones críticas de Fichte, Schelling y Hegel.

También prueba la actualidad del idealismo alemán, la enorme cantidad de homenajes publicados con ocasión de los aniversarios de Hegel y Schelling en 1970 y 1975 respectivamente. Así mismo, no faltan los intentos de probar la vigencia de la filosofía de Fichte para nuestra época, como lo muestran los trabajos de Reinhard Lauth, o de la de Hegel, como lo testimonian los planteos de B. Liebrucks. No obstante, el intento más importante que se haya hecho para comprender el mundo actual desde una posición cercana al idealismo, pero que no cierra los ojos ante los cambios que se han operado, nos parece ser el de Walter Schulz.

Walter Schulz nació en Gnadefeld (Silesia alta) en 1912 y su obra principal, *Filosofía en un Mundo Cambiado*, fue publicada en 1972. En opinión de Schulz, la metafísica ha caducado y todo lo que puede hacer la filosofía es tratar de procurar una orientación provisoria en el mundo actual en base al análisis de su propia situación, ya que el autor cree que todavía conserva su validez la frase de Hegel según la cual la filosofía no es otra cosa que la propia época aprehendida en conceptos. Para procurar una orientación, Schulz hace una reflexión sobre la historia de la filosofía, más no al estilo tradicional, sino según perspectivas. Las perspectivas determinantes en la filosofía contemporánea son, según el autor, cinco: 1. La cientifización. 2. La interiorización. 3. La espiritualización y corporalización. 4. La historización. 5. La responsabilidad. Veámoslas brevemente.

1. La cientifización. Consiste para Schulz en el proceso por el que se ha abolido en las ciencias la separación entre sujeto y objeto, que pasan a implicarse recíprocamente en la investigación. Únicamente en base a esta complicación, que da lugar a una forma de ciencia muy diferente a la tradicional —piénsese por ejemplo en la cibernética—, es factible comprender la posibilidad de aplicar la ciencia como tecnología. Schulz reflexiona aquí sobre la relación existente entre filosofía y ciencia y encuentra que hoy en día la primera no puede aspirar más a fundamentar la segunda, y piensa también en las posibilidades resultantes para una filosofía de la ciencia.

2. La "interiorización" consiste en el giro que ha hecho una parte de la filosofía contemporánea —por ejemplo la existencial—, hacia la

“interioridad”; lo que desde el punto de vista de los problemas contemporáneos le parece a Schulz como un camino “erróneo”. Por esto mismo emprende el autor la tarea de poner de manifiesto el origen de este proceso de interiorización, realizando lo que llama su “historia destructiva”, esto es, tratando de esclarecer los supuestos a partir de los cuales este proceso ha surgido.

3. La “espiritualización” y “corporalización” son conceptos que se copertencen y que permiten comprender la historia de la antropología filosófica occidental. Schulz encuentra que lo que aquí ha sido determinante ha sido la oposición entre la “razón” y el “instinto” cuyo orden ha sido subvertido en el siglo XIX, colocándose al segundo en el lugar de la primera. El autor comprueba, así mismo, que la pregunta antropológica es hoy un tema que pertenece cada vez menos a la filosofía y cada vez más a las ciencias del comportamiento.

4. La “historización” concierne a la filosofía de la historia. Schulz constata que, frente a la historización general del pensamiento que se operó en el siglo XIX, en la actualidad hay una fuerte tendencia a des-historizarlo, como ya sucedió en el siglo pasado (en Schopenhauer y Nietzsche) y hoy también sucede en la ciencia en general y en el estructuralismo en particular. Pero al mismo tiempo piensa que la dimensión de la historia pertenece esencialmente al hombre, aunque no desde el punto de vista de una filosofía de la historia, que quiera buscar el origen y meta de ésta, sino desde la consideración de una praxis dirigida hacia el futuro.

5. La “responsabilidad” atañe al dominio clásico de la ética. Esta disciplina, que en la antigüedad fue importantísima, encuentra Schulz que hacia el año 1972 era tratada en forma sólo marginal o únicamente desde el punto de vista del lenguaje o de la argumentación lógica. En su opinión, hay que desarrollar una ética acorde a la época; pero no desde el punto de vista de una moral de la interioridad, sino sobre el fundamento de la oposición radical entre el “bien” y “mal” y atendiendo a los problemas específicos de la configuración de una sociedad futura.

Schulz concluye su obra con una discusión sobre los resultados de los análisis de las cinco perspectivas, y piensa que ellos muestran que el carácter de la realidad contemporánea es ser fundamentalmente dialéctica. Trataremos de poner en claro lo que quiere decir el autor apelando al caso de la sociología. En el caso de ésta, dice Schulz, encontramos hoy una tendencia analítica, que realiza investigaciones restringidas sobre problemas particulares, y otra tendencia marxista, que parte más bien de una visión global de la realidad. Pues bien, sostiene Schulz, ninguna tendencia excluye en verdad a la otra, sino que la interrelación entre ambas es necesaria para iluminar el ser social; sin estudios parciales no

se puede verificar una visión total, pero sin una visión total previa no se puede ir hacia los estudios parciales. También en este caso la realidad, de la que forma parte la sociología, se nos revela como dialéctica.

3. LA FILOSOFÍA COMO ORIENTACION EN EL MUNDO: KARL ULMER

Karl Ulmer nació en 1915 en Hamburgo. Luego de publicar varios libros y ensayos, sobre el objeto de la filosofía, Aristóteles, Galileo y Nietzsche, en el año 1972 dio a conocer su obra mayor hasta el momento; *Filosofía del mundo moderno de la vida*. Ulmer piensa que el mundo moderno se halla penetrado por la experiencia sorprendente de que al incremento de conocimiento y poder en las relaciones vitales corresponde un creciente desconocimiento, inseguridad e impotencia frente a la vida en su totalidad. Este acontecimiento habría sido advertido por muchos pensadores; lo que mostraría que, aunque el saber del hombre sobre la totalidad de sus relaciones vitales se ha oscurecido y deformado, su necesidad no ha dejado de ser percibida por el ser humano. Es por ello urgente inquirir por este saber de la totalidad de la vida individual, de la sociedad humana y de la conexión originaria del mundo y esclarecer la relación entre estas tres formas del saber de la totalidad.

En opinión de Ulmer, en la tradición occidental existía un tal saber originario del mundo, pero que se habría disuelto en los últimos cien años, como resultado de la disolución de la propia filosofía. En consecuencia, es imprescindible reconquistarlo; lo que no puede ser una meta de las ciencias, que no pueden establecer un orden definitivo del saber, sino sólo de la filosofía. La tarea actual de la filosofía es por ende procurar una orientación al hombre en el mundo. Por cierto: la filosofía sólo puede determinar y desarrollar los puntos de vista fundamentales y señalar cómo se construye un orden en torno a tal saber.

Ulmer piensa que el hombre puede ser considerado como un ente mundano (*Weltwesen*). Por mundo entiende el autor la totalidad de relaciones en que se mueve el hombre, su ordenamiento y carácter habitable. Mundo de la vida es el mundo en tanto referido al hombre, y que posee una plenitud de significado. De él tenemos siempre una comprensión determinada. Las características fundamentales del ser que vive en este mundo, del hombre, son las siguientes: libertad (el hecho de poder situarse frente al mundo), lenguaje (que determina y fija la comprensión) e historia (el movimiento en que dicha comprensión se encuentra permanentemente).

La comprensión humana puede dirigirse en cuatro direcciones: hacia sí mismo, hacia nuestros semejantes, hacia la naturaleza y hacia lo divino. Por otro lado, la comprensión admite tres formas: el obrar frente al mundo, la producción y la percepción del mundo. Este conjunto de

relaciones determina la posición del hombre en el mundo y establece un orden al respecto.

A continuación, Ulmer ofrece un análisis detallado de cada una de estas relaciones, y finalmente pone a prueba su esquema examinando por su intermedio la sociedad moderna, la comprensión del hombre que hoy día reina en las ciencias y la sabiduría pedagógica moderna reflejada en el canon contemporáneo de la formación general (de la RFA). En opinión del autor, únicamente de una orientación en el mundo como la que procura la filosofía, puede esperarse que cese la confusión imperante en la sociedad, las ciencias y la pedagogía contemporáneas.

Según Ulmer hay varias clases de saber de la totalidad: la sabiduría individual, la sabiduría pedagógica de la vida (que es transmitida por la educación general), la sabiduría política (que se contrae a la conducción de la sociedad en su conjunto), el saber de las ciencias (que son un saber amplio, interrelacionado y fundado de un sector de la realidad de la vida) y la filosofía (que estudia el orden de la totalidad en su conjunto). De estos saberes, el más originario es, sin duda, el de la filosofía que fundamenta a todos los otros, ya que ni siquiera las ciencias pueden ocuparse por sí solas con lo universal.

4. TEOLOGIA FILOSOFICA: W. WEISCHEDEL

Wilhelm Weischedel nació en 1905 y falleció en 1976. Su obra principal se titula *El Dios de los filósofos. Fundamentación de una teología filosófica en la época del nihilismo*, que apareció publicada en dos tomos en 1971/1972. En este libro, el autor busca examinar la posibilidad de esta disciplina filosófica en la situación problemática de nuestros días. La teología filosófica es *teología*, según Weischedel, y no filosofía de la religión, por ser un discurso que tiene por tema a Dios, y no la conducta religiosa del hombre. Se trata de una disciplina *filosófica*, porque opera al modo de la filosofía, que hoy en día procede cuestionando radicalmente todas las vigencias. ¿No se frustra entonces esta disciplina, ya que como teología debe formular proposiciones válidas sobre Dios y al operar filosóficamente debe cuestionar toda afirmación? Parecería por tanto que una teología filosófica es algo imposible, dice Weischedel. Este es el punto de partida de su investigación.

En la primera parte del libro, que se titula "El ascenso de la teología filosófica", el autor trata de mostrar cómo de Thales a Hegel la doctrina metafísica sobre Dios ha sido el final o el comienzo de los sistemas metafísicos. En la segunda parte expone "El ocaso de la teología filosófica", ejemplificándolo con los casos de Feuerbach, Marx, Nietzsche y Heidegger. En ellos la filosofía no es más teología, sino un combate con ella; pero, por lo mismo, mantiene la teología un significado excep-

cional, por ser aquello que ha de ser superado. La época actual es así la época del Dios perdido o la época del nihilismo.

A continuación Weischedel entabla una discusión con un grupo de teólogos protestantes (Barth, Gollwitzer, Bultmann, Ebeling), que sostienen la imposibilidad de una teología filosófica, porque en su opinión el único acceso posible a Dios es la fe. Así mismo, expone los intentos de algunos filósofos o teólogos con intereses filosóficos (Rahner, Pannenberg, Tillich, Scheler, Jaspers y Krüger) de fundamentar una teología filosófica, esfuerzos que parten también de ciertos supuestos aceptados como verdades de fe. Por lo tanto, parece mostrarse que ya que la teología filosófica opera cuestionando radicalmente todas las creencias es, en efecto, imposible.

En la cuarta parte, el autor busca esclarecer aún más, la esencia del filosofar como cuestionamiento radical. El filosofar consiste, según Weischedel, en un preguntar. Ahora bien, toda pregunta exige una respuesta; pero, cuando aquella es tomada en serio, no puede aquietarse con ninguna respuesta. Todo lo presuntamente seguro es empujado al abismo del cuestionamiento. En suma, el filosofar consiste en un preguntar radical que cada vez se pone más de manifiesto en la historia de la filosofía, hasta alcanzar en nuestros días su mayor grado de radicalidad. Por consiguiente, quien hoy se atreve a filosofar debe adoptar la decisión fundamental de asumir el destino del filosofar como cuestionamiento radical, al que con cargo a las necesarias precisiones se puede caracterizar como un escepticismo, un ateísmo y un nihilismo abiertos. En este sentido, se observa que tanto la teología filosófica como la filosofía se encuentran hoy en el horizonte del nihilismo, que signa nuestro tiempo.

En la quinta y última parte de su libro, Weischedel ha tratado de fundamentar la teología filosófica que propugna, lo que hace en dos momentos. En un primer momento penetra en el origen del preguntar radical. El autor sostiene que el preguntar nace, como toda acción humana, de una experiencia. «El filosofar como preguntar radical tiene que surgir de una experiencia radical, que atraviesa toda la existencia: desde el fracaso, la traición y la lejanía, hasta la muerte y la cuestionabilidad del "es", que tan evidente nos parece y cuya problematicidad de improviso se muestra al hombre reflexivo. Tales formas de problematicidad, tienen la tendencia interna a expandirse a todos los ámbitos y a hacer aparecer todo como cuestionable, de modo que al final la cuestionabilidad aparece como la esencia de la realidad. Son estas experiencias fundamentales, las que producen de sí mismas el filosofar como preguntar radical; ellas constituyen el verdadero sentido del filosofar. En un segundo momento, se investiga de dónde surge esta cuestionabilidad radical y fundamental. Por lo que se pregunta es por el "de dónde" de la realidad como cuestionabilidad radical. Se podría designar a la quiebra perma-

nente de la realidad, en apariencia compacta, y a la dirección de la que procede, como al Dios de los filósofos en la época del nihilismo. No es por cierto fácil hablar de él como del “de dónde”. También se podría denominarlo como “misterio”, “acontecimiento poderoso” o como el “de dónde del oscilar entre el ser y la nada”». (W. Weischedel, “Selbstdarstellung”, en: L. J. Pongratz [Ed.], *Philosophie in Selbstdarstellungen II*. Hamburgo: Meiner, 1975: pp. 339). Pero todas estas expresiones encuentra Weischedel que son, al final, insuficientes.

5. FILOSOFÍA, HISTORIA Y ARTE: DIETER JÄHNIG

Dieter Jähnig nació en 1926 y ha publicado diversos trabajos sobre Hölderlin, Schelling, Hegel, Nietzsche y el arte moderno y contemporáneo. Su obra más importante hasta hoy es la colección de ensayos *Historia Universal: historia del arte. Sobre la relación entre el conocimiento del pasado y el cambio*, que apareció en 1975. El libro consta de un prefacio y ocho artículos.

En el prefacio formula el autor las preguntas que motivan la obra: ¿está la *historia* suficientemente determinada por el concepto romano y moderno de proceso, de modo que todo lo que no cae bajo él es ahistórico?, ¿está adecuadamente determinado aquello que denominamos “*arte*” —desde el inicio de la estética en el siglo XVIII— por la alternativa “inmanencia estética” o “expresión de la historia real”?, ¿cómo acontece el arte? Jähnig opina que la consideración de aquellas ideas que han impreso su sello a nuestros criterios contemporáneos (por ejemplo las de Hegel), o que parcialmente ya los han superado (las ideas de Schelling, J. Burckhardt, Nietzsche y Marx); y la observación de fenómenos lejanos a la tradición de la metafísica moderna (sobre todo fenómenos anteriores a ella como el arte griego, y posteriores como la poesía de Hölderlin y la pintura de Braque), constituyen una vía apropiada para responder a estas preguntas. Pese a que los artículos del libro son relativamente independientes, poseen una conexión argumentativa; se complementan recíprocamente gracias a la diferente acentuación de un conjunto común de puntos de vista.

En el primer artículo, “Arte y realidad”, Jähnig comienza sosteniendo que a la base de todas las discusiones sobre el arte, se halla el supuesto procedente del siglo XVIII de que aquél agrega algo a una realidad preexistente. El arte sería *mimesis* de una realidad previa. Este supuesto es cuestionable, según Jähnig, por ejemplo en el caso de las pirámides de Gizeh, con las que comienza el arte, la religión y en general la historia egipcia. Aquí el arte es más bien *construcción*, que funda la historia. Según el autor, la época actual, cuyo rasgo fundamental sería la técnica, difícilmente puede aprehender al arte como construcción, por-

que es su antípoda. Ambos, el arte como construcción y la técnica, tienen algo en común: el originarse a partir de un despliegue de la naturaleza; y algo que los diferencia profundamente: que mientras el primero busca fundar tiempo y espacio, la técnica se afana en superarlos. La forma de arte como mimesis es más antigua que la del arte como construcción y designa el inicio de la historia en general: El paso del hombre primitivo al hombre del paleolítico. En el fondo, sostiene Jähniq, el arte ha dado lugar a dos grandes revoluciones que caracterizan la historia de la humanidad: con el arte como mimesis, como representación de la realidad, como irrupción del *lenguaje*, inicia su existencia el tipo actual del hombre; y con el arte como construcción, este hombre pasa del tipo de vida nómada a la sedentaria, produciéndose así la diferenciación histórico-social. La visión de que con el arte comienza la historia nos debería llevar, según Jähniq, a reconocer que el esquema de la historia como proceso es anticuado, y cuáles son los límites de la técnica, con lo que cambiaríamos el horizonte de nuestra praxis actual. Así superaríamos también el principio de la modernidad: la expansión ilimitada de la voluntad de dominio, que confunde la dignidad humana con la autodeterminación absoluta y la libertad con la autonomía —sea individual o colectiva—. En el arte contemporáneo cree Jähniq encontrar tendencias que precisamente erosionan el principio de la modernidad.

El segundo artículo se titula “La eliminación de la historia gracias a la formación y a la rememoración (en torno a Hegel)”. Hegel eliminaría la historia con los conceptos de “formación” del espíritu y de su “rememoración” de sí mismo, porque con ellos convertiría al pasado real en pasado asimilado, es decir, visualizable según su comienzo y fin. De esta manera orientaría su concepto de tiempo por la medida de la presencia absoluta, con lo que permanecería dentro de la tradición metafísica —que según Jähniq— superan Marx, Wagner, Burckhardt y G. Bataille al apartarse de la concepción hegeliana de historia.

El tercer artículo se ocupa de “Filosofía e Historia Universal en Schelling”. En opinión del autor, la oposición “‘progresivo’/‘reaccionario’”, no basta para designar la relación entre el pensamiento de Schelling y la historia universal. Lo que interesaba a Schelling era: qué medida existe para juzgar el cambio social, medida que pensaba que era la realidad de la libertad, condición del Estado. El problema de la realidad de la libertad tiene su expresión concreta en la relación del hombre con la naturaleza, relación que es, según Schelling, el fundamento y horizonte de la historia.

El cuarto, sexto y séptimo artículos se refieren a ideas del joven Nietzsche, las cuales, según Jähniq, no se encuentran en el horizonte de la metafísica tradicional, sino que se han liberado de él. El cuarto artículo trata de la segunda consideración a destiempo de Nietzsche “De

la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida”, y en él pone en claro Jähmig que a quien Nietzsche enjuicia y condena es a la historia científica, cuya motivación secreta es el afán contemporáneo de ganancia y de movilización cosmopolita. El sexto artículo, “La liberación del conocimiento del arte de la metafísica en ‘El Nacimiento de la Tragedia’ de Nietzsche”, muestra cómo en este escrito el joven profesor de Basilea liberó al arte del preconcepto romano y moderno de realidad y verdad, que oscurece de antemano este fenómeno al sumergirlo en su horizonte. El séptimo artículo, “El arte en la época del trabajo (las ideas nietzscheanas de Bayreuth)”, expone cómo el escrito nietzscheano sobre la tragedia contiene una crítica al presente; cómo Nietzsche recoge las ideas wagnerianas de la conexión entre el arte y la revolución y sobre la deformación de toda actividad humana en el horizonte del trabajo; y la ambigüedad esencial que rodeó las relaciones entre Nietzsche y Wagner.

En el quinto artículo, Jähmig analiza la historicidad de lo clásico, que en su opinión estaría compuesta por tres momentos: su aislamiento radical frente a pasado y futuro (es decir, su naturaleza discontinua), su carácter liberador frente a lo previo (su origen) y el establecer una cesura con el pretérito obligando a avanzar sobre él. De aquí se deduce para las ciencias históricas, que ellas deben poseer una actitud crítica frente a sus respectivos objetos.

El último artículo se denomina “‘Realisation’ (Sobre el cubismo de C. Braque)”. Según Jähmig, el arte puede ser actual en el sentido de corresponder a las necesidades de nuestra época, o en el sentido de colocarla en cuestión. Esto último es lo que sucede con los cuadros de G. Braque, que exigen ser vistos no como “objetos”, sino que involucran al espectador en ellos. La pintura de Braque no es por lo tanto expresión de nuestro tiempo, sino más bien un juicio sobre ella fundante de un orden nuevo, lo que Cézanne llamaba “*realisation*”.

Al concluir el libro, Jähmig ha respondido así indirectamente a las preguntas que formuló al principio: la historia *no* está suficientemente determinada por el concepto romano y moderno del proceso, ya que ella no es tanto continuidad sino discontinuidad —la irrupción de lo nuevo—; la alternativa “inmanencia estética” o “expresión de la historia real” no sirve para caracterizar adecuadamente al arte, porque el modo de obrar de éste obedece a otros criterios; el arte acontece de una manera esencialmente histórica: fundando una época o criticándola y así gestando otra. El título del libro designa precisamente el punto de vista del autor: que lo decisivo en la historia universal es el arte universal. Su subtítulo caracteriza el acercamiento a lo histórico que postula Jähmig: no por medio de un estudio científico que imposibilite el cambio, sino mediante

el arte que, al criticar el presente con los criterios de que lo provee el pretérito, prepara el futuro.

2

FILOSOFIA ORIENTADA POR LA CIENCIA

Para una filosofía que se entienda en este sentido, el "hecho" de la ciencia es determinante; ya sea que se comprenda a sí misma como una protociencia frente a las ciencias particulares (Escuela de Erlangen), como una reflexión sobre la estructura de la ciencia (W. Stegmüller, L. Schäfer) o como una disciplina que recoge y elabora los resultados fundamentales de alguna ciencia (la lingüística, la teoría de la información o la cibernética).

1. EPISTEMOLOGIA

A) LA ESCUELA DE ERLANGEN: PAUL LORENZEN

La "Escuela de Erlangen" se formó en torno a Hugo Dingler (1881-1954), es jefaturada por Paul Lorenzen (nacido en 1915) y cuenta entre sus miembros a Wilhelm Kamlah, Oswald Schwemmer y Jürgen Mittelstrass.

Entre las publicaciones más importantes de Lorenzen hay textos dedicados a lógica matemática, metamatemática y ética. Una introducción a sus ideas sobre filosofía teórica la constituye su libro *Pensamiento metódico*, que apareció en 1968 y que reúne una serie de artículos. Lorenzen parte de la frase de Dilthey según la cual el conocimiento no puede ir más allá de la vida; pero entendiéndola, no como si significara que hay que renunciar a un comienzo metódico de nuestro pensamiento, sino como que este inicio no debe pretender situarse detrás o más allá de la vida. Lo que Lorenzen quiere hacer es, en efecto, dar un comienzo metódico al pensamiento. Para ello no es necesario partir de un lenguaje natural, piensa Lorenzen, aunque aceptamos que antes de comenzar a hacer ciencia o a filosofar utilizamos un tal lenguaje natural con sus sintaxis. Para la tarea propuesta no es posible apelar ni a la filosofía hermenéutica, ya que también ella debe emplear un pensamiento lógico, metódico y ordenado para lograr resultados importantes; ni a la logística, que a la larga recurre a un lenguaje natural usado como metalenguaje para manejar la semántica, que a su vez interpreta los sistemas de signos que utiliza. En todo lenguaje natural, sostiene Lorenzen, encontramos enunciados básicos, que están constituidos por sujeto y predicado. Además hallamos enunciados afirmativos y otros negativos y una sintaxis pura. El uso de predicados puede ser precisado a través de reglas. Todo predicado tiene un *valor relativo* dentro del sistema. El sentido de la construcción de una sintaxis racional reside en el hecho de que sólo así

podemos comprobar nuestro propio pensamiento y nuestra habla. El principio aquí vigente es que sólo podemos entender lo que podemos construir, lo cual logramos reconstruyendo las acciones implícitas en nuestras premisas fundamentales. Este comienzo del pensamiento *a partir de la vida práctica* nos permite comprender las ciencias exactas como la lógica, la matemática y la física. En este sentido, la teoría del método del pensar sería una propedéutica de la ciencia.

Conexa con la investigación de la construcción del pensar metódico, se encuentra la indagación de lo protológico. Esta es anterior a la lógica y en su base se halla un "operar esquemático": el hecho de que toda acción lógica se lleve a efecto siguiendo ciertas reglas, es decir, esquemas fijos. No toda operación esquemática puede ser llamada protológica, según Lorenzen: por ejemplo, no lo es el construir un muro con ladrillos, sino sólo la operación que es objeto de una investigación epistemológica. El operar siguiendo esquemas emplea figuras, a las que el autor llama "calculi": piedritas que antes se usaban para contar. De los "calculi" deriva la palabra "cálculo": toda operación para crear figuras. Lorenzen piensa, que se puede elaborar los principios de esta teoría general de los cálculos o protológica. Cuando introducimos los conceptos de *verdad* o *inferencia*, pasamos de la protológica a la lógica. La consideración de los axiomas y de los teoremas tampoco pertenece al dominio de la protológica o de la fundamentación, según Lorenzen, sino sólo al campo de la lógica o de la matemática. En este sentido, la protológica permite también construir la matemática.

Pero el programa de la Escuela de Erlangen no sólo prevé fundamentar prácticamente el saber teórico, sino además establecer una conexión con la filosofía práctica. Que por ejemplo es posible fundamentar racionalmente los juicios de valor, lo ha sostenido Lorenzen en un artículo muy comentado del año 1969, "Cientificismo versus Dialéctica". El cientificismo lo caracteriza Lorenzen por la afirmación de que no hay ninguna razón normativa; o por la negación de la tesis de que el hombre mediante su facultad llamada razón práctica, puede y debe esforzarse por establecer normas (o valores) no arbitrarios. En cambio, la dialéctica la caracteriza, a este respecto, por la tarea de mostrar cómo, por medio del habla y pensamientos no arbitrarios, se puede llegar a establecer normas (o valores). En este trabajo, Lorenzen toma partido contra el cientificismo y en favor de la dialéctica. El análisis y la clasificación de las situaciones que plantea la acción moral, llevan a Lorenzen a establecer dos criterios para la justificación racional de las normas (o valores). El primero de estos dos criterios es el de la transubjetividad: en opinión del autor deberíamos formar nuestra voluntad mediante una argumentación racional sobre nuestros deberes naturales. En caso de que procediéramos en esta forma, podríamos distinguir entre nuestros debe-

res puramente subjetivos y objetivos (de allí el nombre de principio de la transubjetividad). El segundo de estos criterios consiste en examinar críticamente nuestras necesidades culturales reduciéndolas a necesidades naturales, a fin de saber si pueden ser fundamentadas racionalmente o no. No se trata por cierto de establecer la génesis fáctica de nuestros deseos, según Lorenzen, sino la génesis crítica. La razón práctica sería pues posible, lo que significa que se la puede enseñar, lo que no equivale a que fácticamente sea aprendida por todos los hombres.

B) WOLFGANG STEGMÜLLER

Wolfgang Stegmüller nació en 1923 en Natters cerca de Innsbruck. Ha publicado numerosos libros y artículos sobre teoría de la ciencia. Su obra mayor, que aún se halla en curso de publicación, también está dedicada a este tema y lleva por título general *Problemas y Resultados de la Teoría de la Ciencia y de la Filosofía Analítica*. El autor busca "tratar en una unidad sistemática una serie de preguntas filosóficas y de teoría de la ciencia, que habitualmente son discutidas en forma aislada". El añadido *y de la Filosofía Analítica*, en el título, explica Stegmüller que no debe entenderse como que su obra también presente los logros y dificultades que pone de manifiesto la filosofía analítica en cualquiera de sus variantes, sino que tiende a *disculpar* que algunas discusiones trasciendan el marco de la teoría de la ciencia ingresando al campo de la filosofía analítica. Sin embargo, aclara Stegmüller, la teoría de la ciencia es en rigor independiente de cualquier credo filosófico especial, y también por cierto del análisis lingüístico. El primer tomo está consagrado a *Explicación científica y fundamentación* (1969, ²1974) Luego de una presentación de algunos tópicos fundamentales de la lógica moderna y semántica, Stegmüller trata en esta obra de tres complejos de problemas —aunque no en este orden—: 1. La formación y la significación empírica de conceptos científicos y teorías. 2. Cuestiones que conciernen a la prueba, fundamentación y confirmación de las teorías científico-empíricas. 3. Cuestiones vinculadas a la aplicación de leyes naturales y teorías científicas a la explicación, predicción y otras formas de sistematización científica, y a la respuesta a interrogantes epistémicos de índole causal que demandan una explicación. En un Anexo, Stegmüller ofrece una lista de los más importantes problemas científicos que aún permanecen inexplicados o cuya solución es controvertida. El tomo II está dedicado a *Teoría y Experiencia*, y comprende dos partes. La primera (1970, ²1974) trata de: 1. La teoría de las formas de los conceptos (experiencia, comprobación, hipótesis y simplicidad en la formación de los conceptos científicos y de las teorías). 2. Análisis del lenguaje científico, la significación y los conceptos teóricos. 3. El lenguaje

de la observación, el lenguaje teórico y la interpretación parcial de teorías. En un Anexo el autor se ocupa de la incoherencia probabilística de la física y lógica cuánticas. La segunda parte (1973) se refiere a la estructura de las teorías, para lo cual Stegmüller se sirve del análisis de Sneed de las teorías físicas; y a la dinámica de las teorías: el curso de la "ciencia normal" y la sustitución de las teorías en las "revoluciones científicas" (en torno a las ideas de Thomas S. Kuhn). El tomo IV se ocupa de *Probabilidad personal y estadística*, y abarca igualmente dos partes. La primera (1973) contiene una introducción sistemática a la teoría de la ciencia, una exposición sumaria de los conceptos fundamentales de la moderna teoría de la probabilidad y de la estadística, una presentación de la teoría racional de la decisión (lógica de la decisión), y una reconstrucción detallada y discusión de la obra tardía de Carnap sobre el razonamiento inductivo. La segunda parte (1973) expone los fundamentos lógicos de la inferencia estadística y la aplicación de hipótesis estadísticas a la inferencia estadística de fundamentación y a los análisis estadísticos. Esta parte tiene tres Anexos, de los cuales el segundo se ocupa ampliamente con el teorema de la representación de B. de Finetti. En el tomo III de su libro, que aún desconocemos, Stegmüller debe tratar sobre los problemas que plantean el inductivismo y deductivismo. Aunque esta obra monumental está dedicada en general tan sólo a la exposición, como su título indica, de los problemas y resultados de la teoría de la ciencia, en muchas ocasiones el autor también ofrece sus puntos de vista personales sobre las cuestiones que trata, sobre todo en el tomo II, 2 ("La estructura y dinámica de las teorías").

C) LOTHAR SCHÄFER

Lothar Schäfer, Profesor de la Universidad de Hamburgo, se ha consagrado a la filosofía de la ciencia, habiendo publicado diversos libros y estudios sobre Kant, Descartes y Pascal. Su obra *Experiencia y convención. Sobre el concepto de teoría de las ciencias empíricas*, comienza planteando que la experiencia no se realiza en el vacío sino dentro del marco de una teoría, y preguntando por el status de ésta. En opinión de Schäfer, el empirismo procede reduccionistamente y el programa de fundamentación trascendental ofrece hoy dificultades insalvables. Por ello ha recobrado su importancia el convencionalismo, que afirma que las teorías científicas están "fundadas" en estipulaciones. Pero si se acepta que las teorías reposan en convenciones, ¿cómo se puede defender la pretensión de que, en efecto, describen la realidad? Para establecerlo, Schäfer realiza una exposición histórica del problema, interpretando luego la metodología popperiana de la ciencia como una variante del convencionalismo. Posteriormente presenta una variante más

fuerte en la obra de Duhem. Finalmente, se refiere al concepto dinámico de la ciencia defendido por I. Lakatos y T. S. Kuhn, quienes presuponen un marco de alternativas teóricas y por ello subrayan el rol esencial que les cabe a las decisiones. Para Lothar Schäfer, el status de las teorías puede ser explicado adecuadamente sólo si se acepta el convencionalismo como un componente integral de un pluralismo crítico.

2. RACIONALISMO CRÍTICO: HANS ALBERT

El racionalismo crítico de Karl R. Popper ha hallado una gran difusión en Alemania después de que, en octubre de 1961, Popper participara en un Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología en Tubinga. Luego de dicho Congreso, se desencadenó una polémica entre el discípulo de Theodor Adorno, Jürgen Habermas, y los seguidores de Popper en la RFA, Hans Albert y Harald Pilot. Además de éstos, hay que contar entre los "popperianos" alemanes a Hans Lenk, Ernst Topisch y Erwin K. Scheuch.

Hans Albert nació en 1921 y ha publicado diversas obras, de las que una de las principales es su *Tratado sobre la razón crítica* (1968), en que defiende la posición de Popper. Ante la neutralidad que pretende adoptar frente a los problemas el existencialismo heideggeriano y el análisis del lenguaje de un Wittgenstein, renunciando a la crítica; y frente al compromiso total que exigen los marxistas, renunciando a la razón; el racionalismo crítico, dice Albert, trata de conciliar ambas cosas: razón y compromiso, buscando desprejuiciadamente la verdad y soluciones para los problemas. El racionalismo crítico no limita su acción al campo de la ciencia, sino que se extiende también al de la praxis y la fe, sin conocer límite alguno. En el caso de la ciencia, el racionalismo crítico renuncia al empeño cartesiano y baconiano de lograr una fundamentación absoluta del conocimiento, comienza en un punto determinado, rechaza todo dogmatismo y opera sólo mediante el método de ensayo y error, que permitiendo acercarse a la verdad, no posibilita nunca lograr una certidumbre total. Esta posición da lugar a un *pluralismo teórico*; ya que si nunca es seguro que una determinada teoría sea verdadera, se hace aconsejable siempre la *búsqueda de alternativas*. Ahora bien, el racionalismo crítico piensa Albert que también tiene consecuencias éticas y políticas importantes; pues que, como la aceptación de todo método involucra una *decisión* moral, adoptar el racionalismo crítico implica asumir también el proyecto de una forma de vida, de una praxis especial. En este sentido, el principio del examen crítico establece una unión lógica, ética y política.

En el caso de la ética, por ejemplo, piensa Albert que el racionalismo crítico puede iluminar críticamente la moral dominante, poner de relieve sus debilidades y desarrollar puntos de vista tendientes a su

mejoramiento. En esta forma cree que supera largamente a un racionalismo incapaz de dar indicaciones para la acción, o a un irracionalismo que no se preocupa por fundamentarlas. En el caso de la política, el racionalismo crítico tenderá a elaborar puntos de vista *críticos* e ideas *constructivas* para la solución de la problemática política. Además, pondrá y aceptará alternativas para el mejoramiento de la sociedad existente, con lo que cultivará en este terreno un *pluralismo social y político*.

Aun en el caso de la fe, piensa Albert que el racionalismo crítico tiene muchas tareas: combatir la idea de las dos verdades —una de la ciencia y otra de la fe—, que implicaría una suspensión temporal de la lógica y una actitud esquizofrénica; desmitologizar la religión y proyectar los resultados de la lógica, la semántica y la moderna teoría del conocimiento en las discusiones teológicas.

3. ANTROPOLOGIA DEL CONOCIMIENTO: KARL - OTTO APEL

Karl-Otto Apel nació en 1922. Su obra más importante se titula *Transformación de la filosofía* y apareció en 1973. Frente a la alternativa: ¿abolición o transformación de la filosofía?, Apel se decide por la segunda posibilidad. En su opinión, la comunidad de comunicación de la filosofía debería lograr en nuestra época organizar el “discurso teórico” de tal modo que, con vistas a la “realización de la filosofía como mediación de teoría y praxis en la sociedad humana, dicho discurso no se disgregara en las anticipaciones solipsistas de los grandes pensadores.

Para ello busca Apel construir una teoría de la ciencia desde el punto de vista de una antropología del conocimiento, que recoja los resultados del científicismo, de la hermenéutica y de la crítica ideológica. En este sentido, la expresión “teoría de la ciencia”, tiene para Apel una extensión bastante más amplia que la “Logic of Science” habitual. La base para esta ampliación la provee una “antropología del conocimiento” en reemplazo de la “teoría del conocimiento” corriente, que replantea la cuestión kantiana de las “condiciones de posibilidad del conocimiento”, preguntándose por todas las condiciones que hacen posible que una cuestión científica se presente como una cuestión con sentido en general.

Apel piensa que del científicismo es aprovechable la sugerencia de partir no del yo como sujeto trascendental, sino de la “indefinite Community of Investigators” (Pierce) o de la “Community of Interpretation” (J. Roger) o de la “Community of Investigation” (G. H. Mead), como sujeto del consenso posible de la verdad. Una concepción que puede prestar una utilidad semejante, y aún mayor, es la de los “juegos del lenguaje” del último Wittgenstein. Pero, por otro lado, el científicismo comete dos “falacias abstractivas”: al operar con el ideal de una

ciencia unitaria que sólo posibilita la existencia de ciencias explicativas y predictivas, y al no tomar en cuenta los intereses que mueven a los sujetos reales.

De la hermenéutica, tal como se encuentra implícita en Heidegger y ha sido desarrollada por Gadamer, le parece rescatable a Apel, el haber hecho visibles muchos supuestos tácitos de la "Logic of Science", y el haber descubierto numerosas estructuras cuasi-trascendentales, al radicalizar la reflexión sobre el lenguaje. El logro fundamental de la hermenéutica ha sido el mostrar que la "comprensión" no es un método que pueda competir con la explicación, sino un modo fundamental de ser el hombre en el mundo; y entre las estructuras cuasi-trascendentales que Heidegger y Gadamer han destacado y hay que relieves, una es el lenguaje como un a priori de la comprensión más allá del que no se puede ir, pero que sin embargo, es reconstruible. Erróneo le parece en cambio a Apel que Gadamer se remita a Kant y a la idea de éste de una filosofía trascendental, y piensa que, según propia confesión, Heidegger no ha solucionado correctamente el problema de la *verdad* y el de la *validez*.

Es factible transformar la filosofía trascendental, que es posibilitada por el a priori antropológico-cognoscitivo de la reflexión, en la dirección semiótico-hermenéutica del a priori de la comunidad de comunicación. La hermenéutica puede además ser mediada por la crítica ideológica. Para conseguir dicha transformación hay que partir de que las normas ideales tienen que poder ser realizadas en principio en la sociedad concreta. Es pues necesario poner en conexión dialécticamente idealismo y materialismo; y esto se logra haciendo que la comunidad de comunicación, que es el sujeto trascendental de la ciencia, se convierta simultáneamente en su objeto. Es decir, que el sujeto del posible consenso sobre la verdad de la ciencia es la sociedad histórica y real, la que sólo puede ser correctamente comprendida, cuando es reconstruida empírica y normativo-críticamente con vistas al ideal social de la comunidad ilimitada de comunicación. Y como en la sociedad concreta hay determinados intereses, será imprescindible ponerlos de manifiesto.

En suma: "Se abre aquí el programa de una teoría del conocimiento y de la ciencia fundamentada antropológica y social-filosóficamente, que formula *principios regulativos* para el progreso metódico de la orientación humana en el mundo, en base a la reflexión y al horizonte de sentido posible de la mediación de conocimiento y praxis vital. Al mismo tiempo esta teoría pone a prueba permanentemente estos principios en la reconstrucción de la historia, y esto significa también que los corrige mediante el círculo de la comprensión" (T. I. p. 74).

Apel piensa que la teoría de la ciencia que propone podría servir para aclarar entre otras cosas los supuestos de las ciencias sociales, a

fin de desarrollar una pragmática lingüística amplia que medie entre la filosofía analítica y la trascendental, y con el objeto de dar luz sobre los fundamentos de la ética.

4. SEMANTICA FORMAL: ERNST TUGENDHAT

El VIII Congreso Alemán de Filosofía de la RFA que se efectuó en Heidelberg en 1966 y que se ocupó fundamentalmente del problema del lenguaje, confirmó definitivamente que este es uno de los temas centrales de nuestra época. Desde entonces ha tenido lugar un acercamiento cada vez más estrecho entre la filosofía y la lingüística, como se observa de los trabajos de Lothar Eley, Franz von Kutschera, Josef Simon y otros investigadores más. Quisiéramos citar en este contexto los libros *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie* (Friburgo/Munich: Alber, 1974) editado por J. Simon y *Sprachpragmatik und Philosophie* (Francfort: Suhrkamp, 1976) editado por K. O. Apel. Probablemente, el nombre que más brillantemente personifica esta tendencia es, sin embargo, el de Ernst Tugendhat, que concibe a la filosofía como semántica formal.

Tugendhat nació en Brünn en 1930 y ha escrito numerosos trabajos sobre Aristóteles, Husserl, Heidegger y Frege. Su obra principal, *Lecciones introductorias a la filosofía analítica*, es de 1976. En opinión de Tugendhat, mientras la concepción antigua de la filosofía se ha orientado por el concepto de *ser*, la moderna lo ha hecho por los de *conciencia* y *experiencia* y la concepción analítica contemporánea lo hace por el concepto del análisis del *lenguaje*. Esto es, que si la filosofía antigua era fundamentalmente una *metafísica general* u *ontología* y la filosofía moderna ha sido una *teoría trascendental de la experiencia*, la filosofía analítica contemporánea es una *semántica formal*, que busca resolver los problemas filosóficos mediante el análisis del lenguaje. Esta filosofía se comprende a sí misma como una semántica, esto es, como una *teoría del significado*; y tiene un carácter no particular, sino universal, formal, es decir, a *priori*.

Tugendhat piensa que la concepción de la filosofía como semántica formal, es claramente superior a las de la filosofía como metafísica y como teoría trascendental de la experiencia; porque además de no repetir sus errores —apelar a la intuición, tolerar oscuridades, invocar un yo trascendental—, es más fundamental: en efecto, toda referencia al ser o a los objetos supone ya siempre la mediación lingüística.

En el plano teórico, la pregunta clave de una semántica formal es la siguiente: ¿cómo refiere uno las expresiones lingüísticas a los objetos? Esta cuestión podemos reformularla, según Tugendhat, en estas otras formas más precisas: ¿en qué consiste el *significado* de un término

singular?, ¿qué significa *comprender* un término singular?, ¿qué significa comprender una *expresión* de una *forma semántica determinada*, o sea *la forma de esta expresión*? Es decir, que la pregunta por *la estructura de nuestra comprensión lingüística* es la cuestión semántica fundamental. Esta pregunta puede ser presentada como la interrogación por *la forma semántica de las proposiciones*; éstas constituyen la primera *unidad significativa*, a la que se pueden reconducir todas las expresiones elípticas.

¿Hay una forma proposicional general desde la que se puede comprender las otras formas proposicionales como sus especificaciones? Tugendhat piensa que sí y que se trata de la forma aseverativa, que a su vez puede ser afirmativa o negativa. Para obtener un conocimiento unitario de la *forma* de todas las proposiciones asertóricas, es necesario realizar una indagación ulterior, lo que precisamente constituye el contenido teórico de la idea de filosofía que Tugendhat propone.

Esta idea de filosofía también tiene un contenido práctico. Al hablar de la praxis, de lo práctico, tenemos que ponernos en claro sobre lo que se entiende por problemas prácticos. Por tales entendemos los que están conectados con la acción humana libre, los que conciernen al bien y al mal, es decir, a lo que se justifica como tal.

Cuando nos referimos a problemas prácticos, no preguntamos por lo que es (por un ser veritativo), sino por la acción buena, mejor u óptima (y por sus opuestos). La pregunta por la bondad de las acciones no concierne por lo tanto, a la razón teórica, sino a la razón práctica y a su posibilidad: querer obrar bien es, en efecto, querer obrar razonablemente. ¿Es racional querer ser racional? Esta pregunta pone en cuestión no sólo a la razón práctica, sino incluso a la teórica, y es por ello la pregunta más amplia que pueda formularse. ¿Que tiene que ver esto con una semántica formal? Según Tugendhat, uno comprende una proposición asertórica cuando conoce sus condiciones de verdad, cuando la puede justificar. Es decir, que la explicación del significado de una forma proposicional es idéntica con la explicación de cómo puedan justificarse proposiciones de esta forma. Dicho de otra manera: la pregunta por la posibilidad de la razón halla su respuesta en una semántica de las proposiciones asertóricas.

La semántica formal sería pues, según Tugendhat, la base tanto de una filosofía teórica como práctica.

5. ESTETICA: MAX BENSE

Max Bense nació en 1910 en Estrasburgo en Alsacia. Su labor ha estado consagrada a la estética y a la filosofía de la naturaleza. En 1954 publicó el libro *Estética. Consideraciones metafísicas sobre lo bello*, cuyo

subtítulo indica un planteamiento más bien tradicional, aunque muchos pasajes del texto ya apuntan hacia la orientación semántica e informática que posteriormente ha adoptado Bense. En esta obra, el autor habla de la estética como de una disciplina filosófica aplicada, y designa al modo de ser de las obras de arte con la expresión *correlidad*: el hecho de que las obras superan las realidades en virtud de las que consisten. Lo bello lo determina Bense como lo que hace que la obra de arte trascienda la realidad; y habla de que en la percepción estética hay momentos que pueden ser formulados y otros no. Además sostiene que toda obra de arte posee un carácter *sígnico*, lo que posibilita descomponerla en sus elementos gracias al "análisis semiótico en sentido estético". Una primera clasificación de los signos nos permite separar signos que representan una cosa y signos que son indicios de una cosa. Ambos pueden culminar en un resultado artístico: el primer uso de los signos posibilita describir una cosa y el segundo interpretar la vida. Una segunda clasificación de los signos, la de Charles Morris, en signos icónicos y no icónicos, ayuda a justificar el arte abstracto como hecho de signos que tienen un designado sólo en tanto se designan a sí mismos. Es muy fecundo distinguir así mismo, según el autor, entre operadores imitativos y abstractivos. En una obra muy posterior, *Información estética. Estética II* (1956), Bense comienza por separar una estética clásica de carácter óntico y una moderna de carácter semántico. A continuación y por analogía a la separación entre macrofísica y microfísica, habla de una "macroestética" que, ya sea figurativa o abstracta, se funda en las correlaciones físicas entre la geometría de Euclides y la mecánica y óptica clásicas; y de una "microestética", que examinaría no sólo los contenidos, sino los signos puros, considerándolos no como propiedades de objetos particulares, sino como momentos de la estructura de una serie. El objeto estético ya no se precisaría entonces como una obra de arte, sino que consistiría en una modalidad del conocimiento y en ciertas estructuras de experiencia. El objeto estético se da cada vez que coinciden el signo físico (o portador del signo). Esta coincidencia puede perderse cuando el signo es reabsorbido en el vehículo significativo o en el uso contrario. A diferencia de los procedimientos físicos, para los que tiene validez la ley de la entropía por la que pasan del orden a la uniformidad; en los procedimientos estéticos, se va del desorden a la forma o estructura, es decir, según Bense, a la belleza. Para que haya una identidad entre signo estético y signo físico, es necesario que se encuentre una estructura artística que concuerde con la no estructura de la materia, una no entropía que concuerde con la entropía. Imprevisto, improbabilidad, no conformidad, grado superior de orden estructural, atractivo estético, son los aspectos de un proceso de diferenciación, que equivalen a un proceso de información. Información significa

dar forma y proporcionar un conocimiento. La información entraña en el grado más elevado, orden, no probabilidad, distribución no aleatoria de papeles, organización libre, no uniforme, particular y original, como la del arte. Posteriormente, en su trabajo *Estética. Introducción a la nueva estética* (1965), Max Bense ha dado un paso más allá aún, alejándose de su primera estética metafísica. Aquí defiende que la estética debe apartarse de todos los conceptos metafísicos y hasta filosóficos y debe construirse como una teoría científica, con un conjunto de métodos y teoremas, cuya aplicación posibilite una investigación abierta. No se trata aquí de una estética tradicional de las artes antiguas y modernas, sino de una teoría universal y abstracta, que se refiere a la clase de los objetos estéticos y a la realidad estética no hermenéuticamente, sino describiéndola por construcciones y numerándola. Es pues, una "estética objetual" y no "interpretativa". Es posible distinguir dos tipos de estética según Bense: uno *hegeliano* que determina la apariencia estética por ideas e ideales metafísicos y que no opera mediante investigaciones ni por descripciones, sino interpretativamente. Y un tipo de estética *galileico*, que otorga un valor superlativo a la apariencia estética, que debe ser comprobable. La estética moderna es por cierto de tipo *galileico*, según Bense; pero no comete el error de confundir la "realidad física" con la "estética". Todo objeto artístico debe llenar tres requisitos mínimos: 1. Poseer un sustrato material; 2. La realizabilidad, y 3. La interpretabilidad; y cuatro requisitos máximos: a) Función signífica triádica; b) Relación de orden; c) Relación estética de indeterminación, y d) Relación de valor. La información estética consiste en la conexión categorial entre los requisitos mínimos y máximos. En sentido estético, la información es una estructura extendida, que posee un portador material, al que le corresponde un rol comunicativo; una estructura formada de "signos", que puede estar sometida a un cierto esquema de orden y ser pasible de perturbaciones, que pone de manifiesto una "indeterminación". En un libro posterior, *Introducción a la estética informática* (1969), Bense ha distinguido entre una estética semiótica, otra numérica o informática y una tercera estética generativa o de la producción de lo bello mediante una programación adecuada. La estética semiótica y la numérica deben posibilitar el estudio de los estados estéticos.

6. FILOSOFIA Y CIBERNETICA: G. GÜNTHER

Gotthard Günther nació en Schlesien en Riesengebirge en 1900. En 1933 publicó su tesis doctoral *Fundamentos de una nueva teoría del pensar en la lógica hegeliana*. Posteriormente ha dado a conocer diferentes trabajos sobre lógica y cibernética. Nosotros quisiéramos referirnos tan sólo a su libro *La conciencia de las máquinas, Una metafísica*

sica de la cibernética" (1963). En la primera parte trata Günther de "La metafísica clásica y el problema de la cibernética". En opinión del autor, la "información" no pertenece ni al orden de la materia ni al del espíritu, ni al objetivo ni al subjetivo, ni al mecánico ni al orgánico. En verdad, su lugar parece ser más bien una tercera esfera de la realidad, para la que Günther propone el nombre de "proceso reflexivo" o "proceso" simplemente, que participaría de los rasgos de la esfera objetiva y subjetiva. Esto no implica que las categorías ontológicas de la metafísica clásica hayan perdido su vigencia; por el contrario, la conservan; pero a condición de no pretender ser válidas para toda la extensión de la realidad. El descubrimiento de este nuevo dominio de lo real acarrea que se deba reformular con respecto a él los principios clásicos, como el de la identidad, y la lógica tradicional bivalente, en lugar de la cual deberá desarrollarse una nueva lógica transclásica trivalente o, mejor, polivalente. La segunda parte del libro se titula "mecanismo, conciencia y lógica no-aristotélica". Según Günther, así como se ha hablado del ser del hombre por analogía al ser de Dios, así también podría hablarse del ser de la computadora por analogía al ser del hombre, y por analogía al ser de Dios pasando por sobre el del hombre. Algo semejante ocurre con la conciencia de la computadora, de la que puede hablarse por analogía a la conciencia humana. En efecto, en el caso de la computadora se trata analógicamente de una cosa consciente, que no puede ser subsumida ni bajo el concepto de "yo", ni de "tú", sino sólo bajo el de "ello", que reúne en sí la identidad de irreflexividad (ser) y proceso (reflexión). Por ello mismo, manifiesta Günther que a la computadora no puede aplicársele la noción de ley causal, sino tan sólo la de ley estadística. En la tercera parte del libro, "Idealismo, Materialismo y Cibernética", sostiene el autor que la cibernética supera la oposición clásica entre idealismo y materialismo.

Para una lógica de la cibernética es en este sentido absolutamente irrelevante la pregunta por cuál sea el último origen del mundo —si el espíritu o la materia—, y lo que más bien le importa es el problema trascendental, lógico, del paso de los estados del ser irreflexivo a los del ser reflexivo. No obstante, piensa Günther que hay ciertas afinidades íntimas entre la cibernética y el Materialismo Dialéctico, que hasta ahora no han sido correctamente aprovechadas por el marxismo; así como también las hay con la teoría hegeliana del Espíritu Objetivo. Por ello mismo sería absurdo inclinarse por el idealismo trascendental o por el Materialismo Dialéctico, que desde el punto de vista de la cibernética son más bien posiciones complementarias e inseparables. En consecuencia, la cibernética rechaza, en opinión de Günther, esta opción como fundamento de un comportamiento reflexivo, y postula más bien considerar al proceso reflexivo como un grado más profundo de

la realidad. Por lo demás, este proceso es progresivo e irá mostrando, cada vez más, cómo el espíritu va creando una segunda naturaleza que se asentará sobre la primera (esto es, que irá constituyendo un sistema suprabalanceado, en que el espíritu supere a lo material). Se trata de un proceso irreversible y con un nivel de complejidad crecientemente mayor.

FILOSOFÍA ORIENTADA POR LA PRAXIS

Una filosofía orientada por la praxis no se comprende a sí misma como “pura teoría” —como sucede con las anteriores orientaciones (H. Fahrenbach)—, sino que busca “transformar” el mundo. Por lo demás, es preciso advertir que este tipo de filosofar realiza una nueva determinación de la oposición teoría/praxis y que acentúa vigorosamente la relación del hombre con lo por venir. Presentamos una posición marxista y otra no marxista.

1. LA ESCUELA DE FRANCFORT: J. HABERMAS

El marxismo oestealemán se ha apartado decididamente de la concepción marxista declarada ortodoxa por Stalin, y ha realizado numerosos planteamientos renovadores. Entre sus más notables representantes hay que contar a Ernst Bloch, al polaco Leo Kofler (seudónimo: Stanislaw Warynski), que trabaja en la RFA desde 1950, a la “Escuela de Francfort” —formada principalmente por Horkheimer, Adorno, Marcuse y Habermas— y a Alfred Schmidt.

Jürgen Habermas nació en 1929 y es el más joven y brillante miembro de la “Escuela de Francfort”. Esta se formó cuando en 1932 Max Horkheimer asumió la dirección del “Instituto para la Investigación Social” de Francfort, del que fueron miembros, además, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Walter Benjamin. Fundamental en la “Escuela de Francfort” ha sido la concepción de la relación entre la teoría tradicional y teoría crítica, tal como la expuso en un trabajo, ya clásico, Horkheimer en 1937. Mientras la teoría tradicional separa el pensar y el ser, la teoría y la praxis, la ciencia y la vida y postula una neutralidad valorativa, la teoría crítica unifica estos conceptos mediante las categorías de totalidad y mediación, y señala que la ciencia tiene su justificación sólo en la crítica de lo existente y en el establecimiento de un modelo anticipatorio de sociedad. Por lo tanto, la teoría crítica está guiada por el interés en la organización racional de la sociedad.

El primer gran trabajo de Habermas fue su libro de 1962 *Cambio estructural de lo público*, en que trataba de reconstruir el proceso en que el diálogo político burgués queda sumergido en la dominación burocrática de la “sociedad cientifizada”. A la tecnocracia como forma de

dominación, corresponde el "decisionismo", es decir, la sustracción de los asuntos públicos a la discusión abierta y el abandono de los mismos a la irracionalidad de lo existente.

Posteriormente, en 1963, publicó Habermas una colección de ensayos con el título de *Teoría y Praxis*, entre los que sobresalían la reseña "Sobre la discusión filosófica en torno a Marx y el marxismo" (aparecida originalmente como prólogo a los escritos de Marx en 1957). En este trabajo planteaba Habermas el programa de reelaborar el marxismo como una filosofía de la historia "empíricamente falsable", a lo que después añadiría la característica: "con intención práctica". El mismo año dio a luz una contribución a la discusión sobre la teoría analítica y dialéctica de la sociedad, que se había desencadenado a propósito del Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología de 1961. En este Congreso estuvieron presentes Karl Popper y su discípulo Hans Albert por el lado analítico y Marx Horkheimer y Adorno por el lado dialéctico. En su artículo, Habermas contraponía la teoría analítica y la dialéctica de la sociedad, con respecto a la relación entre la teoría y su objeto, el nexo entre la teoría y la experiencia, la correspondencia entre la teoría y la historia, la conexión entre ciencia y praxis y el problema de la llamada neutralidad valorativa, encontrando que en todos los casos era superior la teoría dialéctica.

Para una lógica de las ciencias sociales (1967) constituye una extensa y crítica reseña del desarrollo de la controversia metodológica entre la ciencia de la naturaleza y del espíritu. Según Habermas ambos métodos son necesarios para el éxito de la investigación social, que debe tener en cuenta además la interconexión entre trabajo, lenguaje y dominación a fin de poder estudiar la acción humana cabalmente.

En *Técnica y Ciencia como "Ideología"* (1968) ha expuesto Habermas dos conceptos categoriales que en su opinión son absolutamente fundamentales: el de *trabajo*, consistente en la acción instrumental (técnica) o en la elección racional (según estrategias) o en la combinación de ambas; y el de *interacción*, que consiste en una acción comunicativa (lenguaje). Marx habría reducido la interacción a trabajo, al hacer de la acción instrumental el paradigma de todas las categorías que así habrían resultado disueltas en el automovimiento de la producción. Por otra parte, mientras trabajo e interacción permiten comprender la realidad del capitalismo contemporáneo, dos categorías marxistas claves como son las de lucha de clases e ideología se habrían vuelto inaplicables como instrumentos heurísticos. En efecto, en el desarrollo de los países capitalistas desde fines del siglo XIX observa Habermas un aumento del intervencionismo estatal, sobre todo para dirigir la economía, y la interdependencia de la técnica y la investigación, que ha convertido a las ciencias en la primera fuerza productiva. Estas tendencias habrían dado

lugar a que la lucha de clases se haya tornado latente en los países desarrollados, y a que el progreso social se haya convertido en la forma de legitimación del capitalismo, haciendo caer en el olvido progresivamente al dualismo de trabajo e interacción. A este proceso ha contribuido según el autor el que la teoría tradicional haya sostenido el ideal de una ciencia pura y neutra, cuando en realidad toda ciencia actúa guiada por intereses. Las ciencias *empírico-analíticas* se mueven orientadas por un interés *técnico* (ser capaz de disponer de la naturaleza con ayuda de la técnica y poder así asegurar una actividad exitosa); las ciencias *histórico-hermenéuticas* están guiadas por un interés *práctico* (garantizar la intersubjetividad de la comprensión que apunta a la praxis); y las ciencias de la *acción* —la economía, la sociología y la política— están dirigidas por un interés *emancipatorio* (liberar al hombre de la opresión de la naturaleza ayudándolo a lograr su genuino desarrollo y madurez). La filosofía sería una teoría crítica de la ciencia guiada por el interés *emancipatorio* de la humanidad.

En otro libro, *Conocimiento e Interés*, publicado el mismo año de 1968, realizó Habermas el intento de reconstruir la prehistoria del positivismo reciente, con la intención sistemática de efectuar un análisis de la conexión entre conocimiento e interés. Lo que según el autor, caracteriza al positivismo es la falta de "reflexión" —esto es, un conocimiento que libera al sujeto cognoscente de la dependencia de los poderes hipostasiados—. Por ello, el positivismo es incapaz de captar la praxis humana en una forma adecuada al análisis social. Esto muestra, según Habermas, que sólo desde el marxismo se puede plantear una teoría reflexiva del hombre y la sociedad.

La necesidad que experimenta una teoría dialéctica de establecer una relación inmanente entre sociedad y verdad y la de esclarecer el problema de la intersubjetividad, han llevado a Habermas a plantear una teoría de la comunicación lingüística en su artículo de 1971 "observaciones preparatorias para una teoría de la competencia lingüística". En este trabajo, Habermas concibe a las sociedades como sistemas, pero que se diferencian de las máquinas por discurrir en el medio de la comunicación gracias al trato lingüístico. Por lo tanto, para construir un concepto de sistemas apto para las ciencias sociales, hay que poner en conexión la sociología y la lingüística. Lo que a Habermas le interesa es, sobre todo, la pragmática universal: reconstruir el sistema de reglas de acuerdo al cual generamos situaciones de habla. Para ello, él tiene en cuenta una sociedad anticipatoria ideal en la que el habla sea plenamente libre, modelo que le sirve para juzgar todas las sociedades factuales oprimidas en que el habla es distorsionada por la dominación y por las malas relaciones de trabajo.

Podría parecer que Habermas se ha ido progresivamente alejando del marxismo; pero no es así, como que en 1976 publicó una serie de conferencias, artículos y ponencias con el título de *Para la reconstrucción del Materialismo Histórico*. Habermas manifiesta que aún adhiere al Materialismo Histórico, al que plantea como una teoría de la evolución social superior a las teorías concurrentes: el estructuralismo, el neo-evolucionismo y el funcionalismo. El Materialismo Histórico piensa que a veces se presenta unido a una teoría y estrategia revolucionarias, y que comprende como *sub-teoría* a la concepción del desarrollo capitalista expuestas por Marx en los *Lineamientos fundamentales para la crítica de la Economía Política* y en *El Capital*. Habermas pretende reconstruir el Materialismo Histórico en el sentido de descomponerlo en sus partes y luego recomponerlo. En su opinión es del caso poner al marxismo en conexión con la teoría de la comunicación como una manera de no reducir el Materialismo Histórico a una postura cientificista, a fin de procurar claridad sobre su fundamento normativo y para explicar el papel prominente que corresponde a la cultura —aunque sólo constituya la superestructura de la producción. En la parte principal del libro (III), Habermas plantea su crítica a las insuficiencias del marxismo como teoría de la evolución y hace sus propuestas para reconstruirlo. En la parte II, titulada “identidad”, comenta algunas de las homologías existentes entre la historia de la especie —concepto que recuerda que Marx vinculaba con el del trabajo social— y la evolución individual, para lo que se sirve de los trabajos de J. Piaget. En la parte IV se concentra en el problema de la *legitimación* —los merecimientos que para ser reconocido posee un orden político—. A diferencia del funcionalismo, para el que en el Estado moderno la legitimación puede ser procurada discrecionalmente, Habermas cree que no es así, ya que las estructuras normativas poseen una lógica evolutiva. En la primera parte, Habermas plantea el papel que le corresponde a la filosofía en el marxismo; en su opinión: promover estrategias teóricas en las ciencias frente al elementalismo empirista y al induccionismo, poner en evidencia la universalidad del pensar objetivamente de las ciencias y la de los principios de una praxis racional capaz de fundamentarse a sí misma y oponer la fuerza de la autorreflexión radical a toda independización ideológica de ideas e instituciones frente a su origen y aplicación que es de orden práctico.

2. LA FILOSOFÍA COMO ANTROPOLOGÍA FILOSOFICA: H. FAHRENBACH

La antropología filosófica contemporánea se inaugura en rigor con el libro *El puesto del hombre en el cosmos* publicado por Marx Scheler en 1928. Otros hitos de esta disciplina son las obras de Helmut Plessner *Los grados de lo orgánico* y *el hombre* aparecida el mismo año de 1928,

pero que entonces no tuvo casi ninguna resonancia, y el de Arnold Gehlen *El hombre* publicado en 1941. En los últimos años han aparecido dos importantes libros dedicados también a este tema: *Antropología filosófica. La autointerpretación humana en la historia y el presente* (1969) de M. Landmann, y la enciclopedia colectiva *Nueva Antropología* (1972) dirigida por H. G. Gadamer y publicada en siete tomos. Nosotros queremos referirnos sin embargo, sólo al planteo programático de H. Fahrenbach, en que confluyen las corrientes a las que antes nos hemos referido.

Helmut Fahrenbach nació en Kassel en 1928, es profesor de la Universidad de Tubinga y ha escrito diferentes libros y artículos sobre M. Heidegger, S. Kierkegaard, antropología filosófica, filosofía analítica y sobre filosofía contemporánea. En su ensayo *Para la situación de los problemas de la filosofía* (1975), sugiere el sentido en que pudiera desarrollarse ulteriormente una antropología filosófica, reelaborando las preguntas kantianas clásicas. La pregunta ¿qué puedo saber?, sólo puede ser respondida hoy en día, según Fahrenbach, al hilo del tema del lenguaje, que se ha situado en el centro de la discusión filosófica contemporánea. En concreto esto significa que la reflexión no puede comenzar hoy en día primariamente por "fenómenos", "objetos", "experiencia", sino por expresiones lingüísticas, proposiciones, actos lingüísticos, en que aquellos se nos hacen manifiestos. Esto importa además que se considera al análisis lingüístico como a un elemento fundamental de la metodología filosófica. Los planteos filosóficos que en relación al lenguaje y desde el lenguaje se pueda hacer, pueden seguir por cierto diferentes orientaciones. La segunda pregunta kantiana ¿qué debo hacer?, debe ser respondida actualmente, según Fahrenbach, por una filosofía de la praxis. Esta tiene que estar en conexión con una "teoría crítica de la sociedad", como la de la "Escuela de Francfort", pero se distingue de ella por su referencia a la temática antropológico-normativa. Una filosofía de la praxis debería además analizar y enjuiciar según el autor los problemas, las tareas y posibilidades de la praxis actual y futura (sea individual o social), plantear lo que es una "vida humana digna", proyectar cómo se puede realizar aunque no se halla en condición, dice Fahrenbach, de impulsar este proyecto hacia su realización concreta. La tercera pregunta kantiana, ¿qué debo esperar?, no está referida hoy en día a la vida futura que promete la religión, según el autor, sino a la vida humana por venir sobre la tierra. Sucede que hoy en día el tema del futuro se ha convertido en una de las preocupaciones centrales de la filosofía. A ella le interesan especialmente dos aspectos de esta temática: la reflexión lógico-gnoseológica sobre las predicciones, que debe anexarse a una diferenciación de los actos anticipantes (y a una consideración sobre la "lógica" específica de sus proposiciones); y

además la problemática normativo-práctica de las orientaciones finales (determinadas por el contenido) para la estructuración de un futuro mejor. Esta última cuestión depende estrechamente de la pregunta crítica de la razón práctica por el contenido de esperanza de los proyectos para el futuro. Finalmente, la última pregunta kantiana, ¿qué es el hombre?, sigue desembocando igual que antes en la tarea de una antropología filosófica, pero que ya no va especulativamente en busca de una respuesta por la "esencia" del hombre o por su "forma de vida" o su "modo de ser", sino por su determinación fundamental. Esta determinación únicamente puede ser realizada desde la experiencia y a partir de la interrogación que el hombre se formula a sí mismo por sí mismo. Este proyecto no tiene un sentido puramente teórico según Fahrenbach, sino que, por el contrario, procura al hombre una orientación sobre su praxis. En fin de cuentas, la antropología filosófica no es tan sólo una "disciplina" filosófica más, sino la "disciplina fundamental y fundamentante".

II

LA FILOSOFIA RECIENTE EN LA REPUBLICA DEMOCRATICA ALEMANA

Nuestro desconocimiento de una presentación de conjunto de la filosofía de la RDA en los últimos años¹, nuestra carencia de la bibliografía filosófica al respecto y la ausencia en nuestro medio de la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* —la revista de filosofía más importante de la RDA—, nos obligan a restringirnos a redactar un breve informe. Nos referiremos a: 1. La concepción del marxismo en la RDA. 2. Investigaciones sobre historia de la filosofía. 3. Trabajos dedicados a lógica, semiótica, cibernética y epistemología. 4. Planteamientos estéticos. 5. Investigaciones éticas. 6. Trabajos sobre filosofía de la historia.

1. LA CONCEPCION DEL MARXISMO

La concepción del marxismo vigente en la RDA continúa siendo la del marxismo-leninismo. En este sentido, en el manual para el estudio de los fundamentos marxista-leninistas *Materialismo dialéctico e histórico* (1974), que es empleado en las Universidades, Institutos Superiores y Escuelas Profesionales de la RDA, se señala que las partes esenciales de la cosmovisión marxista-leninista son: 1. Como doctrina filosófica el materialismo dialéctico e histórico. 2. Como doctrina económica la economía política, y 3. Como doctrina socio-política el comunismo científico. Un punto de vista semejante adopta la *Introducción al ma-*

¹ Lamentablemente no ha llegado a nuestras manos la colección de ensayos *Filosofía marxista-leninista en la RDA* (Berlín: 1974).

terialismo dialéctico histórico (1974), redactada por un equipo formado por E. Fromm, H. Frommknecht, H. Hörz, M. Klein, G. Redlow, G. Stiehler, H. Wessel y otros colaboradores más, por encargo del Ministerio para la Formación Popular en la RDA. No obstante, hay que destacar en este manual las referencias positivas a la lógica y la cibernética y la admisión de la autonomía relativa en el desarrollo de la ideología, que se concreta en la liberalidad con que se trata la conciencia moral, religiosa y artística.

En su obra *Sociología e historia* (1966) estudia Peter Bollhagen la unidad de lo lógico e histórico. En su opinión, en el materialismo histórico y en todas las ciencias particulares sistemáticas se pone de manifiesto el papel predominante de las leyes estructural-genéticas. En un libro posterior, *Legalidad y sociedad. Para la teoría de las leyes sociales* (1967), ha proseguido Bollhagen estos estudios, investigando las relaciones sistemáticas entre los tipos lógicos e históricos de leyes sociales y las legalidades que rigen el movimiento y desarrollo sociales. En este sentido estudia primero las relaciones existentes entre los diferentes tipos de leyes (causales, funcionales, estructurales y otras más), que cree que son de tipo estructural porque se dan en toda época; y luego examina las formas históricas de las leyes, en cuyo sistema se refleja la sucesión genética de las formaciones socio-económicas. Finalmente, investiga el sistema abstracto de leyes sociales y su movimiento histórico.

El libro de Gottfried Stiehler *Sistema y contradicción. Sobre la dialéctica en la sociedad socialista* (1971) estudia primero el concepto de la dialéctica y luego el de sistema en el marxismo. En opinión del autor, el sistema del socialismo es una totalidad dialéctica, que admite contradicciones, pero de carácter no antagónico. A continuación, Stiehler trata de la dialéctica propia del sistema económico del socialismo, la relación entre el sistema total y los subsistemas y la función teleológica del sistema socialista. Finalmente, analiza la esencia de las contradicciones emergentes en el socialismo y la dialéctica de la relación entre consumo y producción.

Herbert Hörz se ocupa en su libro *Filosofía marxista y Ciencias Naturales* (1974) del problema de las relaciones entre ambas en la época de la transición al socialismo. Entre otros aspectos, el autor toca los siguientes: ciencia natural y dialéctica materialista, los clásicos del marxismo y las ciencias naturales, la ciencia natural y las preguntas fundamentales de la filosofía, la dialéctica como teoría y como método, aspectos epistemológicos de la dialéctica, las leyes de la ciencia de la naturaleza, crítica de la filosofía burguesa de la naturaleza (positivismo y neo-tomismo), problemas de la ética de la ciencia.

Otto Finger ha publicado *Sobre el materialismo histórico y las tendencias contemporáneas de su falsificación* (1977) y muchos artícu-

los en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (por ejemplo: "La libertad de la personalidad. Posiciones fundamentales materialistas-dialécticas de la concepción marxista-leninista de la libertad", en el Cuaderno 4; Berlín, 1977; pp. 397-413).

"El propósito de la serie *Para la crítica de la ideología burguesa* es someter al análisis crítico, es decir, marxista-leninista, las diferentes formas de la ideología burguesa y revisionista", escribe en la presentación de la colección su editor Manfred Buhr. Algunos de los títulos publicados son ensayos sobre el "renegado" Garaudy, los "pecados" de la Escuela de Francfort (Marcuse, Adorno y Habermas), la lectura "alienada" de Marx efectuada por los existencialistas (las palabras entrecomilladas han sido entresacadas de los títulos de los trabajos).

Luego de las lecciones de 1963/64 de Robert Havemann en la Universidad Humboldt de Berlín, que fueron editadas al año siguiente con el título de *Dialéctica sin dogma. Concepción Natural y Concepción del Mundo*, no ha vuelto a surgir en la RDA ninguna otra interpretación del marxismo, que cuestione en forma igualmente radical la versión oficial de éste. En su libro, Havemann sostenía que el materialismo dialéctico no ha desempeñado casi ningún papel productivo hasta ahora en el desarrollo de las modernas teorías científico-naturales, porque hasta hoy se lo ha interpretado y aplicado dogmáticamente; pero añadía que pensaba que podía tener una gran importancia el día en que, partiendo de la ciencia empírica, descubriera la dialéctica ínsita en las cosas mismas y reflejable en la teoría. Además, criticaba la teoría del conocimiento como reflejo, el rechazo infundado de la cibernética, la existencia de normas morales rígidas en el socialismo y la idea de que en él habían de desaparecer las contradicciones. El mismo año de 1964 Havemann fue separado de su puesto en la Universidad, como lo ha relatado en un libro posterior *Preguntas, respuestas, preguntas. De la biografía de un marxista alemán* (1972).

2. INVESTIGACIONES SOBRE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

No existe hasta ahora una historia completa de la filosofía realizada íntegramente en la RDA. El año 1969 apareció el primer tomo — en dos partes — de la obra *Para la historia de la filosofía marxista-leninista en Alemania* (1969), que comprende desde los inicios hasta la gran revolución de octubre. Los editores son M. Klein, E. Lange y F. Richter. El libro de Fritz Jürss *De Thales a Demócrito. Pensadores griegos tempranos* (1977) contiene una presentación del desarrollo del pensamiento filosófico de Thales a Demócrito. A juicio de Jürss aunque la filosofía reciba sus impulsos en última instancia de la praxis, no puede concebirla como su puro reflejo. Ella está guiada en gran parte por sus propios problemas, lo que puede advertirse del estudio de la historia de la filo-

sofía griega. En su trabajo *Estudio para la historia del materialismo en la Edad Media* (1957), examina Hermann Ley la influencia del mundo de ideas surgido en la Edad Media temprana en el centro de Asia y en el Norte de Africa sobre la ideología progresista de la Edad Media en Europa Occidental. La finalidad de la investigación es poner de manifiesto las relaciones existentes entre el creciente conocimiento de la naturaleza, elementos de la visión materialista del mundo, el ateísmo y las luchas de clase de la época. Dos de las figuras que Ley examina con detalle son Avicena y Averroes, analizando también su influjo sobre el desarrollo social e ideológico en algunas zonas de Europa Occidental. Otra gran investigación del mismo autor es su *Historia del Iluminismo y del Ateísmo* (1966), que extiende la denominación contenida en el título hasta el estudio de las culturas orientales. La obra está proyectada en cuatro volúmenes, de los que hasta ahora sólo han aparecido dos. Manfred Buhr ha reunido un conjunto de ensayos sobre filosofía moderna en su obra *Sobre la historia de la filosofía burguesa clásica. Bacon, Kant, Fichte, Schelling, Hegel* (1972). Posteriormente los ha vuelto a reproducir, agregando otros más, en su libro *Razón, Hombre, Historia. Estudios sobre la historia del desarrollo de la filosofía burguesa clásica* (1977). En él Buhr indica que "La finalidad que reúne a los estudios subsiguientes, es esclarecer los respectivos presupuestos socio-históricos de la historia del desarrollo de la filosofía clásico-burguesa y clarificar su designio. Estos trabajos atañen a la grandeza (ideología de la burguesía ascendente) y límite (ideología de una clase que engendra sus propios sepultureros) de la filosofía clásica burguesa, y marca su oposición al desarrollo filosófico de la burguesía tardía" (p. 7). La obra contiene estudios sobre el nominalismo, Nicolás de Cusa, Francis Bacon, Leibniz, Kant, Schelling, Hegel y sobre la dialéctica materialista. *El Idealismo de Kant a Hegel. Exposición y crítica* (1970) es un libro de Gottfried Stiehler, en que el autor sostiene que el Idealismo Alemán fue en tanto sistema ideológico el reflejo ideal de la praxis social de la burguesía. No obstante, tendría el gran mérito ya señalado por Marx de haber desarrollado el "lado activo" de la relación entre sujeto y objeto. La dialéctica que habría elaborado sería, sin embargo, tan sólo idealista. En otro libro posterior, *Dialéctica y Praxis. Investigaciones sobre el "lado activo" en la filosofía premarxista y marxista* (1968), investiga Stiehler la relación entre dialéctica y praxis social en la filosofía idealista y en la doctrina de Marx, Engels y Lenin. Por praxis entiende el autor aquella forma de la actividad social que transforma la realidad. Su forma fundamental sería el trabajo material, la actividad económico-productiva por la que el hombre se produce a sí mismo. La dialéctica es la doctrina de las leyes más generales a la realidad, la que según Stiehler deben ser determinadas en su diferente concreción en la so-

ciudad capitalista y socialista. Georg Klaus escribió la introducción a las ediciones realizadas en la RDA de las obras de: Copérnico, *Las Revoluciones de las Esferas Celestes*; D'Alambert, *Discurso preliminar a la Enciclopedia*; Condillac, *Lógica o los primeros desarrollos del arte de pensar*; y Kant, *Primeros escritos* (en colaboración con Manfred Buhr). Este ha editado dichas introducciones después de la muerte de Klaus con el título de *Monografías sobre la historia de la filosofía. Copérnico, D'Alambert, Condillac, Kant* (1977).

La pequeña compilación editada por R. Gropp y F. Fiedler, *De Cusanus a Marx. Filósofos alemanes de cinco siglos* (1965) posee un carácter puramente introductorio y no sistemático. Finalmente, quisiéramos mencionar la serie biográfica de la editorial Urania de Leipzig/Jena/Berlín, en la que han aparecido las monografías de Martina Thom sobre Kant, de Waldemar Seidel sobre Leibniz y de Rosemarie Ahrbeck sobre los utopistas del Renacimiento (Moro, Campanella, Bacon).

Aunque Auguste Cornu es francés de nacimiento, puede considerarse que su obra *Carlos Marx, Federico Engels. Del Idealismo al Materialismo Histórico* pertenece a la producción bibliográfica estealemana, ya que fue escrita en la RDA. En sus tres tomos —reunidos en la traducción española bonaerense en uno— abarca el decurso de Marx y Engels entre 1818/20 y 1845, es decir, entre sus respectivas fechas de nacimiento y la expulsión de Marx de París. Esta gigantesca obra no contiene tan sólo una biografía de los fundadores del marxismo, sino además una exégesis de su producción intelectual. Hacia el año 1845, sostiene Cornu que Marx ya no habría estado tan influido por Fauerbach y que habría abandonado la noción de alienación, que desarrollara poco antes en los *manuscritos*, en favor de la de praxis. En su libro *La evolución de Karl Marx de demócrata revolucionario a comunista* (1960) se ocupa Georg Mende de la vida de Marx entre 1835 y 1846. Según Mende ya hacia 1837 vio Marx claramente que la exigencia de libertades burguesas y democráticas no sería satisfecha por la futura sociedad burguesa-capitalista en Alemania. En el período de 1843/44 se habría alejado de Hegel y en el de 1845/46 del materialismo inconsecuente de Fauerbach. No hay un Marx juvenil y otro posterior según Mende, sino que Marx habría permanecido fiel toda su vida a la frase de 1844 "Así como la filosofía encuentra en el proletariado su *arma material*, así encuentra el proletariado en la filosofía su *arma espiritual*". La obra de Werner Schuffenhauer, *Feuerbach y el joven Marx. Para la historia del origen de la cosmovisión marxista* (²1972), analiza las relaciones que Marx guardó con Feuerbach entre 1842 y 1845. Según Schuffenhauer, un conocido editor e investigador de Feuerbach, así como no se puede subestimar la influencia de éste sobre Marx magnificando la de Hegel; tampoco se puede sobreestimar-

la, reduciendo el “planteamiento marxista” juvenil a un antropologismo “a la Feuerbach”. En efecto, el examen detallado de las fuentes mostraría que desde un comienzo Marx fue crítico respecto a Feuerbach precisamente en este punto. Por ello su planteamiento juvenil involucraría la superación crítica del antropologismo de cuño feuerbachiano. En este lugar, quisiéramos mencionar finalmente la biografía de Engels publicada por un equipo colectivo formado por H. Gemkow, H. Bartel, G. Becker, R. Dlubek, E. Kundel y Horst Ullrich, secundados por otros investigadores más (*Friedrich Engels. Una biografía*. 1970).

Una primera investigación exhaustiva sobre Dintzgen es la de Otto Finger, *Joseph Dintzgen. Contribución al estudio de los logros filosóficos del filósofo-trabajador alemán* (1977). Según el autor, la filosofía de Dintzgen posee una conexión sistemática y no es meramente una epistemología. Ella habría elaborado los planteamientos de Kant, Feuerbach y el materialismo científico-natural en una concepción de la realidad como un proceso dialéctico, al que son esenciales las ideas del movimiento universal, del desarrollo y del cambio. Por materia habría entendido Dintzgen “el ser real íntegro”.

En 1954 R. O. Gropp publicó en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* el artículo “El método dialéctico marxista y su oposición a la dialéctica idealista de Hegel”. En él Gropp atacaba la versión hegelianizante del marxismo de Bloch y Lukács; sostenía que la filosofía hegeliana no constituye el punto más alto del pensamiento pre-marxista e intentaba deducir la génesis del marxismo casi directamente del materialismo francés. A continuación, la revista promovió una amplia discusión sobre la dialéctica hegeliana y la marxista, sobre el lado progresista y reaccionario de la filosofía clásica alemana —y en especial de Hegel—, y sobre los aspectos positivos y negativos de trabajos entonces recientes sobre los fundamentos del marxismo, como los de Lukács, Bloch, Cornu y Behrens. Uno de los redactores principales de la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Wolfgang Harich, aprovechó la ocasión para formular además una fuerte crítica al socialismo de la RDA, al que calificaba de burocrático, y para solicitar una reforma interna del Partido Comunista. Estas y otras discusiones fueron cortadas en 1958 por vías administrativas. Posteriormente, el mismo Gropp ha suavizado su rechazo a Hegel en artículos recientes y en su libro *Sobre preguntas de la historia de la filosofía y el Materialismo Dialéctico* (Berlín, 1959).

Una actitud distinta se advierte en la obra de Gottfried Stiehler *Hegel y los orígenes de la dialéctica* (el título en el original alemán es *Die Dialektik in Hegels “Phänomenologie des Geistes”* (1964). Aunque tampoco Stiehler está de acuerdo con las interpretaciones marxistas hegelianizantes de Lukács y Bloch, admite que la filosofía hegeliana

tenía un aspecto revolucionario: el método dialéctico, que habría sido desarrollado científicamente y sin implicaciones idealistas por Marx y Engels. En opinión de Stiehler, el pensamiento burgués ha descalificado después de Hegel la dialéctica, cuyos aspectos positivos habrían sido en cambio salvaguardados por el marxismo en lo mejor que posee: la teoría de la contradicción. Dentro del mismo espíritu de recuperación de Hegel para el marxismo, investiga la obra colectiva editada por H. Ley *Para la comprensión de Hegel en nuestra época. Contribuciones de la investigación marxista-leninista sobre Hegel* (1972) tres complejos de problemas: 1. La diferencia entre la dialéctica hegeliana y la marxista-leninista. 2. La importancia de las ideas de Hegel para la física, la biología y la metodología general, y 3. La teoría de la acción y de la moral implícita en ella. Otro libro muy estimable sobre Hegel, publicado el mismo año es el de H. Krumpel *Para la filosofía moral de Hegel* (1972), aunque desde esa fecha el autor haya cambiado notablemente su estimación de Hegel.

El interés por Kant siempre ha estado en el marxismo a la zaga del que existe por Hegel —salvo en el caso del austromarxismo—, pero en los últimos años ha experimentado un incremento muy grande en la RDA. En 1968 M. Buhr publicó su monografía *Immanuel Kant, Introducción a su vida y obra* (1968). Seis años después se celebró en Berlín un Simposio internacional en honor de Kant con ocasión del 250 aniversario de su nacimiento. Las diversas ponencias han sido editadas por los Institutos de Filosofía respectivos de las Academias de Ciencias de la Unión Soviética y de la RDA con el título *Revolución de la forma de pensar o forma de pensar de la revolución. Contribuciones a la filosofía de Immanuel Kant* (1976). Estos trabajos se mueven preponderantemente en tres líneas: presentan a Kant como el iniciador de la filosofía alemana burguesa clásica, como a una fuente teórica del marxismo-leninismo y en su importancia para la filosofía y ciencia posterior. Muy característica es la ponencia de M. Buhr (“La filosofía de Immanuel Kant como fuente teórica del marxismo-leninismo”, pp. 11-21): la grandeza de la filosofía de Kant le parece radicar en sus vislumbres teóricas —especialmente en la concepción dialéctica del problema del conocimiento—, en su acentuación del primado de la razón práctica frente a la teórica y en su tesis de la independencia de la moral de la religión; sus límites se hallarían en sus elementos subjetivo-idealistas y agnósticos, que habrían resurgido reaccionariamente en el neokantismo y neopositivismo. Otro volumen importante sobre Kant es el editado por H. Ley, P. Ruben y G. Stiehler *Para la comprensión de Kant en nuestra época. Contribuciones de la investigación marxista-leninista sobre Kant* (1975), con motivo del mismo aniversario mencionado. Los autores previenen contra la “trampa” de la interpretación

no-marxista o anti-marxista de Kant, y encuentran que en el fundador del idealismo es destacable cómo, "inconsciente" o "involuntariamente", reconoce la dependencia de los descubrimientos de la investigación filosófica de la estructura de la sociedad, sus anticipaciones de la dialéctica hegeliana y marxista e ideas como las de la "paz perpetua", la doctrina del hombre como persona moral y la visión del progreso continuo de la humanidad.

Mientras la oposición oficial contra Ernst Bloch parece continuar, la que existía contra G. Lukács ha aminorado. A la amplia difusión de su obra en la RDA de 1946 a 1955, siguió el silencio impuesto al "revisionista" de 1958 a 1974, a raíz de la participación de Lukács en el gobierno de Imre Nagy en Hungría en 1956. Es así como el año 1960 el historiador de la literatura Hans Koch editó la obra *Georg Lukács y el revisionismo* (1960). Pero, en 1975 Werner Mittenzwei ha compilado la colección de artículos *Diálogo y controversia con Georg Lukács. La disputa metodológica de escritores socialistas alemanes* (1975), en la que reconoce la influencia que el gran teórico húngaro tuvo en el debate literario, estético y filosófico socialista entre el período situado entre 1931 y el fin de los años cuarenta y comienzo de los años cincuenta. No obstante, la pasión contra Lukács aún subsiste; así por ejemplo en el artículo de R. Steigerwald "El Kant secreto en la obra de Georg Lukács" (contenido en el homenaje mencionado a Kant *Revolución de la forma de pensar...*, pp. 349-358), se afirma que Lukács nunca abjuró totalmente del revisionismo y que de su obra se origina casi todo el revisionismo contemporáneo.

3. TRABAJOS SOBRE LOGICA, SEMIOTICA, CIBERNETICA Y EPISTEMOLOGIA

A Georg Klaus parece corresponderle el mérito de haber logrado el reconocimiento pleno de la compatibilidad de la lógica formal, la semiótica y la cibernética con el marxismo en la RDA, habiendo contado para ello con el apoyo de Walter Ulbricht. Entre sus obras dedicadas a estos temas, se encuentran las siguientes: *Lógica moderna* (²1971), *Cibernética desde un punto de vista filosófico* (²1965), *Cibernética y Teoría del Conocimiento* (⁴1972) *Cibernética y Sociedad* (³1972), *Semiótica y teoría del Conocimiento* (³1972), *El lenguaje de la política* (1971). Según Klaus, el Materialismo Dialéctico prueba que las leyes de la lógica formal no son ni convenciones, ni formas del pensamiento dadas a priori a la conciencia, sino que se trata de leyes del pensamiento pero enraizadas en la realidad, que son obtenidas por abstracción de estados de cosas reales. Únicamente así se explicaría que cuando las leyes de la lógica se aplican a proposiciones empíricas, lleven a proposiciones que se refieren a la realidad objetiva. La semiótica es la teoría general de los signos lingüísticos. Klaus subraya que no

se puede hacer del análisis lógico del lenguaje el contenido exclusivo de la filosofía, como, según él, pretende el neopositivismo; y que además es necesario dar una base materialista a la semiótica. En cuanto a la cibernética, sostiene que es la ciencia de las características y normas de la regulación y elaboración de informaciones en los sistemas dinámicos y de estos sistemas mismos; y piensa que constituye “una de las confirmaciones científicas más impresionantes del Materialismo Dialéctico”. Quisiéramos mencionar que bajo la Dirección de G. Klaus y Manfred Buhr se ha publicado en la RDA un amplio, abierto y valioso *Diccionario marxista-leninista de filosofía* en tres tomos (³1970), y bajo la orientación de G. Klaus un *Diccionario de la Cibernética* (1967).

Otro lógico que ha colaborado con Klaus es W. Segeth, quien ha publicado una *Lógica elemental* (¹1972). Entre los lógicos más jóvenes destaca Horst Wessel, editor de *Cuantores, Modalidades, Paradojas. Contribuciones a la lógica* (1972) y autor de *Reglas lingüísticas lógicas. Una introducción a la lógica* —en colaboración con el lógico soviético A. Sinowiew— (1975) y de *Lógica y filosofía* (1976). En esta última obra, Wessel se pronuncia por una fundamentación dialógica de la lógica, como la propuesta por Paul Lorenzen de la “Escuela de Erlangen”; por una relación constructiva y no destructiva entre lógica y dialéctica —ya que ambas tienen diversos dominios—; por el carácter filosófico de la lógica y por la inevitabilidad de la dictadura del lenguaje.

Finalmente, quisiéramos mencionar el libro de G. Schenck *Para una historia de la forma lógica*, T. I. (1972), que cubre el período comprendido entre el nacimiento de la lógica en Grecia y el fin del Medioevo.

4. PLANTEAMIENTOS ESTETICOS

Lamentablemente, desconocemos el libro de Hans Koch *Marxismo y Estética* (1962). El mismo autor ha dirigido el equipo colectivo que ha editado la obra *Para una teoría del realismo socialista* (1974), que contiene un capítulo —el IX redactado por un grupo dirigido por Claus Träger— consagrado al proceso artístico de creación y en el que se tratan muchas preguntas concernientes a problemas estéticos. Lo bello es determinado aquí con base en el principio de unidad y polaridad y con un carácter histórico (pp. 640-641). En la misma línea de preocupaciones está el libro de Klaus Jarntz *Campo de Investigación: el realismo. Teoría - Historia. Presente* (1975) que incluye una amplia discusión con las concepciones de R. Garaudy sobre el realismo y la de E. Fischer sobre la alienación y la función del arte (pp. 70-99). Más interesante nos parece el libro *Imagen y Concepto. Estudios sobre las relaciones entre arte y ciencia* (1975) del economista Jurgen Kuczynski y del

filósofo Wolfgang Heise, muy conocido por su obra *Irrupción a la ilusión* (Berlín, 1974) que hemos podido conseguir. Según Kuczynski las relaciones entre literatura y economía son extremadamente complicadas y no cabe pensar simplistamente en una vinculación directa entre estructura y superestructura. Contrariamente a la posición del esteta soviético M. Kogan, cree Kuczynski que no hay separación esencial entre la visión artística y la científica del mundo. Ambas son verdaderas cuando nos permiten captar la realidad de tal modo que estemos en situación de cambiarla o de poder fundamentar, a qué respecto no debe ser cambiada por el bien de la humanidad. Por su parte, Heise hace una crítica a la estética de Hegel y a la de Adorno, y defiende que el criterio decisivo del realismo es que nos hace más conscientes de nuestra realidad como de una realidad histórica. Estas aproximaciones teóricas las realizan los autores al hilo de diversas interpretaciones.

5. INVESTIGACIONES ETICAS

Los estudios sobre la ética socialista han proliferado en los últimos años en la RDA. H. Boeck escribe que las características del desarrollo de los estudios marxista-leninistas en este campo en las últimas dos décadas son: 1. Los esfuerzos por esclarecer y fundamentar los principios de la moral socialista. 2. La investigación de la forma como se genera y desarrolla la moral. 3. El creciente interés por las preguntas teóricas de una ética filosófica; por ejemplo si puede aplicarse el concepto de verdad a las normas morales.

En 1963 apareció el trabajo de Peter Bernd Schulz *Para la dialéctica del juicio moral* (1963), en 1965 el libro de W. Eichhorn *¿Cómo es posible la ética como ciencia?* (Berlín, 1965), en 1966 la obra de F. Loeser *Deóntica, planeamiento y dirección del desarrollo moral* y en 1968 el estudio de H. Boeck *Problemas éticos de la conducción socialista*. Es atrayente, aunque problemático, en la penúltima obra, el ensayo de captar el desarrollo moral con ayuda de la deóntica y el intento de planearlo y dirigirlo mediante la lógica matemática y cibernética. Novedoso en el último estudio es que haya subrayado los problemas de la motivación moral, lo que ha dado lugar a las investigaciones de Wolfgang Bradter *Moral, Motivo, Comportamiento. El motivo moral en la época marxista leninista* (1976) y a la de Heinz Krumpel *El proceso de la vida y la moral. Aspectos teórico-históricos de la conciencia moral y el proceso material de la vida* (1977). Con base en la distinción entre motivo, interés individual y colectivo y conducta, puede plantearse Bradter algunos problemas éticos en forma diferente a la tradicional en el campo socialista, de modo de tener en cuenta los intereses tanto de la persona como de la comunidad. En su opinión, el motivo moral se

origina de la contradicción surgida entre los intereses del individuo y los de la colectividad, y de la superación de esta contradicción mediante la conducta precisamente moral. La personalidad se debe orientar por los valores y los deberes. No todo interés individual es inmoral, sostiene Bradter, y no todo cumplimiento del deber social debe ser a costa de los intereses de la persona. Por su parte, Krumpel se ocupa con problemas como los del sentido de la vida, la felicidad y la muerte, que antes habían permanecido prácticamente intocados por las investigaciones éticas realizadas en la RDA. Estos temas tienen una enorme importancia según Krumpel, porque él, llevando más lejos la línea argumentativa de Bradter, niega que se pueda reducir al individuo al conjunto de relaciones sociales. En este sentido, Krumpel cree que no es cierto que la determinación kantiana de la ley moral pierda su vigencia en una sociedad comunista. Por el contrario, tan sólo en ésta se darían los presupuestos para la realización del contenido humanista de la ley kantiana.

Además de estos trabajos, es del caso mencionar el libro *Ética y Personalidad* (1975) producto de la colaboración entre profesores soviéticos y estealemanes. El libro ha sido editado por S. F. Anissimow y Reinhold Miller y contiene las ponencias presentadas a un Simposio sobre la "Formación del perfil político-moral de la sociedad socialista", que se efectuó en junio de 1972 en la Universidad de Karl Marx de Leipzig.

6. TRABAJOS SOBRE FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

El libro de Georg Klaus y Hans Schulze *Sentido, ley y progreso en la historia* (1967) se propone precisar científicamente algunos conceptos de la ciencia histórica como "ley", "progreso", "sentido", "finalidad", "meta" y otros más; posibilitando así colocarlos en conexiones generales sistemático-teoréticas o sea cibernéticas. De esta manera, piensan los autores, se realiza una contribución a la unidad de la ciencia, ya que la cibernética y la teoría de la información muestran que existe una conexión orgánica entre las ciencias de la naturaleza, de la sociedad y de la historia. Klaus y Schulze sostienen en efecto que también en el caso de la historia se puede formular, y que los clásicos del marxismo-leninismo de hecho han formulado predicciones; y ello no sólo al interior de una formación social, sino en relación al tránsito de un orden a otro. Un concepto como el de "sentido de la historia" se podría precisar, en su opinión, como el aumento de orden, de organización, lo que constituye el criterio estructural del progreso. El sentido de la historia consistiría por lo tanto en el progreso.

Gottfried Stiehler ha dedicado dos libros a la filosofía de la historia. El primero de ellos, *Historia y Responsabilidad. Sobre la cuestión de*

las alternativas en el desarrollo social (1972), contiene un conjunto de ensayos sobre el problema de cómo obra lo universal (las leyes históricas) sobre los acontecimientos singulares en la historia, de modo de realizar una entre muchas posibilidades; es decir, tratar de aclarar los factores objetivo y subjetivo que condicionan un resultado histórico concreto. Según Stiehler las leyes históricas son reales y actuales; toda posición política e ideológica encuentra su explicación en principio en condiciones objetivas, aunque también las condiciones subjetivas juegan un rol importante; y con base en conocimiento materialista de la legalidad objetiva del desarrollo social, es posible establecer las variantes del desarrollo histórico.

El segundo libro de Stiehler se titula *Sociedad e Historia. Sobre los fundamentos del desarrollo social* (1974). Tan necesario como es, según el autor, estudiar y exponer las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, de la sociedad y del pensamiento, es preciso igualmente analizar los rasgos esenciales y específicos del desarrollo mismo en cada uno de estos campos. En este volumen Stiehler se dedica a investigar las leyes que norman la sociedad humana, reservando para un trabajo posterior el estudio de las leyes que rigen las relaciones entre el individuo, la clase y la nación. En opinión del autor, un análisis como el que propone no puede ser objeto tan sólo de la filosofía, sino además de la economía, de la psicología y de otras ciencias más.

III

CONSIDERACION FINAL

En 1949 se formaron la RFA y la RDA con una diferente estructura económica y una distinta orientación política. En nuestra opinión, este hecho ha determinado un desarrollo diverso de la filosofía en los dos Estados germanos; lo que muestra una vez más que el pensamiento sólo posee una autonomía relativa frente a su base material y a su condicionamiento histórico. Mientras la filosofía oestealemana presenta una enorme variedad de tendencias, la estealemana aparece como un desenvolvimiento principalmente del marxismo ortodoxo, aunque en los últimos años se observa el surgimiento de tendencias que superan los desarrollos tradicionales. Esto no excluye por cierto que también en la RDA existan diversas variantes y acercamientos con otras tendencias, pero siempre al interior de la ortodoxia marxista.

No obstante la diversidad anotada, hay ciertos rasgos comunes entre la filosofía de los dos Estados alemanes. Uno de estos rasgos es el gran peso que en el pensamiento germano aún sigue ejerciendo la filosofía del Idealismo Alemán, y más precisamente la de Hegel. En la

RFA esto se expresa en la estimación del autor de la *Fenomenología del Espíritu*, ya sea positiva (en el caso de Gadamer, Schulz, Günther, Habermas) o negativa (en el caso del postheideggerianismo y la orientación científica casi en general). En la RDA se reconoce el valioso antecedente que el Idealismo Alemán significó para el marxismo —particularmente para la elaboración de la dialéctica—; pero al mismo tiempo se marcan vigorosamente las distancias entre ambos movimientos.

Otro rasgo común es el acercamiento entre las principales corrientes contemporáneas. En el caso de la filosofía oestealemana, hay una gran discusión entre la fenomenología, el marxismo y la filosofía analítica. En el pensamiento estealemán, esta discusión es sin duda menos viva, pero no está ausente: los trabajos de G. Klaus y sus seguidores muestran la fructífera relación que en la RDA se ha establecido entre el marxismo y la lógica, semiótica, teoría del conocimiento y cibernética; en cambio, casi no se concede allí ningún crédito a la fenomenología.

Un tercer rasgo común es la sensible baja de nivel que en la filosofía que se cultiva en los dos Estados alemanes se ha producido, en relación a la que se hacía en la Alemania del primer tercio de siglo. El día de hoy no hay figuras del mismo prestigio de Husserl, Frege, Scheler, Heidegger, Hartmann, Wittgenstein, Lukács; lo que se compensa en parte por la vivacidad de la discusión y lo nutrido del trabajo filosófico.

Veamos ahora los rasgos peculiares de la filosofía que se practica en los dos Estados alemanes. En la RFA el rasgo probablemente más importante en los últimos años es el influjo cada vez mayor que sobre ella ejerce la filosofía analítica anglosajona, entendida de modo muy amplio. A despecho de que aún se sigue guardando y cultivando la tradición, en Alemania Occidental se observa una preocupación creciente por la teoría de la ciencia y por el análisis lingüístico. En un país que ha producido el Idealismo Alemán y la filosofía de la existencia, ésta resulta una comprobación sorprendente.

Otro de los rasgos de la filosofía oestealemana es su carácter vivo y abierto que se manifiesta en el gran debate entre las tendencias orientadas por la tradición, la filosofía analítica y el marxismo, y en la gran disponibilidad para todas las corrientes más importantes del pensamiento contemporáneo. En este sentido se aprecia cómo paulatinamente se va perdiendo la "beatería" por la filosofía, que una vez impidió los cambios de puntos de vista y la puesta a prueba de las propias tesis.

Un tercer rasgo de la filosofía de la RFA es la enorme cantidad de posibilidades materiales con que cuenta. Las ediciones críticas y de estudio se suceden sin pausa, la literatura secundaria de los respectivos autores crece infatigablemente, la elaboración de diccionarios y léxicos aumenta, el número de revistas se incrementa cada día, los Congresos se suceden unos tras otros. No hay además impedimentos ideológicos

para la adquisición de ninguna clase de material. Además, como el apoyo del Estado es muy generoso, aquellas posibilidades están al alcance de casi cualquier persona. No obstante, el mismo flujo de información produce a menudo desorientación y saturación.

En cuanto a los temas más importantes de la filosofía oestealemana, estaríamos de acuerdo con Helmut Fahrenbach en cuanto menciona el lenguaje y la praxis, pero no en cuanto también nombra el futuro, que sólo aparece tan destacado en Bloch, Heidegger, la investigación futuroológica y en algunos pensadores más. En cambio, agregaríamos, como otros temas, la historia, ya mencionada por Walter Schulz como una de las perspectivas determinantes de la filosofía contemporánea; y el arte, con respecto a cuya consideración filosófica hay dos orientaciones distintas: la de la filosofía del arte (representada por ejemplo por D. Jähnig) y la estética (personificada por ejemplo por Max Bense).

La concepción filosófica fundamental vigente en la RDA sigue siendo el marxismo-leninismo; aunque, luego del endurecimiento producido por las críticas al Partido en 1958 y la heterodoxia de las lecciones de Robert Havemann en 1963/1964, se nota un proceso de creciente liberalización. Esto se advierte en la mayor tolerancia frente a los planteamientos que están en el límite de la ortodoxia, en los mayores contactos culturales y en las crecientes posibilidades de viajes al exterior.

La liberalización mencionada fue introducida por el acercamiento entre el marxismo de la RDA y la lógica, semiótica, teoría del conocimiento y cibernética, que se puede observar en los trabajos de G. Klaus. Posteriormente, se la aprecia en las investigaciones sobre ética, que han reivindicado temas como el de la motivación individual o el sentido de la vida, que antes parecían privativos del marxismo existencial de un Sartre (o del marxismo polaco y yugoeslavo).

Determinante ha sido para el desarrollo de la filosofía en la RDA el influjo que sobre ella ha ejercido la filosofía soviética reciente. Tanto en el caso de la lógica, como en el de la ética, se puede comprobar que las investigaciones soviéticas han sido fundamentales para posibilitar algunos desarrollos estealemanes; y se puede predecir que el florecimiento actual de la estética soviética —expresado en los trabajos de M. Kagan, L. N. Stolóvich, M. Owsjannikow y otros estudiosos más— ha de fecundar notablemente las investigaciones en este campo en la RDA.

La liberalización mencionada ha permitido que al interior del marxismo estealemán se hayan manifestado saludablemente posiciones discrepantes. Por ejemplo, ya comienza a generarse una discusión que en los próximos años debe ser muy fértil entre la dialéctica marxista y la lógica formal. Pero aún en el seno de una misma disciplina hay debates. Así los lógicos estealemanes no están de acuerdo sobre la naturaleza de la lógica: mientras G. Klaus sostiene que sus leyes son leyes del

pensamiento pero enraizadas en la realidad y obtenidas por abstracción de estados de cosas reales, Horst Wessel se inclina más bien por una fundamentación dialógica de la lógica. En el campo moral hay una gran discusión sobre si puede aplicarse el concepto de verdad a las normas morales. Finalmente, hay aplicaciones y propuestas interdisciplinarias fecundas, como las de F. Loeser y los últimos trabajos de G. Stiehler.

Las áreas que muestran una producción filosófica mayor son las del materialismo dialéctico e histórico, historia de la filosofía, lógica cibernética, teoría del conocimiento, estética, ética y filosofía de la historia. Los temas centrales son los del estudio de las leyes del desenvolvimiento social, el rol de la lógica y la cibernética para el desarrollo social, las investigaciones éticas y el sentido de la historia.

Quisiéramos destacar finalmente que pese a las mayores urgencias económicas en otros campos, la RDA destine sin embargo, un presupuesto muy considerable para el cultivo de la filosofía. De esta manera rinde tributo a una importante tradición de la vida alemana y hace claro que reconoce su importancia para el presente.

Es espléndido que luego de que la Segunda Guerra Mundial destruyera no sólo a Alemania, sino también a una gran parte de su filosofía, se haya podido reconstruir en gran medida, sin las grandes figuras de antaño, pero en cambio en forma muy vigorosa y promisoría. Por otro lado, una de las interpretaciones de la predicción de Marx no se ha cumplido: la filosofía no se ha tornado superflua en un Estado socialista como la RDA, sino que por el contrario sigue existiendo, colaborando precisamente en la construcción del socialismo. Finalmente, es estimulante observar que la filosofía alemana contemporánea no es arrogante y encasillada en sus tradiciones, sino por el contrario: abierta a la discusión, crítica, polémica. En suma, se trata de una filosofía que ha rejuvenecido y que hoy en día nos presenta el incomparable espectáculo del cuestionamiento y el diálogo, que son constituyentes fundamentales de toda filosofía genuina.

BIBLIOGRAFIA

I. LA FILOSOFIA ACTUAL EN LA RFA

Panorama general.

MAILANDI, RICARDO, "Veinticinco años de pensamiento filosófico en la RFA (1949-1974)", en: *Eco*. Bogotá, números 174-175, 1975; pp. 561-651 y 80-99.

1. Filosofía orientada por la tradición.

1. GADAMER.

Platos dialektischer Ethik. Hamburgo: Meiner, ²1968. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tübingen: Mohr, ⁴1975. *Kleine Schriften I-IV.* Tübingen: Mohr, 1967-1977. *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien.* Tübingen: Mohr, 1971. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft. Aufsätze.* Francfort: Suhrkamp, 1976. *Poetica. Ausgewählte Essays.* Francfort: Insel, 1977.

Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken. Festschrift für Hans-Georg Gadamer zum 60. Geburtstag. Tübingen: Mohr, 1960. *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze* (H. G. Gadamer zum 70. Geburtstag gewidmet). 2 T. Tübingen: Mohr, 1970. *Hermeneutik und Ideologiekritik.* Mit Beiträgen von Apel/Bormann/Bubner/Gadamer/Giegel/Habermas. Francfort: Suhrkamp, 1973. "Selbstdarstellung", en: L. J. Pongratz (Ed.), *Philosophie in Selbstdarstellungen III.* Hamburgo: Meiner, 1977; pp. 60-101.

2. SCHULZ.

Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings. Stuttgart: Kohlhammer, 1955 (2ª ed.: Pfullingen: Neske, ²1976). *Sören Kierkegaard. Existenz und System.* Pfullingen: Neske, 1967 (primera publicación: 1957). *El Dios de la metafísica moderna.* México: Fondo de Cultura Económica, 1961 (edición original en alemán: 1957). "Hegel y el problema de la superación de la metafísica", en: *Eco.* Bogotá, T. V/2, junio 1962; pp. 109-137. "Juan Teófilo Fichte. Razon y libertad", en: *Eco.* Bogotá, número 59, pp. 475 ss. (primera publicación en alemán en 1962). *Das Problem der absoluten Reflexion.* Francfort: Klostermann, 1963. *Wittgenstein. Die Negation der Philosophie.* Pfullingen: Neske, 1967 (hay traducción española aparecida en la editorial Gregorio del Toro). *Philosophie in der veränderten Welt.* Pfullingen: Neske, 1972.

Reflexion und Wirklichkeit, zum sechzigsten Geburtstag für Walter Schulz. Pfullingen: Neske, 1973. "Selbstdarstellung", en: L. J. Pongratz (Ed.), *Philosophie in Selbstdarstellungen II.* Hamburgo: Meiner, 1975; pp. 270-315.

3. ULMER.

Wahrheit, Kunst und Natur bei Aristoteles. Tubinga, 1953. *El objeto de la filosofía.* Barcelona, 1965 (la edición alemana es de 1959). *Nietzsche - Einheit und Sinn seines Werkes.* Munich: Delp, 1962 (Trad. española de una versión preliminar en: *Episteme. Anuario de Filosofía.* Caracas, 1962; pp. 52-84). "La idea de la verdad en Nietzsche", en: *Revista del Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.* Bogotá, número 471, mayo-junio de 1965; pp. 3149 (la versión alemana apareció en 1963). *Philosophie der modernen Lebenswelt.* Tübingen, 1972.

Editor de: *Die Wissenschaften und die Wahrheit.* Stuttgart, 1966. *Die Verantwortung der Wissenschaft.* Bonn, 1975.

Von der Notwendigkeit der Philosophie in der Gegenwart. Festschrift für Karl Ulmer zum 60. Geburtstag. Viena/Munich: Oldenburg, 1976.

4. WEISCHEDEL.

Der frühe Fichte. Aufbruch der Freiheit zur Gemeinschaft. Stuttgart-Bad Canstatt: Frohmann-Holzboog, ²1973 (ed. original: 1939). *Die Tiefe im Anlitz der Welt. Entwurf einer Metaphysik der Kunst.* Tübingen: Mohr/Siebeck, 1952. *Wirklichkeit und Wirklichkeiten. Aufsätze und Vorträge.* Berlin: de Gruyter, 1960. *Der Zwiespalt im Denken Fichtes.* Berlín: de Gruyter, 1962. *Denken und Glauben. Ein Streitgespräch* (conjuntamente con H. Gollwitzer). Stuttgart: Kohlhammer,

1965. *Philosophische Grenzgänge. Vorträge und Essays*. Stuttgart: Kohlhammer, 1957. *Jacobi und Schelling. Eine philosophisch-theologische Kontroverse*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969. *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*. 2 T. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 21973. *Skeptische Ethik*. 1976.

"Selbstdarstellung", en: L. J. Pongratz (Ed.), *Philosophie in Selbstdarstellungen II*. Hamburgo: Meiner, 1975; pp. 316-341.

5. JÄHNIG.

Vorstudien zur Erläuterung von Hölderlins Homburger Aufsätzen. Diss. Tübingen, 1955. *Schelling I. Die Kunst in der Philosophie*. Pfullingen: Neske, 1966. *Schelling II. Die Wahrheitsfunktion der Kunst*. Pfullingen: Neske, 1969. *Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte. Zum Verhältnis von Vergangenheitserkenntnis und Veränderung*. Colonia: Du Mont Schauberg, 1975.

Artículos: "Hegel und die These vom 'Verlust der Mitte'", en: *Spengler-Studien. Festgabe für Manfred Schröter zum 85. Geburtstag*, Munich, 1965; pp. 147-176. "Nietzsches Kritik der historischen Wissenschaften", en: *Praxis*. Zagreb, Nº ½, 1970; pp. 223-236. "Wissenschaft und Geschichte bei Droysen", en: *Wirklichkeit und Reflexion*. Pfullingen: Neske, 1973; pp. 313-333. "Die Kunst und der Raum", en: *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske, 1977; pp. 131-148.

"Arte y realidad", en: *Eco*. Bogotá, número 177, junio 1975; pp. 225-243 (traducción del primer artículo de *Welt-Geschichte: Kunst-Geschichte*).

2. Filosofía orientada por la ciencia.

1. Epistemología.

a) LORENZEN.

Einführung in die operative Logik und Mathematik. 1955. *Formale Logik*. 1958. *Die Entstehung der exakten Wissenschaften*. 1960. *Metamatemática*. Madrid: Tecnos (la edición alemana es de 1962). *Differential und Integral*. 1965. (Con Wilhelm Kamlah:) *Logische Propädeutik*. Mannheim: Bibliographisches Institut, 1967. *Pensamiento metódico*. Buenos Aires: Sur, 1973 (la edición alemana es de 1968). (Con Oswald Schwemmer:) *Konstruktive Logik, Ethik und Wissenschaftstheorie*. 1973.

b) STEGMÜLLER.

Unvollständigkeit und Unentscheidbarkeit. Die mathematischen Resultate von Gödel, Church, Kleene, Rosser und ihre Erkenntnistheoretische Bedeutung. Viena/Nueva York: Springer-Verlag, 31973. *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik*. Viena/Nueva York: Springer-Verlag, 21972. *Metaphysik - Skepsis - Wissenschaft*. 21969. *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytische Philosophie*. T. I: *Wissenschaftliche Erklärung und Begründung*. Berlin/Heidelberg/New York: Springer-Verlag, 1974 (Nachdruck). T. II (en 2 Vol.): *Theorie und Erfahrung*. Id., 1973. T. IV (en 2 Vol.): *Personelle und Statistische Wahrscheinlichkeit*. Id., 1973. *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 2 T. Stuttgart: Kröner, 1975 (existe una traducción española por la Editorial Sudamericana de la segunda edición del primer tomo; la edición alemana actual del mismo tomo, la tercera, es notablemente aumentada).

c) SCHÄFER.

Kants Metaphysik der Natur. Berlín: de Gruyter, 1966. *Erfahrung und Konvention. Zum Theoriebegriff der empirischen Wissenschaften* Stuttgart/Bad Canstatt: Frohmann-Holzboog, 1974.

Artículos: "Über die Diskrepanz zwischen Methodologie und Metaphysik bei Popper", en: *Studium Generale*, 23 (1970); pp. 856-877. "Zur regulativen Funktion der kantischen Antinomien", en: *Synthese*, 23 (1971); pp. 96-120.

2. ALBERT.

Ökonomische Ideologie und politische Theorie. Gottinga, 1954. *Marktsoziologie und Entscheidungslogik*. Neuwied, 1967. Tratado sobre la razón crítica. Buenos Aires: Sur, 1973 (la edición alemana es de 1968). *Plädoyer für einen kritischen Rationalismus*. Munich: Piper, 1971. *Konstruktion und Kritik. Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus*. Hamburgo: Hoffmann und Campe, 1972.

3. APEL.

Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico. Bonn, 1963. *Transformation der Philosophie*. 2 T. Francfort: Suhrkamp, 1973.

Artículos: "Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik", en: *Aspakte und Probleme der Sprachphilosophie*. Friburgo/Munich: Alber, 1974; pp. 283-326. "Sprechakttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen", en: K. O. Apel (Ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*. Francfort: Suhrkamp, 1976; pp. 10-173.

4. TUGENDHAT.

Ti kata tinos. Eine Untersuchung zur Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe. Friburgo: Alber, 1958. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlín: de Gruyter, 1967. *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische philosophie*. Francfort: Suhrkamp, 1976.

Artículos: "Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblems im logischen Positivismus", en: *Philosophische Rundschau*. Tübingen, 8 Heft 2/3, 1960; pp. 131-159. "Die sprachanalytische Kritik der Ontologie", en: H. G. Gadamer (Ed.), *Das Problem der Sprache* (VIII. Deutscher Kongress für Philosophie, 1966). Munich, 1967; pp. 483-493. "Phänomenologie und Sprachanalyse", en: *Hermeneutik und Dialektik II*. Tübingen: Mohr, 1970; pp. 3-23. "Das Sein und das Nichts", en: *Durchblicke. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Francfort: Klostermann, 1970; pp. 132-161. "The Meaning of 'Bedeutung' in Frege", en: *Analysis*. Oxford, 30.6, June 1970; pp. 177-189.

5. BENSE.

Estética. Consideraciones metafísicas sobre lo bello. Buenos Aires: Nueva Visión, 1957 (la edición alemana es de 1954). *Aesthetische Information. Aesthetica II*. Krefeld/Baden-Baden: Agis-Verlag, 1956. *Programmierung des Schönen. Allgemeine Texttheorie und Textästhetik* (=Ästhetik 4). Krefeld/Baden-Baden, 1960. *Theorie der Texte*. Colonia, 1962. *Aesthetica. Einführung in die neue Ästhetik*. Baden-Baden: Agis-Verlag, 1965. *Semiotik*. Baden-Baden, 1967. *Kleine abstrakte Ästhetik*. Stuttgart: rot-Serie, 1969. *Einführung in die informationstheoretische Ästhetik*. Hamburgo. Rowohlt, 1969 (hay traducción española).

6. GÜNTHER.

Grundzüge einer neuen Theorie des Denkens in Hegels Logik. Leipzig: Meiner, 1933. *Idee und Grundriss einer nicht-aristotelischen Logik.* T. I. Hamburg: Meiner, 1959. *Das Bewusstsein der Maschinen.* Krefeld/Baden-Baden: Agis, 1963.

"Selbstdarstellung", en: J. L. Pongratz (Ed.), *Philosophie in Selbstdarstellungen II.* Hamburg: Meiner, 1975; pp. 1-76.

3. Filosofía orientada por la praxis.

1. HABERMAS.

Strukturwandel der Öffentlichkeit. 1962 (la traducción española está anunciada por la Editorial Amorrortu de Buenos Aires). *Theorie und Praxis.* Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1967 (hay traducción parcial por la Editorial Sur de Buenos Aires). *Erkenntnis und Interesse.* Francfort: Suhrkamp, 1968. *Technik und Wissenschaft als "Ideologie".* Francfort: Suhrkamp, 1968. *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Beiheft 5 der *Philosophischen Rundschau*). Tübingen, 1967. (Mit Niklas Luhmann:) *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie.* Francfort: Suhrkamp, 1971. *Philosophisch-politische Profile.* Francfort: Suhrkamp, 1971. *Kultur und Kritik.* Francfort: Suhrkamp, 1973. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío.* Buenos Aires: Amorrortu, 1973. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus.* Francfort: Suhrkamp, 1975.

Oskar Negt (Ed.), *Die Linke antwortet Jürgen Habermas.* Francfort: Europäische Verlags-Anstalt, 1968. Winfried Dallmayr (Ed.), *Materialien zu Habermas "Erkenntnis und Interesse".* Francfort: Suhrkamp, 1974.

2. FAHRENBACH.

Wesen und Sinn der Hoffnung. Diss. Heidelberg, 1956. *Kierkegaards existenz-dialektische Ethik.* Francfort: Klostermann, 1968. *Existenzphilosophie und Ethik.* Francfort: Klostermann, 1970. *Zur Problemlage der Philosophie. Eine systematische Orientierung.* Francfort: Klostermann, 1975.

Artículos: "Sprachanalyse und Ethik", en: H. G. Gadamer (Ed.), *Das Problem der Sprache* (VIII. Deutscher Kongress für Philosophie 1966). Munich, 1967; pp. 373-385. "Heidegger und das Problem einer 'philosophischen Anthropologie'", en: *Durchblicke. M. Heidegger zum 80. Geburtstag.* Francfort, 1970; pp. 97-131. "Die logisch-hermeneutische Problemstellung in Wittgensteins 'Tractatus'", en: *Hermeneutik und Dialektik II.* Tübingen, 1970; pp. 25-54. "Philosophie der Sprache", en: *Theologische Rundschau* 1970 (Heft 4), 1971 (Heft 2 u. 4). "Ein programmatischer Aufriss der Problemlage und systematischen Ansatzmöglichkeiten praktischer Philosophie", en: Manfred Riedel (Ed.), *Rehabilitation der praktischen Philosophie I.* Friburgo, 1972; pp. 15-56. "Mensch", en: *Handbuch philosophischer Grundbegriffe.* Munich: Kösel-Verlag, 1973; pp. 888-913. "Zukunft als Thema der Philosophie (Zur Grundlagethematik einer Philosophie der Zukunft)", en: H. Fahrenbach (Ed.), *Wirklichkeit und Reflexion.* Pfullingen: Neske, 1973; pp. 99-131. "Zukunftsforschung und Philosophie der Zukunft. Eine Erörterung im Wirkungsfeld Ernst Blochs", en: *Ernst Blochs Wirkung. Ein Arbeitsbuch zum 90. Geburtstag.* Francfort: Suhrkamp, 1975.

II. LA FILOSOFIA RECIENTE EN LA RDA

Obras generales.

Varios, *Marxistisch-leninistische Philosophie in der DDR.* Berlín, 1974. G. Klaus y M. Buhr (Eds.), *Marxistisch-leninistisches Wörterbuch der Philosophie.* 3 T. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1970.

1. La concepción del marxismo en la RDA.

F. Fiedler, Otto Finger et al. (Eds.), *Dialektischer und historischer Materialismus. Lehrbuch für das marxistisch-leninistisches Grundlagestudium*. Berlín: Dietz, 1974. E. Fromm, H. Frommknecht et al. (Eds.), *Einführung in den dialektischen und historischen Materialismus*. Berlín: Dietz, 1974. P. Bollhagen, *Soziologie und Geschichte*. Berlín: VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften (=Dt. VI, der Wiss., en adelante), 1966. Id., *Gesetzmässigkeit und Gesellschaft. Zur Theorie gesellschaftlicher Gesetze*. Berlín: VEB Dt. VI. der Wiss., 1967. G. Stiehler, *System und Widerspruch. Zur Dialektik in der sozialistischen Gesellschaft*. Berlín: Akademie-Verlag, 1971. H. Hörz, *Marxistische Philosophie und Naturwissenschaften*. Berlín: Akademie-Verlag, 1974. O. Finger, *Zum historischen Materialismus und den zeitgenössischen Tendenzen seiner Verfälschung*. Berlín: Akademie-Verlag, 1977. R. Havemann, *Dialéctica sin dogma. Concepción Natural y Concepción del Mundo*. Barcelona: Ariel, 1967. Id., *Fragen, Antworten, Fragen. Aus der Biographie eines deutschen Marxisten*. Hamburgo: Rowohlt, 1972.

2. Historia de la filosofía.

a) Obras generales.

M. Klein et al., *Zur Geschichte der marxistisch-leninistischen Philosophie in Deutschland*. T. I en 2 Vol. Berlín: Dietz, 1969. Fritz Jürrs, *Von Thales zu Demokrit*. Leipzig/Jena/Berlín: Urania, 1977. Hermann Ley, *Studie zur Geschichte des Materialismus im Mittelalter*. Berlín. VEB Dt. VI. der Wiss., 1957. Id., *Geschichte des Illuminismus und des Atheismus*. 2 T. publicados. Berlín: VEB Dt. VI. der Wiss., 1966. M. Buhr, *Zur Geschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie. Bacon, Kant, Fichte, Schelling, Hegel*. Leipzig: Reclam, 1972. Id. Vernunfts, *Mensch, Geschichte, Studien zur Entwicklungsgeschichte der klassischen bürgerlichen Philosophie*. Berlín: Akademie-Verlag, 1977. G. Stiehler, *Der Idealismus von Kant bis Hegel. Darstellung und Kritik*. Berlín: Akademie-Verlag, 1970. Id., *Dialektik und Praxis. Untersuchungen zur "tätigen Seite" in der vormarxistischen und marxistischen Philosophie*. Berlín: Akademie-Verlag, 1968. G. Klaus, *Philosophie historische Abhandlungen. Kopernikus - D'Alambert - Condillac - Kant*. Berlín. Akademie-Verlag, 1977. R. Gropp y F. Fiedler (Eds.), *Von Cusanus bis Marx, Deutsche Philosophen aus fünf Jahrhunderten*. Leipzig: VEB Bibliographisches Institut, 1965.

b) MARX Y ENGELS.

A. Cornu, *Carlos Marx - Federico Engels. Del Idealismo al Materialismo Histórico*. Buenos Aires: Platina/Stilcograf, 1965. Georg Mende, *Karl Marx, Entwicklung vom revolutionären Demokraten zum Kommunisten*. Berlín: Dietz, 1960. W. Schuffenhauer, *Feuerbach und der junge Marx. Zur Entstehungsgeschichte der marxistischen Weltanschauung*. Berlín: Dt. VI. der Wiss., 1972. H. Gemkow, H. Bartel et al., *Friedrich Engels. Eine Biographie*. Berlín: Dietz, 1970.

c) DINTZGEN.

Otto Finger, *Joseph Dintzgen. Beitrag zu den philosophischen Leistungen des deutschen Arbeitsphilosophen*. Berlín: Dietz, 1977.

d) HEGEL.

R. O. Gropp, "Die marxistisch-dialektische Methode und ihr Gegensatz zur idealistischen Dialektik Hegels", en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Berlín,

2. Jg., 1954, Heft 1, pp. 69-112, y Heft 2, pp. 344-383. Id., *Zur Frage der Geschichte der Philosophie und des Dialektischen Materialismus*. Berlín, 1959. Sobre la discusión desencadenada por el artículo de Gropp de 1954, Cf. I. Fetscher, "Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel", en: *Karl Marx und der Marxismus*. Munich: Piper, 1967; pp. 100-120. G. Stiehler, *Hegel y los orígenes de la dialéctica*. Madrid: Ciencia Nueva, 1967 (la edición original se titula: *Die Dialektik in Hegels "Phänomenologie des Geistes"*. Berlín: Akademie-Verlag, 1964). H. Ley (Ed.), *Zum Hegel-Verständnis unserer Zeit. Beiträge marxistisch-leninistischer Hegel-Forschung*. Berlín: Dt. V. der Wiss., 1972. H. Krumpel, *Zur Moralphilosophie Hegels*. Berlín: VEB Dt. V. der Wiss., 1972.

e) KANT.

M. Buhr, *Immanuel Kant. Einführung in Leben und Werk*. Leipzig: Reclam, 1968. Akademie der Wiss. der UdSSR, Institut für Philosophie/Akademie der Wiss. der DDR, Zentralinstitut für Philosophie, *Revolution der Denkart oder Denkart der Revolution. Beiträge zur Philosophie Immanuel Kants*. Berlín: Akademie-Verlag, 1976. H. Ley/P. Ruben/G. Stiehler, *Zum Kant-Verständnis unserer Zeit. Beiträge marxistisch-leninistischer Kant-Forschung*. Berlín: VEB Dt. V. der Wiss., 1975.

f) LUKÁCS.

Hans Koch (Ed.), *Georg Lukács und der Revisionismus*. Berlín: Aufbau-Verlag, 1960. W. Mittenzwei (Ed.), *Dialog und Kontroverse mit Georg Lukács. Der Methodenstreit deutscher sozialistischer Schriftsteller*. Leipzig: Reclam, 1975. Sobre este último libro, Cf. E. Bobach, "Acerca del renacimiento de Lukács en la RDA", en: *Ideas y Valores*. Bogotá, números 48-49, abril de 1977; pp. 131 ss.

3. Lógica, semiótica, cibernética y epistemología.

G. Klaus, *Moderne Logik*. Berlín: VEB Dt. V. der Wiss., 21971. Id., *Kybernetik in philosophischer Sicht*. Berlín, 21965. Id., *Kybernetik und Erkenntnistheorie*. Berlín: VEB Dt. V. der Wiss., 41972. Id., *Kybernetik und Gesellschaft*. Berlín: VEB Dt. V. der Wiss., 31972. Id., *Semiotik und Erkenntnistheorie*. Berlín: VEB Dt. V. der Wiss., 31972. Id., *Sprache der Politik*. Berlín: VEB Dt. V. der Wiss., 1971. Id., (Ed.), *Wörterbuch der Kybernetik*. Berlín, 1967. W. Segeth, *Elementare Logik*. Berlín: VEB Dt. V. der Wiss., 41972. Horst Wessel (Ed.), *Quantoren - Modalitäten - Paradoxien. Beiträge zur Logik*. Berlín: Dt. V. der Wiss., 1972. A. Sinowiew y Horst Wessel, *Logische linguistische Regel*. Berlín, 1975. H. Wessel, *Logik und Philosophie*. Berlín: VEB Dt. V. der Wiss., 1976. G. Schenck, *Zur Geschichte der logischen Form. Einige Entwicklungstendenzen von der Antike bis zum Ausgang des Mittelalters*. T. I. Berlín: VEB Dt. V. der Wiss., 1972.

4. Planteamientos estéticos.

Hans Koch, *Marxismus und Ästhetik*. Berlín, 1962. Id. (Ed.), *Zur Theorie des sozialistischen Realismus*. Berlín: Dietz, 1974. Klaus Jarmatz, *Forschungsfeld Realismus. Theorie, Geschichte, Gegenwart*. Berlín/Weimar: Aufbau, 1975. Jürgen Kuczynski y W. Heise, *Bild und Begriff. Studien über die Beziehungen zwischen Kunst und Wissenschaft*. Berlín/Weimar: Aufbau, 1975.

5. Investigaciones éticas.

W. Eichhorn, *Wie ist die Ethik als Wissenschaft möglich?* Berlín, 1965. F. Loeser, *Deontik, Planung und Leitung der moralischen Entwicklung*. Berlín, 1966.

H. Boeck, *Ethische Probleme der sozialistischen Führungstätigkeit*. Berlin: VEB Dt. VI. der Wiss., 1968. W. Bradter, *Moral - Motiv - Verhalten. Das moralische Motiv in der marxistisch-leninistischen Ethik*. Berlin: VEB Dt. VI. der Wiss., 1976. H. Krumpel, *Lebensprozess und Moral. Theoriegeschichtliche Aspekte der Dialektik von moralischen Bewusstsein und materiellen Lebensprozess*. Berlin: VEB Dt. VI. der Wiss., 1977. S. F. Anissimow y R. Miller (Eds.), *Ethik und Persönlichkeit*. Berlin: VEB Dt. VI. der Wiss., 1975.

6. Trabajos sobre filosofía de la historia.

G. Klaus y H. Schulze, *Sinn, Gesetz und Fortschritt*. Berlin: Dietz, 1967. G. Stiehler, *Geschichte und Verantwortung. Zur Frage der Alternativen in der gesellschaftlichen Entwicklung*. Berlin: VEB Dt. VI. der Wiss., 1972. Id., *Gesellschaft und Geschichte. Zu den Grundfragen der sozialen Entwicklung*. Berlin: Akademie-Verlag, 1974.