

estudian sucesivamente el vocabulario de la Gnosis, la oposición luz-tinieblas (precedido del planteo del dualismo en Qumran) y la escatología, la eternidad y la remuneración final. Examina los textos de Qumran acompañándolos de un estudio rápido del vocabulario correspondiente en las corrientes gnósticas, mandeas, maniqueas, el A.T., los Apócrifos y el N.T. Concluye con un índice general.

Trabajo serio, preciso, es un estudio en profundidad. F. Dreyfus⁴⁹ estima que es necesario ir más lejos aún del objetivo que se propone el autor: "no es seguro, a priori, que un rollo cualquiera descubierto en una de las oncé grutas exprese la doctrina de la secta; pero los escritos desconocidos hasta ahora están en el mismo caso. En cada caso se necesitarían índices *positivos* para reconocer, en un escrito dado, la doctrina de la comunidad de Qumran".

* * *

Para terminar esta bibliografía queremos añadir unas palabras sobre un nuevo instrumento de trabajo recientemente llegado a nuestras manos: se trata de la "*Revue de Qumran*", dirigida por Jean Carmignac y publicada por las ediciones Letouzey et Ané, París. El primer número apareció en Julio de 1958. El objetivo perseguido es dar cabida, lo antes posible, a innumerables artículos que esperan su publicación. En la presentación se traza el programa:

- 1) *internacionalidad*: todas las lenguas estarán equitativamente representadas.
- 2) *neutralidad*: cualesquiera sean las opiniones personales de los colaboradores, dentro de un marco científico y de cortesía en la polémica.
- 3) *rapidez*: apenas el autor haya corregido las pruebas, el artículo entrará al sumario. Igual régimen tendrán las recensiones.
- 4) *libertad de aparición*: no se determina fecha, a fin de adaptarse al ritmo de los trabajos científicos. Los abonos serán por volumen (640 páginas distribuidas en 4 números).
- 5) *equitativa remuneración* de artículos y recensiones.
- 6) *instrumento práctico*: índices y referencias, supresión de siglas y abreviaciones que entorpezcan, dirección del colaborador para facilitar el diálogo, recensiones de los últimos libros y artículos aparecidos, etc.

No podemos sino alegrarnos vivamente por esta feliz iniciativa. El estudioso tendrá a mano una revista especializada que facilitará enormemente su trabajo.

* * *

Al dar fin a esta entrega de actualidades bíblicas, queremos anunciar un próximo boletín sobre un tema que hace unos años está atrayendo la atención de los estudiosos, y ocupando columnas en las revistas: Biblia y Tradición.

⁴⁹ Rev. Sc. Phil. et Théol. 42 (1958) 527 n. 24.

NUEVA IMAGEN DEL HOMBRE: FILOGENESIS Y ONTOGENESIS

(EN EL CENTENARIO DE DARWIN)

Hace cien años apareció la obra de Darwin, *The Origin of Species*, intuición revolucionaria de un sabio biólogo que suscitó tales inquietudes científicas, filosóficas y teológicas, que parece ya no se va a despotencializar más el desco que actualmente impulsa al hombre a conocer su origen y destino.

Al cabo de un siglo en la aventura antropológica, no sólo se pueden constatar las más variadas repercusiones —tanto en lo científico como en lo humano— de la iniciativa del darwinismo, sino mucho más el *progreso*, así como la continua tendencia de *integración* de los diferentes datos del problema.

El adelanto del conocimiento acerca del hombre es tan significativo, que actualmente casi se puede hablar de una *nueva imagen del hombre* en el mundo. Las ciencias especializadas, por medio de la división del trabajo explorativo, penetran más y más en el fondo del ser humano, sujeto y objeto de todos los conocimientos.

Otras revistas están ofreciendo un panorama de la importancia actual de Darwin: sirvan de ejemplo A. WOLSKY, *A Hundred Years of Darwinism in Biology*, *Thought*, 34 (1959), pp. 165-184; J. COLLINS, *Darwin's Impact on Philosophy*, *ibid.*, pp. 185-248; y A. HAAS, *Darwin*, *Stim.d.Z.*, 84 (1958-1959), pp. 356-370.

Hemos pensado que sería útil que desglosáramos, de la sección de las RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS, los libros que en esta entrega se refieren al tema del hombre y su origen, desde diversos puntos de vistas especializados, como son: la *paleontología* y la *teoría de la evolución* (OVERHAGE y NEUHÄUSLER), la *psicología comparada* del hombre y los seres infrahumanos (SIEGMUND), la *biología* (PORTMANN), la *fisiología celular* (HAAS), las *ciencias en general* (MARCOZZI), la *teología bíblica* (ARNALDICH), y la *psicología profunda* del desarrollo psicodinámico de la persona humana (CARUSSO, GOLDBRUNNER).

Para resumir la respuesta que todos estos autores dan a la cuestión planteada por Darwin, podríamos decir con uno de ellos, Marcozzi, que "lo que importa más, lo que interesa al hombre, no es tanto el problema del *cómo*, cuanto el *hecho* de la creación... En lo tocante al cuerpo humano, ciencia y fe están acordes en reconocerlo como la obra maestra de la creación sensible de Dios. Por tanto, la supuesta oposición entre evolución y creación no existe. La evolución, aún dentro de los límites en los que se puede considerar posible, no puede explicarse convenientemente sin la intervención creadora, inmediata o mediata, de Dios".

PAUL OVERHAGE, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen*. Mit einer Einführung von Karl Rahner (108 págs.). Herder, Freiburg, 1959.

La paleontología, y especialmente la *paleantropología* —objeto de la obra— siempre quiso ofrecer al hombre un camino para llegar a su origen histórico y revivir el espacio recorrido. El encanto de este viaje en el pasado no solamente se refleja en los mitos de la humanidad, sino que preocupa —no sin eficacia— a los pensadores. ¿Qué es el hombre? — así preguntó Kant y muchos otros filósofos. Al contestar a esta pregunta uno tiene que enfrentarse con la realidad de la naturaleza, de la razón humana y de Dios. Si no descubre la armonía entre cosmos, hombre y Absoluto, el hombre llega a equivocarse en la búsqueda de sí mismo. (Cfr. F. DESSAUER, *Was ist der Mensch?*, Knecht, Frankfurt, 1959).

La paleontología se impresionó muchas veces por la grandeza de esta empresa. Traspasó así los límites establecidos por su método científico, reemplazándolo con presuposiciones filosóficas y a veces con prejuicios de cosmovisión. La palabra maravillosa de *evolución* era la solución para todo misterio, la ley fundamental biogénica y hasta psicogénica, en el sentido de que suprimía la distinción fundamental entre el hombre y los vivientes infrahumanos (cfr. G. SIEGMUND, *Über den Begriff: Entwicklung*, Stimmen der Zeit, 151 (1952), p. 434). Se había olvidado el carácter específicamente humano del desarrollo, la decisión humana y la dirección personal como factores de la historia del hombre. La paleantropología no tenía siempre en cuenta que el origen y el desarrollo del hombre no se soluciona completamente por los fósiles y cráneos antropoides y zoomórficos. Mientras que la biología contemporánea ha constatado que la vida es una interioridad y que en lo biológico del hombre se manifiesta el espíritu (cfr. A. PORTMANN, *Biologie und Geist*, Rhein, Zürich, 1956, especialmente p. 14 y 51). Justamente este factor es el que más fácilmente se le podía escapar al método paleontológico.

Pero este cambio se da actualmente también en la paleantropología. Por esta razón quiero llamar la atención sobre la *objetividad* del autor en problemas llenos de dificultades: su obra presenta realmente lo que la paleantropología actualmente puede decir acerca del origen y desarrollo del hombre durante la edad de los glaciares. El autor se restringe a su especialidad. Explicando la problemática científica, sabe mostrar la conveniencia de una intervención filosófica y teológica para una solución completa y segura en las dificultades: Karl Rahner —en la introducción— señala la conexión del tema con la antropología filosófica y con la revelación sobrenatural.

Para mostrar la utilidad de la paleantropología también para el teólogo, voy a referirme a los *resultados* y conclusiones más importantes de la obra.

1. La hipótesis de *tres grados*, geológica y morfológicamente sucesivos, no corresponde al verdadero progreso filogenético. El hecho más importante: en el mismo período geológico se dan, a la vez, las formas llamadas *zoomórficas* y las llamadas *sapiens* (pp. 47, 48). Entonces no se justifica la afirmación según la cual la evolución filogenética de la humanidad empieza con la forma *zoomórfica* y no con la *antropoidea*.

2. La forma *extremo-neandertalense* no constituye el lazo entre la forma *antropoidea* y la humanidad *sapiens*, sino más bien significa una evolución regresiva, parcial, que no tiene influjo en el hombre *sapiens* ulterior. En este caso la morfología ha engañado a muchos. Después de la forma *antropus* (es decir “forma primisapiens”) se sigue inmediatamente el *homo sapiens* (pp. 58, 60).

3. Según la *nueva imagen de la evolución* biológica, el hombre —siendo un viviente polimórfico— tiene una *evolución filética*; es decir se desarrolla el mismo hombre que, no obstante las diferencias espaciales y temporales, constituye necesariamente una especie, un *filo* (p. 74). En el rostro del primer hombre se manifiesta el aliento del espíritu (p. 79).

4. Hoy día no se puede afirmar científicamente que el hombre deviene de la forma *zoomórfica*, pero tampoco es aceptable que la humanidad *sapiens* ya desde el comienzo tenga la expresión actual. Se da el *cambio de características* en la expresión y en la imagen morfológica del hombre. Como hipótesis puede decirse que el primer hombre tenía la potencia para las características correspondientes a la forma *zoomórfica* y a la de *sapiens*, e insinuaba la imagen del hombre actual y, hasta cierto grado, su cráneo.

5. Según los datos de la ciencia (que corresponden a las verdades reveladas acerca del origen y la evolución del hombre), y teniendo en cuenta los datos sobrenaturales, no es aceptable la sentencia según la cual el primer hombre era un semi-animal o monoide (p. 87, 88). Lo biológico del hombre está determinado también por su espiritualidad, por su totalidad (cfr. A. PORTMANN, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Rewohlt, Hamburg, 1956).

6. Seguramente es una realidad el proceso de cierta *humanización* durante el desarrollo histórico. Los restos culturales relatan la vida espiritual del hombre. El fundamento de este desarrollo es el alma, la posibilidad de tradición y el uso de instrumentos. (Sobre la instrumentalización progresiva cfr. I. A. CARUSO, *Bios, Psyche, Person*, Alber, München, 1957, p. 398). De todas maneras podemos afirmar: ya el hombre primitivo era hombre *completo* (p. 100).

Estos son los resultados de la paleantropología. En conjunto, podemos decir que, de hecho, van hacia los datos de la *revelación*, en cuanto que, dentro de sus límites, se constatan referencias a los mismos (cfr. H. LAIS, *Probleme einer zeitgemässen Apologetik*, Herder, Wien, 1956). No olvidemos: teóricamente no se puede exigir que, en el método particular, en la consideración parcial, lo parcial necesaria y esencialmente aparezca *como* parcial, relatando algo sobre el todo correspondiente.

El *monogenismo* científico está abierto al *monogenismo* teológico (cfr. H. LENNERZ, *Quid theologo dicendum de Polygenismo?*, Gregorianum 29 (1948), p. 417). La perfección de los primeros hombres no excluye el desarrollo ulterior (cfr. M. M. LABOURDETTE, *La péché original et les origines de l'homme*, Alsatia, París, 1953). En general podemos constatar que la ciencia posibilita para el cristiano construir su cosmovisión en armonía con la fe (cfr. O. SPÜLBECK, *Der Christ und Weltbild der modernen Naturwissenschaften*, Morus, Berlin, 1950).

Teniendo en la cuenta la unidad originaria del hombre, se deduce —por una

consideración ontológica y teológica— la distinción específica entre el hombre y los vivientes infrahumanos, la *creación inmediata del cuerpo humano* a partir de algo ya dado en la naturaleza (p. 12). El hombre se distingue de lo infrahumano no solamente por su alma espiritual, sino también por su corporeidad. Según estos dos principios (metafísicos) de su ser (uno solo), el hombre es imagen de Dios. La paleantropología puede constatar estas diferencias en cuanto el alma se expresa en diferentes grados) no meramente a través del lenguaje y cultura, etc., sino (aunque no necesariamente) también en lo biológico y en lo morfológico del hombre (cfr. A. PORTMANN, *Die Selbstdarstellung der Tiere, Um ein neues Bild vom Organismus, Wort und Wahrheit* (1953), p. 187; G. SIEGMUND, *Die geistige Seele als Formsprinzip*, *Stimmen der Zeit*, 155 (1954), p. 95, y *Tier und Mensch im Denken der Neuzeit*, *Stimmen der Zeit*, 161 (1957), p. 420).

Para comprender la antropología de los primeros capítulos del Génesis (cfr. L. ARNALDICH, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*, Rialp, Madrid, 1958, que tiene bibliografía abundante sobre el tema), el teólogo puede escuchar con utilidad también la paleantropología. Al escuchar la revelación —la finalidad de la cual es la salvación y no la información de los hombres— el hombre no tiene por qué olvidarse de su conocimiento *profano*. Dios crea y llama a todo el hombre, por tanto el hombre, al acercarse a Dios, tiene que responder a este llamamiento con toda la realidad que esté a su alcance.

La obra de Overhage ofrece datos seguros. Su *bibliografía selecta* y sólida puede orientar al lector para el estudio de cuestiones indicadas en la obra. La claridad y sencillez del estilo facilita captar las conexiones entre los diversos datos y el progreso continuo de sus afirmaciones bien fundamentadas.

La teología, usando estos instrumentos, cumple su tarea en lo presente, y ayuda al hombre para descubrir en su interior la continua presencia de la voz de Dios. El hombre, distraído en el tiempo, experimenta así la vivencia y la actualidad de la revelación sobrenatural en la *verdad encarnada*. Y como la solución de los problemas existenciales del cristiano se encuentra en la Verdad Encarnada, así también los problemas del Génesis se solucionan a la luz de la teoantropología de Dios hecho Hombre (cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Was soll Theologie? Ihr Ort und Gestalt im Leben der Kirche*, *Wort und Wahrheit* (1953), p. 325).

ANTON NEUHÄUSLER, *Der Mensch und die Abstammungslehre* (120 págs.). Francke, Bern, 1958.

He aquí una obra sólida, que da una orientación profunda acerca de la *evolución del hombre*. El autor sintetiza los datos de la ciencia contemporánea, y los profundiza por la *reflexión filosófica*. No solamente presenta los resultados, a la manera de una colección casi completa de material, sino que hace su análisis, para sacar las conclusiones seguras, mostrar las dudosas, y explicar los valores y deficiencias de algunas teorías.

La *evolución en general* se prueba por hechos seguros. La semejanza gradual de

los organismos, los documentos de la historia de los vivientes, la existencia de órganos llamados rudimentarios o sin función (es decir no funcionales), la ley fundamental biogenética según su sentido verdadero (p. 19) atestiguan el papel de la evolución en la vida de los organismos. El autor trata también el problema del origen de la vida y hace una presentación más amplia de las teorías de Lamarck y Darwin. Estudiando así las *causas* de la evolución, hace un juicio objetivo de las dichas teorías, especialmente respecto del darwinismo (cap. 1).

Para aclarar el *origen del hombre* y su *evolución filogenética*, describe con mucha claridad los descubrimientos de la paleantropología. Esta parte del libro es casi exhaustiva. La semejanza entre *hombre* y *mono* se explicaría por el antiguo predecesor común a ambos. De este origen común (según el linaje) la evolución progresaría en dos diferentes direcciones (*hombre* y *mono*) siempre alejándose mutuamente. De todas las maneras, el mono no sería el predecesor (filogenético) del hombre (cap. 2).

La evolución del hombre no se reduce al juego, ciego y caótico, de las fuerzas de la naturaleza, sino que es la realización de un plan, en cuanto que el hombre es el *fin* de la evolución (pp. 105, 115). El hombre encuentra la relación con el otro por la autosuperación, y descubre su propio ser infinito por el deseo de la inmortalidad. De esta manera el hombre está realizando siempre más plenamente la existencia humana (cap. 3).

El problema del *origen de la vida* se soluciona por la teoría de la generación espontánea en cuanto ésta incluye también un elemento inmaterial, organizador (p. 22). La fisiología celular llega a conclusión semejante, según la cual la estructura inframolecular de la materia orgánica es comprensible por la situación de los tiempos primitivos, mientras la estructura macromolecular (estructura típica y necesaria para la vida de las células) exige una causa inmaterial, en último término una causa creadora (cfr. J. HASS, *Leben im Materie*, Morus, Berlín, 1956). La biología por sí misma no puede dar una solución completa de los problemas de la vida orgánica (cfr. A. PORTMANN, *Biologie und Geist*, Rhein, Zürich, 1956).

El autor elabora con mucha claridad el sentido objetivo de la evolución. Además del método científico, usa la experiencia interna (p. 57), porque no solamente los hechos (fósiles, etc.) observados por el método científico conducen a descubrir lo humano, sino igualmente podemos captarlo por medio de nuestra conciencia y experiencia interna. La *evolución humana* se caracteriza por una instancia directora (p. 64). En este aspecto insisten mucho actualmente la biología, la paleantropología y la psicología comparativa. Ya la morfología constata la historicidad en la evolución (cfr. M. HARTMANN (Herausgeber), *Fortschritte der Zoologie*, Bd. 11, Fischer, Stuttgart, 1958).

Ninguna estructura fisiológica puede ser causa del pensamiento humano, porque el hombre es quien piensa y no el cerebro (cfr. E. STRAUSS, *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Springer, Berlín, 1956). Por consiguiente, las facultades originarias del hombre no son resultados de una evolución filogenética. También la investigación de los instintos (cfr. N. TINBERGEN, *Instinkt-lehre. Vergleichende Erforschung angeborenen Verhaltens*, Parey, Berlín, 1956), el

estudio de la herencia (cfr. L. H. SNYDER, *Grundlagen der Vererbung. Lehrbuch der allgemeine Genetik*, Metzner, Frankfurt, 1955) manifiesta una concepción más completa de la vida humana, irreductible a estructuras solamente materiales y mecánicas.

La experiencia de diferentes enfermedades, somáticas y psicósomáticas, transparente la unidad del hombre, es decir la unión intrínseca entre cuerpo y alma (cfr. M. BÜRGER, *Die Hand des Kranken*, Lehmann, München, 1956).

Aunque actualmente teorías bien divergentes tratan de explicar la filogénesis humana (cfr. A. V. ANDERZ, *Hacia el origen del hombre*, Universidad Pontificia, Comillas, 1956), se puede constatar un acercamiento siempre más profundo a lo humano.

Quiero llamar la atención sobre la fundamentación científica de las afirmaciones del autor. Sabe integrar el trabajo de los investigadores avanzados (Heberer, Portmann, Zimmermann, etc.) y a la vez comunicar el trabajo personal en un lenguaje comprensible para todos. El estilo claro, despojado de tecnicismos especializados, da claridad a la explicación y facilita la captación, por parte del lector, de lo que quiere decir. Pero además por el uso que el autor hace de la experiencia interna, la obra no ofrece solamente una información científica, sino que conduce al lector a una *visión antropológica* del tema.

GEORG SIEGMUND, *Tier und Mensch* (307 págs.). Knecht, Frankfurt, 1958.

La situación existencial del hombre, en último término, proviene de su estructura total, que abarca lo corporal y lo racional como componente de su unidad (cfr. P. WUST, *Ungewissheit und Wagnis*, Pustet, Salzburg, 1937, p. 38). Esta doble característica del hombre se manifiesta, no solamente en la dialéctica de las tendencias vitales, sino que se refleja también en el conocimiento por el cual el hombre capta su relación con lo infrahumano y con lo suprahumano, y comprende el origen y el destino de sí mismo.

En la experiencia fundamental de autopoder del espíritu humano (p. 14), se descubre la libertad como un principio nuevo, respecto de la naturaleza infrahumana. El hombre así encuentra en sí mismo algo común con el espíritu. Pero, a través de su naturaleza sensible, se da cuenta igualmente de su lugar en el mundo orgánico. Por consiguiente, la antropología humana puede partir de uno o de otro de estos dos aspectos, e integrarlos en una síntesis. Así podemos comprender por qué, en las consideraciones unilaterales, el hombre es el resultado o sea la evolución biológica o sea la objetivación de un espíritu supramundano: el biologismo materialístico por un lado, y el idealismo por el otro.

El autor soluciona este problema del pensamiento contemporáneo (cap. 1), contestando a la disyuntiva: ¿se da una *distinción fundamental entre animal y hombre*, o más bien el hombre es el producto de una evolución rectilínea del organismo zoomórfico?

El *materialismo dialéctico* aplica la dialéctica hegeliana al mundo anorgánico

y al orgánico, afirmando así una antropología sin alma espiritual, y negando la diferencia cualitativa originaria entre animal y hombre (cap. 2). Para comprender el *sentido objetivo de la evolución*, es preciso atenerse a los datos de las ciencias contemporáneas, y no interpretarlas según teorías apriorísticas. En la realidad se da "preexistencia de aptitudes y evolución de cualidades" (p. 47) (cap. 3).

La *característica propia del hombre*, como ser viviente, se manifiesta en su estructura y en su desarrollo (cap. 4,5). La "ley de la correlación", el análisis comparativo (con el organismo zoomórfico) respecto del cerebro y de las manos, el fenómeno de la centralización, manifiestan la vida interior y elevada del hombre respecto del animal. La dirección de la vida por el propio Yo, es la característica de la evolución humana. El autor aprovecha aquí la biología contemporánea (Portmann) y rechaza la teoría de K. Schmeing (cap. 6).

Considerando las *manifestaciones psíquicas de los animales* (cap. 7,8), sus relaciones entre sí y con el hombre, se constata no solamente una cierta interioridad en el comportamiento de organismos infrahumanos, sino también se descubre la soberanía y la dignidad del espíritu humano frente de la naturaleza orgánica.

El autor describe con mucha claridad las propiedades del *lenguaje humano*, comparándola con el lenguaje comunicativo de los animales (cap. 9,10). El hombre crea para sí el lenguaje por su naturaleza espiritual. El animal no tiene lenguaje (en sentido estricto), sino meramente una cierta comunicación por medio de su organismo.

La *diferencia cualitativa* entre el animal y el hombre aparece claramente en los experimentos científicos, en las manifestaciones de la inteligencia y de la conciencia específicamente humanas (cap. 11, 12, 14). Esta afirmación tiene una confirmación muy palpable por las *experiencias de la miseria humana*, es decir, por la observación y educación de personas ciegas y sordas, o ciegosordomudas (cap. 13). Aquí se constata un despertar y un desarrollo de una potencia espiritual del hombre (p. 246). El hombre tiene dominio sobre los animales, y los integra en su vida (cap. 15). Únicamente el hombre es capaz de reflexionar sobre sí mismo, y conquistar el mundo (p. 291).

El autor sabe ordenar los datos de la ciencia contemporánea y presentarlos en una apretada *síntesis*. Por medio de la riqueza de la documentación (biología, etología y psicología comparativas), con la ayuda del análisis comparativo y la descripción fenomenológica, llega a descubrir la especialidad de la estructura humana. La *claridad* en la presentación de las sentencias divergentes facilita captar la problemática y la *solución científica*. Los principios de la filosofía perenne dan una seguridad y sencillez a las afirmaciones y a las pruebas del autor. Quiero llamar la atención sobre el *estilo* agradable, casi narrativo de la obra, que no solamente facilita la lectura y atrae el interés, sin cansar la atención, sino también pone el tema al alcance de todos, librándose del lastre de tecnicismos especializados.

Para comprender el lugar y el valor del hombre en la naturaleza (cfr. P. T. DE CHARDIN, *Le groupe zoologique humain*, Albin, París, 1956) hay que tener en la cuenta los componentes de su *totalidad* en las funciones y estructuras psíquicas, en la interacción de lo conciente y de lo inconciente, en la relación entre cuerpo y

alma, y en la relación entre el mundo y la persona. Así podemos comprender completamente a la persona humana (cfr. H. REMPLEIN, *Der Ganzheitsgedanke in der Psychologie*, Wissenschaft und Weltbild, 8 (1955), p. 196) y discernir la *filogénesis humana* —por el ser espiritual e histórico del hombre— de la evolución zoomórfica de los animales (cfr. Th. STEINBÜCHEL, *Die Abstammung des Menschen*, Knecht, Frankfurt, 1951). La evolución del organismo humano es comprensible a la luz de “nuestra propia vida interna”, porque también lo biológico (del hombre) está determinado por la estructura total (cfr. A. PORTMANN, *Zoologie und das neue Bild des Menschen*. Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Rewohlt, Hamburg, 1956).

La concepción del *instinto* ha sufrido algunos cambios por los aportes de la biología y la psicología contemporáneas (pp. 192, 196, 200). En el comportamiento de los animales aparece un dinamismo con la característica de símbolo, una formalización de ciertas intenciones, una evolución filogenética (cfr. A. HAAS, *Symbolik im Verhalten der Tiere*, Scholastik, 32, 1957, p. 186). Pero mientras el animal posee seguridad en los instintos, el hombre no la tiene, sino que crea un orden sobre las esquemas (cfr. E. GRASSI und. Th. VON UEXKÜLL, *Vom Ursprung und Grenzen der Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften*, Lehnen, München, 1951). Actualmente se considera al instinto no solamente en el plano biológico, sino también en el psicológico y metafísico, y se discute la realización de una intención y la causalidad de conciencia, especialmente en el hombre (cfr. P. P. GRASSE, *L'instinct dans le compartement des animaux et de l'homme*, Masson, París, 1957; P. GUILLAUME, *L'état actuel du problème de l'instinct*, Journal de Psychologie, 54 (1957), p. 440).

Según el análisis del destino, el instinto es un impulso, una tendencia de la naturaleza humana. El Yo tiene que enfrentarse con estas posibilidades del destino personal y encontrar finalmente el camino de la trascendencia hacia Dios (cfr. L. SZONDI, *Destin et Liberté*, Etudes Carmelitaines, Vol. Structures et Liberté, Desclée, 1958, p. 3). La riqueza del Yo humano se manifiesta en la abertura frente al mundo y a la historia, y también en la integración de lo corporal (cfr. G. CRUCHON, *Genèse et structure du moi humain à la lumière des Sciences biopsychologiques modernes*, Nouvelle Revue Théologique, 73 (1951), pp. 261, 364).

De toda la obra del autor, resulta la diferencia originaria entre el organismo zoomórfico y la estructura humana. El hombre, por la decisión propia y por la trascendencia de sí mismo (cfr. Ph. LERSCH, *Die Strebungen des Menschen*, Zeitschrift für Philosophische Forschung, 4, (1950), p. 204) es una imagen de Dios, la cual se caracteriza por la vivencia de la libertad y del amor.

ADOLF PORTMANN, *Biologie und Geist*. (362 págs., con nueve planchas artísticas). Rhein, Zurich, 1956.

El bien conocido biólogo de Basel nos da a conocer aquí resultados de su trabajo investigador durante los años 1946-1955. Esta labor interesa, no solamente a los especialistas en biología, sino igualmente tiene suma importancia para la psico-

logía, antropología, y también para algunos problemas de filosofía y teología: la *biología contemporánea* elabora una nueva imagen del organismo, y por este camino llega a una *nueva imagen del hombre*.

Aunque cada capítulo es completo respecto de los problemas tratados, toda la obra tiene su unidad, progresando hacia el descubrimiento siempre más profundo de lo humano en lo biológico del hombre, en cuanto es posible dentro de los límites de la investigación biológica.

El autor muestra qué es lo que busca el *biólogo* en la *naturaleza*, qué factores humanos intervienen en la consideración biológica, cómo se puede captar en el organismo lo anímico, lo *espiritual* (por ejemplo la libertad) (cap. 3, 4, 10, 1). Para la psicología jungiana puede ser interesante (p. 146) el estudio de las *imágenes originarias* (arquetipos) en el plano biológico, y la importancia de ellas como transformadoras de energía y medios de comunicación (cap. 5, 7). El estudio del papel del tiempo en la vida de los organismos constata que el organismo es una *forma temporal* (Zeitgestalt), que aprovecha las nuevas posibilidades y enriquece su forma de vida (cap. 6). En la *metamorfosis* de los animales se descubre una metamorfosis limitada, no total; y la realización de una interioridad. La explicación de la finalidad se escapa del método biológico (cap. 9). La biología, descubriendo una imagen del hombre, puede poner *fundamentos científicos para la antropología* y para la *formación de la personalidad* (cap. 11, 12).

La biología actual vigila su *autonomía*, porque solamente así puede encontrar la realidad de la existencia humana, determinada por el mundo de los valores y no por las ligaciones del instinto (cap. 13, 14).

Para presentar la trascendencia de la biología actual voy a indicar algunas de sus características e ideas más fundamentales.

1. La biología actual supera el *cientifismo* del pasado: va más allá de la descripción bioquímica, no se contenta con una consideración meramente mecánica, incompleta. La *interioridad* caracteriza ya al organismo zoomórfico, y mucho más al humano. El organismo es comprensible solamente como un *conjunto*, una totalidad, en la cual se expresa todo el ser de lo viviente. Por eso la biología investiga el *sistema* relativamente cerrado de los vivientes (pp. 22-26). El sistema humano está presente en *todos* los estados de nuestra evolución, y no solamente después de una superación del estado zoomórfico (p. 35). Lo espiritual de lo humano no es un producto de la ontogénesis ulterior. El ser humano constituye un nuevo grado de interioridad, caracterizada por la tradición, historicidad y libertad, como formas propias de vida (pp. 73, 74).

2. La constitución *supraindividual* es propia a todos los vivientes. El individuo zoomórfico puede desarrollar sus aptitudes (p. 295). La característica originaria del sistema humano es la *abertura* (Offenheit) de su conducta y de sus aptitudes. El hombre tiene un dinamismo hacia la sociedad, y a la vez también un impulso para guardar su propia esfera individual. De esta manera, por la libertad y por la abertura, tiene el hombre una relación con el mundo. El hombre tiene que hacer la *síntesis* entre lo dado por la naturaleza (Naturgegebenheit), y la situación actual; siempre tiene que encontrar, guardar y solidificar de nuevo su vida (296). El mo-

mentó esencial de lo humano es la comprensión continua de toda nuestra existencia como tarea permanente (p. 297). Así se pone un fundamento científico, sólido, para la antropología y para la vida real.

3. El *sentido de la vida* no tiene solución completa desde el punto de vista biológico, sino que parece más bien como una tarea. La conservación de la vida no puede ser el sentido de la misma. El individuo, aunque posea autovalor y papel social, mantiene en sí la potencia de su disolución. Por esta razón; la biología exige un *aspecto supraindividual* del sentido de la vida, que es el sentido del *todo* (p. 306). La biología no puede decir más: ella solamente aporta un fundamento seguro para la solución antropológica de este problema.

4. La *persona humana*, ya en el plano de la exploración biológica, aparece, a través de la *decisión*, como factor de su evolución filogenética y ontogenética. La existencia humana se realiza según la escala de los valores, y no por las ligaciones del instinto. La labor científica fundamenta y confirma también los resultados del análisis existencial (y en general los de la psicología profunda, cfr. JUNG, CARUSO, SZONDI, etc.), según el cual el hombre, en cuanto tal, sólo comienza allí donde es libre para poder enfrentarse a la sujeción de un determinado tipo (cfr. V. E. FRANKL, *Psicoanálisis y existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 1950, p. 99).

En estos pocos ejemplos se ve claramente la importancia del trabajo del autor. Esta labor no solamente abre nuevos caminos, nuevas perspectivas dentro de la misma biología (cfr. A. PORTMANN, *Die Selbstdarstellung der Tiere. Um ein neues Bild vom Organismus, Wort und Arbeit*, 8 (1953), p. 187), sino que presta una ayuda a la paleantropología (cfr. P. OVERHAGE, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen*, Herder, Freiburg 1959) y conduce hacia una visión objetiva de lo humano (cfr. cap. 11, que es el centro de la obra, manifestando la posición del autor). Así se puede poner en evidencia la diferencia fundamental entre el hombre y los otros organismos, desde el punto de vista biológico y psicológico (cfr. G. SIEGMUND, *Tier und Mensch*, Knecht, Frankfurt, 1958). Finalmente, es posible aprovechar los resultados biológicos para una concretización y enriquecimiento de la noción cristiana de la creatura (cfr. H. VOLK, *Schöpfungsglaube und Entwicklung*, Aschendorf, Münster, 1958). Justamente porque la biología actual, como ciencia, de sí no es marxista ni tampoco cristiana, puede apuntar datos seguros para el filósofo y para el teólogo contemporáneos.

Todas las ideas del autor, algunas de las cuales quise presentar más arriba, son conclusiones de elaboraciones científicas. Merece la atención la riqueza del material (hombre, mamíferos, monos, pájaros, plantas, etc.), en el estudio del cual siempre aparece la problemática principal. Los detalles del *análisis* científico, la observación *comparativa* (según la Gestaltforschung) presentan lo común entre el hombre y los otros vivientes, descubriendo, más a fondo, lo esencial del sistema humano. El autor sabe ordenar los datos particulares y orientarlos siempre hacia el problema central.

Hay que notar la objetividad y la *sinceridad* de la obra, mantenida también en las cuestiones tan candentes, como por ejemplo la del origen y evolución del hombre.

El autor además indica las lagunas o las inseguridades del conocimiento científico y los límites de la consideración científica.

El lenguaje *inteligible* para todos, el estilo *claro*, y el orden constante en los estudios particulares, facilitan captar las especialidades del biólogo. Así la obra resulta verdaderamente como una comunicación humana, presentación de conocimientos científicos, asequibles para los lectores interesados y no solamente para los investigadores. Los ejemplos ayudan a mantener viva la atención, atar el interés, enriquecer el conocimiento, e introducir en el núcleo de los problemas. Las *imágenes fotográficas*, presentando el mundo de la fauna y de la flora, hacen aparecer la naturaleza viviente, muestran el encanto del reino de la vida, objeto de la admiración del hombre. En una palabra, es una obra humana en todas sus dimensiones.

JOHANNES HAAS, *Das Lebensproblem heute. Beitrag der Zellforschung zur Philosophie des Organischen*. (152 págs.). Pustet, München, 1958.

La obra nos ofrece el curso dictado por el autor en la Semana Universitaria de Salzburgo. Su tema es el problema de la vida a la luz de la fisiología celular. No pretende ser una elaboración exhaustiva, sino más bien una síntesis de los datos más importantes de la *ciencia* contemporánea; y, con esto, una solución del misterio de la *vida orgánica*. La presentación de la problemática es clara y sencilla, sin complicaciones, gracias al progreso ordenado en la explicación. Muestra siempre las dificultades científicas y las lagunas del conocimiento actual en algunos puntos. Aunque la explicación la hace desde punto de vista científico, esto no le impide señalar la conexión con la filosofía en la solución última del problema. El autor se dirige a universitarios, y por eso supone algunos conocimientos elementales, necesarios para comprender la terminología especializada.

Solucionar el problema de la vida orgánica significa captar su *naturaleza interna* y característica propia (cap. 1). Para esto es preciso describir, con método científico, la experiencia y las manifestaciones de la vida orgánica. Por esta razón presenta el autor los *procesos funcionales* en el organismo completo (funciones elementales en los órganos y en las células) (cap. 2) y los *procesos morfogénicos*, reflejos del origen ontogénico y de la evolución filogenética de los vivientes (cap. 3). Ordenando estos datos de la ciencia, tenemos una imagen verdadera de la vida orgánica. Así se manifiesta la *estructura ontológica* de organismo. Para comprender esta realidad según su totalidad, tiene que intervenir la filosofía (de lo orgánico), y fundamentar, como conclusión, la aceptación del principio de vida (cap. 4).

Voy a indicar a continuación los resultados más importantes de la obra, conectándolos con ideas de otros autores acerca del mismo problema.

1. La *vida orgánica* consiste (aunque no completamente) en sucesos materiales, los cuales el científico expresa por medios de nociones químicas o físicas (p. 85). El movimiento de moléculas e iones delata una construcción o reconstrucción continua de la *materia*. De aquí se sigue que las estructuras y las funciones (p. 29), las cuales se dan en las células, están sometidas a las leyes bioquímicas, a las leyes

de los átomos; a las leyes de la física. Entonces una explicación mecánica siendo una consideración de la naturaleza de la vida orgánica, tiene su lugar en una concepción completa de la vida (cfr. H. LINSER, *Das lebende System. Ein Beitrag zur Frage "Was ist das Leben?"*, Wissenschaft und Weltbild, 7 (1954), p. 416, que presenta el pensamiento fundamental de tres obras del mismo autor). La materia tiene su papel (parcial) y sus límites en la explicación del misterio de la vida (cfr. J. HAAS, *Materie und Leben*, Stimmen der Zeit, 159 (1957), p. 23). Pero también hay que tener en cuenta que esta explicación científica, y el progreso científico, en último término descansa sobre una consideración filosófica (cfr. W. BÖHM, *Die philosophischen Grundlagen der Naturwissenschaft*, Wissenschaft und Weltbild, 12 (1959), p. 363).

2. La consideración mecánica ya no puede captar el conjunto de los procesos morfogenéticos, es decir la reproducción y la evolución de los organismos. La mitosis (p. 100) es inteligible por medio de procesos intracelulares y no se explica por una *máquina divisora*. Una estructura meramente material no puede dirigir la evolución (p. 111). La constatación de las mutaciones orgánicas y la de las transformaciones de los organismos, no solucionan el problema de la evolución y el de la vida (p. 119). En una palabra: se precisa aquí una explicación *teleológica* (p. 105). En la formación del organismo, según su totalidad, interviene el elemento inmaterial (cfr. R. SCHUBERN-SOLDERN, *Die Begriffe Substanz, Morphe und Entelechie ihrer Beziehung zum Lebensproblem*, Wissenschaft und Weltbild, 7 (1954), p. 432).

3. Puesto que la actividad brota del ser, los sucesos orgánicos nos conducen a su portador (sujeto), a la *estructura ontológica* del organismo. La constatación de este ser ya pertenece a la filosofía, en cuanto se escapa del método empírico (p. 137). La ciencia concluye que la materia no es la única realidad constituyente del organismo. Para una construcción orgánica es preciso un constructor, un principio distinto de la materia (p. 144). Los procesos morfogenéticos (especialmente la mitosis), el ritmo de vida, la integración de los procesos múltiples y su coordinación en un conjunto, se explican por una tendencia que viene del principio de vida, de un substrato inmaterial (p. 146). Este substrato es el fondo ontológico del organismo y no la pasividad de la materia.

Los dos principios de lo viviente, es decir el principio material y el inmaterial, constituyen una *unidad ontológica*, una unidad sustancial (p. 144). Se da una teleología en los sucesos orgánicos, materiales. Comprender la unidad de estos dos principios significa solucionar el misterio de la vida orgánica.

4. Respecto del *origen de la vida*, podemos decir que no se explica solamente por la materia, sino por la intervención de una causa inmaterial (cfr. J. HAAS, *Zum Ursprung des Lebens*, Stimmen der Zeit, 157 (1957), p. 321). Aunque la vida orgánica descansa sobre lo físico, no está en esto su característica interna y última (cfr. F. DESSAUER, *Naturwissenschaftliches Erkennen*, Knecht, Frankfurt, 1958).

Aquí está la dificultad del *materialismo dialéctico*: no distinguir lo inmaterial de lo espiritual (cfr. G. A. WETTER, *Der dialektische Materialismus und das Problem der Entstehung des Lebens. Zur Theorie von A. I. Oparin*, Pustet, München, 1958). Podemos comprender esta dificultad si no olvidamos el influjo de la ideología

marxista en las ciencias (cfr. G. A. WETTER, *Dialektische Materialismus und moderne Naturwissenschaft*, Wissenschaft und Weltbild, 12 (1959), p. 336, que da una buena orientación acerca de esta relación). Filosóficamente, el fundamento último de la dificultad marxista es la teoría del conocimiento según el materialismo dialéctico (cfr. J. de VRIES, *Die Erkenntnistheorie des dialektischen Materialismus*, Pustet, München, 1958).

5. La paleontología y la paleobotánica (p. 116) constatan la *evolución filogenética* de los organismos (cfr. P. OVERHAGE, *"Stammbaum" der Organismen. Die Suche nach stammesgeschichtlicher Zusammenhängen in der belebten Natur*, Wort und Wahrheit, 10 (1955) p. 675; es un estudio serio y tiene una bibliografía bien elegida). Según la paleantropología, el hombre ya desde el comienzo de su existencia era hombre verdadero, y en su desarrollo intervienen factores inmateriales (cfr. P. OVERHAGE, *Um das Erscheinungsbild der ersten Menschen Mit einer Einführung von Karl Rahner*, Herder, Freiburg, 1959; es una presentación de la paleantropología actual). La *evolución del hombre* no es un proceso irracional, sino una *búsqueda* (aunque a veces con equivocaciones) en razón de un impulso inmaterial (cfr. A. NEUHÄUSLER, *Der Mensch und die Abstammungslehre*, Francke Bern, 1958, que es también una consideración filosófica de los problemas paleantropológicos).

La obra de Haas, que acabamos de reseñar, realmente presenta datos sólidos para una *cosmovisión cristiana* como es la intención del autor. Esta tendencia de la obra implica una actitud científica, la cual quiere llevar el conocimiento del hombre a su integridad. Así es cómo se unen las ciencias, juntándose alrededor de un centro, que se llama *hombre*, como *sujeto y objeto* del conocimiento (cfr. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Das menschliche Phänomen*, Wissenschaft und Weltbild, 9 (1956), p. 14).

VÍCTOR MARCOZZI, *Los Orígenes del Hombre*, según la Ciencia, la Filosofía y la Religión (188 págs.). Traducción de la cuarta edición italiana, Studium, Madrid, 1958.

He aquí una obra que elabora el problema del origen y de la evolución del hombre según todos sus aspectos. Para presentar una solución *completa*, el autor considera el tema en toda su amplitud, es decir a la luz de la ciencia, la filosofía y la religión. La finalidad del libro es *práctica*: prestar una ayuda a los profesores de religión, a los estudiantes, y a las personas interesadas cerca de esta temática actual. Especialmente algunas divulgaciones sobre el evolucionismo pretenden apoyarse en la ciencia para difundir concepciones anticristianas acerca del hombre y su destino. El autor, por su lenguaje comprensible, hace asequible el tema para todos los interesados. Las explicaciones patentes y la ciencia, unida con la sencillez (despojándose del lastre de tecnicismos innecesarios para la persona interesada por los problemas) facilitan la lectura, y desarrollan el tema en toda su amplitud.

Voy a indicar, en breve, los resultados finales más importantes en tres partes.

1. La *ciencia* actualmente constata el hecho de la evolución de los vivientes,

aunque investigadores se dividen en cuanto a la medida de esta evolución o transformación (cap. 1-3). MARCOZZI explica con mucho conocimiento de causa los argumentos a favor de la evolución (como por ejemplo la existencia de órganos homólogos y rudimentarios, datos paleontológicos, etc.); y aclara las *dificultades*, que son otros hechos, los cuales parecen debilitar el valor de los indicios de la transformación de los organismos (p. 46). El autor determina con precisión el grado, es decir la medida o límite, de la transformación, y las posibles suposiciones aceptables (p. 52).

La *morfología* y la *paleantropología* muestran la probabilidad de la evolución, en lo que respecta al cuerpo humano; pero no lo demuestran con perentoriedad (p. 68). Acerca del monogenismo y del poligenismo, la ciencia sola no da solución.

2. Merece una atención especial la profundización del problema, según la *filosofía*, que hace el autor (cap. 3-6). Los datos científicos presentan al organismo como obra de una *intencionalidad* (p. 99). La evolución de los vivientes no es resultado del azar, sino está guiado por una *inteligencia*, distinta de la naturaleza (pp. 108, 115). Esta parte de la obra, reflexionando sobre los datos científicos, tiene suma importancia para la solución del problema de la evolución.

Las manifestaciones espirituales (como la captación de principios generales, la formación de conceptos abstractos, la palabra y la voluntad) del hombre, dan una prueba perentoria del *alma espiritual*, que no puede proceder de la materia, sino que exige una intervención especial de la Causa Primera. En lo que atañe a la formación del *cuerpo* humano, la ciencia actualmente considera más probable que Dios lo sacó de la materia viviente.

3. La *Religión* enseña (cap. 7) que todos los vivientes son creados por Dios, y que en la formación del cuerpo humano interviene una acción especial de Dios. La monogénesis es más comprensible según la revelación. El Génesis no decide los problemas de la evolución, porque no es su finalidad la información científica. El autor explica las enseñanzas del magisterio eclesiástico, y apunta los problemas no solucionados. De todas maneras resulta que no hay oposición alguna entre los hechos ciertos de la ciencia, la filosofía y las enseñanzas de la fe.

Además de la orientación casi completa, merece atención la *riqueza de la documentación*, que presta una posibilidad para el estudio de temas particulares. Para este fin puede ser un excelente instrumento de trabajo la obra fundamental del autor, *La vita e l'uomo*. Problemi di biologia e di antropologia (Ambrosiana, Milano, 1946).

Quiero llamar la atención sobre la *seguridad de las soluciones* propuestas por el autor, quien sabe ordenar los hechos ciertos de la ciencia, ordenándolas alrededor de las dificultades centrales, y sacar de ellos las conclusiones válidas. Siempre apunta los límites del conocimiento actual, y los grados de la probabilidad de algunas hipótesis. La obra no adopta las tentativas, audaces a veces, de algunos autores particulares, sino expone más bien los datos seguros del conocimiento actual, sin distraerse en discusiones o afirmaciones no aceptadas. También por esta razón la obra alcanza su finalidad práctica arriba mencionada.

La parte filosófica de la obra realmente podría llamarse la *filosofía de los*

vivientes. Con extraordinaria claridad explica el autor todo el problema de la evolución, reflexionando sobre los datos científicos. Estos capítulos (4, 5) son como una bioteodicea y una antropología biológica. Justamente esta profundización filosófica de los datos científicos no tiene siempre su papel correspondiente en las obras de esta materia. Profesores de religión y estudiantes igualmente van a sacar mucho provecho de la lectura de este libro.

Las *láminas* y las *figuras* explicativas facilitan la comprensión de la obra y la comunicación del necesario conocimiento científico.

Finalmente terminamos con las mismas palabras del autor, quien presentando las convicciones de sabios, concluye así: "Si los organismos no son inteligentes y, por otra parte, realizan acciones que revelan, con frecuencia, una inteligencia superior, se debe inferir que esa inteligencia está fuera de los organismos, en *Alguien que ha plasmado la naturaleza de los mismos*. "Sabios de nuestros días han tratado de dar un nombre a este Alguien. Maxwell lo definió *demonio*; Eddington, *antiacaso*. Jesús de Nazareth, volviendo un día su pupila transparente sobre la humilde belleza de un lirio del prado, lo llamó *Dios*" (p. 129).

LUIS ARNALDICH, *El origen del mundo y del hombre según la Biblia*. (505 págs.). Rialp, Madrid, 2ª edición, 1958.

El origen del hombre, no es una cuestión meramente científica, sino que tiene estrechos contactos con la teología y la Sagrada Escritura, especialmente con los primeros capítulos del Génesis. Las teorías de Darwin, Lamarck y Haeckel fueron uno de los factores que desencadenaron la célebre cuestión *biblica*. (S. DEL PÁRAMO, *Síntesis histórica de la cuestión bíblica*, Estudios Bíblicos (1951), pp. 435-473). La oposición entre la Biblia y la ciencia fué una cuestión candente a fines del siglo pasado. Ella obligó a los católicos a estudiar a fondo el sentido de los primeros capítulos del Génesis. Para responder a los innumerables ataques hechos a la inerrancia bíblica, no se halló, al principio, medio más cómodo y expeditivo que apelar al concordismo entre los datos científicos y la interpretación del Génesis (sobre esta cuestión véase: A. GELIN, *Problèmes de l'Ancien Testament*, Paris, 1952, pp. 43 ss.; G. COURTADE, DBS. t. IV, col. 542-546). Aún hoy día asoman ciertos brotes de concordismo (cfr. GELIN, o. c.).

Esta respuesta improvisada no podía satisfacer, y así se fueron buscando otras. Esto trajo consigo un extraordinario progreso en la interpretación bíblica en general, y de los primeros capítulos del Génesis en particular (cfr. J. LEVIE, *La Bible, parole humaine et message de Dieu. Desclée*, Paris, 1958; sobre todo cap. III, VI y VII).

El problema de la relación entre la Biblia y la ciencia no ha perdido su actualidad. Entre nosotros, son contadas las personas que están al tanto del progreso de la exégesis católica, y pueden responder con seguridad y acierto a las innumerables preguntas que sobre este tema plantean las personas cultas. Por otro lado la literatura española en este campo es muy pobre y a veces poco actualizada.

Todo esto pone de relieve la importancia de la obra de Arnaldich que pasamos a examinar.

La génesis de este libro nos va a explicar claramente sus aciertos y sus defectos. Nacieron estas páginas, como dice el autor, de un pedido hecho por el director de una revista cubana, La Quincena, ante la desorientación existente entre las clases cultas sobre los problemas planteados por la ciencia en torno a los orígenes del mundo y de la humanidad. Así fueron apareciendo una serie de artículos sobre la historia primordial, tratada desde el punto de vista bíblico, de acuerdo con los adelantos de las ciencias y atendiendo a los nuevos subsidios de que dispone hoy día la exégesis bíblica católica (p. 15). Los diez capítulos que componen la obra van tratando las cuestiones más fundamentales, comenzando por la hermenéutica bíblica y los primeros capítulos del Génesis, y terminando con el diluvio. En un apéndice reúne el autor los principales documentos pontificios a partir de la encíclica *Providentissimus Deus* hasta la encíclica *Humani Generis*. Cierra el apéndice una traducción castellana del relato del diluvio.

El autor no pretende decir nada nuevo —cosa difícil, y en esta materia, llena de riesgos— sino simplemente proponer, en forma clara, los resultados de un estudio serio y profundo de los primeros capítulos del Génesis. Manifiesta una tendencia abierta, pero no se deja seducir por opiniones poco fundadas por brillantes que sean. Arnaldich, que ha mostrado en otras ocasiones su afición bibliográfica (publicó hace poco *Los estudios bíblicos en España desde el año 1900 al año 1955*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1957), comprende que habrá lectores deseosos de ampliar sus conocimientos; y, con mucho acierto, les ofrece, al pie de página, una abundante bibliografía, sobre todo al comienzo de cada cuestión. Con esto, su obra, estimable por la claridad y sencillez de la exposición, se enriquece también desde el punto de vista científico.

Los defectos de que adolece la obra son fácilmente explicables si atendemos a su génesis, y esperamos que el autor los subsane en las siguientes ediciones. F. Asensio los resume así en una nota crítica: "El sello de lo personal ha tenido que reducirse a la presentación ordenada, serena y segura, a veces un tanto difusa y menos ensamblada, de problemas estudiados y de soluciones propuestas. La redacción, un tanto precipitada del volumen, ha obligado al autor a repeticiones no raras de ideas y expresiones de otros autores, sin que se les haya señalado el origen, o se las haga aparecer como convertidas en sustancia propia. Es lástima porque Arnaldich domina todo el problema y ha dado pruebas de ello en no pocos estudios" (Greg. (1959), pp. 548-549).

El juicio favorable que en un primer momento nos formamos de esta obra se ha visto confirmado por la aceptación que ha encontrado en el gran público. En efecto, en el espacio de seis meses se agotó la primera edición, y este éxito inesperado impidió al autor introducir modificaciones o hacer algunas adiciones al texto anterior. Solamente la bibliografía se ha visto aumentada con trabajos científicos recientes.

A modo de complemento práctico, queremos citar unas pocas obras en castellano, sobre el mismo tema:

- S. BARTINA, *Hacia los orígenes del hombre*. El transformismo, hoy. ¿Dispersión poligenética o monogenismo estricto? Ifiba, Barcelona, 1956, 79 págs.
- VARIOS, *El evolucionismo en filosofía y teología*. J. Flors, Barcelona, 1956, 252 págs. Para formarse un juicio, consultar: C. VANSTEENKISTE, *Ang.* 34 (1957), pp. 450 ss.; A. HUERGA, *CiTom.* 84 (1957); pp. 693 ss.; J. CAMPANY, *RET.* 17 (1957), pp. 285-289.
- J. DÍAZ, *El sexto día, el hombre*. Centro bíblico hisp.-amer. Madrid, 1958, 120 págs. Cfr. CELADA, *CuBi* (1959), p. 124.
- J. ECHARRI, *Evolución y poligenismo a la luz de la Escritura, según el magisterio eclesialístico*. En *XII Semana Bíblica Española*. Consejo superior de Invest. cient. Madrid, 1952, págs. 97-143.
- J. LOOSEN, en la obra dirigida por A. HARTMANN, *Sujeción y libertad del pensamiento católico: la Iglesia ante los problemas actuales* (cf. *Ciencia y Fe*, 13 (1957), pp. 81-84).
- IGOR A. CARUSO, *Bios, Psyche, Person* (448 págs.). K. Alber, Freiburg, 1957.

El autor, bien conocido, no necesita una presentación más completa, y por esta razón me contento señalar algunas ideas más centrales de su trabajo monumental —resultado también de una colaboración— que es una *síntesis* y a la vez una *elaboración* personal y original de la psicología profunda contemporánea.

La *personalización progresiva* por medio de la transcendencia —tendencia continua hacia una unidad mayor— es el pensamiento fundamental de Caruso; y su solución para numerosos problemas psicológicos y antropológicos. Este proceso (1.) señala la unidad y la integridad como características de la psicología profunda; (2.) ayuda a comprender la realidad humana compuesta por el consciente y por el inconsciente. Explicando —en breve— estos aspectos, voy a indicar algunos datos útiles para un estudio de estos temas tan existenciales y a la vez trascendentales desde el punto de vista del hombre.

1. *Como ciencia* de la personalización progresiva, la psicología profunda abarca por su objeto la vida, la *sujetividad del bios*, su *interioridad*, la vida *vivida* (gelebtes Leben), la vida para sí (según A. Portmann). El proceso de vida es el camino de la individuación, de la personalización. Por eso la psicología profunda es la historia natural del "fieri de la persona" (Personwerden), y empieza con la metabiología. En la unidad y la integridad de la consideración psicológica se manifiesta no solamente la captación del hombre sino también una búsqueda más amplia de la verdad. Siendo una característica del *bios* como tal la personalización progresiva, es preciso para el psicólogo aprovechar las otras ciencias y tener en cuenta su conexión —no olvidando a la vez la distinción— con la filosofía. La psicología profunda *no soluciona los últimos problemas* según su totalidad; la interpretación de los resultados es un problema filosófico (cfr. H. NODER, *Psychanalyse et sens du péché*, *Rev. Fran. de Psychanalyse* (1957), p. 791).

Caruso, en su síntesis personal, realiza esta integración señalando siempre las falsas totalizaciones del psicologismo de lo conciente (*Bewusstseinspsychologie*) por las suposiciones filosóficas cartesianas y kantianas; y muestra —para enfrentarse con estas exageraciones— la existencia y la eficacia reales del inconciente como parte de la persona humana. Mantiene esta actitud también respecto de Freud, Jung y los demás por el estilo.

2. La personalización progresiva —*como objeto propio de la psicología profunda*— siendo una captación de la realidad humana, tiene su aspecto filogenético y ontogénico.

a) La *filogénesis* de la personalización progresiva es el *bios* como una interioridad creciente, como una siempre mayor unidad y autenticidad, reflejando el ambiente desde su subjetividad (interioridad), y afirmando así los propios valores. En este sentido, la evolución es una personalización progresiva que constituye la propiedad fundamental de la vida. La vida no se explica solamente por una consideración *objetiva*, como lo hace la biología; sino por el aspecto de su interioridad —como lo hace la psicología profunda según Caruso— la cual manifiesta su dinamismo en varias tendencias. Caruso elabora este aspecto con seriedad científica, asimilando los datos de la biología moderna y las demás disciplinas. Cfr. los capítulos 2 y 3.

b) La *ontogénesis* presenta la personalización progresiva en el grado humano de la vida. Lo inconciente —siendo un elemento real y eficaz— interviene en el *fieri* de la persona. Por eso el individuo tiene que tomar una posición frente a estas determinaciones (*ambiente, filogénesis*) de la vida, la cual siempre manifiesta la trascendencia, es decir un más allá del estado alcanzado (y esto es el sentido del desarrollo). En esta lucha —reflejo de la *realidad* del individuo— cada proceso tiene un carácter simbólico, porque el sujeto es el encuentro de los dos planes, es decir el de la vida y el del espíritu. Por eso cada proceso psíquico es símbolo de una realidad interna. En este proceso de la vida —a través de la parcialización y diferenciación filogenética ontogénica de la libido (en el sentido de Jung, como instinto de vida, y no según la concepción de Freud)— el desarrollo (personalización) va del *Ello hacia el Yo* (teoría de los instintos, la instancia del Yo); y, en los últimos pasos, se progresa *del Yo hacia el sí mismo (Selbst)*. Este último paso es esencial para el *fieri de la persona*, porque está vinculado con el desarrollo. Este progreso se hace posible en cuanto la persona se haga *capaz de amar*, liberándose de la autocautividad del narcisismo. Superando el narcisismo, nace la persona verdadera. Esta liberación —desarrollo en el aspecto psíquico y antropológico— se realiza en cuanto el hombre llega a la relación progresiva hacia lo trascendente, y encuentra su perfección —integrando— en la *relación al Tu*, finalmente al *Tu eterno* (Dios). De aquí se sigue que el psicoanálisis, más que un arte médico, es *ascesis*.

El autor, explicando los procesos indicados —las cuales no expongo con mayores detalles ahora— llega a la cumbre de la personalización progresiva por la trascendencia (cfr. los capítulos 11 y 12) indicando manifestaciones psíquicas (como por ejemplo el deseo de la redención), las cuales ya pertenecen a la teología. En el estudio de la ontogénesis, tienen un valor especial los puntos siguientes: el *principio* de muerte (camino del progreso) como solución al pro-

blema del instinto de muerte según Freud; la discusión sobre la teoría de los *instintos* como un estudio magnífico acerca del psicoanálisis de Freud (cfr. cap. 8 y 9); la doctrina del *simbolo* que constituye un elemento de soluciones especialmente en la discusión con Freud y Jung (cap. 6, 7), y esto, en conjunto con la fenomenología de los *sueños* (acto simbólico). Pero tal vez lo más notable es la solución del problema del *sí mismo*, del *Selbst* (desde la página 342) con una solución al problema jungiano de la individuación —el arquetipo de *Dios*— (cfr. desde la página 377).

* * *

Para un aprovechamiento mayor de la obra de Caruso, hubiera sido útil presentar todos los *datos bibliográficos* en un *índice* bibliográfico. El estilo seriamente científico —que a veces puede resultar difícil o complicado— exige no solamente una atención sobria, sino también bastantes conocimientos en el lector.

La actitud abierta y objetivamente sana de la obra respecto de los problemas filosóficos, religiosos y teológicos, merece contarse entre los valores característicos del autor.

Finalmente, podemos decir que Caruso, con su idea de la personalización progresiva —la presentación de la cual era la intención de estas páginas— no solamente da respuesta a muchos problemas, sino también adelanta mucho el proceso de la solidificación y de la integración de diferentes tendencias en una psicología profunda más completa.

Josef GOLDBRUNNER, *Individuation. Die Tiefenpsychologie von Carl Gustav Jung* (212 págs.). E. Wewel, Freiburg, 1957.

En esta obra el autor, experto en su temática, hace una *presentación* excelente de la psicología analítica de C. G. Jung. Su estilo, claro y agradablemente narrativo, facilita que el lector capte las especialidades típicas de la psicología del inconciente colectivo. Relata el trabajo y el descubrimiento original de Jung, y lo hace con muchas dotes pedagógicas, que suscitan y atraen el interés. El contenido progresa siempre hacia la problemática más central: neurosis, análisis, sueño, el problema de los tipos, energética del alma, la existencia y el análisis del inconciente colectivo, los arquetipos, el proceso de la individuación, experiencia religiosa (primera parte). El autor hace también una *crítica* tranquila, sana y transparente, apuntando conexiones y resultados para religión, antropología, ética, educación y cura de almas (segunda parte).

El *proceso de la individuación* constituye el conjunto de la psicología jungiana. Este proceso se empieza con el liberarse de la *persona* (¡en el sentido de Jung!); después, de enfrentarse con el inconciente personal, llega el arreglo (*Auseinandersetzung*) con el *ánima* y con los otros arquetipos del inconciente colectivo. Esta lucha produce cambios en la energética del alma, los complejos autónomos pierden su importancia y se despotencializan. De aquí resulta un cambio de la personalidad, se experimenta una tendencia hacia un centro (*Mittelpunkt*), pero este centro no está en el Yo, es distinto del Ello, está más allá de lo conciente, el Yo se siente

como una parte de un sujeto desconocido, y esto se llama el *si mismo* (Selbst). El descubrimiento del *si mismo* significa una liberación, una experiencia de lo divino. Aquí está el término de la individuación. Dios nace en el alma, dentro del alma, por la fuerza creadora psíquica, por la autorendición.

El agnosticismo filosófico de Jung —aceptando solamente la experiencia (la empiria psíquica) y al fe, pero no la filosofía (según parece) — le impide llegar a lo trascendente, y con eso a una solución completa del problema de la individuación. Su solución es solamente el encuentro de una realidad intrapsíquica e immanente. El *proceso de la personalización* progresiva —según Caruso, cfr. más arriba la presentación de su obra— hasta cierto punto corresponde a la individuación y es la solución completa de ella. Caruso, por la trascendencia, supera la immanencia intrapsíquica. El proceso de la personalización progresiva no se termina en el Yo, ni tampoco en el *si mismo*, sino en el encuentro de la relación al Tu, llegando así a la relación con el *Tu eterno*. La liberación, en este proceso, no es la autorendición, sino la redención por Dios (Cfr. capítulo 12 de la obra indicada de Caruso).

La crítica de Goldbrunner muestra claramente las dificultades metodológicas de Jung (cfr. por ej. el cap. sobre la religión); y es de mucho valor por su objetividad, captando las especialidades jungianas. Por esta razón, voy a dar ahora algunos datos, los cuales podrían ayudar a captar esta actitud tan importante que caracteriza al autor.

La *etnología actual* rechaza la teoría del *pensar prelógico* de los primitivos según Lewy-Bruhl. Puesto que Jung se apoya en esta teoría, sus teorías sobre el mito, la religión y el sueño no son ya del todo aceptables según los descubrimientos de la etnología actual. Al comienzo del desarrollo está el *monoteísmo* y no el animismo como lo creía la teoría de Lewy-Bruhl. Lo religioso no se iguala con lo mitológico, sino que resulta del *pensar lógico*. El politeísmo y las demás religiones surgen durante la evolución a la causa de la decoloración del monoteísmo; y, en este proceso, lo inconciente realmente es elemento creador de las religiones (irracionales). La teoría de Jung entonces puede explicar *las religiones* meramente subjetivas e irracionales, pero no se puede aplicar al monoteísmo (objetivamente supraracional y subjetivamente racional) y mucho menos al cristianismo como tal. La psicología profunda entonces tiene que abocarse a las consecuencias de este cambio tan importante en la etnología por los descubrimientos de W. Schmidt y Koppers. Para todo esto cfr. R. LANG, *Die Frage der Urreligion in der Tiefenpsychologie* Wissenschaft und Weltbild, (1952, p. 46, explica este cambio mostrando su importancia para Freud y especialmente para Jung; indica la rectitud en el análisis existencial de Frankl. W. KOPPERS, *Der Mensch und sein Weltbild*, Herold, Wien, 1949, rechaza la teoría de Lewy-Bruhl, trata la religión de los hombres primitivos (cap. 8, 9); la religión *original* es el monoteísmo, la magia es posterior; hace la pregunta sobre el origen —¿natural o sobrenatural?— del monoteísmo, se fundamenta también en la biología moderna (p. ej. cita a A. Portmann). W. SCHMIDT, *Der Ursprung der Gottesidee*, Paulusverlag, München, 1949. La obra monumental del famoso etnólogo es de mucho interés también para filósofos y teólogos; entre otros problemas de suma trascendencia, trata las dificultades del

hombre, en las diferentes situaciones de la vida, para guardar la fe en la idea (alta) de Dios. Cfr. una presentación de esta por A. Brunner en *Scholastik* (1950), p. 413.

Goldbrunner, en el capítulo 13 de su obra, presenta la idea de Dios en la psicología de Jung. Según esta teoría, Dios nace en el alma por la individuación. El *arquetipo de Dios* entonces tiene meramente una función psicológica necesaria, y es de naturaleza irracional. Pero el mismo Jung dice también que esta afirmación no tiene nada que ver con el problema de la existencia de Dios. Esto hace comprensible su dificultad metodológica, según la cual no podemos llegar a lo trascendente (cfr. Kant). Sin entrar en detalles de este problema, señalaré, para su solución desde punto de vista de toda psicología profunda actual, algunos elementos de trabajo:

Sea el primero el ya mencionado Caruso, en la obra arriba comentada, *Bios, Psyche, Person*, quien expone con mucha claridad la idea de Dios según Jung, y solventa muy bien la cuestión planteada (cfr. especialmente las pp. 377-382, y la abundante bibliografía de todo el capítulo).

W. WHITE, *Gott und das Unbewusste* (Rascher, Stuttgart, 1957), estudia el arquetipo de Dios en la psicología jungiana, y cuestiones conexas con la relación *Dios - Inconciente*. Para este problema cfr. también. A. BRUNNER, *Religion oder Tiefenpsychologie*, St. der Z. (1953), p. 401.

E. V. FRANKL, *Der unbewusste Gott* (Amandus, Wien, 1949), descubre la instancia más elevada para el hombre, que es Dios (no está siempre en lo conciente del hombre, puede estar —y de hecho muchas veces sucede así— en lo inconciente); presenta también la idea de Dios en Freud y Jung, con su crítica, especial según el análisis existencial. Trata igualmente el problema de la religiosidad del hombre (el hombre es un animal religioso) y la religión inconciente. Cfr. TH. KAMMERER, *Der unbewusste Gott de Victor E. Frankl*, L'Evolution Psychiatrique, 1948, p. 229, P. POLAK, *Frankls Existenanalyse in ihrer Bedeutung für Anthropologie und Psychotherapie*, en *Medizin-Philosophie-Theologie* (herausgegeben von H. Urban), Tyrolia, Innsbruck, 1950.

L. SZONDI, en *Ichanalyse* (Huber, Stuttgart, 1956), llega a la relación hombre-Dios, según la cual el hombre será hombre en cuanto se decide por Dios a través de la elección del objeto más espiritual; y el Yo, encontrando la participación en el máximo poder, alcanza la fuerza más grande por la transferencia de su poder hacia Dios. Se encuentra una breve explicación de estas ideas, comparándolas con otros autores (Jung, Freud, Frankl) en el artículo de W. HINTERLEITHNER, *Menschenbild und Machtübertragung* (Eine Würdigung der Psychologie L. Szondis), Wissenschaft und Weltbild (1958), p. 39.

Teniendo en cuenta la conexión y el influjo entre *existencialismo* y psicología profunda contemporáneas, sería muy provechoso mirar también este aspecto filosófico del problema de Dios. Me restringo a señalar detalles interesantes.

Según la filosofía jaspersiana, el hombre encuentra su propio *si mismo* en la búsqueda del Ser, en el camino hacia Dios. Cfr. W. STEINBERG, *Grundfragen des menschlichen Seins*. Eine Einführung in die philosophische Anthropologie (E. Reinhardt, München/Basel, 1953).

P. Wust trata la relación del hombre con Dios en el plano vital, filosófico y religioso. Su lenguaje psicológico, y su manera de filosofar, llega muy cerca de una descripción de la experiencia humana existencial de Dios. La dialéctica de la inseguridad en la situación humana constituye, y esconde en sí misma, la seguridad del hombre respecto de su relación con Dios. Cfr. P. Wust, *Ungewissheit und Wagnis* (A. Pustet, Salzburg, 1937).

J. M. HOLLENBACH, *Sein und Gewissen: Eine Begegnung zwischen M. Heidegger und thomistische Philosophie* (Grimm, Baden-Baden, 1954) trata no solamente de las raíces psicológicas, sino mucho más de las raíces ontológicas del problema de Dios en el hombre. El hombre, a través de la limitación de la libertad, llega hacia Dios.

Volviendo al tema general de Jung, no se puede olvidar la obra de R. HOSTIE, *Du mythe à la religion* (Desclée, París, 1955) recientemente traducida al alemán, y con abundante bibliografía.

Terminemos diciendo que Goldbrunner nos ha ofrecido un buen estudio —objetivo y comprensivo— de la Psicología analítica, en lo que tiene de específico.

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

ROGER VERNEAUX, *Philosophie de l'homme*. (190 págs.). Beauchesne, París 1956.
— *Epistémologie générale*. (175 págs.). Beauchesne, París, 1959.
M. GRISON, *Théologie naturelle ou Théodicée*. (195 págs.). Beauchesne, París 1959.

Se trata de un *Curso*, que no sea ni *Manual* ni *Tratado* —nos advierte la propaganda—: instrumento de trabajo, de formación y de cultura, cuya forma y estilo es del todo nuevo. Los autores, que son varios, han tratado de aliar la unidad de doctrina con la diversidad de mentalidad: entendiendo por unidad doctrinal la del tomismo, tomado en el sentido estricto y tradicional del término. Estilo claro y suscito, que lo hace asequible al seglar culto, aunque haya sido redactado para la cátedra eclesiástica.

Ya hemos ponderado, en otra ocasión, las condiciones pedagógicas de Verneaux (cfr. *Ciencia y Fe*, 14 (1958), pp. 317-318). El *Tema del hombre*, que aborda en la primera obra que ahora comentamos, le permite sugerencias interesantes a las ciencias, a los otros tratados filosóficos, y también a la teología. La bibliografía es casi exclusivamente francesa: no lo decimos en son de crítica, sino constatando un criterio práctico, que se justifica por el lector al cual se tiene en vista. El uso tipográfico de la letra *negrita* para las frases-claves (tecnicismos tomistas) hace fácil la captación lógica del sistema del autor. Las citas, pocas pero oportunas, facilitarían una primera tentativa de profundización por parte del lector: como es natural, la mayor parte de estas citas remiten a los textos del mismo Santo Tomás.

En cuanto a la otra obra del mismo autor, la que él llama *Epistemología general*, nos ha satisfecho menos. Tal vez porque su autor parece no sentirse cómodo en el planteo de los problemas críticos. Podría haber superado esta dificultad personal recurriendo más a los textos de los adversarios, cuyos planteos críticos, aunque se solventan en general desde el punto de partida (cfr. A. J. MAYDIEU, *Le Désaccord*, PUF, París, 1952; cfr. *Rev. Thom.*, 54 (1954), pp. 407-408), son humanos.

Nos ha agradado el plan por su claridad, y su división en tres grandes partes: las corrientes principales (escepticismo, racionalismo, idealismo y realismo), las nociones fundamentales (conocimiento, verdad, certeza, evidencia, error), y las tesis esenciales del realismo (sensación, reflexión, abstracción, afirmación, inducción). La bibliografía nos parece muy bien elegida, sobre todo para el lector común del ambiente francés, que es aquél a quien el libro se dirige.

En cuanto a GRISON, su acierto nos parece ser la continua referencia al pensamiento contemporáneo. Y también la cita de los documentos eclesiásticos que se refieren a las posibilidades de la razón humana en el conocimiento de Dios, y a sus relaciones con la fe.

Es característico del estilo de GRISON el apuntar rápida y brevemente, en muchos *excursus* y *nota bene*, una serie de cuestiones marginales, históricas y especulativas, como por ejemplo: el origen de la idea de Dios según Comte, Marx y Nietzsche, el problema de la filosofía cristiana, el deseo natural de Dios, la oración y el mila-