

rificación. Creemos que se puede dar una respuesta que sea un poco más positiva; por lo demás, idéntica pregunta cabe dirigirle a él con respecto a su concepto de libertad.

Nos ha llegado el texto francés de la obra de H. Van Luijk, *Filosofía del hecho cristiano*¹³. Después de una introducción, el autor expone la metodología, los presupuestos filosóficos y las principales conclusiones a que conducen los trabajos de Dumery. Se reseñan a continuación las repercusiones que en la crítica teológica provocaron tales conclusiones, indicando que parece ser excesiva y no del todo fundada la acusación del racionalismo que suelen encerrar. En los dos capítulos siguientes el autor expone sus propias ideas sobre las relaciones entre teología y filosofía para que pueda ser comprendida su propia estimación de la obra de Dumery. Juzga el intento en sí como algo lógico y cristianamente válido y tremendamente necesario en nuestra época: pero cree fallida la realización del autor estudiado. Esto se explana en el último y fundamental capítulo de la obra. Dumery practica una "epoché" (o precisión) inspirada en Husserl, pero que difiere completamente de la tradición fenomenológica: trata de establecer el sentido humano de lo cristiano *prescindiendo* del sentido sobrenatural; esto sería imposible según Van Luijk. Además arranca de una concepción del hombre inspirada en Plotino y poco apta para expresar lo auténtico de nuestra existencia encarnada, que deforma algo gravándola con cierto dualismo. Por otra parte su análisis, a pesar de afirmarse como existencial, no se parece demasiado a los intentos existenciales, sino más bien al criticismo reflexivo de inspiración kantiana; responde más bien al clima francés en que nació la obra de Blondel, que al intento mismo de Blondel de repensar la fe con las categorías filosóficas de la propia época de cada uno. Y hoy la filosofía sabe que el hombre no es tan pura racionalidad como presupone el modo de análisis escogido. Finalmente la terminología dionisiana de Dumery le puso en riesgo de ser mal entendido cuanto a la irreductibilidad filosófica del hecho que es Jesús. En estilo algo prolijo, de un tono familiar que gustará a algunos, es un estudio muy fundamental para repensar actitudes filosóficas frente a lo teológico y viceversa. Invita a fecundas reflexiones.

Bajo el título de *El testimonio espiritual*, de E. Barbotin¹⁴, nos encontramos con una antropología del testimonio, con características y limitaciones particulares. No se trata del testimonio visto desde fuera, y desde el punto de vista de quien lo recibe y antes de que crea; sino del testimonio que *nace de la creencia*, una vez que ésta existe. No se trata de cualquier testimonio, como el que se da en un juicio, o en documento histórico; sino del testimonio *espiritual*, que mira a un ideal moral o religioso, como comu-

¹³ H. Van Luijk, *Philosophie du fait chrétien*, Desclée, Bruges, 1964, 316 págs.

¹⁴ E. Barbotin, *Le témoignage spirituel*, L'Epi, Paris, 1964, 262 págs.

nificación a otro de una experiencia privilegiada con la Absoluta verdad. No se trata tampoco de un acto aislado (como el que se podría dar, como parte de un juicio), sino de una vida, de una existencia. Y el método es primariamente fenomenológico, pero positivamente abierto a una metafísica (y, en su tanto, a una teología sobre todo bíblica). El autor considera su aporte como una ayuda a la teología: "si, en efecto, la adhesión interior a la palabra de Dios, constitutivo del acto de fe, ha suscitado siempre la atención desde hace siglos de los teólogos, en cambio la profesión exterior de esa fe no ha sido objeto de estudio en la medida que corresponde a su urgencia misionera. Ahora bien, en una economía de encarnación, la filosofía del hombre —la antropología, en el sentido moderno de la palabra— ofrece un preámbulo necesario para la teología. La inteligencia de los actos sobrenaturales presupone un estudio preliminar de las conductas humanas que la gracia eleva y diviniza: la teología de la fe, la esperanza y la caridad no puede ignorar la filosofía de la creencia, de la expectativa y el amor; la *confessio fidei* debiera ser estudiada con la ayuda de las conclusiones de la filosofía sobre la estructura del testimonio espiritual" (p. 10). En fin, la obra de Barbotin apunta a una síntesis de filosofía y teología, a la que los clásicos (sobre todo los medievales) estaban acostumbrados, y que hemos perdido después del Renacimiento.

ANTROPOLOGIA FILOSOFICA

R. Delfino y C. Benzi

El libro de S. Strasser, titulado *Fenomenología y ciencias del hombre*¹, está dedicado a uno de los problemas intelectuales más agitados, el de la validez del conocimiento científico empírico. Su estudio tiene un carácter crítico; pero, como bien lo hace notar en el prólogo, esta palabra está tomada en su sentido etimológico de *krisis*, o sea, discernimiento. Naturalmente el autor no apunta a un estudio exhaustivo o completo de cada ciencia, lo cual sería imposible, ni tampoco explorará cada región de las mismas. Para su objeto basta la exposición de las ideas o intuiciones fundamentales. Por esta razón siempre se procurará dar preferencia a lo más simple sobre lo más complejo. Además aplica el método de los *contrastos* o comparaciones entre los representantes clásicos de ciertas tendencias, para mostrar los resultados a los cuales se llega por la presuposición de ciertos postulados o afirmaciones filosóficas o epistemológicas. Y así, respetando

¹ S. Strasser, *Phenomenology and the Human Sciences*, Nauwelaerts, Louvain, 1963, 339 págs.

el carácter propio de cada ciencia, muestra cómo el método fenomenológico hace posible el evitar dos extremos perniciosos, el cientismo positivista, que reduce al hombre a una mera cosa, y el anticientismo de algunos existencialistas, que profesan gran desdén por los descubrimientos científicos. De este modo la fenomenología aparece como una verdadera inspiradora y elevadora del conocimiento de las ciencias. El libro está dividido en tres estudios. El primero, titulado *La búsqueda de una tercera aproximación*, plantea el problema comenzando por la determinación de la naturaleza de la Ciencia Empírica, para luego presentar y criticar las dos primeras aproximaciones: el *objetivismo*, y la libertad absoluta sartriana. El segundo estudio, *La triple objetividad*, expone los principales hechos implicados en la objetividad de la experiencia inmediata (del *Lebenswelt* husserliano), en la objetividad universal, y finalmente considera la relación entre ciencia y sabiduría. El tercero y último estudio toca directamente el tema, como su nombre lo indica, *Fenomenología y Ciencia Empírica Humana*. Los temas tratados son la fenomenología dialéctica, la crisis de la evidencia, los límites de la filosofía antropológica y de la ciencia empírica humana, los peligros de la fenomenología, la posibilidad de la ciencia humana empírica, y esta posibilidad fundamentada en una base fenomenológica. Una buena bibliografía y dos buenos índices completan los méritos de esta nueva obra de Strasser.

J. Sarano, en *El dolor*², nos ofrece un complemento de su anterior obra sobre la significación del cuerpo en el hombre (cfr. *Stromata/Ciencia y Fe*, 21 [1965], pp. 34-35) pues aplica, al problema del dolor humano, el mismo método que le permitía subrayar la significación del cuerpo en el conocimiento de la persona humana. El tema no es meramente el dolor, sino el dolor hecho problema, o sea, como mal para el hombre. El autor parte del dolor-contradicción, y entra enseguida en el problema del mal (segunda parte). Es el hombre quien crea el mal al rechazarlo, así como lo trasciende al aceptar el dolor. Por eso el autor concluye afirmando que somos nosotros, los hombres, los que conferimos al mal su sentido y su contrasentido. En una carta-prefacio, P. Ganne nos habla del método del autor; y en la post-data, el mismo autor nos resume el proceso de todo el libro.

Con un título que resume muy bien el mensaje del autor, se publican en traducción alemana los fragmentos del gran pensador tomista francés, A. D. Sertillanges, cuyo original francés se titulaba *De la mort: Pensées inédites*, con una larga presentación de M. Lelong³. Todos estos pensamientos giran alrededor de dos manifestaciones del mal más angustiosas para el hombre, como ser el dolor y la muerte. Realidades por otra parte sumamente peligrosas para la inteligencia humana, pues plantean problemas en cuya solución han naufragado no pocos filósofos y literatos, que sólo han

² J. Sarano, *La douleur*, L'Epi, Paris, 1965, 322 págs.

³ A. D. Sertillanges, *Im Tode vom Leben Umfängen*, Herder, Freiburg, 1965, 134 págs.

visto en ellas el gran escándalo existencial, el mentís a la existencia de un Dios infinitamente bondadoso, y lo que hace de la vida algo condenado a la nada y al absurdo. Sertillanges ha visto la dificultad no sólo del problema, sino de ciertas maneras de solucionar las dificultades. Se ha dado cuenta que en todo lo vital (como en todo lo artístico, y en todo donde nos encontremos con totalidades que funcionalizan el ser y obrar de las partes) lo que importa es el *sentido* que tiene una realidad en función de la totalidad, y no tanto en lo que ella presenta por sí misma. Por eso ha proyectado al dolor y a la muerte en el cuadro histórico completo del existir humano. Y allí ha podido intuir sus significaciones profundas, podríamos decir, su verdadera realidad, que trascienden los momentos, y se significan por la eternidad. En esta perspectiva el pesimismo se transforma en optimismo, y el dolor y la muerte dejan de ser las manifestaciones de la incapacidad del Autor, para dejar traslucir la misma bondad y amor infinito de Dios. Recomendamos la lectura de estos pensamientos que nos muestran la actitud típicamente cristiana del optimismo en Cristo, del cual podemos decir, como diría Sertillanges, que al igual que el amor, debe triunfar sobre el dolor y la muerte.

Bajo el título de *La tragicidad de lo real* y el subtítulo de la *Melancolía de las cosas*, C. Ottaviano⁴ nos presenta un nuevo esfuerzo para responder a las grandes incógnitas del hombre, desde el punto de vista propio del autor que ya conocíamos a través de su magna obra *Metafísica dell'essere parziale* (cfr. *Ciencia y Fe*, XII-45 [1956], pp. 111-113), respecto de la cual, la obra que comentamos ahora es una presentación más bien sintética, con omisión de los análisis históricos. La filosofía del autor es un "spiritualismo iluminístico" (p. IX): es decir, es la filosofía de un espiritualista, teísta, cristiano, católico, realista... Los temas tratados son variadísimos, y se adentran hasta en la teología. El mismo autor los enuncia en forma de tesis (p. X): "Lo trágico de la realidad", "la escala de los entes", "la inexistencia de la materia", "el sistema de los individuos", "el Primer Principio", "la salvación de la nada", "la espiritualización de la realidad", "la lógica del infinito". En filosofía no basta que las conclusiones sean verdaderas; se requiere mostrarlas como tales, fundarlas. Cuando uno ve caer la sustancia, la explicación del "acto-potencia"; la cualidad, etc., para sustituirlas con una nueva categoría "la quantità dell'essere" (p. 104), que se la supone ingenuamente equivalente a los grados de ser tomistas (p. 74), que es fuente de las diferencias entre los seres, que explica el devenir (por el "diminuire della quantità de essere", p. 77), y eso con toda seguridad y diciendo de sus soluciones: "È così per la prima volta nell'intera Storia della Filosofia", uno no puede evitar la sospecha de hallarse ante una especulación grandiosa (por los problemas acometidos) "mais suspecte de facilité" (F. de Théol. et de Phil., [1965], p. 188). Esto

⁴ C. Ottaviano, *La tragicità delle cose*, Cedam, Padova, 1964, 775 págs.

parecería llevar a un materialismo (firmemente rechazado por el autor, p. 33), pues aunque encontramos un capítulo titulado "La materia è una apparenza, ossia lo spiritualismo integrale", en el cuerpo del capítulo hallamos esta asombrosa afirmación: "le proprietà materiali non sono che le proprietà spirituali nel loro grado più basso" (p. 119), siendo esas "proprietà materiali" "sustancialmente y esencialmente espíritu, esto es fuerzas o energías" (ib.). Si bien reconocemos claridad de exposición, capacidad de síntesis, amplitud temática, ortodoxia en cuanto a la mayoría de las tesis, y actitud mental filosófica (por intentar reducir la multiplicidad a la unidad de las últimas causas), debemos decir que no podemos comulgar con su actitud respecto al pasado filosófico, ni con la mayoría de sus explicaciones que pretenden surgir salvadoras sobre un cementerio que el mismo autor creó con sus interpretaciones del pasado.

La obra de H. Müller-Eckhard, titulada *Lo indestructible*⁵, nos presenta como problemática fundamental lo que no dudamos en catalogar como el hecho más fatídico para el hombre actual: su ignorancia acerca de lo que verdaderamente constituye su realidad más profunda, o sea, lo religioso. Por eso bien puede subtitularse, *Existencia religiosa en el clima del absurdo*, pues, en último término, es por falta de ese factor, el más humano y personal, que la vida parece asemejarse peligrosamente al mito de Sísifo, como bien lo ha percibido Camus en carne propia. Lo absurdo es una prerrogativa del hombre. Sólo él tiene la facultad misteriosa de absurdizarse y de absurdizar su existencia, proyectándose en una realización y objetivación de sí que, al parasitarle en el mundo limitado y temporal, transforma sus dinamisismos más íntimos y trascendentes en gigantescas energías lanzadas a la nada. Este libro es una respuesta a semejante falsificación de sí y de la existencia. Es una psicología de la aptitud religiosa primitiva soterrada bajo las diversas superestructuras del subconsciente, pero que está como tensionada a la experiencia de lo trascendente. Y no sólo se contempla la Filosofía del Absurdo, sino que además se tiene en cuenta la desfiguración que se ha hecho del Cristianismo, reducido al pobre papel de una *tesis racional*, más apto para crear angustias y coerciones que para ser *mensaje de vida*. El fin del autor podría ser expresado con estas palabras: el libro desea ser una ayuda, para que el hombre actual pueda significar e interpretar su vida y su existencia en una perspectiva trascendente.

La filosofía de la cultura, de W. Ehrlich⁶, nos presenta su concepción filosófica acerca de la cultura. En la primera parte se estudian las condiciones de la misma, los medios y ambientes que la condicionan y la promueven. Así tenemos las dialécticas: cultura y naturaleza, cultura y civilización; y su mutua interinfluencia. De lo cual se hace resaltar el

⁵ H. Müller-Eckard, *Das Unzerstörbare*, Klett, Stuttgart, 1964, 221 págs.

⁶ W. Ehrlich, *Kulturphilosophie*, Niemeyer, Tübingen, 1964, 119 págs.

trabajo. Junto a esto se da otro factor importante a tener en cuenta, el lenguaje y sus diversas implicaciones, como ser, su expresión y su espíritu, etc... Finalmente el estudio de lo estético completa la presentación de los condicionantes culturales. La segunda parte tiene por objeto la orientación de la cultura. Sus cuatro capítulos exponen los cuatro elementos más significativos, que determinan una dirección especial, según cómo se realicen lo temporal con los diversos movimientos históricos, a partir del tradicionalismo hasta nuestros días. Lo cultural-local y sus manifestaciones en lo folklórico, civil y palaciego. Lo ambiental y su enmarque por la ciencia, el arte y la concepción vital de los hombres. Los portadores de la cultura y la problemática que plantean. La tercera parte apunta al fin de la cultura, el objeto que se propone en los cuatro capítulos titulados *Objeto y Fin, Formación de la Esencia, Problema de la Sociedad, Una Historicidad superior*.

Bajo el título de *El hombre desencontrado*, E. Reisner⁷ nos ofrece un trabajo cuyo objeto es el tema que más le ha interesado y trabajado, la historicidad del hombre. Muchas de las ideas aquí presentadas, ya habían sido expuestas en otras de sus publicaciones; con todo, la mayor parte han permanecido inéditas hasta la publicación de la presente obra. Como ejemplo podemos citar justamente el concepto de *begegnunlose Mensch* que da lugar al título. Por su mentalidad filosófica Reisner pertenece al grupo de los que con Eugen Rosenstock-Huussy podemos llamar *pensadores impuros*, pues para ellos no existe propiamente, cuando se quiere filosofar sobre el último sentido de las realidades, una línea divisoria entre lo teológico y lo filosófico. Lo cual, en nuestra opinión, pese al peyorativo *unreiner*, tiene su buen fundamento de verdad, especialmente si se considera la existencia humana y su devenir histórico. ¿Cómo conocer el verdadero sentido de la Historia sin tener en cuenta lo que justamente es su razón suprema? Es en esta perspectiva que el autor da en tres capítulos su concepción y sus pensamientos sobre esa temporalidad típica y exclusivamente humana que llamamos la historicidad: La temporalidad como fenómeno, El diálogo entre el hoy y el ayer, Historia y Revelación.

PSICOLOGIA Y PEDAGOGIA

R. Delfino y A. Tornos

Nos ha llegado la traducción alemana de la edición original inglesa de V. White, *Alma y psique*¹. El autor, buen conocedor de la psicología profunda y en particular de la obra de Jung, presenta en esta obra sus prin-

⁷ E. Reisner, *Der Begegnungslose Mensch*, Lettner, Berlin, 1964, 173 págs.

¹ V. White, *Seele und Psyche*, Müller, Salzburg, 1964, 276 págs.