

camino filosófico ha quedado desbrozado y apto para el estudio y la investigación de los más jóvenes, y el panorama ideológico ha sido estructurado, claramente, para siempre, teniendo en cuenta su poderío propio; las ideas repercuten en la vida social, y desde ese punto de vista no coinciden historia de la filosofía e historia de las ideas. La historia de las ideas «no se interesa sólo por el valor intrínseco y la dignidad especulativa de los sistemas ideológicos», puesto que se ocupa también—y esto es lo importante—de su realización en la práctica.—MANUEL MANTERO.

CRUZ COSTA (J.): *Panorama de l'évolution des idées au Brasil*, en «Les études philosophiques», París, núm. 3, Año XIII, julio-septiembre 1958 (páginas, 280-288), trad. de Paul Arbousse-Bastide.

Cuando las ideas llegadas de Europa con el Descubrimiento se extienden por América, adquieren un sentido utilitario. Brasil, como toda Iberoamérica, ajusta los modelos transoceánicos según la exigencia de cada circunstancia. Hay una «polarización antropocéntrica de la vida», en tanto el apego a la tierra y la aventura del espacio conquistado abren perspectivas para la exaltación del hombre. Desde el año 1533, en que se instaura la Compañía de Jesús, dos tipos, dos vocaciones aparecen claramente delimitadas: la del pensador (mejor, humanista), educado en la Compañía, creador del espíritu ornamental del quehacer brasileño, y la del aventurero que pretende desvelar la selva y que da la espalda al primado del culturalismo procedente de Europa. De la contradicción entre estas dos vocaciones surge con color propio el pensamiento brasileño, asimilador de doctrinas y dependiente de su paisaje. Con la separación de Portugal, en 1822, Brasil acelera la plasmación de un nacionalismo sentimental y—por medio de Gonçalves de Magalhães—recoge la orientación francesa (que aún prevalece), bajo la influencia de la Restauración. En el sensualismo de Condillac y en el eclecticismo de Victor Cousin se justificó la situación política imperante. Las ideas constitucionales y monárquicas de la Restauración triunfan en la primera parte del Segundo Imperio, como también las de la filosofía

revolucionaria del siglo XVIII, aunque en grado menor, y en pequeños núcleos americanistas y de impronta republicana. El período más alto del siglo XIX es el que se encierra entre los años 1868 y 1878, con derivaciones que llegan hasta 1922. La monarquía, los derechos tradicionales, el catolicismo, son combatidos. Miguel Lemos y Teixeira Mendes introducen el positivismo, Tobías Barreto establece una apertura hacia lo alemán. Eclecticismo, positivismo, spencerismo y, más tarde, la filosofía científica alemana, son las corrientes que dominan a lo largo del siglo XIX. A principios del nuestro, tres influencias de la cultura europea condicionan el desenvolvimiento de las ideas en el Brasil; el neokantismo, el bergsonismo y el neotomismo. Pero tras la Gran Guerra de 1914, se experimenta un interés creciente por lo sociológico y sucede una mayor independencia del pensamiento brasileño, y aun cuando la juventud lee a Spengler y Ortega, ya lejanos, y estudia a Dilthey, N. Hartmann y Sartre, la conciencia nacional alumbra más despierta. Al «transoceanismo» o debelación ante la huella europea, y al nacionalismo ingenuo, ha sustituido ahora un sentimiento nuevo que se alimenta de una formación original y de una técnica intelectual más adecuada a los problemas, todo ello, como hace notar Cruz Costa, enmarcado en el medio y fundado en la tierra. Tras los contrastes y asimilaciones está la auténtica ideología brasileña. Brasil deviene tema y fin. El filosofar—«die schlechte und darum wirre Gefahr», para Heidegger—se desviste de las «marañas» y opera sobre lo tangible, cercano y absorbente: la tierra, los hombres, todo en función de la patria, medida desde abajo, desde las raíces. MANUEL MANTERO.

PRZYWARA (Erich): *Thèmes anciens et modernes de la philosophie allemande*, en «Les études philosophiques», París, núm. 4, año XII, octubre-diciembre 1957, trad. franc. del P. Guy Bougerol, O. F. M. (págs. 368-375).

La última reacción contra la filosofía especulativa alemana la constituye una nueva *antropología metódicamente consciente*, cuyas consecuencias la han abocado a un abismo insondable. Antropología implícita del *yo monadológico* de

Husserl, explícita en Scheler y ya abierta en N. Hartmann. La filosofía de las ciencias naturales, que marca el límite de la primera reacción contra la filosofía especulativa, murió en una psicología empírica y experimental ávida de realizar una *síntesis de lo psíquico*, que da lugar a las psicologías de la asociación y —a través de Wundt— de la forma, acabando por convertirse en una psicología abierta.

Otto Turmhirz, bajo la influencia de Hartmann, caracteriza a la psicología como antropología del hombre puesto entre los mundos de uno, de los instintos, de los otros y de los valores. Heinz Rempflein sigue, fundamentalmente, la tipología de Dilthey-Spranger. Arnold Gehlen aspira a construir, apoyándose en la tensión entre los tipos humanos de Dilthey-Spranger, una metafísica inmanente del hombre, pensando como «idealidad vital». Wilhelm Lange-Echbaum y Wolfram Kurth, partiendo de Jaspers, llevan a cabo una interesante *patografía del genio*; el hombre es integral cuando existe contradicción entre los aspectos *Día* y *Noche* de su ser concreto. Los genios de la historia son estudiados en su faceta *Noche*. (De Jesucristo se realizan abundantes patografías; el dilema de Cristo alcanza al hombre. O se le considera, en un ángulo dogmático, como Dios-hombre, o como poseído por el demonio).

Pero la antropología, hasta que no se perfila tal una *metafísica de los sexos* y una *sociología*, no podrá llamarse antropología del hombre integral. Las psicologías de Ernst Speer y Philippe Lersch se fundan en los símbolos; en la de Speer, el *contacto* resulta verdadero gracias al símbolo, y en la segunda, el símbolo no es más que la polaridad objetiva entre las naturalezas de hombre y mujer, que logra la efectividad del *todo-sin-medida contenido en la idea del hombre*. La verdad objetiva se muestra en los profundos estudios de Hans von Hattingberg y de Max Picard. Hans von Hattingberg rechaza la unión de amor, casi nunca duradera, y afirma la perdurabilidad de la unión de razón, cuando se basa en la unión sacramental, o, al menos, en una idea objetiva. Max Picard define la objetividad en el sentido de casa u hogar de índole sencilla y suficiente. La polaridad subjetiva conduce al adulterio; en cambio, en la unión estructurada sobre la desubjetivización, las

diferencias reales entre hombre y mujer se objetivizan. Ese «hogar» prefigura el orden social, modela una auténtica sociología, objetivamente metafísica, tal como se comprueba en M. Scheler y Johann Plenge. Este último, «Aristóteles de la sociología antropológica», ve en la *sociología divina* la razón de la humana. Su *humanismo trinitario* (relaciones entre el yo, el yo y el otro, el yo como miembro de la comunidad) permite a J. Plenge conseguir la síntesis de las sociologías de Hegel y Marx.

El último grado de la reacción contra la filosofía especulativa está representado por la *antropología formal del hombre de hoy*: Ernst Jünger analiza el tipo del «c obrero» y declara que el trabajo y el ser tienden a identificarse. En esta «democracia del trabajo» el panorama toma colores de sangre y muerte. Su hermano, Friedrich Georg Jünger, sin embargo, no admite ese mundo de maquinismo total, en que el hombre no tiene alma. Philippe Lersch pide, contra semejante «finalización del mundo», una triple *interiorización* (del espíritu, del corazón, de la conciencia). Las posiciones absolutamente contrarias y las polémicas surgidas de estas teorías precedentes han motivado los abismos actuales en la antropología alemana, no sólo en cuanto a las contradicciones del hombre «demiúrgico» y del hombre «cósmicamente y vitalmente bien integrado», sino también en las contradicciones del hombre como «topos dialécticos», que no es más que el h. «microcosmos» de Nicolás de Cusa y, en el fondo, el h. logo-cosmo-dialéctico de Hegel y el h. teo-cosmo-dialéctico de J. Böhme. Hermann Keyserling ahonda en esta «dialéctica cósmica» de signo negativo para el hombre, último escalón de la antropología alemana de hoy, sumida en un Dios-abismo infranqueable. — MANUEL MANTERO.

SCHERER (René): *Sur la philosophie transcendente et l'objectivité de la connaissance scientifique*, en «Revue de Métaphysique et de Morales», número 4, 1957 (págs. 437-464).

La noción de objetividad es equívoca. Desde Kant se la entiende, ya dogmática, ya críticamente. La primera es universal, mas ingenua. Mas la segunda se apoya en una cierta inteligibilidad de