

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

la cosa en sí, resultando que la crítica del conocimiento abandona el problema de la concordancia del conocer con su objeto. De este modo, la objetividad del saber reposa sobre la subjetividad trascendental, indagada dentro del análisis de la conciencia constitutiva del conocer. De tal modo, la objetividad crítica se convierte en subjetivismo.

En Kant, el fundamento de la objetividad alude a una presuposición crítica: la estructura del sujeto trascendental, analizada en las relaciones entre la naturaleza objetiva y el mundo vivido como fenomenidad. La posibilidad de la ciencia emana de la identidad entre *a priori* formal y *a priori* trascendental. Con la doble limitación de que el sujeto trascendental no es concepto puro, puesto que no es captado como tal por sí mismo, y de que la actividad subjetiva viene formalizada en la sensibilidad de la conciencia frente a la cosa en sí.

El punto débil del sistema kantiano aparece, pues, al ponderarse que en la naturaleza hay cosas además de las percibidas, y que en el concepto científico hay algo más que lo meramente captado. De algún modo, la objetividad es también independencia del siquismo, y en otros aspectos es creación de las facultades mentales.

Este descubrimiento es superado, de un lado, por Hegel y Lenin, y en otro sentido, por Husserl.

Para Husserl, la ciencia es, en primer lugar, una idealización del mundo vivido. Elabora así el concepto de objetividad en tres momentos importantes: el el sujeto se asegura de la objetividad en cuanto identidad y razón de las apariencias; la conciencia puede englobar dentro de sí cierta relación con la cosa dada; el verdadero mundo objetivo es el mundo intersubjetivo donde la comunicación es posible.

El autor contradice la pretensión husserliana, afirmando que, por el contrario, es la intersubjetividad quien se configura merced a la realidad mundana y a sus leyes objetivas. Es la organización de las fuerzas naturales quien introduce nuevas vinculaciones intersubjetivas. En esta refutación puede plantearse un renovado materialismo dialéctico, justificado bajo esta fundamental concepción de la objetividad, ya que sólo merced a lo objetivo, y no al revés, es posible la intercomunicación humana.—A. S.

DÍAZ DE CERIO (Franco), S. J.: *El Positivismo de W. Dilthey*, en «Convivium», 4, XII, 1957 (págs. 69-94).

El positivismo de Dilthey es una actitud filosófica «sui generis», basado en el de Comte y S. Mill, pero con características muy acusadas que lo diferencian de los de estos autores. No ha sido muy estudiada la fisonomía filosófica de este pensador, no obstante, entre la bibliografía sobre esta materia podemos citar la obra de Sommerfeld y las citas de Degener, Bollnow, Hodges y hasta del mismo Ortega y Gasset; pero no todos los autores han precisado sobre el positivismo diltheyano, y es precisamente de Ortega del que puede decirse que ha encontrado la exacta postura de Dilthey.

A pesar de la fundamentación filosófica del diltheyanismo en Comte y Stuart Mill, el propio Dilthey hace una crítica del positivismo defendido por ellos, en virtud de la cual es más comprensible la propia teoría diltheyana que se expone a continuación en este artículo. Las características más sobresalientes de este positivismo diltheyano son: Primero, el ser un positivismo espiritualista con una diversidad de métodos, de lógica y de fundamentación que hace que las ciencias del espíritu no puedan ser tenidas como prolongación de las ciencias de la naturaleza. Segundo, el ser un positivismo opuesto a todo «a priori». Tercero, el ser un positivismo histórico, que es la característica más trascendental en su labor filosófica.

Díaz de Cerio concluye su artículo afirmando el valor de la postura de Dilthey en cuanto ha llamado la atención sobre las soluciones que la vida misma va dejando en su devenir, pero en otro aspecto su valor es negativo, por cerrarse a toda comprensión metafísica de la vida.—M. N. R.

DAVY (Georges): *Gaston Bachelard: L'unité de l'homme et de l'œuvre*, en «Les Études Philosophiques», 2, 1958 (págs. 123-133).

Constituye este artículo el discurso pronunciado por Davy con motivo del ingreso en la Academia de su colega Bachelard. Tiene la estructura propia de este género. Comienza por un estudio biográfico de Bachelard, con una apolo-