

W. James, en contra de Bradley; actualmente, en Francia, Gabriel Marcel, objetando al idealismo de León Brunschvicg.

Como es sabido, el cargo que el existencialismo hace a la doctrina idealista es achacarle un excesivo alejamiento de la realidad con la que convive el hombre, a la que éste se halla sometido, en la que se ve inmerso y contra la que nada puede; y la causa de ello está en que el idealista, movido por un pernicioso fenomenologismo, encerrado en su propio yo, transforma en ideas o fenómenos puramente subjetivos los objetos todos, evadiéndose así de la realidad de los mismos: el existencialismo nos muestra «el hombre en el mundo», mientras el idealismo hace entrar «el mundo en el hombre». O, como decía el propio Pascal en un juego de palabras para apuntar esa oposición: «Por el espacio, el universo me *comprende*; por el pensamiento, yo le *comprendo* a él».

El idealismo considera como primordial el problema del conocimiento, pero no como único. Y lo cierto es que se había llegado por algunos idealistas a una exclusividad del tema gnoseológico, naciendo entonces la filosofía existencial como una reivindicación del ser frente a esa estrecha concepción de la filosofía sólo como teoría del conocimiento. En ese sentido, dice Moreau, la reivindicación fué regítima, en cuanto postulaba una trascendencia que no se daba en ese idealismo cerradamente immanente y «yoísta». Pero es que «ése» no es el auténtico idealismo; el verdadero atiende, sí, en primer término, a una verificación del conocimiento para, una vez asegurado ese paso inicial, caminar hacia el ser, como hizo ya Descartes hace siglos.

La filosofía del espíritu no excluye la trascendencia, afirma Moreau. Es cierto que el autor del «Discurso del método» contemplaba a Dios —y de ello le acusan los existencialistas— como garantía de una certeza científica; pero no debe olvidarse que la misión que se propuso Descartes era de orden científico; aparte de que tal concepción de Dios no le impidió objetivar, por así decirlo, el Ser divino y contemplar la relación del ser creado con su Creador. Así como en Pascal la interrogante existencial no excluyó la reflexión sobre el conocimiento, así tampoco, y aún más claramente, el deseo cartesiano de fun-

damentar la certeza científica no impidió la meditación sobre la existencia. A. F.-GALIANO.

NABERT (Jean): *L'optimisme de Le Senne et son interprétation de la contradiction*, en «Études Philosophiques», X, 3, 1955 (págs. 483-491).

En su «Introducción a la Filosofía», Le Senne expone y defiende el idealismo especulativo de Hamelin, pero distingue de él el idealismo concreto, en que se expresa su propio pensamiento. El primero se construye dialécticamente a partir de relaciones elementales y abstractas, por un encadenamiento racional de nociones, cuya síntesis sobrepasa a la personalidad. Pero lo rechaza Le Senne, no por su racionalidad y por la inteligibilidad radical que implica, sino por esa especie de determinismo de la verdad que se impone al sujeto anulando su participación y su responsabilidad. Así es como Le Senne distingue entre la certeza y creencia. Pasar de la certeza a la creencia es ir de menos a más. Las creencias surgen de las certezas, sobre las cuales ha operado la conciencia personal. Hay una objetividad de postulados implicados en la afirmación. Tales postulados son el idealismo mismo cuando la acción racional los pone como verdad. La vida de la conciencia está, pues, hecha de incesantes opciones jerarquizadas. La dialéctica puramente racional cede su lugar a un trabajo inventivo y creador donde se juega el destino de la conciencia.

La invención debe resolver los dilemas y la contradicción. Si triunfa, verifica el idealismo absoluto. Si fracasa, la conciencia ha fallado en valentía y en confianza.

La contradicción es la prepresentación de un retraso e incertidumbre de un fin en la posición de lo pensado. La conciencia se da a sí misma contradicción para darse vida. Ninguna contradicción existe si no es como deseo de unidad y promesa de resolución.

El mal toma la forma de una dilación interior. Pero el optimismo puede ser mantenido, considerando ese mal como instrumento de que surgen las tendencias de la moralidad. Es como las tolerancias que el padre tiene para con las travesuras de sus hijos, pues manifiestan su iniciativa, cosa que es elemental si han de ser educados para la libertad.



La realidad ha de ser tomada en sus datos concretos y contradictorios. No se puede condenar la realidad porque en ella se esconda la guerra. No está el hombre hecho para un reposo sin nervio, sino para la creación. Cuando aparece la guerra, es que, por algún lado, tiene que haberse producido un fallo de las potencias creadoras.—A. S.

REVERDIN (Henri): *Philosophie et philosophies*. Discussion. «Revue de Théologie et de Philosophie». Lausanne, 1955, IV (págs. 214-254).

Los filósofos, lo mismo que hablan de la religión, la moral, el arte, la ciencia, dicen, asimismo: la filosofía.

Ahora bien, ¿se puede con fundamento hablar de la filosofía, esto es, de una filosofía única que pueda considerarse «realizada», o en vía de realización, o todavía como realizable? En otros términos: ¿admitimos la unicidad real de la filosofía, o su unicidad virtual? O bien, la diversidad de tendencia, de doctrinas, de sistemas filosóficos, debe, por el contrario, ser considerada como el estado normal y definitivo de la investigación humana?

Así plantea la cuestión Henri Reverdin en la sesión anual del 12 de junio de 1955, de la «Société Romande de Philosophie», y nosotros nos permitimos añadir que es éste problema de todos los tiempos. ¿Acaso la filosofía no ha sido definida como la búsqueda de la unidad?

Pero si dirigimos la mirada hacia la diversidad, se abren a nuestros espíritus como otros tantos mundos grandiosos y cautivantes, las filosofías de un Platón, Aristóteles, de un Plotino, las de Santo Tomás, Spinoza, Leibnitz, etc., y si buscamos el parentesco que puede unir a estos maestros del pensamiento —y sin pretender que sean perfectamente conciliables— todos ellos han querido llegar a la filosofía o aproximarse a ella.

Y los que con Hegel pretenden haber construido un sistema acabado, ¿podrían todavía decirnos qué idea y qué acciones ha creado en la historia de los hombres y cuáles han sido y serán los continuadores legítimos de su autor?

El problema que se plantea nuestro autor es el de la unidad o pluralidad de filosofías, y, admitidas éstas como sistemas, en plural, distingue en toda filoso-

fía —por tanto, en la filosofía— su *expresión* (qué afirma de hecho) y su *intención* (su objeto y fin), qué sea de derecho y en qué pretende convertirse, llegar a ser.

Y si es en la *expresión* donde advertimos las ideas más o menos ordenadas que se enuncian o contienen en una obra filosófica, nos preguntamos en seguida cuál es la intención profunda, declarada o expresada, del autor.

¿La filosofía no ha tenido siempre la intención y ambición de tomar en consideración al ser para interpretarlo según la Verdad, realizar según el Bien la sabiduría, el saber más justo y generoso, mantener en ella la fuente de todos los valores y encarnarlos?

Aun admitida esta unidad de *intención* (que presenta Mr. Reverdin) como denominador común de toda filosofía, ¿cómo han pretendido llevarla a cabo los filósofos y sistemas?

«La humanidad ha producido muchas filosofías que difieren en expresión, y su significación, y no sólo esto, sino que de la simple lectura de las introducciones o declaraciones en las que los filósofos indican ya su propósito, no se puede menos de advertir el hecho de que entre ellos hay divergencias y oposiciones a veces profundas.»

¿Puede decirse que es la misma e idéntica la intención (objeto y fin) asignado a la filosofía por los antiguos? ¿Y podíamos, acaso, afirmar que Descartes está en perfecto acuerdo con los grandes escolásticos? ¿Kant con Leibnitz? ¿Hegel y Augusto Comte? ¿Y todos los filósofos de nuestro tiempo con los clásicos, ni aun entre ellos?

Creía, sin embargo, Spencer poder encontrar en medio de esas discrepancias y opuestas intenciones y expresión, la implicación tácita de que la filosofía es un conocimiento completamente unificado, y en cada sistema de conocimiento y en los métodos que se propone para efectuar esta unificación veía siempre la creencia de que esta unificación es posible, y que el fin de la filosofía consiste en cumplirla.

¿Pero admitían los propios contemporáneos de Spencer la posibilidad de esta perfecta unificación? Renouvier, por ejemplo, oponía a esta unificación objetiva el carácter subjetivo de los sistemas filosóficos, ya que cada uno de ellos «es la obra personal, o al menos la afirma-