

la niñez. Lo que nosotros llamamos —quizá en un sentido restringido— *metafísico* es la imbricación del campo existencial humano desde lo profundo, no desde lo cotidiano o efímero. Son insuficientes denominaciones «doctrina del conocimiento», «lógica», «teoría del objeto»..., trabajos infructuosos frente a la ontología como campo existencial humano radicado en el estar en el mundo y estructurado en una serie de planos desde el plano fundamental del *Dasein* abierto al reino de las cosas.—E. S. E.

MOHAN (Robert Paul): *Is there a Philosophy of History?*, en «The New Scholasticism», vol. XXX, 4, 1956 (páginas 461-471).

Suele entenderse por filosofía de la historia una indagación del pensar histórico a través de la filosofía o de la teología como hilos conductores. Pero también se pretende con ella buscar las leyes históricas a que obedecen los procesos históricos como objeto de la metafísica o de la dialéctica. En este último sentido suelen los historiadores negar su pertinencia como histórica.

La historia de hechos pretende estar independiente de la filosofía y de la teología, ignorando tanto la causación como la Providencia. Pero no consigue independizarse, al menos, de la filosofía, y le acaece como al M. Jourdain cuando supo que llevaba toda la vida hablando en prosa. Pues el mero seleccionar los datos históricos no es otra cosa que su comprensión significativa dentro del mismo proceso histórico y con influencias conexas en el transcurso vital.

Desde luego, también ocurre el defecto contrario, y la filosofía de la historia es propicia a un tendencionismo más o menos sutil.

Admitido que el hombre tiene siempre prejuicios teológicos o filosóficos, debe esforzarse el filósofo de la historia en respetar el sentido latente en los hechos históricos.

Lo que es característico en la filosofía de la historia es su modernidad como ciencia. Ni los griegos ni los hebreos pudieron ser filósofos de la historia. Los cristianos primitivos sólo comprendieron el orden temporal en función de una ultimidad metahistórica y supratemporal. San Agustín, Orosio y Bossuet explica-

ron mediante la idea de providencia el acaecer histórico. Voltaire interpretaba los datos históricos en función del sentido que ellos incorporaban en sí.

La filosofía racionalista a lo Spengler destruye la creencia en la libertad humana como factor histórico, al someter el mundo a leyes necesarias. Toynbee, Ortega, Sorokin, Gilson, Maritain han oteado caminos diversos. Nietzsche rechaza la concepción cósmica tradicional. Pero todos estos esfuerzos concluyen en un punto común: en una pretensión científica.

El autor opina que el término de «filosofía de la historia» no debe aplicarse a la historia orientada por la profecía, la teología o una filosofía enfática. Tampoco es admisible una profecía inexorable, por negar esta actitud la libertad humana. Pero la existencia de la Providencia divina no es contradictoria ni con la filosofía de la historia ni con el hecho de la libertad humana y el desarrollo de las culturas.

El filósofo de la historia no es ni un prejuzgador de la realidad histórica ni un mero redactor de sucesos.

La filosofía de la historia está conexas con todas y cada una de las restantes ciencias.—A. S.

MOREAU, (Joseph): *Philosophie de l'esprit et philosophie de l'existence*, en «Les études philosophiques», número 4, 1955 (págs. 665-679).

Constituye el artículo una vibrante defensa de la que denomina «filosofía del espíritu» —en otras palabras, metafísica— frente a la filosofía existencial. En definitiva, una y otra son dos actitudes ante los grandes temas filosóficos, contemplados, bien de forma espontánea, con una pura actividad especulativa natural de la que todo hombre está provisto, originándose así la actividad existencial; o bien con contemplación metódica y reflexiva del propio sujeto cognoscente, lo que da lugar a la filosofía del espíritu.

La pugna entre ambas no es de hoy, pese a la actualidad —aunque ya no es tanta— del tema existencialista. Realmente, la historia de la filosofía nos ofrece varios ejemplos de presencia de ese binomio: Pascal, antimetafísico, oponiéndose al pensamiento cartesiano; Kierkegaard, frente al idealismo postkantiano;



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.