

# Las orientaciones espiritualistas en la filosofía Francesa contemporánea: René Le Senne, Georges Bastide, Jacques Chevalier (\*)

En su admirable obra «Naturaleza, Historia, Dios», Xavier Zubiri escribe: «La Filosofía no es una ocupación más, ni siquiera la más excelsa del hombre, sino que es un modo fundamental de su existencia intelectual. Por eso, no nace de un arbitrario juego de pensamientos, sino de la azarosa, problemática, situación en que el tiempo, su tiempo, le tiene colocado» (1). Del mismo modo, la filosofía francesa contemporánea ha salido de las terribles conmociones producidas por las dos guerras mundiales y hay que acordarse siempre de ese contexto para entenderla. El existencialismo, particularmente, como se sabe, se halla fuertemente marcado por esa angustiosa situación temporal, que conduce muchas veces al pesimismo. De rechazo se afirma cada día más, en nuestra Francia magullada, el cuidado de reconstruir una sabiduría, como en los Estoicos de la decadencia; el predominio de la ética es, de este modo, muy claro en todos los sistemas, por ejemplo el del pragmatismo derechista de *Acción Francesa* (hoy *Aspectos de Francia*) el marxismo de todos matices.

Sin embargo, las bases metafísicas de esas tentativas son bastante desiguales, de tal manera que, en resumidas cuentas, un estado de *agnosticismo* se revela en muchos pensadores franceses. Precisamente una renovación del espiritualismo se manifiesta, en contra de ese marasmo, muy notablemente, desde hace veinte años. Todos conocen el vuelo del neo-tomismo, desde Sertillanges hasta Jacques Maritain, o desde Garrigou-Lagrange hasta Aimé Forest. No se ignora tampoco las opciones francamente cristianas del existencialismo de un Gabriel Marcel, de un Gilbert Spire o de un Ricoeur. Querriamos hablar aquí de otras escuelas, que constituyen investigaciones originales, cuyos ejes parecen ser la axiología y la intuición. Entre estas

(\*) Conferencia pronunciada en el Instituto Filosófico de Balmesiana el día 17 de octubre de 1956.

(1) «Hegel y el problema metafísico», p. 221.

orientaciones dejaremos aparte, por falta de tiempo, las aportaciones de Henri Gouhier (el profesor de la Sorbona), Jean Nabert, Jacques Paliard, Emmanuel Mounier (el malogrado personalista), o Joseph Moreau, Gaston Berger (el caracterólogo), etc... Hablaremos hoy sólo de tres nombres importantes y típicos de tres actitudes diferentes, pero convergentes, René Le Senne, Georges Bastide y Jacques Chevalier — tres hombres que he conocido y tratado muy de cerca, en mi carrera universitaria.

\* \* \*

La especulación de René Le Senne tiene su principio, en primer lugar, en un análisis de la *experiencia humana*, en la cual distingue tres grandes fases: la urgencia, el conocimiento frío, la inspiración. En el estado de la *urgencia*, el yo se encuentra «en la situación infeliz del boxeador casi vencido, quien puede sólo llevar la mano a todos los lugares donde está herido» (2). En este momento está amenazado y oprimido por las «determinaciones» y carece de distancia para apreciar y valorar la situación. Su voluntad no goza siquiera de esa «media-autonomía» que le es normalmente indispensable. Es el estadio del tumulto y del instinto; no hay entonces libertad. Como lo dice el maestro parisiense, «el obrero cuyo brazo es agarrado por los dientes de un engranaje no puede considerar su brazo y la máquina como dos *no-míos*, cuyo conflicto le ofrecería un espectáculo un poco conmovedor» (3). Los caracteres de esa urgencia son, luego: 1) la «impulsividad»; 2) la eficacia «atmosférica», más bien que la eficacia intelectual y práctica; 3) el «acortamiento de las intenciones del yo»: éste intenta sólo *vivir*; 4) la incapacidad de poder analizar los postulados de la acción presente; 5) la degradación de la simpatía en vulgar *impulsión*, «contra» alguien o algo, y no «por» un valor.

El segundo estadio, el del *conocimiento frío*, es la reflexión. Aquí, las determinaciones aflojan su apretón; hay advenimiento de la dualidad entre el sujeto y el objeto. Se manifiesta una lucidez, que «nos divierte de la actualidad eterna y viviente». Es el plano de la *inteligencia abstracta*, que «categoriza» los datos de la experiencia vivida. «El juego de los signos y de las imágenes reemplaza el peligro y el entusiasmo» (4). Mas el sujeto, en esa posición, «se despersonaliza» y se vuelve *objeto* para su mismo pensamiento. Entonces hay primacía de lo intelectual sobre lo espiritual: se elaboran teorías y técnicas; triunfa el Derecho. Se llega a la «comunicación» de las personas, merced a conversaciones o trato, mas no a su «comunidad». En el fondo, es el estadio sobre todo de la *Ciencia* (y del cientismo). Según las propias palabras de Le Senne, «el intelectualismo diseña el plano de un orden o el hilo de una historia, de los cuales la violencia y el

(2) «Obstáculo y valor», p. 309.

(3) «Obstáculo y valor», p. 286.

(4) O. y V., p. 295.



amor serían excluidos en pro de la ciencia y del derecho» (5). Es el éxito de «la determinación del objeto», como, por ejemplo, en el positivismo. Se trata de una fase de *transición*, esencialmente *inestable* (6). Le Senne describe como sigue ese momento: «Las Iglesias se bizantinizan, la enseñanza conserva ideas que han agotado su fecundidad, el arte y la sociedad se anquilosan en formas usadas y prescritas, lo oficial enmascara lo real, hasta que un accidente exterior, un papirote revele la fragilidad de esas fachadas, o que una iniciativa moral vuelva a encontrar las fuentes de la vida» (7).

La tercera etapa se titula la *inspiración*. En ella, el yo llega al *valor*. Como lo escribe Le Senne, hay «paso desde lo extrínseco a lo endógeno, de lo que se impone a nosotros, a lo que brota de nosotros» (8). Entonces aparece el Absoluto, «excluyendo toda raja» (según la expresión empleada por Le Senne). Es el estadio de la «Comunión» y del amor. Aquí el hombre descubre a Dios y obtiene, ya desde este mundo, la felicidad. La duda desaparece totalmente, así como la envidia y las contiendas. Tal es la actitud del místico y del genio moral, que sea monje o héroe, artista, explorador, etc... Esa experiencia une «a Dios inspirando y al yo inspirándose de El» (9). Con ella tenemos acceso al Valor. «No hay hombre que, en medio de la mediocridad de la existencia, no oiga el llamamiento del Valor» (10).

Después de esa fenomenología de la ascensión humana, Le Senne estudia el contenido y los aspectos del valor. Mientras que la determinación, introducida por el obstáculo, es *localizada*, *insularia*, *sólida*, *insuficiente* (en efecto, llama a la existencia que no es), todo valor es «una nada de determinación», pero «una nada positiva» (11): escapa a toda definición; se *siente*, más bien que se piensa. Sus caracteres son los siguientes: 1) es «*atmosférico*», esto es difuso; «esencia de absoluto», se manifiesta en las determinaciones, mas sin confundirse con ellas (12); las «*impregna*», por una espiritualización creciente.

2) es *bipolar y orientado*. En ese sentido que «todo valor es correlativo de un valor negativo» (13); por ejemplo, la verdad se opone a la falsedad. Es «*dinámico*», anima e inspira.

3) es *suficiente*. En efecto, es todo expansión, espontaneidad generosa, «*exuberancia*», «*contagio de alegría y de arranque*». Intangible e invisible, «*da ligazón y orden a las determinaciones y les añade la existencia*» (14). Es «*la relación interexistencial que une, no términos, sino personas*» (15).

(5) O. y V., p. 297.

(6) Cf. *ibid.*, p. 307.

(7) O. y V., p. 308.

(8) *Ibid.*, p. 309.(9) *Ibid.*, p. 314.(10) *Ibid.*, p. 311.(11) *Ibid.*, p. 175.(12) *Ibid.*, p. 176.(13) *Ibid.*, p. 183.(14) *Ibid.*, p. 185.(15) *Ibid.*, p. 192.

4) es también *irrecusable* (16), esto es que el yo no puede negarlo como valor;

5) es *productor de contenido* en el alma;

6) está, por fin, dotado de una *fecundidad infinita*, por su origen infinito

Alzándose al plano del debate metafísico, Le Senne se pregunta entonces, como Nietzsche o Dupréel, qué es la *naturaleza de los valores* así alcanzados. Aquí el ilustre maestro encuentra el idealismo, la famosa doctrina en la que fué educado en su juventud. Pero esa construcción orgullosa y arbitraria, hecha de un racionalismo rígido, en seguida es aprehendida como insatisfactoria. Hamelin, por ejemplo, su primer profesor, es demasiado dogmático y confiado en las potencias del raciocinio *a priori*, así como el gran Hegel. El concepto y la dialéctica pura olvidan la existencia, lo concreto, la persona humana, esto es lo esencial en nuestra vida. En resumen, el idealismo debe ser rebasado, como una simple «noche de los sentidos» (si me permiten este comentario), como una cátharsis, una purificación de las ilusiones del sentido vulgar o empírico. Hay que llegar al *espiritualismo* verdadero.

En esa controversia, Le Senne rehusa el *nihilismo de los valores* que sostiene Polin, por el cual aquellos son sólo espejismos. En seguida, rechaza también el *naturalismo* de los valores, que los reducen al objeto, como pasa en el materialismo o en el sociologismo. «El hombre, proclama el autor del *Deber*, tiene la cabeza más alta que la Sociedad» (17). El valor no es cosa o determinación ni representación colectiva... De la misma manera, niega el *subjetivismo* de los valores, sea el *subjetivismo psicológico* (al modo del anarquismo o del individualismo caprichoso, que el Reverendo Padre Roig Gironella ha expuesto y criticado muy brillantemente en *Filosofía y Vida*) o el *subjetivismo transcendental* (al modo de ciertos intérpretes de Husserl).

Le Senne concluye luego llegando al *absolutismo de los valores*, sin ningún equívoco. Detrás de los valores, hay siempre *El Valor*, esto es el Absoluto. El mismo Dios, «sin restricción ni especificación», o, si prefieren, el Espíritu. A pesar de su pluralismo aparente, los valores —que sean familiares, sociales, vitales, culturales, estéticos o morales— tienen una radical *unidad*, que explica la relación teándrica. Todo inmanentismo constituye, luego, un profundo error.

La vía de acceso a ese plano axiológico es el *Deber*, cuyas bases son la voluntad y la educación moral (se puede leer, sobre esa cuestión, el último capítulo del magnífico libro de Le Senne, «El deber»). La libertad que Dios ha dado al hombre «es la primera y la última palabra sobre el espíritu», dice el autor (18): el ánimo y el sacrificio son las dos claves de la mayéutica verdadera. La obligación moral es

(16) «La suerte personal», p. 203.

(17) O. y V., p. 261.

(18) «Tratado de Moral general», p. 642.



«la invitación a resolver la contradicción en finalidad», escribe Le Senne en *El Deber* (19), que cita esta fórmula de Paul Valéry: «la lucha no es ya entre los que creen esto o los que creen aquello, sino entre los que creen y los que no creen» (20). La única alternativa es la siguiente: naturalizarse o espiritualizarse» (21). Al fin y al cabo, «cuando un hombre se muere, una sola cosa cuenta: si amó o renegó del valor» (22).

\* \* \*

El itinerario de Georges Bastide parte del idealismo inmanentista y panteísta de León Brunschvicg, que fué su maestro, hasta llegar a un personalismo axiológico que declara expresamente su dependencia del espiritualismo auténtico. «Gozamos de la existencia, escribe en sus bellas *«Meditaciones para una ética de la persona»* (23), como de una tela en la cual hemos de cortar el traje objetivo a nuestra medida. La certeza de la limitación de ese goce, mientras hemos de vestirnos para la Eternidad de valores espirituales auténticos, no puede más que dar nueva urgencia al Deber y más peso a nuestro testimonio; mañana, tal vez, será demasiado tarde...» Como se ve, la doctrina del Decano de Toulouse se afirma muy en conexión con lo real concreto e individual, pero en una perspectiva de absoluto, iluminada por la axiología.

Esa ruta pasa, en primer lugar, por una crítica sistemática del «cosismo» («chosisme») y del realismo ingenuo, cuya pendiente es la superstición o el naturalismo. Habría que citar los numerosos capítulos de sus obras, en donde el autor de las *«Meditaciones»*, de *«La condición humana»*, del *«Momento histórico de Sócrates»* o de *«La conversión espiritual»* y de los *«Espejismos y Certezas de la Civilización»*, se entrega a una sátira de la «conciencia protoplásmica», puramente vital o, mejor, biológica, que pertenece al mundo de los primitivos o de los patológicos. Esa primera etapa es la de la mixtificación y de la inconciencia, la del *sich* de Freud o del *das Man* impersonal de Heidegger. Bastide denuncia en ella el germen del empirismo sensualista y tecnicista, como del pragmatismo y del utilitarismo) por su parte, rehusa ese engaño de la exterioridad y reclama el ejercicio saludable de la duda metódica con respeto a las cosas y a lo dado.

Precisamente, la conversión consistirá en obrar la *metánoia* completa, desde la alienación y el divirtimiento hasta el descubrimiento y hasta la transfiguración de los Valores. Así como Pascal se eleva desde el orden de los cuerpos al de los espíritus, así como Descartes deja lo indefinido por lo infinito, así como también Maine de Biran repudia la vida sensible en beneficio de la vida voluntaria, así el filósofo tolosano opone a la «fe nativa» la «fe conquistada», a

(19) «El Deber», p. 322.

(22) O. y V., p. 259.

(20) «El Deber», p. 253.

(23) «Meditaciones», p. 190.

(21) O. y V., p. 6.

la conciencia desechada y antropocéntrica la conciencia liberada y «desinteresada». «La línea de rompimiento de la conversión pasa por el mismo corazón, declara Bastide, de la filosofía como de la religión» (24). Se trata de «mirar a otra parte y de volver al revés la dirección del compromiso anterior» (25) o aun de «sustituir el deber de perfeccionarse al deseo de satisfacerse» (26).

Sin embargo, ese esfuerzo corre el riesgo de abortar, algunas veces, en medio del camino: tal es el error de las «opciones mutilantes» (27), como el de Barrès (en favor de «la tierra y de los muertos») o el de William James (demasiado voluntarista) o el del realismo conceptual, a la manera de Aristóteles (que descansa en la interiorización de lo múltiple mediante los abstractos cualitativos y el lenguaje) o aun el de Durkheim y de sus alumnos (adorando el Estado como un absoluto).

El tercer plano de la dialéctica bastidiana es, por consiguiente, el de la reflexión plenamente dominada, esto es de la «conciencia delicada» y «convertida». Como Fichte, el Decano de Toulouse admite que el «Anstoss», la ruptura y la extrañeza que suscita, abren al espíritu humano el acceso a ese último peldaño. Por la desgarradura del yo, «el ímpetu de la conciencia empeñada en sobrepasar la dificultad se pierde en el vacío, y es este vacío de una conciencia tendida que constituye la extrañeza» (28). Esa mutación consagra la abertura hacia el otro, el prójimo y lo múltiple, y, por fin, la abertura a Dios, de quien viene el Valor. Contra el psicologismo y el logicismo, Bastide piensa, en efecto, que nuestro testimonio de conciencia implica necesariamente la existencia de un Dios trascendente, fuente suprema de nuestra vocación. Lo mismo que Le Senne, Bastide se muestra escéptico respecto de todo ontologismo substancialista y no emplea la palabra de *Ser* (aun menos la de «Ser de los seres», como dice Blondel) para designar a Dios; teme, en efecto, que todo ontologismo se pierda en el universo del discurso (según la fórmula de Brunschvicg, en «Las edades de la inteligencia») o hasta en el naturalismo.

«El hombre que se busca, prosigue Bastide, es por consiguiente un ser abierto sobre el infinito» (29); animado por el amor al valor, debe constantemente precaverse de todo regreso al ídolo de la Caverna y, con este objeto, debe apelar perpetuamente a la interioridad espiritual y personal. Ese fin exige tanto la estética como la matemática, pero en primer lugar la justicia y la caridad. «La vida de Sócrates es clara como un teorema y profunda como un poema» (30).

(24) «La conversión espiritual», p. 47.

(25) Ibid., p. 60.

(26) Ibid., p. 68.

(27) «De la condición humana», panim.

(28) «De la condición humana», p. 63

(29) «La condición humana», p. 365.

(30) «La condición humana», p. 364.



Por esto el sabio tolosano reivindica para su doctrina el nombre de «intelectualismo», contra todas las formas irracionales de existencialismo, a las cuales reprocha abdicar la voluntad de entender y de hacer razonablemente. Al contrario, según él, «se trata de dar la razón de ser a lo que no podría ser sin razón» (31). El libre-albedrío es el centro del yo, que tiene por oficio promover los valores: «el hombre es un militante del valor, y no un cortesano del ser» (32). El progreso humano consiste en la lucha moral y social al servicio del ideal espiritual; pero hay que guardarse de los excesos de la libertad y de los «vértigos» del pensamiento (vértigo de retrospectión imaginativa, vértigo de prospección, vértigo noético, vértigo existencial, vértigo de la Nada). Lejos de las perversiones artificiales y materialistas, el espíritu, que evita también el historicismo y el conservadurismo, trabaja en desarrollar cada vez más la Civilización, que se define como «el aumento de la comprensión del hombre por sí mismo» (33), esto es por la valoración de la Naturaleza merced a la Cultura. El Mal es, precisamente, un cortocircuito de la Cultura sobre la Naturaleza: cuando nuestra cultura no alumbrá un hacer, sino un padecer, hay pasión y desorden; lo inhumano es más bien que la incultura el empleo erróneo de la cultura. Contra ese riesgo, hay que apelar a la sinceridad intelectual y a la limpieza moral. En conclusión, Bastide proclama: «el hombre es verdaderamente hombre sólo cuando ejerce esta función de comprensión que define la vida en espíritu y verdad, y perderá su vida quien quiera conservarla según el mundo, mientras que la salvará quien sepa consagrarla al valor imperecedero del Espíritu» (34).

\* \* \*

Con Jacques Chevalier —probablemente el más fiel discípulo de Bergson— nos encontramos ante un pensamiento de acento menos intelectualista y sobre todo menos tentado por el idealismo, pero más cuidadoso de experiencia integral y de religión positiva. El gran filósofo de Grenoble —hoy vive jubilado en Cérilly, corazón de su Borbonés natal—, del que he tenido el honor de ser alumno desde 1935 hasta 1938 y que es un ardiente amigo de España, preconiza una metafísica positiva (pero de ninguna manera positivista, evidentemente) que integra atentamente en su síntesis las lecciones más recientes de la ciencia, así como las del alto misticismo o de la vida interior más humilde del creyente ordinario. El autor de «Cadencias» y de «La idea y lo real», que ha escrito también con mi eminente amigo Juan Domínguez Berrueta un hermoso libro sobre «Santa Teresa de Avila» (publicado en la Casa Denoël de París), ha formado

(31) «La condición humana», p. 389.

(32) «Meditaciones», p. 157.

(33) «Espejismos y certezas de la civilización», p. 228.

(34) Conferencia de sesión plenaria en el Congreso de filosofía francesa de Grenoble, en 1954.

generaciones de alumnos y su influencia es grande en todo un sector de los intelectuales franceses (a pesar de las incompreensiones o hasta de los insidiosos ataques de sus adversarios ateos u otros). Me permito mencionar el libro que he publicado sobre su doctrina hace dieciséis años en París (Casa Charles-Lavauzelle) y que se titula «*Metafísica e intuición: el mensaje de Jacques Chevalier*».

«Al que contempla de lo alto el desarrollo del pensamiento moderno desde el fin de la Edad Media, escribe el maestro, un hecho aparece en plena luz. Los cuatro siglos que acaban de pasar han sido señalados, no obstante notables excepciones, por el decaimiento de la metafísica sobre la cual se edifica nuestra civilización cristiana y cuyo apogeo fué en el siglo XIII: metafísica esencialmente *realista*, en el sentido de que afirma la primacía de lo real sobre el pensamiento, o, más exactamente, la primacía de las ideas divinas, que crean y miden el mundo, sobre los *conceptos* humanos, que son medidos por ellas y que, separados de ellas, degeneran en una ideología ficticia, en un verbalismo sin fundamento» (35). Es, precisamente, en primer lugar, a una restauración del realismo, lo que quiere elaborar el filósofo borbonés; ha denominado su posición «un realismo crítico y personalista» (36). Según él, Roscelino y Guillermo de Occam, con su nominalismo, han arruinado sin razón la creencia en las esencias, que han considerado sólo como «*flatus vocis*»: es así que las ideas de Dios —cuyo papel era, desde siglos, concebido como el de medir las cosas y de ser su causa ejemplar— han sido vilipendiadas y abandonadas, de la misma manera que todos los otros *universales*. Un voluntarismo excesivo ha insistido de este modo sobre lo arbitrario y lo irracional, olvidando totalmente el derecho natural y las normas tradicionales de inteligibilidad y de moralidad. En el pensamiento de Chevalier, ese error proviene de una gran confusión entre las *ideas* y los *conceptos*; en efecto, mientras que los *conceptos* son únicamente productos humanos, sucedáneos de que se sirve nuestro espíritu para comprender el universo y para obrar, las Ideas son de hechura trascendente y divina; no cabe, pues, mirarlas como relativas o vacías. Recogiendo un tema de Platón (que interpreta como el campeón del realismo), Jacques Chevalier muestra que los «*eidos*» están más allá del lenguaje o del discurso, en el seno mismo del Absoluto: nuestro pensamiento no las crea, sino que se limita a contemplarlas.

De esta manera, dice agudamente el Decano de Grenoble, «lo real no es *concebido*, es *visto* (Fid, eidos, videre). Y las Ideas que son vistas por el ojo del alma, estas Ideas que constituyen la realidad verdadera, invisible a los ojos del cuerpo, de la cual participan los fenómenos o apariencias sensibles de que son el arquetipo y la causa, culminan, en los límites del mundo sensible, en la Idea de Dios» (37).

(35) «Lecciones de filosofía».

(36) Congreso Internacional de filosofía de Amsterdam, 1948.

(37) Comunicación al Congreso de Amsterdam, vol. I, 1948, p. 446.



En esa perspectiva, la Idea no es lo general, como lo cree inexactamente Aristóteles: es lo individual, o más bien, lo personal. Según la expresión de San Agustín, las Ideas son los modelos de las cosas y residen, por ello, eternamente en Dios, para el cual, por lo demás, querer lo que ve y crear son una sola y misma cosa. El realismo así resucitado ha de evitar sólo el doble escollo del panteísmo (que absorbe lo individual en lo todo o en la especie) y del verbalismo (que hipostasía entidades...).

En segundo lugar, Jacques Chevalier —que se declara más de Platón, de Descartes o de Bergson que de Aristóteles (al cual, con todo, consagró su tesis doctoral)— devuelve a la *intuición* todo su valor y su importancia. En la estela de las opiniones medievales de Rogerio Marston y de los Franciscanos, estima que la nóesis, el «*intuitus mentis*» puede penetrar más profundamente que el «*discursus*», y reprocha a Kant haber negado al hombre la intuición intelectual para otorgarle sólo la intuición sensible. «Conocer una cosa absolutamente, proclama en su «Bergson» (38), es conocerla por dentro, como simple: conocerla relativamente es conocerla de fuera, en función de otra cosa, como compuesta». Y se puede leer también en el mismo libro: «La razón prueba, el corazón sabe. Ahora bien, ¡cuántas cosas se prueban sin saberlas, y cuántas se saben sin poder probarlas! La intuición es como el corazón: sabe» (39). Se vuelve a encontrar la distinción de Pascal: el espíritu de fineza va más allá que el de geometría, el presentimiento se alza más alto que la lógica.

Precisamente, la intuición nos revela, según Chevalier, realidades siempre singulares, individuales, cuya riqueza se manifiesta inagotable. Se trata pues de elaborar cuidadosamente una «*ciencia de lo individual*», cuya posibilidad se hace evidente desde el nivel del conocimiento corriente. «Vamos repitiendo, observa Chevalier, desde veinticinco siglos acá, que hay ciencia sólo de lo general y de lo necesario. ¡Qué error! Una madre conoce a su niño por ciencia verdadera, no a la manera de un pedagogo que lo reduce a un tipo o lo hace entrar en una ley; pero como ella le ama, conoce en la medida exacta en que discierne lo que en él es él-mismo y nada más que él» (40). El célebre Prólogo del «Ensayo sobre el despertar religioso en el País de Gales», publicado por Chevalier antes de la guerra del 1914, titulado «Para una ciencia de lo individual», se consagra justamente a demostrar la equivocación de Hegel, que considera lo colectivo como más real que lo individual, y también del cientismo, que pretende abusivamente agotar lo real describiendo sólo sus esquemas y analizando sus elementos generales. El método de la ciencia de lo individual será, al revés,  *sintético*: en lugar de destacar en el mundo aspectos fragmentarios, convencionalmente aislados, reunirá todos los datos que la experiencia le proporciona

---

(38) Página 83.

(40) «La Selva», p. 71.

(39) *Ibid.*, p. 107.

sobre cada ser digno de estudio; luego los rebasara en vista de captar su «quid proprium», siempre irreductible. «Para llegar, escribe Chevalier (41), a coincidir, en el acto del conocimiento, con la naturaleza en el acto de la producción, es preciso, pues, que nuestra idea sintética, así como la idea está trabajando en las producciones naturales». El arte se entronca con este género de conocimiento; para el artista, en efecto, «las cosas tienen una interioridad; no se reducen a especies, géneros, leyes, esquemas abstractos; cada una es ella-misma y nada más que ella misma, y en la medida en que es individualizada pertenece al arte. El botánico no conoce más que la encina como «quercus pedunculata», «quercus sessiflora»; el artista conoce y quiere esta tal encina, Apolo o el Cabelloso, y es esta encina que pinta, es esta encina cuya muerte le hace llorar cuando es desarraigada por la tempestad» (42). He aquí por qué «la verdadera ciencia del universo así como la del hombre, es su historia» (43). Y de la misma manera la teología, a propósito de la cual Chevalier dice, en «Tres conferencias de Oxford» (44): «la ciencia más alta de todas, la ciencia sagrada, es una ciencia de hechos, de cosas singulares» (45). En resumen, concluye el maestro, «lo singular, que es lo real, es también en sí, porque lo es para Dios, lo supremo inteligible» (46).

La «Weltanschauung» de Chevalier constituye, de este modo, una filosofía ardientemente espiritualista, pero siempre cuidadosa del «compuesto humano» y en ninguna manera dualista. Se apoya por otra parte, sobre las enseñanzas de la ciencia discernidas por la intuición perfectamente dominada; desde ese punto de vista, el sabio borbonés utiliza particularmente el indeterminismo cuántico del atomismo actual, el principio de la degradación de la energía, la función «vicariante» del cerebro, y también sus propias investigaciones sobre el hábito, Claude Bernard, o la cristalografía: todas esas adquisiciones de la «epistème» moderna nos sugieren, según él, la adopción de una visión cada vez más espiritualista. Por fin, la gran Mística ortodoxa nos brinda, juzga Chevalier, sus generosas luces y su ejemplo admirable de ascetismo. Las lecciones de la contemplación sobrenatural nos enseñan el sentido del misterio y de lo invisible.

Chevalier desemboca de esa manera en una moral muy limpia y austera, a la escuela de los autores espirituales, como Kempis. Así como Jules Lachelier distinguía lo que está fuera, lo que está dentro y lo que está encima, así también Chevalier quiere que el hombre, dominando primero su cuerpo y lo sensible, se alce a la plenitud de

(41) Prólogo del «Ensayo sobre el País de Gales», p. XVII.

(42) «La Vida del espíritu», p. 53-54.

(43) Ibid., p. 54.

(44) Página 36.

(45) Loc. cit.

(46) Ibid., p. 41.



la vida voluntaria y libre, pues alcanza, en último lugar, el orden de la caridad, el de la vida espiritual y del amor divino, mediante la gracia sobrenatural. Y aquí el pensamiento del Decano de Grenoble apela claramente a la fe religiosa y especialmente al catolicismo. El malogrado Padre Pouget (el gran lazarista parisiense al cual Jean Guittou ha consagrado dos libros) fué la fuente directa de ese clima perpétuamente cristiano de Chevalier. Dones del silencio pío y del recogimiento, crítica del absolutismo humano (fruto del orgullo) y de la sensualidad, amor al prójimo, ordenado al amor de Dios («solo Dios basta», repite el maestro, en pos de Santa Teresa), sentido de la plegaria y del sacrificio, todos esos imperativos de la ética proclamada por Chevalier convergen, en su cima, en su ilustre fórmula: «El hombre es lo que es, sólo cuando es lo que *debe ser*. Es lo que debe ser, sólo cuando se somete a Dios» (47). Y por lo demás, como lo proclama en «Cadencias» (48): «El dilema no es: *Dios o nada*; en efecto, el hombre no puede pasarse de dioses. El dilema es: *Dios o ídolos*».

\* \* \*

Los tres grandes pensadores que acabamos de estudiar coinciden en eso: practican cada uno el *método de inmanencia*, como Mauricio Blondel, esto es, parten de la interioridad del «yo» para llegar al trascendente, en lugar de preocuparse primero de «*ea quae facta sunt*». Pero no son *doctrinas de inmanencia*; todo al contrario, nos invitan —por vías muy específicas según sus sistemas respectivos— a unirnos al Infinito, a ese Englobante («Umgreifende») de que habla Jaspers y al cual solo la Iglesia supo dar su verdadero nombre... Por otra parte, no hay que olvidar que estas tres filosofías son hijas de nuestra Universidad del Estado de la Francia contemporánea, elaboradas en la atmósfera de neutralidad y laicismo que es la del «covenant» de nuestras Tercera y Cuarta Repúblicas; y no sin mérito se arrancan finalmente de la timidez o del abstencionismo oficial de ese medio, para concluir en el deísmo y hasta en el *teísmo*. Fuera de esto, todas tres rechazan el irracionalismo existencialista, y quieren ser profundamente racionalistas, de acuerdo con nuestro permanente ideal francés, que teme las sospechosas caídas vitalistas o fideístas cuyas consecuencias son, muchas veces, el fanatismo y el *obscurantismo*...

No obstante, diversos e importantes matices —de acento, método y objetivo, entre otros— diferencian a esos tres maestros, como ya han advertido sin duda con la exposición que precede. Añadamos en resumen que Le Senne y Bastide no logran completamente desprenderse de su idealismo original ni rebasar el plano un poco vago de la religión natural, mientras que Chevalier, desde el principio, pro-

(47) «La vida moral y el más allá», p. 31.

(48) Tomo I, p. 357.

fesa el realismo y termina su meditación por una declaración fervorosa de cristianismo total. *El reconocimiento del Ser* (tan ocultado por el «valor» que los Alemanes les han enseñado con su filosofía) es tal vez lo que más falta a los dos primeros filósofos. «Así como, escribe Aimé Forest en «Del consentimiento al ser» (49), no hemos de tener miedo de retraernos de Dios mientras nos prestamos a las criaturas, así el consentimiento al ser no es el movimiento espontáneo y como el desamparo que nos haría ceder a las sollicitaciones de las cosas; es el método metafísico que nos permite verlas en su relación con sus principios, y, en ese discernimiento, da su sentido espiritual a nuestro apego al ser». Empero el espiritualismo de Le Senné y Bastide — menos afectivo, sin duda, que el del pascaliano y unamuniano Chevalier— es sincero e indiscutible; aparece como muy oportuno para muchas conciencias que caminan hacia el Absoluto, pero desearias de no precipitar las etapas, por razón de las prevenciones extremas de su prudencia crítica.

Seguramente, en comparación con las brillantes, pero aventuradas, concepciones de un Teilhard de Chardin o de las construcciones imponentes, pero desiguales de un Lavelle, los tres itinerarios anteriormente descritos parecen modestos y demasiado escrupulosos, un poco reservados y con una inspiración demasiado clásica o tradicional. De buena gana repetiría las palabras de Balmes, insistiendo sobre el anhelo inextinguible de saber que el hombre experimenta aún más allá de su alcance actual: «el alma humana tiene aspiraciones que van mucho más lejos de lo que posee en la actualidad. No satisfecha con los objetos que se le dan en intuición inmediata, se lanza en busca de otros de un orden superior; y en los mismos que se le ofrecen inmediatamente, no se contenta con el aspecto bajo el cual se le aparecen: quiere saber lo que son» (50)... A pesar de esto, en la lucha de las polémicas actuales y en el caos de las teorías de decadencia hoy tan frecuentes, las tres orientaciones que hemos evocado aportan una nota de salud mental y moral en nuestra Francia y además reúnen alrededor de sí a un buen número de espíritus que buscar en la axiología o en el intuicionismo una renovación de la «filosofía perennis» y una vía hacia «el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob»...

Alain GUY

*Encargado de Conferencias  
de Filosofía en la Universidad  
de Toulouse (Francia)*

---

(49) Página 158.

(50) «Filosofía fundamental», libro IV, cap. 18, p. 80 del tomo segundo de la edición de bolsillo, Ediciones Hispánicas, Valladolid.