

Al final de este comentario, creemos haber dado razón de nuestra afirmación del comienzo: la obra de Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels*, es un acontecimiento de primera magnitud, tanto desde el punto de vista filosófico como teológico.

En nuestro comentario, hemos insistido más en este segundo aspecto, y en lo que específicamente se refiere a los Ejercicios Espirituales. Lo hemos hecho así porque nos interesaba llamar la atención sobre la *praxis* contenida en este libro; no fuera que la presentación especulativa —más aún, dialéctica— de esta obra, desalentara a algún lector poco acostumbrado a las altas especulaciones. Pudimos ver, en esta forma, que esa *praxis* se basaba en una *theoria*; y que ésta, a pesar de la novedad de la expresión, era tradicional a la vez que original.

Vivimos en una época de profundas transformaciones. Quedaríamos, inoperantes, al margen de las mismas, y no cumpliríamos con nuestra misión de ser fermento renovador, si no profundizáramos en nuestras convicciones. Podemos estar agradecidos al P. Fessard, quien, con su obra sobre los Ejercicios de San Ignacio, nos da un impulso poderoso hacia la verdadera profundización: aquella que, a la vez que elabora una *theoria*, hace ver la *praxis* inmediata de la misma.

valoir". Con tal traducción, la frase pierde su fuerza, y su sentido de *discreción eclesial*. La frase latina, *modum mediumque virtutis* es una *endiádis*: dos sustantivos que significan una sola cosa. En este caso, significa el término medio de la virtud (la *aurea mediocritas* de la virtud pagana), que es la *discreta charitas* de Ignacio. Para corregir este error de traducción de nuestro autor, nos hemos detenido un poco en el comentario de la frase.

HISTORIA DEL PENSAMIENTO

según J. Chevalier

POR JUAN VILLEGAS, S. I. (San Miguel)

I. — Perspectiva de la obra

Jacques Chevalier nos presenta el segundo volumen de su *Histoire de la Pensée*. Como primera impresión digamos que *La Pensée Chrétienne*¹ conserva la altura del volumen anterior, que exponía el pensamiento antiguo².

El autor declara que estaba preparado para este estudio por numerosos trabajos de crítica escriturística y de teología positiva a los cuales se dedicó de 1905 a 1933 bajo la dirección de su maestro el P. Pouget³, y con los cursos dictados en la Universidad de Grenoble (1925 a 1944) sobre la idea de la creación y el conocimiento del singular en la tradición judeo-cristiana, desde los pensadores de la Edad Media hasta San Juan de la Cruz (p. 13). Sin embargo, recordemos aquella página de *La Pensée Antique*⁴ donde nos dice que no ha pretendido realizar obra de erudición (I, p. 5), sino más bien, alcanzar

¹ JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la Pensée. II. La Pensée Chrétienne: Des Origines à la fin du XVIIe. siècle.* (15 x 21,5 cms.; 845 págs.). Flammarion, Paris, 1956.

Al igual que en *La Pensée Antique*, este tomo está precedido de una nota bibliográfica general de nueve páginas, que no pretende, sin embargo, ser completa. Asimismo cada capítulo termina con varias páginas de bibliografía. Y todavía, al finalizar el libro, se pueden encontrar los Apéndices, de la página 723 a 842, dispuestos en tal forma que siguen paso a paso los diversos capítulos de la obra y que completan la bibliografía.

² JACQUES CHEVALIER, *Histoire de la Pensée. I. La Pensée Antique.* (15 x 21,5 cms.; 761 págs.). Flammarion, Paris, 1955.

³ J. CHEVALIER nos ofrece un retrato de su apreciado maestro en *Bergson et le Père Pouget*. Paris, 1954. Señala aquí la influencia del P. Pouget en la evolución religiosa de Bergson. En *Cadences (II)*. Paris, 1951, también habla de la evolución religiosa en Bergson. En *Cadences (I)*. Paris, 1939, considera que los obreros del nuevo orden se oponen a la Reforma protestante y comienzan con Pascal y Descartes para llegar, a través de Ampère, Bergson y el P. Pouget, al renacimiento católico. ALAIN GUY, *Las orientaciones espiritualistas en la filosofía francesa contemporánea: René Le Senne, Georges Bastide, Jacques Chevalier*. Esprit (Barcelona), 21 (1957), p. 11-21, señala que el P. Pouget "fue la fuente directa de ese clima perpetuamente cristiano de Chevalier". Sobre el P. Pouget (1847-1933), se puede ver también la obra de JEAN GUITTON, *Portrait de M. Pouget*, Paris, 1941.

⁴ Cuando citemos *La Pensée Antique*, diremos, por ejemplo (I, p. 133). *La Pensée Chrétienne* la citaremos de esta manera: (II, p. 133).

una síntesis, una visión de conjunto de las doctrinas en las cuales se ha expresado la experiencia intelectual de nuestra civilización (I, p. 6).

La Pensée Chrétienne es uno de los tres volúmenes que forman la *Histoire de la Pensée*: quiere significar que es posible llegar a esa síntesis que pretende. Y esto, porque, según nos lo declara, la humanidad posee una rica experiencia intelectual. El hombre está en marcha hacia la verdad. Esta marcha tiene una historia que él trata de conocer.

La historia del pensamiento humano, nos dice Chevalier, comienza con los griegos, y, más exactamente, en la Grecia del siglo VI antes de Jesucristo. "La historia del pensamiento humano que se confunde con la historia del pensamiento occidental, comienza *por ellos y con ellos*" (I, p. 54). Todo lo anterior no es más que prehistoria del pensamiento.

El resultado, esa síntesis total, la elaboración filosófica de la humanidad pensante, se llamará *Philosophia Perennis* (I, p. 11). Cada pensador puede aportar algo para acrecentar el fondo común. Todas las verdades incorporadas forman la *gran tradición filosófica humana* (I, p. 20).

No se crea que Chevalier es simplista y que nos dibuja una trayectoria siempre ascendente y rectilínea de esta incesante *búsqueda* de la verdad. Prueba de ello son los ritmos, los periodos de crisis y de olvido; las oscilaciones, las miserias y límites del pensar humano que, a pesar de todo, avanza, cada vez más rápido, hacia un fin jamás logrado, puesto que es trascendente (I, p. 22).

La historia del pensamiento es la historia de la humanidad (I, p. 22). Ahí podemos encontrar en visión panorámica todo lo que condiciona nuestro tiempo presente. Por eso ella es nuestra historia. Es un tesoro de adquisiciones, a veces, contradictorias y desviadas: "amores platónicos y virtud estoica; argumentos sofisticos e ironía socrática; moral epicúrea y duda porfiriana; ahora, las formas aristotélicas; ahora, el dualismo de los maniqueos; ya la búsqueda agustiniana de Dios; ya la doctrina tomista, escolástica y modernista; lulismo y espinocismo; razón cartesiana y razones del corazón en Pascal; espíritu volteriano e intuición bergsoniana; realismo e idealismo; existencialismo y mística; y todas las querellas metafísicas o teológicas; las querellas sobre Dios; las afirmaciones o negaciones de Dios; las visiones sobre Dios o de Dios, que fueron causa de las más grandes revoluciones, que fundan y resquebrajan los imperios y las sociedades, que unen y dividen la humanidad" (I, p. 22). Todo esto, en el pensamiento de Chevalier, condiciona "nuestros comportamientos, nuestras ideas, nuestra manera de tratar los problemas y de resolverlos, nuestra razón de vivir y de morir" (I, p. 23).

Aquí hay latente toda una concepción filosófica de la historia. Si nos detenemos un poco en ella es porque la creemos importante para penetrar más en la obra que nos ocupa.

Porque según esta concepción, la *Histoire de la Pensée* de Chevalier no será una historia de los sistemas, sino más bien una búsqueda de lo nuevo y novedoso que trae tal o cual autor, como aporte personal a una *filosofía perenne*, que será la gran síntesis de esa búsqueda incesante de la verdad. No es, por

tanto, una historia en que van pasando *herejías*, sino una comprensiva historia de la filosofía que se va enriqueciendo, acá y allá, con el aporte de todos los pensadores. Tampoco se trata de una lista de sistemas o nombres de filósofos. Hay mucho más que esto en la obra. Y así, el conjunto de los tres libros no será una historia de las filosofías, sino una verdadera *historia del pensamiento*.

El título de estas meditaciones podría prestarse a malas interpretaciones. Se podría pensar que el enfoque general nos coloca delante de una Razón que preside la historia y la actividad filosófica. Pero Chevalier no es idealista⁵. Si en alguna parte parece profesar el idealismo de una Razón que mide las cosas y los valores; una Razón que permanece una e idéntica en la diversidad de mentalidades y fórmulas (I, p. 24), no es menos cierto que estos textos sospechosos cobran luz propia en aquel párrafo (I, p. 23), donde se alcanza la expresión de un máximo de trascendencia. Aquí también se habla de un orden secreto que dirige. Pero se lo especifica; y Chevalier nos hace comprender que existen, actuando en el mundo, *los conceptos humanos*, pero también *las ideas divinas*. La historia de la filosofía nos pone en contacto con esa *revelación*; nos ayuda a ver claro en los acontecimientos y en los hombres, nos traza caminos de acceso hacia la verdad destruyendo nuestro orgullo, nos restituye el sentido del hombre y el sentido de Dios, inseparables del verdadero humanismo, nos enseña el uso de la libertad por la sumisión al orden, nos ofrece reglas de acción y nos enseña la paciencia, nos restituye el sentido profético de la historia, y nos enseña la divina esperanza (I, p. 23).

De esta manera, la *Histoire de la Pensée* es el descubrimiento, a través de los sistemas, del trascendente. Ese trascendente es Dios. Y el hombre, tanto como su pensamiento, han de estar sometidos a Dios. El humanismo de Chevalier puede expresarse así: *El hombre no es verdaderamente hombre sino a condición de someterse a Dios*⁶.

Por lo tanto, se trata de una verdadera obra de filósofo, que se traduce en una actitud de búsqueda reflexiva, ayudada de un análisis comprensivo de los autores para llegar a palpar el misterio.

Es un error considerar a los filósofos de la historia como filósofos de *segunda categoría* y a sus trabajos como puramente episódicos (I, p. 18). En Chevalier hay obra de filósofo, porque si se investiga el depósito del pensar humano es para *buscar* allí la verdad.

Encontramos también, en la investigación de los sistemas, un esfuerzo serio de *historiador*, que al propio tiempo sabe trascender el singular para hacer *filosofía de la historia*. Por un *proceso de interioridad* en el análisis del pensamiento humano, Chevalier llega a una trascendencia, a un misterio, a un Dios personal. Porque así como a S. Agustín, en el orden individual, siguiendo por

⁵ ALAIN GUY, en su ya citado artículo de la revista *Espíritu* (cfr. nota 3), compara a Chevalier con René Le Senne y George Bastidé. En estos dos, encuentra rastros de idealismo; en Chevalier, no.

⁶ J. CHEVALIER, *Le Réalisme spirituel des mystiques espagnols*. Stromata (Argentina), 1939, nº 2, p. 306.

el camino de la interioridad ⁷, le fué dado encontrar a Dios, el trascendente; así también, la humanidad, analizando su tradición filosófica, puede llegar a Dios. De tal manera que la inmanencia y la trascendencia, como en el *nada todo*, de que hablan los místicos, lejos de contrariarse y excluirse, como en los sistemas de los filósofos, se exigen y se incluyen mutuamente en el seno de un conocimiento concreto, real y verdadero ⁸.

De ahí que el resultado, que sería una *filosofía de la historia de la filosofía*, abre posibilidades a una *teología de la historia*.

Quizás todavía algunos podrían pensar que, aunque Chevalier no es idealista, malogra su obra con subjetivismos. La objeción es seria y va directamente contra la parte histórica. Es necesario, cuanto antes, ponerse de acuerdo sobre el problema de la verdad en la historia.

Yo creo que tenemos que dejar atrás, como superado, al positivismo del

⁷ Sobre el tema de la interioridad en S. Agustín puede verse el trabajo de J. IRIARTE, *San Agustín y la interioridad del alma; San Agustín y el tema de la interioridad*. Espiritu (Balmesiana), Barcelona, 12 (1954), donde se presenta la interioridad como transmitida por el cristianismo a S. Agustín; A. VASALLO, *Nota para servir de comentario a un juicio de Pascal*. Giornale di Metafisica (1954), pp. 551-554, señala que mientras el *cogito* de Descartes fundamenta una filosofía racionalista, el *sum* de S. Agustín llega a una unión personal con el ser, con el Dios interiormente aprehendido; I. QUILES, *La interioridad agustiniana de los Soliloquios*. Ciencia y Fe x-40 (1954), pp. 25-48, da su juicio sobre el tema, al mismo tiempo que analiza las opiniones de Boyer, Portalié, Gilson, Cayré, Hessen y Jolivet; D. MARTINS, *Deus no sistema de Santo Agostino*. Revista portuguesa de Filosofia, XI (1955), muestra cómo S. Agustín pasa del conocimiento propio al conocimiento de Dios; S. ALVAREZ TURIENZO, *San Agustín y la soledad*. Giornale di Metafisica; Génova (1954), págs. 377-406, afirma que S. Agustín no es un solitario sino un hombre interior, y que para llegar a ser hombre interior es necesario cierto grado de soledad; A. GEMELLI, *L'agostiniano eterno*. Rivista di Filosofia Neo-Scolastica (1954), págs. 313-320, termina diciendo que "en la conciencia humilde y gloriosa de la insuficiencia humana y de la suficiencia divina, radica el eterno agustinismo". Es el *todo nada*, ese equilibrio de la verdad traído por el cristianismo y eminentemente expresado por los místicos españoles, tan admirados por Chevalier. Notemos, de paso, que esa palabra, *equilibrio*, es muy de Chevalier y la iremos encontrando a medida que avancemos en nuestro estudio. V. CAPANAGA, *San Agustín en nuestro tiempo. La interioridad subjetiva*. Augustinus (1957), págs. 155-175, nos explica que esta búsqueda por la interioridad, que abre caminos a una filosofía y a una mística, en S. Agustín pasa de lo psicológico al campo metafísico y hacia una teología de la interioridad.

⁸ Cfr. J. CHEVALIER, *Le Réalisme spirituel des mystiques espagnols*. Stomatata (Argentina), 1939, pág. 316. Chevalier le concede a la mística una excepcional importancia como movimiento del pensamiento humano, porque nos hace ver al hombre tal cual es, en su realidad y destino, es decir, en su relación a Dios. El hombre debe todo a Dios y no es nada sin Dios (II, p. 669). Admira en Sta. Teresa y en los españoles de la edad de oro la manera cómo unen el sentido divino con el sentido humano para hacerse uno con él, sin ninguna confusión de órdenes (II, p. 673). Concibe la libertad verdadera en ese encontrarse al perderse; en despojarse para recibir la plenitud de Dios (II, p. 842). Es el *movimiento doble y único* que constituye el más íntimo secreto y la más provechosa lección de la experiencia mística (Cfr. op. cit., pág. 313).

tipo de Seignobos que equipara la historia con las ciencias experimentales, siendo así que la historia es, al decir de Marrou ⁹, conocimiento del hombre por el hombre, y por lo tanto, trae consigo algo de subjetivo. Pero tampoco es mera subjetividad, a la manera de los idealistas, por cuanto requiere el objeto, que se registra en lo que se llama el documento histórico. La verdadera solución al problema de la verdad en historia la podemos formular así: *ni objetivismo puro, ni subjetivismo radical* ¹⁰.

La historia, en cuanto conocimiento del hombre por el hombre, es una toma de posesión del pasado por, y en, un pensamiento humano, viviente y determinado; es un complejo, una conjunción indisoluble de sujeto y objeto ¹¹.

Chevalier no puede dejar de intervenir en su obra histórica. No nos tenemos que asustar por eso. La verdad de su trabajo histórico estará en proporción a su riqueza humana. Es evidente. Porque cuanto más inteligente, cultivado, rico en experiencias, abierto a todos los valores humanos, más se sentirá capaz de descubrir el pasado, más rico y verdadero será su conocimiento ¹².

El historiador no ha de buscar satisfacer al público y a todos los críticos, pero sí ha de tratar de convencerse a sí mismo de la verdad de su aprehensión del pasado ¹³. En el caso de Chevalier la verdad de su aprehensión del pasado consiste en obtener una síntesis, la visión de conjunto del pensar humano. Esa visión la llama *exacta y penetrante* (I, p. 6). Exacta, en cuanto al rigor histórico. Penetrante, en cuanto a su obra de historiador y filósofo. Esta es la función personal del investigador. Logrado el propósito, sólo queda cumplir con el papel social del historiador: hacer partícipes a los demás de la intuición obtenida. Es un deber social ¹⁴.

Terminado el trabajo, después de muchos años de meditación y estudio, Chevalier ve cómo todos los grandes pensadores de la humanidad han trabajado en formar una *filosofía perenne*. Chevalier concibe la *filosofía perenne*, fundamentalmente, como una *elaboración del pensamiento griego por el cristianismo* (I, p. 11). El cristianismo ha entrado dentro del pensamiento griego para tomar "una terminología, unas construcciones y la mayoría de sus principios racionales, pero de tal manera, que lo ha corregido, completado y de alguna manera transfigurado por medio de una visión enteramente nueva de la persona humana y del mismo universo, en su relación con el Creador, Dios. De aquí la importancia, según nosotros, del pensamiento cristiano, que se ha expresado de San Agustín a San Juan de la Cruz, pasando por Santo Tomás de Aquino y los grandes doctores de la Edad Media; de ahí también la luz bajo la cual se nos aparece el pensamiento moderno, nacido de la dislocación de la síntesis escolástica, y que, de Descartes, de Pascal, de Leibniz a los metafísicos de nuestra época, hace esfuerzos por encontrar la unidad perdida y volver a descubrir la

⁹ Cfr. H. I. MARROU, *De la connaissance historique*. Paris, 1954, pág. 232.

¹⁰ Cfr. H. I. MARROU, *op. cit.*, pág. 229.

¹¹ Cfr. H. I. MARROU, *op. cit.*, pág. 232.

¹² Cfr. H. I. MARROU, *op. cit.*, pág. 238.

¹³ Cfr. H. I. MARROU, *op. cit.*, pág. 229.

¹⁴ Cfr. H. I. MARROU, *op. cit.*, pág. 279.

realidad, enriqueciendo, de esta manera, al patrimonio humano con métodos y adquisiciones nuevas, como con la experiencia misma de sus errores. Tal es la perspectiva, nos dice Chevalier, del presente trabajo". (I, p. 11).

Yo agregaría que Chevalier, encontrando a Dios, en el plano del individuo, por la interioridad, busca a Dios en la interioridad del pensar humano, y lo encuentra. Como San Agustín escribió sus intimidades en las Confesiones, de la misma manera la humanidad las escribe, no en sus filósofos, sino en el depósito del pensamiento humano. Es Chevalier, en nombre de la humanidad, que haciendo este esfuerzo de interioridad, encuentra a Dios, que estaba allí, y lo acepta. Sería el sentido último de la obra que nos ocupa.

II. — La Pensée chrétienne

Nos atrevemos a decir que, con lo expuesto hasta ahora, este grueso volumen queda perfectamente relacionado con los otros dos y orientado en la perspectiva arquitectónica de Chevalier.

Como su título lo indica, se trata del pensamiento cristiano desde los orígenes hasta fines del siglo XVI. El pensamiento cristiano se expresa primeramente en San Agustín y pasando por Santo Tomás y los grandes doctores de la Edad Media, llega a San Juan de la Cruz. He aquí el contenido de la *Pensée Chrétienne*.

Con un profundo sentido cristiano, Chevalier, nos pone delante del hecho máximo (II, p. 15, nota), el cristianismo, como la más grande revolución que se haya producido en el pensamiento humano (II, p. 18). El filósofo, desconcertado (II, p. 16), se encuentra frente al misterio. Nada, en todo esto, que se parezca a una filosofía (II, p. 18).

Sabido es que Bréhier¹⁵, ofuscado por el racionalismo, considera que el cristianismo no trajo ningún aporte original a la filosofía. Sólo representa, en su concepto, una evolución normal de lo griego, y, en este sentido, se encuentra con el estoicismo y neoplatonismo en una misma línea de convivencia. Lo único novedoso que nos trae es una especie de ascética, de ayuda mutua.

Contra esta concepción, históricamente falsa, Chevalier nos habla de una originalidad del mensaje cristiano que explica por qué fué vivamente combatido, y lo que es más grave aún, por qué fué profundamente desconocido e incomprendido por todos aquéllos que habían sido formados en la sabiduría helénica (II, p. 28).

¹⁵ E. BRÉHIER, *Historia de la Filosofía (I)*, Buenos Aires, 1942, págs. 459 y ss. En la pág. 465 dice: "Esperamos, pues, mostrar en éste y los siguientes capítulos que el desenvolvimiento del pensamiento filosófico no ha sido influido profundamente por el advenimiento del cristianismo; y, para resumir nuestro pensamiento en una palabra, que no hay filosofía cristiana". Si el cristianismo trae una novedad, ésta sería ascética: "El sufrimiento y la espera, una especie de gozo en el sufrimiento, que procede de la espera de la felicidad, es el estado del discípulo de Cristo, muy diferente de la serenidad del sabio que ve cumplido en cada momento todo su destino" (p. 460). Es, por consiguiente, la tesis contraria a Chevalier, que habla de un auténtico pensamiento cristiano.

Messer, por su parte¹⁶, al enjuiciar a Santo Tomás, considera que la sujeción a la fe daña la libertad del pensamiento filosófico y a la investigación de la verdad, porque cuando aceptamos la fe, aceptamos una obediencia a la Iglesia. En el cristianismo no habría posibilidad para la filosofía.

Pero Chevalier considera que la doctrina moral y religiosa del cristianismo ha actuado en el pensamiento humano y lo ha renovado (II, p. 24). Y escribe: "los hechos y la historia nos obligan a concluir que el advenimiento del cristianismo ha señalado una revolución capital y sin precedentes, no sólo en la humanidad, sino más particularmente en el pensamiento humano, y también en la filosofía" (II, p. 26-27). Como justamente notaba Sertillanges, el fermento evangélico era de tal naturaleza que permitía a la Iglesia cristiana darse una filosofía propia, renovando, perfeccionando todas las filosofías del pasado, e influyendo eficazmente en todas las del futuro¹⁷.

Chevalier, admitiendo un pensamiento cristiano original y la posibilidad de hacer filosofía desde el cristianismo, prefiere no hablar tanto de filosofía cristiana (II, p. 24 y nota 1), cuanto de pensamiento cristiano¹⁸.

El cristianismo no ha impedido la filosofía. Después de la revelación cristiana la filosofía continúa. "La razón, en los cristianos como en los antiguos, y mucho más que en ellos, guarda todos sus derechos y afirma su poder" (II,

¹⁶ A. MESSER, *Historia de la Filosofía. Filosofía antigua y medieval*. Buenos Aires, 1945, págs. 287-290.

¹⁷ A. D. SERTILLANGES, *Le Christianisme et les Philosophes*, Paris, deuxième édition, I, p. 5.

¹⁸ Sobre el problema y la noción de filosofía cristiana pueden verse los capítulos primero y segundo de la obra de E. GILSON, *El Espíritu de la filosofía medieval*, Bs. As., 1952, págs. 13-46. Asimismo sus *Notas bibliográficas para servir a la historia de la noción de filosofía cristiana*, págs. 399-433, donde cita y comenta 80 opiniones. Gilson toma en cuenta también la opinión de J. CHEVALIER (pág. 421), en base a sus obras: *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs, particulièrement chez Platon*, Paris, 1917, y *Trois conférences d'Oxford. Aristote. Pascal. Newman*, Paris, 1928. El pensamiento cristiano, opina Chevalier, se mueve en otro plano que el griego. A pesar de las semejanzas, Aristóteles y Santo Tomás son dos ríos que corren por opuestas vertientes. Al helenismo que, para Chevalier, llega a la cumbre con Plotino, le faltaba la divina caridad, que es el alma del cristianismo (I, p. 574). Como grandes constructores de catedrales, los cristianos tomaron las piedras del helenismo para construir una nueva síntesis. "Hay muchas cosas comunes entre la Academia y la Iglesia, entre Atenas y Jerusalén; y en primer término todo ese conjunto de verdades racionales que, en sí mismas y abstractamente, no pueden ser llamadas ni paganas, ni cristianas, porque son el producto de la razón". Cfr. R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecques et la pensée chrétienne*. Paris, 1955, pág. 172. Sobre los orígenes de la discusión de este problema puede consultarse la amplia información que bajo el título de *Le Problème de la Philosophie Chrétienne* presenta Bulletin Thomiste, IV (1934-36), págs. 311-318. En *Filosofía e Cristianesimo*: Atti del II Convegno italiano di Studi Filosofici Cristiani, Milán, 1947, hay material sobre el tema. M. NEDONCELLE, *Existe-t-il une philosophie chrétienne?*, Paris, 1956, considera el proceso histórico del cristianismo, apareciendo en el mundo de la filosofía; las diferentes opiniones que se han dado en la historia frente al problema; la discusión sostenida en 1931, y particularmente las posiciones de Gilson y Blondel, que trata de superarlas con una síntesis personal muy interesante.

p. 24). En esta forma, Santo Tomás de Aquino, el más grande pensador cristiano, pudo proclamar la autonomía de la razón, y por consiguiente, de la filosofía que procede de ella: *aún cuando se incline delante del misterio, la razón no abdica*¹⁹; porque reconoce y nos muestra que el misterio, según expresión de Pascal, está más allá de ella, y no contra ella (II p. 24).

Sertillanges, al tratar la situación filosófica del creyente, habla de una *autonomía intrínseca perfecta* de la filosofía²⁰. La búsqueda de la verdad por la razón no le está impedida. Pero, eso sí, que se trate de una *autonomía*, y no de una *separación* con el dogma²¹.

III. — Intentio auctoris

En el Prólogo a la obra, Chevalier nos cuenta cómo fué conducido a ensayar una *reconstrucción interior* del pensamiento *intimo* de los grandes maestros (I, p. 5). Fué un buscar en sí la *intención profunda* que constituyó en el escritor el móvil oculto de su pensamiento y de sus actos, a fin de poder lograr una *idea interior* (I, p. 5). Es el mismo proceso que da cauce a su libro sobre Bergson, concebido de acuerdo a estas palabras de la Introducción: "Yo procuraba *revivir*, por una especie de meditación *interior*, este pensamiento" de Bergson²². El resultado es un *Bergson mío* y una presentación de *mi Bergson*²³. Y, en otra parte, siguiendo con la misma idea que se desarrolla: "Es esta *imagen interior* de Bergson, es *mi imagen interior* de Bergson que yo propongo aquí; y se comprende por lo tanto en qué sentido puedo decir que ella es *mía*, afirmando al mismo tiempo, o esperando, que ella no sea inexacta, es decir que no altere ni desnaturalice el objeto que representa"²⁴.

Chevalier, en la *Histoire de la Pensée* procura encontrar la idea interior; la síntesis personal. Por eso, en su larga exposición de los sistemas, no encontramos, nos lo advierte él mismo, una obra de erudición (I, p. 5); pero sí, una sorprendente visión de conjunto (I, p. 6) que no se funda en concepciones a priori sino sobre los datos históricos, sobre los hechos singulares y contingentes (I, p. 10).

Y por cuanto procura ir a la *intención* del pensador que analiza, Chevalier deja de lado las especulaciones curiosas y vanas de los filósofos sobre hechos que ignoran o que no conocen perfectamente (I, p. 19). Sólo va al filósofo para comprenderlo y tomar de él su aporte específico a la *filosofía perenne*. Desde estas diagonales, las obras de los filósofos pueden llegar a ser consideradas como documentos del pensar humano. Para tomar un ejemplo, entre

¹⁹ I. QUILES, *Filosofía y Cristianismo hoy*. Estudios (Buenos Aires) (1950), págs. 117-122, sostiene que las "limitaciones reales del pensador cristiano no afectan a una auténtica actitud filosófica" (pág. 118).

²⁰ SERTILLANGES, *Le Christianisme et les Philosophies*. Paris, deuxième édition, I, pág. 31.

²¹ SERTILLANGES, *op. cit.*, págs. 28, 33.

²² J. CHEVALIER, *Bergson*. Paris, 1926, pág. I.

²³ J. CHEVALIER, *op. cit.*, pág. III.

²⁴ J. CHEVALIER, *op. cit.*, pág. IV.

muchos, recordamos cómo Chevalier nos presenta las Confesiones como uno de los más bellos testimonios del *pensamiento humano* en búsqueda de la verdad (II, p. 81).

La *filosofía perenne* es la gran síntesis que se forma con el esfuerzo conjunto de la humanidad pensante. A este propósito, Zamboni explicaba que se da una *naturaleza humana perenne* en su fondo formal, y que por eso la filosofía que desarrolla puede ser llamada, con derecho, la *filosofía perenne de la humanidad*²⁵. Es la misma terminología de Chevalier. La razón sólo se descubre después de incantesimas meditaciones sobre la historia del pensamiento. El resultado último consistirá en que, a pesar de que puedan variar las fórmulas y las mentalidades, siempre encontraremos en los hombres un pensamiento que permanece funcionalmente *uno e idéntico* (I, p. 20), puesto que en todos, primitivos y civilizados, la razón está regida por los *mismos* principios que constituyen la racionalidad de las cosas.

Investigando esa tradición del pensamiento humano, la historia de la filosofía nos ayuda a comprender las corrientes que condicionan nuestros comportamientos e ideas; nuestra manera de abordar los problemas y de resolverlos; nuestra razón de vivir y morir (I, p. 23).

Si nosotros estamos condicionados por la tradición del pensamiento humano, también lo están, y por los mismos motivos, los grandes filósofos y sistemas de pensamiento. Así, por ejemplo, el genio de San Agustín *no es un genio solitario* (II, p. 74), por cuanto está influenciado por su tiempo y sus pensadores. San Agustín, nos dice Chevalier, conoció todas las doctrinas y herejías de la época. Recibió influencias del Africa cristiana, de Tertuliano, de Lactancio que le muestra la armonía entre la sabiduría antigua y la cristiana (II, p. 79), de San Jerónimo y San Ambrosio su maestro. Cimentando la doctrina se encuentran los aportes de Platón (II, p. 92) y de los neoplatónicos. La obra de San Agustín, a la vez que está condicionada por la historia del pensamiento, es ella misma una aportación original. Porque, según Chevalier, San Agustín es el que lanza una cantidad de ideas fecundas y nuevas, que han de servir de alimento indefinido al pensamiento humano (II, p. 115).

Antes de estudiar la doctrina tomista, y las otras doctrinas que la acompañan, y a fin de comprenderla exactamente, se ve también en la necesidad de situarla en su tiempo, y de reconstruir, aunque más no sea brevemente, las condiciones en las cuales aparece, lo cual le permitirá definir los caracteres del siglo XIII en su conjunto (II, p. 289).

En otra parte, al hablar de los inmediatos antecesores de Santo Tomás, los califica de *obreros*, en su rango, de la *gran obra colectiva de la edificación del saber*, los *anillos de una larga cadena* (II, p. 299); queriendo manifestar con esto que los pensadores van condicionando los problemas y reflexiones de los siguientes.

²⁵ ZAMBONI, *Filosofía medioeval, filosofía moderna e filosofía perenne; en Filosofía e Cristianesimo*. Atti del II Convegno italiano di Studi Filosofici Cristiani, Milán, 1947, pág. 335.

El esfuerzo de comprensión de Chevalier, para ser verdadero, tenía que bajar a descubrir las épocas. Chevalier acepta, con Carlyle, la primacía e irreductibilidad del genio personal; pero también cree, con Chenu, "que la persona es, en la misma medida de su genio, solidaria de la comunidad, de las comunidades humanas en las cuales ella se encuentra" 26.

La comprensión en Chevalier, no solamente busca captar la época y las circunstancias que puedan influir en el pensador, sino también, y en grado eminente, sentir una *simpatía con el otro*, desterrando la actitud falsa del positivista, que es de crítica y de duda cartesiana 27. La verdadera comprensión es inseparable de la amistad: ella es *simpatía*, dice Bergson; y este pensamiento, confiesa Chevalier, dice muy bien lo que experimenta al escribir sobre su maestro 28.

Tal comprensión por simpatía le permite *reconstruir interiormente el pensamiento íntimo* del autor que estudia (I, p. 5).

"Entrar en el pensamiento de otro, nos dirá Chenu, no es una muelle descendencia, sino una obra positiva de inteligencia". Es, ante todo, captar la *intentio auctoris* 29.

Al igual que el comentador medieval, y, eminentemente, al igual que Santo Tomás, Chevalier no sólo busca ser fiel al texto, sino también a la *intentio auctoris*. De ahí que se pueda decir aquello que pensaba Cayetano de Santo Tomás comentador: "Pluries glossat (S. Thomas) Aristotelem ut *Philosophum*, non ut *Aristotelem*; et hoc in *favorem veritatis*" 30.

El gran edificio de la *filosofía perenne* se va construyendo a fuerza de comprender la *intentio auctoris* en cada caso.

Ya se habrá notado, a lo largo de la exposición, cómo en la obra de Chevalier se encuentra una profunda inquietud filosófica por buscar la verdad. Su *Histoire de la Pensée* no es más que un medio de búsqueda, conformándose enteramente en esto a la mente de Santo Tomás: "el estudio de la (historia de la) filosofía no está destinado a hacernos conocer lo que los hombres han pensado, sino lo que es realmente la verdad" 31.

En consecuencia, la *Historia* de Chevalier no es una historia de las filosofías, sino de la *filosofía*.

IV. — Chevalier y el pensamiento moderno

Chevalier promete concluir la *Histoire de la Pensée* con la publicación de un tercer tomo sobre el pensamiento moderno.

Conocemos, por anticipado, cómo enjuicia el pensamiento moderno.

26 CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Paris, 1950, pág. 6.

27 MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, 1954, págs. 97-98.

28 J. CHEVALIER, *Bergson*, Paris, 1926, pág. VI.

29 CHENU, *op. cit.*, pág. 165.

30 CHENU, *op. cit.*, pág. 177.

31 CHENU, *op. cit.*, pág. 130.

Para Chevalier, el pensamiento griego es el primer gran aporte a la *filosofía perenne*. Pero ésta, en cuya formación han trabajado todos los grandes pensadores, consiste esencialmente en una elaboración del pensamiento griego por el cristianismo. La importancia histórica preponderante del pensamiento cristiano permite vislumbrar las características del pensamiento moderno, *nacido de una dislocación de la síntesis escolástica*, y que, de Descartes, de Pascal, de Leibniz a los metafísicos de nuestra época, *realiza esfuerzos considerables por encontrar la unidad perdida, a la vez que se continúa enriqueciendo el patrimonio humano con métodos y adquisiciones nuevas e incluso con la misma experiencia del error* (I, p. 11).

Puede ser que con valores *extranjeras* (II, p. 272), como lo fueron los pensamientos árabes y judíos en la Edad Media, se siga construyendo la poderosa síntesis de la *filosofía perenne* en nuestros tiempos. No importa; más aún es necesario. Es que ningún pensamiento, por más rico que sea, puede bastarse a sí mismo, ni alimentarse indefinidamente de su propia substancia. En este sentido también Erasmo, Rabelais y Montaigne pueden aportar su colaboración a la ortodoxia. Todo nos hace suponer que los modernos serán tratados por Chevalier con el mismo criterio.

Con todo, quisiéramos expresar cierto temor respecto de la actitud que Chevalier pueda tomar para con una parte importante del pensamiento moderno. En este momento recordamos el Prólogo a su libro *Descartes*, donde dice textualmente que Descartes y Pascal pueden ser considerados como el Aristóteles y el Platón de los tiempos modernos 32. Pero también tenemos presentes esas otras páginas, nacidas del entusiasmo excesivamente patriótico de la primera post-guerra, allá en 1921, donde dice: nosotros debemos oponer un dique a la barbarie, venida del Este, que amenaza sumergir la civilización occidental y cristiana. Por consiguiente, para vencer a los alemanes en el dominio del pensamiento, como los hemos vencido en los campos de batalla (!) ... necesitamos renovar nuestra tradición nacional, y adoptar como maestros a nuestros pensadores franceses 33.

En el Prólogo a su *Pascal*, Chevalier nos dice que le criticaron esta actitud. Pero él no atiende a las críticas, y mantiene su postura: "ciertamente, puedo declararlo sin vergüenza, yo creo en la justicia de la causa francesa" 34

Es cierto que, años después, cuando escribe un estudio sobre *Bergson*, en 1926, su patriotismo es más sereno y prudente. Con todo, el conjunto de sus tres libros, *Descartes*, *Pascal* y *Bergson*, cobijados bajo el título de *los Maestros del Pensamiento Francés*, muestra tal adhesión al pensamiento francés y tanta devoción a sus maestros, que nos preguntamos si Chevalier será capaz de darnos una objetiva valoración sobre el pensamiento alemán en particular.

La *Histoire de la Pensée*, tal como la inició Chevalier, requiere un tercer volumen. Pero este tercer volumen es necesario que armonice con los dos ante-

32 J. CHEVALIER, *Descartes*, Paris, pág. V.

33 J. CHEVALIER, *Descartes*, Paris, pág. 2.

34 J. CHEVALIER, *Pascal*, Paris, 1923, pág. IV.

rios. Es necesario que Chevalier, para que su obra sea coherente y consecuente, investigue la forma cómo todo el pensamiento moderno, que no es solamente francés, va enriqueciendo la *filosofía perenne*. Si Chevalier llega a darnos, con esta inspiración, una síntesis a la altura de las anteriores, creemos que su obra será clásica entre las historias de la filosofía.

Con ese amor a la verdad, y a buscar la verdad donde se encuentre, tan propio de Chevalier, como tuvimos ocasión de reconocerlo en todas sus obras, el autor tiene que ponerse en camino de superar sus dificultades. Esperamos que así lo hará. Le recordamos que su devoción por Descartes, Pascal y Bergson, radica precisamente en esto: en que los considera incesantes buscadores de la verdad que aman. El mismo confiesa: "es la verdad que busco y amo en Bergson, más todavía que al mismo Bergson. Es la verdad que nos enseñó a buscar y amar detrás de su enseñanza, como él mismo la ha buscado y amado" 35.

Siendo fiel a estos principios, y a las lecciones de sus maestros, Chevalier encontrará sin duda la manera de vencer las dificultades de su empresa. Por eso, confiados en sus cualidades de investigador y escritor, esperamos con interés el tercer volumen que coronará su *Histoire de la Pensée*.

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRÉ MARC, PAUL RICOEUR, KOSTAS AXELOS, DOMINIQUE DUBARLE, etc., *Aspects de la Dialectique*. Recherches de Philosophie, II (14 x 22,5 cms.; 380 pág.). Desclée, Paris, 1956.

La publicación colectiva de los Institutos Católicos de Filosofía en Francia, continuación de la *Revue de Philosophie*, ha llegado a su segundo número. En él, la elección del tema, la *dialéctica*, es acertada, por las resonancias que actualmente despierta en el ambiente filosófico. Y la distribución de la materia es también acertada: la primera parte está dedicada a temas *histórico-especulativos*; y la segunda, más *de actualidad*, al comentario de algunas obras de último momento. Entre los autores del pasado, que son estudiados a propósito de la dialéctica, figuran *Heráclito, Platón, Plotino, Dionisio y Agustín, Hegel y Marx, Hamelín*. Y de los autores de actualidad, son comentados Merleau-Ponty, Pirain y Fessard. Y, finalmente, de las orientaciones filosóficas fundamentales, han sido expresamente estudiadas la *filosofía cristiana* (en el campo de la ontología, y respecto de Hamelín), la *escolástica* (en su espíritu), la *existencialista* (de Heidegger); y la *fenomenológica*.

* * * *

Abre el conjunto de trabajos, un artículo de Marc, titulado *Método y Dialéctica* (pp. 9-99). Diríamos que es la exposición de un aspecto de la dialéctica, el personal: porque es la exposición del método de reflexión dialéctica que él mismo ha usado en su trilogía: *Psychologie Réflexive* (1949), *Dialectique de l’Affirmation* (1952) y *Dialectique de l’Agir* (1954). Exposición clara del propio pensamiento, que a veces manifiesta alguna animosidad contra los críticos que no fueron capaces de entenderla: en beneficio de ellos, nos resume brevemente el proceso de la dialéctica de esas tres obras, para luego detenerse en el análisis de sus características más personales.

El proceso dialéctico, en la línea del *obrar*, parte del obrar humano *intelectual*, para terminar en el obrar humano *libre*. Y en la línea del *ser*, parte del *ser humano*, para llegar al *ser trascendental*; y, partiendo nuevamente de éste, desciende a los *seres* que existen: el contingente (múltiple), y el necesario (único e infinito). Esta última parte del proceso es ascendente, pues va del contingente al necesario, y de lo imperfecto a lo perfecto, y del finito, evitando

35 J. CHEVALIER, *Bergson*, Paris, 1926, pág. VII.