

ción personal de un pensador, situado bajo la influencia de un cierto temperamento intelectual o pasional, de una cierta educación, de un cierto medio, que le conduce por el estudio y la reflexión a un punto de vista propio en el que se resuelve a permanecer fijo a partir del momento en que tal pensador ha tomado su partido».

Desde otro punto de vista, William James, empirista «radical», dirá en sus conferencias sobre el pragmatismo: «El universo real es cualquier cosa que permanece siempre abierta: ahora bien, el racionalismo construye sistemas, y los sistemas quieren ser firmes y cerrados.»

Un adepto de un racionalismo constructivo, León Brunschvicg, afirmaba que la filosofía no es algo cerrado; no es la pretensión de fijar de una vez para siempre las creencias de la humanidad, de detener la obra de generaciones sucesivas; por el contrario, ella la orienta y la provoca, está siempre «abierta y vuelta hacia el futuro».

La «apertura» es ya una noción privilegiada en ciertas corrientes filosóficas actuales, entre ellas en el pensamiento de M. Ferdinand Gonseth.

Para Bergson, una filosofía es, generalmente, la obra de un filósofo, una visión unida y global del todo; «se podrá tomar o dejar»; una filosofía capaz de completarse o de perfeccionarse es la filosofía que nosotros reclamamos.

La afirmación, el hecho de la oposición entre los filósofos, se encuentra corroborada de un modo tal y significativo en el estudio en que M. Jean Wahl (*La pensée de l'existence*, pág. 205) trata de las filosofías en el mundo de hoy; así el bergsonismo ha sido entendido —dice— con relación a Kant y «contra» Kant; la filosofía de la existencia se define a la vez como una consecuencia de Hegel y como una reacción contra él.

Estas posiciones diversas hacen pensar que los filósofos no están de acuerdo en la expresión de su pensamiento, ni lo están tampoco en cuanto a las intenciones o ambiciones que les animan.

Es indudable que todos los filósofos tienen intención y ambición de expresar la Verdad y el Bien, pero precisamente el modo y el fin a que quieren llegar les separa casi siempre. Unos se proponen la Verdad y el Bien para todos; otros expresan su concepción personal y tratan de formar su propia per-

sonalidad; otros tienden a dar un sistema acabado, o virtualmente completo.

Esta diversidad nos demuestra, y si no justifica, al menos explica, la pluralidad de filosofías, derivadas de otros tantos factores diversos: el carácter mismo del filósofo, la educación e instrucción tan variada, la lengua, las lecturas y lo que éstas influyen en la formación del filósofo, las relaciones con otros filósofos o sistemas, etc.

Por eso dice Windelband que no es posible llegar a un concepto unitario de la filosofía a base de la historia. — EMILIO SERRANO VILLAFANE.

WHITROW (G. J.): *The Study of the Philosophy of Science*, en «The British Journal for the Philosophy of Science», vol. VII, núm. 27, noviembre 1956 (págs. 189-205).

Frecuentemente se critica el estudio de la filosofía de la ciencia desde varios puntos de vista: porque atrae a los intelectualmente mediocres y por la escasez de tiempo. Por ejemplo, se dice que un científico debe dedicarse mucho más al cultivo empírico de su ciencia que a su fundamentación filosófica, y que son sólo los incapaces de hacer lo primero los que se entregan a la segunda tarea. Como el personaje de Molière en *El burgués gentilhomme*, los científicos se asombran de descubrir a veces que ellos también tienen una filosofía de la ciencia. Justamente la filosofía de la ciencia ha de cultivarse para hacer explícitos los fundamentos de las propias posiciones científicas. Esto en términos generales, porque, además, la filosofía de la ciencia tiene tanto derecho como cualquier otra disciplina a ser estudiada por su propio interés por aquellos que deseen especializarse en ella. Y, además, sirve al científico no sólo cuando está hablando sobre la ciencia, sino también cuando está haciendo ciencia y hasta contribuye significativamente al avance de la ciencia, contrariamente a la opinión sostenida por Beveridge.

La filosofía de la ciencia no es una popularización de la ciencia. Se ha afirmado que es la lógica o el análisis de la ciencia. Esta concepción tiende a separar al científico de la filosofía más que a unirlo a ella y a repetir por implicación la gran equivocación de considerar a la ciencia como algo estático

más que como algo vivo y cambiante a medida que pasa el tiempo. El autor sugiere consecuentemente que es mucho más satisfactorio considerar la filosofía de la ciencia como una disciplina que está aproximadamente en la misma relación con la historia de la ciencia que la teoría está con la experimentación en las ciencias naturales. La principal función de la filosofía de la ciencia es el estudio crítico y la dilucidación sistemática de la precisión del método científico del descubrimiento, de la explicación y de los hábitos particulares de pensamiento, que la práctica de la ciencia tiende a alentar.—SALUSTIANO DEL CAMPO.

AMES (Meter): *Mead and Sartre on Man*, en «The Journal of Philosophy», vol. LIII, núm. 6, marzo 1956 (págs. 205-218).

Mead y Sartre tienen mucho en común. Ambos piensan la vida como si fuese un proceso y transición, moviéndose hacia un futuro que lleva en sí la constante revisión del pasado, de manera que nada es de modo absoluto, permanente, y ni siquiera es lícito plantearse esta cuestión. La diferencia empieza cuando Mead alude a la ciencia como determinante de las posibilidades más efectivas de la vida, y Sartre se inclina por valores que están por encima de los meramente científicos. Sartre, con un criterio que hunde sus raíces en Descartes, abre un abismo entre los entes en sí, es decir, las cosas y los entes para sí, esto es, los que están dotados de conciencia. Esta conciencia aparece como pura espontaneidad abierta al mundo. Mead, por su parte, considera el mundo de manera más compacta, evitando la distinción sartriana. De aquí que en la obra de Mead tenga una mayor importancia la situación social, y por consiguiente el pragmatismo desde la convivencia. La imaginación, en cuanto potencia creadora, actúa también en la filosofía de Mead, pero como reflejo del conjunto de actividades que definen el mundo. De aquí también la distinta valoración del futuro. Si Sartre ve el futuro fundamentalmente en función del pasado, partiendo sobre todo del acto de conciencia, Mead considera el futuro como una dimensión objetiva, y en este sentido abierto a las posibilidades de la

previsión. De esta manera la inteligencia creadora puede proyectarse con seguridad en el tiempo. El pragmatismo de Mead atestigua que en Sartre no hay propiamente un pragmatismo, sino una filosofía espiritualista desposeída de los tradicionales fundamentos teológicos. La diferencia entre uno y otro autor, con relación a la libertad, está explicada en función de lo que hemos dicho. Para Sartre la libertad es un escape del mundo; en Mead la libertad se logra dentro del mundo. De manera que una filosofía tiende a la elusión, y la otra a la inclusión. En uno la libertad es más consuelo que en otro, juzgando por la fuerte expresión de Sartre de estar «condenado a la libertad». Con relación a la moral, las diferencias son también perceptibles. La metodología moral de Mead es científica; la moral de Sartre se apoya más en el querer individual.—E. T. G.

GREENE (Theodore M.): *Life, Value, Happiness*, en «The Journal of Philosophy», vol. LIII, núm. 10, mayo 10, 1956 (págs. 317-329).

¿Cómo se relacionan entre sí vida, valor y felicidad cuando se conciben en su mayor profundidad posible? Siglos de experiencia, de reflexión, han puesto en claro la estrecha relación que existe entre vida y felicidad. La vida aspira a la felicidad, la felicidad está de un modo u otro dada en la vida. Ahora bien: normalmente, a la felicidad se la puede considerar desde diversos puntos de vista. Para unos es un valor meramente humano y definido por las ventajas materiales; para otros tiene un sentido espiritual, y sólo adquiere su sentido perfecto cuando se pone en relación con la Divinidad. De este modo el tema de la felicidad conviértese en el tema del valor. Según se valore de un modo u otro la felicidad, podremos entender lo que ésta sea. Con un criterio meramente subjetivo, se entiende que los valores los ponen los seres humanos, y por consiguiente valorar es simplemente el resultado de una apreciación de carácter psicológico. Con un criterio objetivo se entiende que los valores tienen una estructura propia y realidad ajena a la simple apreciación personal, de manera que la felicidad valorada tendría que atenerse a este criterio objetivo. A las dos posturas a las que nos hemos referido se les