

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

podría llamar subjetivista e idealista, respectivamente. Ahora bien: ¿qué conexión tiene la realidad que llamamos vida con valores y felicidad? La relación parece que se construye desde el momento en que *apreciamos* la felicidad, y por consiguiente daremos sentido a la vida cuando tengamos un justo esquema de valores. Esto quiere decir que la vida se realiza según la felicidad ideal o la felicidad subjetiva. Se plantea, pues, aquí una disyuntiva, que en cierto modo es radical. O el proceso vital auto-realiza el sistema de valores, dando en cada caso apreciaciones distintas, o existen valores permanentes indestructibles, a los cuales hay que referir la supuesta felicidad. De una auténtica adecuación o inadecuación a los elementos reales del problema surge sin duda el ajuste o desajuste colectivo e individual; desde muy antiguo las religiones han intentado resolver el problema de la relación entre vida, valor y felicidad, acoplando rigurosamente los dos criterios, el subjetivo y el idealista. En este sentido la religión cristiana y la fe cristiana ofrecen una mejor adecuación y relación más perfecta. La felicidad sólo es asequible en la medida en que los valores se apoyen en una divinidad que sea el sumun y expresión total de todos ellos y fuente de su vigencia y eficacia.—E. T. G.

ARNETT (Willard E.): *Santayana and the Poetic Function of Religion*, en «The Journal of Philosophy», vol. LIII, número 24, noviembre 22, 1956 (páginas 773-786).

Los puntos de vista de Jorge Santayana sobre la religión o han sido por completo olvidados o bien se consideraron con mucha severidad por teólogos y ensayistas religiosos e incluso por los filósofos laicos. Tiene interés considerar el tema que intentamos exponer en este artículo, considerando la situación religiosa del mundo de hoy. Santayana ha insistido y se ha formulado preguntas fundamentales sobre los tipos básicos de la religiosidad. Precisamente por esto, su actitud tiene mucho interés en cuanto designa una de las perspectivas desde la que el hombre contemporáneo considera el problema religioso. Frente a los tradicionalistas en cuestiones de religión que consideran que todo pasado fué mejor y los innovadores liberales, cabe

distinguir la actitud de Santayana, que no se identifica ni se siente siquiera atraído por ninguno de esos dos grupos. El fondo de la cuestión, como veremos, está en que Santayana no distingue con suficiente cuidado, según sus críticos, entre razón e imaginación, pensamiento y fantasía, poesía y filosofía.

Santayana concibe la religión como producida por la relación de la psique específica humana con su contorno. La experiencia—dice Santayana—prueba que no se ha podido probar la existencia de Dios, pero al mismo tiempo demuestra la persistencia de la idea de Dios. Partiendo de este supuesto, Santayana ve la vida de la religión como la vida de sus símbolos e ideales en cuanto constituyen parte fundamental de una cultura. A su vez, la cultura es el proceso de las relaciones con el medio. Estos símbolos e ideales no están sustantivamente diferenciados de la poesía. En el fondo, son formas en las que se expresa de un modo vital lo espontáneo o imaginativo. El contenido del mundo imaginativo religioso puede reducirse, según Santayana, a la atribución a la Divinidad de lo que consideramos nuestros más altos ideales. Algo semejante o parecido ocurre de ordinario con la poesía. De aquí que el poeta tenga siempre un cierto carácter religioso, y lo mismo le ocurra, aunque a la inversa, al sacerdote que maneja conceptos poéticos. La base emotiva es la que se trasluce en las expresiones simbólicas, y junto con esta base emotiva están las esperanzas recogidas en nuestras pretensiones y anhelos respecto del futuro. De todo esto, concluye Santayana que el ideal religioso cristiano, con su profundo significado poético, no puede ser jamás la guía de la vida secular y social del hombre. Precisamente la poesía no puede ser guía de la vida, y para Santayana la mejor definición de religión sería esta: «La poesía conduciendo a la vida.»—E. T. G.

BATTAGLIA (F.): *E' possibile una metafisica?*, en «Giornale di Metafisica», XI, 1956, 4-6, págs. 481-507.

La obra de Battaglia representa—como es sabido—una de las más meditadas tentativas de profundización en la problemática del historicismo contemporáneo, dentro del cuadro de un espiritualismo crítico, y éste escrito muestra