

HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

10



UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN

1969

En mi tiempo de estudiante de filosofía en la Facultad de Letras de Grenoble (antes de ser maestro agregado en la Sorbona), de 1935 a 1938, tuve la oportunidad de seguir con asiduidad, durante aquellos 3 años ricos de enseñanza y de experiencias, todas las clases impartidas por el decano Chevalier, que estaba entonces en su *akmè*; de ellas he guardado un recuerdo imborrable, como muchos otros condiscípulos de distintas opiniones doctrinarias o políticas.² La cálida palabra del maestro, en sus lecciones públicas y en las que tenían por auditorio a especialistas, llegaba de lleno a cada uno de los presentes en lo más profundo de su espíritu y de su corazón. Me parece ver todavía el gran anfiteatro de la Universidad, plaza de Verdun, cuyas amplias calzadas se abrían hacia la calle nevada de la alta y vasta montaña de Belladonna: en ese cuadro grandioso de los Alpes (que me hacía pensar en el del cuento de J. Ruskin, *The king of the golden river*, en el cual el pe-

La vie de l'esprit (Grenoble, Arthaud, 1931).

L'idée et le réel (Grenoble, 1932).

Sainte Thérèse et la vie mystique (París, Denoël, 1934).

Pascal (Flammarion, Collection "Les grands coeurs", 1936).

La vie morale et l'au-delà (Flammarion, 1937).

Cadences (París, Plon; tomo I: 1939; tomo II: 1951).

La Légende de la Forêt (París, Crépin-Leblond, 1950).

Leçons de philosophie (Grenoble, Arthaud, 1943).

Avant-Propos de l'ouvrage de Bernard Grasset, *Comprendre et inventer* (París, Grasset, 1953).

Bergson et le Père Pouget (París, Plon, 1954).

PADRE POUGET, *Logia*: pensamientos y enseñanzas presentadas por Jacques Chevalier (París, Plon, 1955).

Histoire de la pensée: Tomo I: *La pensée antique* (París, Flammarion, 1955).

Tomo II: *La pensée chrétienne* (París, Flammarion, 1956).

Tomo III: *La pensée moderne*. I: De Descartes a Kant (París, Flammarion, 1961).

Tomo IV: *La pensée moderne*. II: De Hegel a Bergson (París, Flammarion, 1966).

La science et la pensée, estudio publicado en la obra colectiva *Science et progrès humain* (París, Centre économique et social de Perfectionnement des Cadres, 1958).

Entretiens avec Bergson (París, Plon, 1959).

Connaître, c'est reconnaître (Madrid, Ed. de la Real Academia de Ciencias morales y políticas, 1959).

Le souvenir de Bergson (Montreal, Ed. de Radio-Canadá, 1960).

Ediciones: *Les Pensées de Pascal* (con comentario continuo, París, Gabalda, 1926).

Lettres de Descartes sur la morale (París, Boivin-Hatier, 1935). *Philosophie*, manuscrito inédito de Claude Bernard (París, Boivin-Hatier, 1938). *Oeuvres complètes de Pascal* (París, Gallimard, La Pléiade, 1939).

² Como testimonio de este entusiasmo de mi primera juventud se puede leer: Alain Guy, *Métaphysique et intuition: le message de Jacques Chevalier*, París, Ed. Charles-Lavauzelle, 1940, XXVIII y 190 pp.

queño Gluck contempla las poderosas montañas de Styrie), la meditación se elevaba espontáneamente hacia las cimas de la especulación espiritual, y ante nosotros, se desarrollaba como a través de una casa de cristal, sin maquillaje ni jerga pretenciosa, simplemente un pensamiento vigoroso y generoso, ávido de absoluto, pero respetuoso del misterio.

En una muy bella conferencia madrileña del 13 de diciembre de 1958, en la que se empeñó en consignar solemnemente todo lo que debía a España y a su cultura, Jacques Chevalier proclamaba: "el verdadero reconocimiento no depende del cuerpo como el hacer presentes los recuerdos; depende del alma, única capaz de *conservar* y reconocer los recuerdos como tales; va de dentro hacia afuera, de nosotros hacia las cosas, de la idea hacia la percepción, gracias a una tensión de la conciencia que va a buscar en el santuario íntimo del alma la *intención* profunda que le permite interpretar las cosas proyectando sobre ellas su luz. Y es esto lo propio del amor, cuya esencia es dar y no recibir".³ Un tal espiritualismo de la interioridad plena, alimentado tanto con la ciencia como con la mística, nos parece llegar a buen tiempo para responder a las aspiraciones, más o menos bien formuladas, de una época revuelta, como es la nuestra. Para cercar este mensaje y captarlo en todos sus matices, intentaremos llegar directamente hasta la intención y el proyecto central de la doctrina de Chevalier, la cual quiere ser un realismo espiritual integral, hostil tanto al idealismo, como al naturalismo.

Jacques Chevalier rechaza todo sistema *a priori*, fruto de una meditación personal hecha en una intimidad cerrada y que fuera orgullosamente definida como un todo intangible y definitivo. Su reflexión, en cambio, parte de una escrupulosa toma de conciencia de nuestro mundo actual, terriblemente decepcionante a pesar de sus magníficas conquistas técnicas. Las guerras infernales (según la justa palabra de León Séché), el dinero-rey, el egoísmo incontrolable e hipócrita, el desenfreno de la sexualidad, las perversiones del juicio público, la desnaturalización del hombre y de la civilización o las amenazas de acabar con el mundo hacen, y esto nadie lo ignora, que nuestro siglo sea uno de los más sombríos de toda la Historia; como lo ha hecho ver Bertrand Russell, "150 años de ciencia han manifestado ser más mortíferos que 5,000 años de civilización precientífica"... Sin abandonarse al pesimismo o al escepticismo, Chevalier se aplica a investigar las causas de este "desequilibrio moderno", y después intenta descubrir sus remedios. Su dialéctica se muestra como una obra de salvación y de renovación; sin caer en el pragmatismo, vuelve sin embargo la espalda en forma deliberada a la fría e in-

³ *Connaître, c'est reconnaître*, Madrid, Ed. de la Real Academia de Ciencias morales y políticas, 1959, pp. 10-11.

sensible *teoría* y se adapta y hace suyas todas las inquietudes del alma contemporánea, mismas que intenta conjurar y sobrepasar.

Adelantándose a ciertos temas de José Ferrater Mora —*El hombre en la encrucijada* (Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1952)—, Jacques Chevalier establece analogías entre la crisis de nuestro tiempo y las crisis anteriores, como la de los sofistas griegos en el VI siglo antes de nuestra era o la de la decadencia romana o la de la disolución del imperio de Carlomagno y, sobre todo, la del siglo XVI que fue consecuencia del abandono de la armoniosa síntesis medieval y que se realizó por los golpes que le dieron el nominalismo, el neo-paganismo, el capitalismo y el nihilismo. El diagnóstico a que llega, en sus diferentes obras y artículos, imputa el desatino universal al rechazo de los equilibrios naturales, constitutivos de la vida humana, tanto como a la negación de toda trascendencia. En su opinión, la pérdida de la creencia en la post-vida es la fuente del desamparo contemporáneo y del terrible desencadenamiento de los apetitos incontrolables. Si no existe en el más allá sanciones para nuestros actos, ninguna justicia ha de esperarse después de la muerte y será la nada la que habrá de acoger a todos los humanos. Pero, por lo tanto, ¿cómo impedir el *struggle for life* y el cinismo? Por otra parte, ¿cómo obtener del hombre la abnegación y el altruismo? Rebajar la vida y hacerla consistir en su única dimensión terrestre, ¿no es fatalmente llegar a la anarquía y a la tiranía? Si la moral no tiene más fundamento escatológico que ontológico, sino solamente un fundamento utilitario o social, peligra volverse extremadamente frágil y abdicar ante la ley de la jungla. El más grave error de este siglo de hierro, es “el absolutismo humano”,⁴ el cual ha, por así decirlo, divinizado al hombre en lugar de Dios y, particularmente, al hombre anónimo, al *hombre masa* según el famoso título de Ortega y Gasset. “La humanidad nos ha hecho olvidar al hombre... El hombre colectivo se ha sustituido por todas partes al hombre concreto... a la persona”,⁵ mientras que, así como lo ha dicho Miguel de Unamuno, el hombre de carne y hueso sigue siendo la realidad primaria y fundamental, a la cual no podría renunciarse sin mutilar nuestra más esencial vocación.

El mal de que sufrimos es de orden metafísico y aun religioso; sería un error pensar, para él, en una terapéutica política, a la manera de todas las “restauraciones” (de donde se sigue que el maurrassismo sea un radical callejón sin salida cuando afirma: “¡política en primer lugar!”); no es la policía ni la ayuda económica las que podrían volver a implantar la armonía en la ciudad y en el corazón del hombre. Si se quiere impedir que el mundo se pierda, no podrá lográrselo tampoco con la ciencia: “la ciencia se enca-

⁴ *La Vie morale et l'au-delà*, título de capítulo.

⁵ *Ibid.*, p. 6.

mina siempre, según la definición de Aristóteles, hacia la captura de lo general y lo necesario. La ciencia es, podría decirse, el conocimiento de las relaciones relativamente universalizadas y relativamente necesarias que hay entre los fenómenos artificialmente simples. La ciencia se esfuerza por responder a la pregunta ¿cómo?; pero ya pasaría por encima de sus pretensiones si intentara responder a la pregunta ¿por qué?, o quizás, al no poder dar una respuesta simplemente negaría aquella cuestión”.⁶ El cientismo, tanto como el positivismo, ha quedado completamente demodado; si a veces puede todavía resolver el problema de los medios, en cambio se ha vuelto enteramente incapaz de resolver el de los fines, pues este último pertenece al dominio de las opciones metafísicas. Por consiguiente, nos es necesario proceder a fortalecer las fuentes de la metafísica en un esfuerzo por localizar de nuevo las grandes líneas de fuerza de la realidad, las cuales no se reducen de ninguna manera a lo temporal, a lo espacial o a lo contingente, y mucho menos a lo absurdo. No hay en verdad una “moral independiente” y, además, lejos de poder ser la moral la que fundamente a la metafísica (como lo cree Kant) es la metafísica la que fundamenta, legitima y promueve la moral.

¿Cuáles son pues los procedimientos adecuados de un método sano en filosofía, capaz de hacernos acceder a verdades metafísicas regeneradoras? “Toda la filosofía de Descartes, escribe Chevalier,⁷ como toda su ciencia, no es en cierto sentido sino un método, es decir una vía. Ahora bien, toda grande y sana filosofía es, ante todo, eso: un esfuerzo, intelectual y moral, para alcanzar la verdad. El hombre no puede abrazar aquí abajo toda la verdad; no puede contemplarla frente a frente. Pero si la busca, si se orienta hacia ella, con toda su alma, quiere decir que ya la encontró”. La filosofía auténtica es “conversión espiritual” (según la justa expresión de Georges Bastide):⁸ consiste en orientarse resueltamente hacia lo real, en ponerse en camino hacia la estrella, en lugar de esperar pasivamente una iluminación o de repetir una escolástica cualquiera. “La verdad, para ser conocida, exige del hombre que éste se voltee hacia ella”,⁹ en un movimiento lúcido y perseverante.

En esta inducción espiritual, el primer imperativo es el del recurso incesante a la *experiencia* más extensa posible. Chevalier quiere constituir una “metafísica positiva”, es decir verdaderamente apoyada sobre los hechos, aprendi-

⁶ *Science et pensée*, p. 15.

⁷ *Descartes*, p. 158.

⁸ *La conversion spirituelle*, París, PUF. “Initiation philosophique”, 1954.

⁹ *Bergson*, p. 300.

dos éstos con toda su plástica y toda su significación. No hay que reducir la experiencia a la experimentación de lo sensible o de lo cuantitativo; es indispensable tener cuenta también de la interioridad, de lo espiritual, de lo cualitativo y hasta de la alta mística; en cambio nada sería tan negativo como complacerse en un egotismo voluntarista o intelectualista (a la manera de cierto idealismo inmanentista) que identificara el pensamiento con la textura del universo. Por el contrario, es necesario someterse siempre a lo que es. "Sumisión, uso de la razón", decía en este sentido Pascal.¹⁰ Chevalier ha predicado con el ejemplo a este respecto; es así como primeramente emprendió en Inglaterra, junto con Miers, investigaciones sobre la cristalización de las soluciones hipersaturadas, siendo así como llegó a observar la tendencia de la materia a cristalizarse simétricamente (mientras que la disimetría es característica de la vida, es decir de un reino nuevo y superior); y fue de la misma manera como, estudiando sistemáticamente los ritos funerarios entre los pueblos más diversos, debió constatar la universalidad de la creencia en la inmortalidad como algo implícito en aquéllos; y de la misma manera, finalmente, al escrutar los estados místicos (y precisamente los de Santa Teresa de Avila) pudo convencerse de que los verdaderos místicos disfrutaban de un perfecto equilibrio que los habilita para la vida práctica, lo cual debe incitarnos a tomar en serio sus testimonios.

Es necesario saber interpretar los hechos, sin solicitarios, pero recogiendo con docilidad todo su significado. "La moral se apoya sobre los hechos, y no sobre un vago ideal. Pero para discernir los hechos es necesario tener una justa noción de los valores... Lo que nos hace ver el hecho como un hecho es su valor, su significación, su sentido real y único, todo lo cual nos permite discernir un arreglo, una estructura, un designio detrás del que aparece como una simple coincidencia".¹¹ Ahora bien, para comprender e integrar la experiencia es necesario tener criterios y un instrumento riguroso de comprensión, el cual no puede ser sino la razón. Como cartesiano fiel, Chevalier ve en la razón nuestra facultad por excelencia, la cual caracteriza específicamente nuestra naturaleza humana y a la cual no podríamos renunciar sin enajenarnos deliberadamente. La etimología sánscrita de la palabra "rat", parece indicar una referencia a una armonía, a un orden, a un arreglo que nosotros no hemos hecho y que existe antes de nosotros, pero que somos capaces de reconocer y de respetar: juzgar bien, es tomar las medidas de lo real y de su estructura. El racionalismo de Chevalier es audaz y sin compromisos; considera como rebuscado el de Augusto Comte y sus discípulos, el cual reducía lo racional al campo de los fenómenos y, más especialmente, al de los fenó-

¹⁰ *Pensées*, NRF, Ed. J. Chevalier, p. 154, No. 463.

¹¹ *Cadences*, pp. 354-355.

menos materiales y extensos; para Comte, o para Bacon, *vere scire, per causas scire*; las verdades profundas y numéricas también nos son accesibles, a condición que nos coloquemos en la órbita adecuada para alcanzarlas. La razón es capaz con sus solas fuerzas de descifrar con certeza amplias esferas de lo absoluto, tales como el libre arbitrio, la inmaterialidad y la postvida del alma o la existencia de un Dios personal y creador, el carácter sagrado del deber y la existencia de sanciones del más allá, etc. El fideísmo comete el error de reservar estos conocimientos a la Revelación o a la fe; al contrario, como lo ve Pascal, "la fe está por encima y no en contra de la razón";¹² la fe perfecciona, dándoles acento de sobrenatural, las conquistas de la razón y de la naturaleza, pero sin contradecirlas ni abolirlas. Según la palabra de Cournot, el fondo de lo real no es irracional, sino más bien "transracional": Dios nos ha comunicado un poco de lo que posee en grado eminente, es decir de su poder racional. Esta es la razón por la que Chevalier se declara hostil (a pesar de haber sido miembro del *Sillon*) a todo autoritarismo doctrinario o administrativo, pues el extrinsecismo (clerical o laico) le parece una violación al derecho natural y a las normales ambiciones de la razón.

Sin embargo, el decano de Grenoble no llega hasta el olvido ridículo de los límites constitutivos de la razón humana. Para él, sigue habiendo, a pesar de todo, una inmensa distancia entre lo finito y lo infinito, entre nuestra razón y la razón de las cosas (o si se prefiere la razón divina). Por encima de los *praecambula rationabilia fidei*, hay otras verdades aún más importantes que las primeras: se trata de lo que todas las religiones llaman "misterios", y que toman generalmente la forma de dogmas, y a los cuales nuestro espíritu se ve invitado a dar su asentimiento. Hay en ello algo de inefable y de incomprendible que por supuesto sería presuntuoso querer reducir al campo de nuestro intelecto, siendo que éste está limitado por su origen, por su estatuto y por su destino. Nuestro espíritu es impotente, y lo será siempre, para abrazar toda la complejidad y toda la riqueza del ser: por ello no debe nunca despojarse de la humildad intelectual. Pero si Chevalier toma por su cuenta la fórmula desencantada de Du Bois Reymond: "*ignoramus, ignorabimus*", esta confesión de los límites de nuestra comprensión no lo lleva de ninguna manera al desaliento. Citemos un texto en el que muestra muy bien la calidad mixta del conocimiento humano: "cualquiera que haya sido la cuestión que se le propusiera, el P. Pouget (un Lazarista que Chevalier tuvo por maestro toda su vida) nos iluminaba con luces decisivas. Estas no suprimían las sombras (según la divisa del cuadrante de York, *lucem demonstrat umbra*, la sombra demuestra la existencia de la luz), pues doquiera entra el Infinito permanece el misterio, y no podría ser evacuado, como por otra parte tam-

¹² *Pensées*, Ed. NRF, p. 153, No. 459.

poco los milagros, decía con firmeza el padre Pouget, sin arruinar y minar al mismo tiempo los fundamentos mismos de la religión. Pero la luz que nos aportaba hacía comprender el porqué de la sombra y no se convertía en objeción de ésta sino en confirmación de lo verdadero; por esa luz nosotros tocábamos lo real inefable".¹³

En su orden propio, es decir el plano de lo finito y de lo natural, nuestra razón puede por así decir sublimarse gracias a las extraordinarias posibilidades de la intuición. Según el autor de *Cadences*, nuestras capacidades intuitivas quedan a menudo insospechadas, pues sobrepasan con mucho nuestro uso común; también en esto, la etimología puede instruirnos mucho: *intueri* significa "ver hacia dentro" lo que se encuentra generalmente escondido, y la intuición es literalmente una visión aguda. Bergson, que fue el maestro venerado de Chevalier, ha analizado finamente esta noción de intuición, misma que él concibe como una "simpatía intelectual, por la cual uno se transporta hasta el interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente, de inexpresable".¹⁴ A diferencia del discurso, "que procede por análisis y por silogismo, estudiando las cosas desde fuera, la intuición aprende de la interioridad y el corazón de su objeto. Inscribiéndose en la vieja tradición de Platón, de Plotino, de la Edad Media, de Descartes, de Pascal o de Enrique Poincaré, así como de los grandes poetas o músicos, Chevalier lanza: "conocer una cosa absolutamente es conocerla desde dentro, en ella misma, como simple; conocerla relativamente es conocerla desde fuera, en función de otra cosa, como compuesta".¹⁵

Este *intuitus mentis*, que magnifica el autor del *Discurso del método*, es pues el nervio mismo de la mayéutica metafísica; en suma, se trata de lo que Pascal llama el corazón, como se ve por lo que Chevalier observa y aclara elocuentemente: "la razón prueba, el corazón sabe. Ahora bien ¡cuántas cosas se prueba sin saberlas, y cuántas otras se sabe sin poderlas probar! La intuición es como el corazón, ella sabe".¹⁶ He ahí por qué el decano de Grenoble no vacila en traer a cuento, con prioridad, las intuiciones de los artistas y de todos los que, sensibles a lo invisible, se les parecen y sobrepasan la abstracción en provecho de la comunión; sería conveniente releer todas las páginas extraordinarias de *La Forêt de Tronçais*, en donde el maestro (originario de Cérilly, en Bourbonnais, en las orillas de la vieja selva) recoge piadosamente las sencillas lecciones de los campesinos, los cuales a su vez se ponen a escuchar a la gran "naturaleza" y, en particular, el mensaje de los

¹³ Bergson et le Père Pouget, pp. 55-56.

¹⁴ *La Pensée et le mouvant*, 1934, "Introduction a la metaphysique", p. 3.

¹⁵ Bergson, p. 83.

¹⁶ Bergson, p. 107.

árboles. Y como los extremos se tocan, Chevalier, que registra con cuidado la sabiduría de las naciones, emparenta el saber popular, la paremiología y el folklore con la intuición de los grandes pensadores como, por ejemplo, con esta observación de Bergson a propósito de los singulares misterios o coincidencias que encierra el mundo: "Hay muchas cosas en el mundo que nosotros ni siquiera sospechamos. Así, pienso que los árboles deben tener un interior, una especie de sensibilidad. Había en nuestro jardín de la finca Montmorency un árbol magnífico que yo nunca había mirado con cuidado. Un día que estaba sentado detrás de mi escritorio lo miré por primera vez y me percaté de su presencia. Ahora bien, unos minutos después, sucedió imprevistamente una andanada de viento extraordinariamente fuerte que abrió el árbol en dos de arriba a abajo. ¿Me habrá solicitado acaso una mirada antes de morir? O mi mirada habrá hecho pesar su acción sobre él? Misterio, pero misterio que es un hecho".¹⁷ Sería necesario también referirse a la extraordinaria predilección de Chevalier por la música de César Franck o de Beethoven, cuya inspiración le parece verdaderamente una *Gotterfunken, tochter auns Elysium*...

En fin, el método de Chevalier es infinitamente respetuoso frente de las adquisiciones valiosas de todos los filósofos que lo han precedido. En lugar de hacer tabla rasa de los sistemas anteriores intenta con convicción sacar de las antiguas filosofías toda la parte aceptable y, por así decir, eterna que aquellas guardan, para confrontarla con sus propios descubrimientos. Existe así, en su opinión, toda una tradición de la *filosofía perenne*, jalonada por estos grandes *seres* (como diría Carlyle) que son Platón, Aristóteles, San Agustín, San Anselmo, Santo Tomás, San Buenaventura, Santa Teresa de Avila, San Juan de la Cruz, Fray Luis de León,¹⁸ Descartes, Malebranche, Leibniz, Pascal, Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier y Boutroux: son ellos junto a los que Chevalier gusta refugiarse en sus horas de angustia y son estos grandes genios con quienes él dialoga constantemente.

Su *organon* así circunscrito y explicado es puesto a la obra inmediatamente por el decano de Grenoble para atacarse a los problemas esenciales que lo asedian. Su "metafísica positiva" presenta 3 puntos de impacto: primero la meditación de la epistemología; enseguida, una dialéctica espiritual; en fin,

¹⁷ *Entretiens avec Bergson*, p. 237.

¹⁸ Pueden leerse las bellas páginas que consagra a estos tres españoles en *l'Histoire de la pensée* (tomo II) en donde cita y utiliza las tesis sobre Fr. Luis de León y sobre la Escuela de Salamanca (París, Vrin, 1943).

una defensa en favor de la ciencia de lo individual. Conviene ahora exponer en detalle cada uno de estos temas.

La significación metafísica de las más grandes adquisiciones científicas actuales ha sido recogida con cuidado por el autor de *Cadences*. Uno de los primeros descubrimientos es el del cambio de signo que afectó el lugar del hombre en el cosmos: se sabe a qué alto grado el heliocentrismo vino a conmover los espíritus débiles del siglo XVI y XVII, a quienes parecía muy mezquino el ínfimo volumen de la tierra y de nuestro cuerpo en el seno de la inmensa pléyade de las galaxias; ahora bien, después de haber observado lo infinitamente grande, los siglos XIX y XX han pasado al estudio de lo infinitamente pequeño; en la era atómica o electrónica, el hombre aparece como un gigante frente a las partículas submoleculares: "si el estudio de los astros nos había rebajado al rango de un átomo, el estudio de los átomos nos ha elevado al rango de un mundo. Si esto está bien, el hombre parece ser más bien (como en la célebre visión de Pascal) "un medio entre nada y todo", y esta posición privilegiada puede ser el indicio de un destino propio del hombre, llamado a comprender intelectualmente y a dominar un mundo que lo desborda materialmente en todas las dimensiones del espacio.

Asimismo, la física moderna de los *quanta* ha arruinado la vieja concepción de un determinismo integral que pretendía negar la libertad psicológica y moral; las "relaciones de incertidumbre", debidas a Heisenberg en 1927, han establecido sólidamente el principio de *indeterminabilidad*, definiendo como una imposibilidad la determinación, en un instante *t*, de la situación y a la vez de la velocidad de una partícula electrónica. En lugar del mecanismo universal, que se atrincheraba siempre detrás del azar o, inversamente, detrás de la fría necesidad, la ciencia contemporánea mantiene una concepción más elástica que deja un lugar bastante notorio a la finalidad. "El determinismo no designa un singular, sino un plural... Hay en el universo varias escalas, en las que los fenómenos y los seres no se repiten según una fórmula idéntica afectada por un cierto coeficiente. La semejanza perfecta no existe, ni siquiera en mecánica: un avión pequeño no es la simple reducción de uno grande. Así, el movimiento de los átomos no se reduce a las leyes que rigen el movimiento de los astros; el organismo y los comportamientos de un ser vivo no son determinados como la estructura y el crecimiento de un cristal; y cuando yo efectúo un acto, después de haberlo pensado, enjuiciado y decidido, no actúo como una piedra que cae".²⁰

Hay que añadir a esto las notables implicaciones de la *degradación de la energía*. Desde el punto de vista de Chevalier, el principio de Carnot-Clausius,

¹⁹ *La Vie de l'esprit*, p. 18.

²⁰ *La Vie de l'esprit*, p. 21.

según el cual la energía se conserva en cantidad, pero se degrada en calidad, nos plantea las más graves cuestiones. Con el flujo del tiempo, el universo físico se encamina de lo heterogéneo a lo homogéneo, de los estados menos probables a los estados más probables, de la desnivelación a la nivelación; en otras palabras, la materia tiende hacia la desorganización y la muerte. Parece pues inevitable suponer, en la base del mundo y sobre todo de la vida, una iniciativa de creación, un arranque dado por una conciencia superior, o sea, como lo decía Claude Bernard, una "idea directriz", una "idea creadora", que nos lleva ineluctablemente a sospechar la intervención de un Dios.

Por otra parte, el estudio *del hábito* conduce a Chevalier a ciertas aproximaciones metafísicas no menos innovadoras. Se sabe que, para Condorcet, Lamarck y la mayor parte de los biólogos del siglo XIX y de principios del XX, hay transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos, de suerte que el progreso viene a ser automático e indefinido. Ya Bergson, en *La Evolución creadora*, objetaba que lo que se transmite a los niños no es el hábito adquirido sino solamente la "aptitud natural";²¹ de la misma manera, Lucien Cuénot subrayaba el hecho de que la ciencia todavía no conoce ningún ejemplo de transmisión de hábitos adquiridos. En su libro sobre *El Hábito*, Chevalier pasa en revista numerosos experimentos y concluye que desde la fusión de los dos gametos sexuales que dan nacimiento a un individuo se efectúa una refundición total "en la cual desaparecen todos los caracteres adquiridos en el curso de la existencia de los padres — todos, con excepción de las taras, las cuales, por afectar al germen al mismo tiempo que al organismo, han alterado las fuentes de la vida en los mismos progenitores";²² de esta suerte, el progreso humano no es obra mecánica y fatal, sino más bien el fruto de un esfuerzo consciente y que debe siempre volverse a empezar. La *hexis* no puede transmitir lo espiritual: esto es más bien el papel de la educación, es decir de la tradición plenamente asumida.

También el examen de la *memoria* ofrece varios temas a la interrogación metafísica. Desde Broca a Charcot, la teoría de las localizaciones cerebrales sostenía que el cerebro encierra sectores neuronales muy específicos que corresponden a otros tantos haces de funciones psíquicas tan ligados a ellos que al desaparecer las estructuras corticales desaparecen también las imágenes y las ideas que aquéllos soportan. Esta concepción entrañaba evidentemente un materialismo: en la muerte, la personalidad se desvanece, como base fisiológica de la vida. Se sabe cómo Bergson, en 1906, consignó en *Materia y memoria*, los resultados de sus investigaciones sobre la afasia que venía reali-

²¹ *l'Evolution créatrice*, p. 87.

²² *La Vie morale et l'au-delà*, p. 130.

zando desde 1897, y demostró que los recuerdos no están de ninguna manera contenidos en las células cerebrales y que hay una profunda independencia entre el cerebro y la memoria pura, es decir entre el cerebro y el espíritu. Discípulo predilecto de Bergson, Chevalier sacó de este descubrimiento todas sus consecuencias espiritualistas estableciendo la seria probabilidad de la inmortalidad del alma.

Habría que añadir a toda esta cosecha otras lecciones que pueden sacarse de la observación científica, tales como la noción de los *equilibrios naturales* y compensadores: así como, por ejemplo, si se mata a los pájaros las cosechas serán destruidas por los insectos, de la misma manera en el mundo moral, si se afecta a la familia se altera el conjunto del orden social. De manera semejante, en la alta mística el vacío efectuado por el ascetismo es de inmediato colmado por Dios, el cual acuerda a sus elegidos una gracia transfiguradora. En opinión de Chevalier, los mismos curiosos fenómenos metapsíquicos merecen una atención particular, con tal de tener en cuenta las precauciones necesarias contra las supercherías y las supersticiones.

Una vez fijados estos peldaños sostenidos por la ciencia contemporánea, Chevalier empieza a describir todo un ascenso espiritual, aquello que, a su parecer, nos permitiría acceder desde este mundo bajo (evidentemente *secundum quid*), hasta las más altas y más secretas realidades espirituales. A la manera de todos los contemplativos (desde Sócrates hasta Blondel, pasando por el obispo de Hipona, Santa Teresa de Avila, Descartes y Maine de Biran), el maestro parte del método de inmanencia, es decir del retorno sobre sí mismo, por medio del cual el ser humano practica el *gnothi seauton*. A quienes le reprochaban el no empezar por Dios respondió muy oportunamente que en la Edad Media sin duda "se iba tan naturalmente de Dios a las cosas porque Dios lucía más claro a los espíritus que sus creaturas o sus símbolos. Casi no tenía necesidad de ser probado o demostrado ante su pueblo: Más bien, por él se probaba todo lo demás. Pero el mundo moderno quiso desalojar a Dios de todas partes... Y ahora Dios no está para nadie en ninguna parte; cuando mucho, está en el punto de llegada. Ya no es más el principio universalmente admitido del que se concluye a todo lo demás por vía demostrativa: es la conclusión a la que se eleva después de muchos esfuerzos, y ello cuando se logra verdaderamente elevarse".²³

Una vez expulsada la diversión (en el sentido pascaliano del término), el

²³ *Trois Conférences d'Oxford*, pp. 53-54.

ascenso espiritual va a desarrollarse en tres etapas muy típicas: la *vida sensible*, la *vida interior o racional* y la *vida mística*. En el nivel de lo sensible, el hombre se deja seducir únicamente por las apariencias y se contenta con los espejismos de la caverna: tal es el caso de los libertinos, de los avaros, de los maniáticos de la voluntad de poder, y también el de los diletantes que se satisfacen con la sola naturaleza. En filosofía esta actitud corresponde al positivismo y al empirismo materialista. No sin fervor, Chevalier orienta sus pasos en pos de Platón, el cual "va hacia lo alto" y nos exhorta a evadirnos de las sombras y de lo sensible para elevarnos de inmediato a lo intangible y a las ideas eternas; pero dócil a la escuela franciscana o dominicana, no denigra los valores materiales y corporales y se limita a pedirnos que los trascendamos leyendo en el gran *Libro de la Creación* todos los símbolos que nos permiten subir hacia Dios. Con particular entusiasmo adopta la duda metódica y provisional de Descartes o la *noche oscura de los sentidos*, tan cara para San Juan de la Cruz y los otros contemplativos. Critica duramente, con Pascal, todas las potencias carnales y les reprocha ser engañosas (desde los tribunales hasta la medicina, hasta el ejército o hasta los pedantes de la enseñanza); sobre todo, junto con Maine de Biran (mostrando que el esfuerzo es irreductible a sus condiciones orgánicas), Chevalier está convencido que los mecanismos materiales representan poca cosa en el acto de la voluntad.

Precisamente es la voluntad (y su correlato, la razón) la que nos incita a subir hasta la segunda vía, esta vía propiamente *interior* que tiene por homólogos: en Platón la *dianoia*, en los escolásticos el discurso (o *ratio abstractiva*), en los místicos "el espíritu propio" o la voluntad propia, en Bergson la inteligencia... Aquí el hombre se hace mayor y se interroga sobre la significación de la realidad y sobre su propio yo, sobre ese *nescio quid* que "cada quien lleva consigo desde la cuna hasta la tumba"²⁴ y que es lo que hay de único en el seno de cada persona. Tal es por ejemplo el nivel de la sabiduría estoica centrada sobre la ataraxia y sobre la autosuficiencia.

Pero esta razón discursiva, tan brillante como pueda ser su funcionamiento, no nos permite acceder según Chevalier sino a un conocimiento muy parcial y relativo. Avido de absoluto, el hombre debe renunciar a su amor propio practicando la "noche del entendimiento" (según la palabra de San Juan de la Cruz) y abriéndose poco a poco a una tercera vía, la del *amor* que es la misma vida de Dios. "El gran obstáculo es el espíritu propio y la voluntad propia: el gran obstáculo es el orgullo humano. El apasionado o el maniático de la montaña, para quien todo se reduce a la dificultad vencida, acaba por no saborear ni a Dios ni a la montaña. Y es que a éste le importa más pro-

²⁴ *Essai sur le Pays de Galles*, p. XV.

barse a sí mismo no tanto su propia fuerza, lo cual no estaría mal, sino su propia suficiencia, lo cual es el error y el vicio por excelencia. Aún más, muchas almas, en su anhelo de una rara perfección que les halaga y satisface secretamente al asegurarles un sitio diferente al de los demás, llegan a despreciar las perfecciones comunes de las que no se saca ninguna gloria; así le sucede a quien por apuntar demasiado alto desatiende su deber de estado y rehúsa obedecer a su superior si juzga indigna para él la tarea que se le prescribe. Y es que en todas las cosas tendemos a sustituir nuestras vías propias a las vías naturales.²⁵ En este estadio, es necesario adquirir la virtud de *voluntad* (según la palabra propuesta por Juan Domínguez Berrueta en 1925, en su libro llamado así: *La voluntad*), que es “la negación de una negación”;²⁶ gracias a ella diremos ¡no! al orgullo personal a fin de acoger en nosotros la voluntad divina. Tal operación, que permuta todos los valores habituales y corrientes del *uomo qualunque* es llamada por Chevalier: “la inversión necesaria de las imágenes”. En efecto, ¿cómo olvidar el papel capital que desempeñan las imágenes en nuestra existencia, cuando el mismo Taine veía en el yo un simple “polípero de imágenes”? Chevalier nos sugiere actuar sobre ellas orientándolas hacia la verdad y hacia el Soberano Bien. “¿Cómo, decía Chevalier,²⁷ encontrar remedio contra la tiranía de las imágenes? No hay que tratar de abolirlas: el intento sería vano. Es necesario, como lo hace la voluntad frente al mecanismo a propósito de los hábitos, esforzarse por reducirlas a la realidad misma a la que aquéllas están destinadas a servir y manifestar. Ahora bien, todo cambio de la eternidad al tiempo se opera por inversión, y lo mismo todo cambio de la realidad a la apariencia. Entre los dos órdenes, infinitamente distantes, las equivalencias se establecen por cambio de signos. Cristo lo ha dicho: el que quiera salvar su vida la perderá y el que pierde su vida por mi causa la encontrará (*Mateo*, XVI, 25). El que se ensalza será humillado y el que se humilla será ensalzado (*Lucas*, XIV, II). Hay que perder su yo aparente para encontrar su yo real. Es necesario humillarse en el mundo de la apariencia para ser ensalzado en el reino de la realidad verdadera. Todos los maestros de la vida interior lo han proclamado después del Maestro. *Cum infirmus sum, tum potens sum*, nos dice San Pablo. Tanto más eres Dios cuanto más te reconoces hombre, nos dice la sabiduría antigua, traducida por Montaigne. Cuanto más se humilla el alma en la oración, tanto más la eleva Dios, dice Santa Teresa. El sentimiento de nuestra miseria es el que hace nuestra grandeza, escribe Pascal.

²⁵ *Cadences*, p. 356.

²⁶ *La Vie de l'esprit*, p. 76.

²⁷ *Cadences*, p. 362.

²⁸ *La Vie de l'esprit*, pp. 75-76.

Reflexionando sobre mi ser imperfecto fue como aprendí a pensar en el Ser perfecto, escribe Descartes. Por medio del no-saber es como nuestra alma llega a la verdadera ciencia, declara San Juan de la Cruz. Renunciando a su voluntad propia es como se encuentra su voluntad verdadera, afirma Blondel junto con Maine de Biran... Así pues, el espejo en el que según San Pablo (*I Corintios*, XIII, 12) vemos las cosas aquí abajo en enigma, nos refleja la imagen invertida; es necesario conocer la imagen como imagen y saber que está invertida para conocer lo real tal como es”.

Así será trascendido en nosotros todo “lo humano, demasiado humano”, es decir el orgullo de la inteligencia y de la voluntad que constituye “el pecado contra el espíritu”. De hecho, el hombre sobrepasa infinitamente al hombre y debe persuadirse que es causa activa frente a su cuerpo y que no puede ser sino sustancia pasiva con relación al espíritu superior a cuya sumisión se ve llamado y esto según su libre voluntad. En este nivel, el hombre accede a la caridad por medio de un conocimiento de género particular, puramente intuitivo: la *noesis* de Platón, el *intuitus* de los medievales, el *corazón* o el “espíritu de finura” de Pascal, el amor de Bergson o la simpatía ontológica de Max Scheler. Aquí, nosotros podemos indicar lo Absoluto, gracias a una iluminación gratuita que nos otorga Dios en su soberana libertad. “Potenti dabitur”... Chevalier lo proclama: “Es necesario que los sentidos se sometan al espíritu por medio de purificaciones activas y pasivas, y que luego el espíritu mismo se someta enteramente a Dios, pues Dios obra en el alma mientras que ésta permanece pasiva y vacía delante de El”. Aquí, según la palabra del padre Pouget, “Dios opera y el hombre coopera”. Llegando a esta cima, desde la cual todas las cosas nos aparecen según su orden propio, el alma podrá unir estas tres formas de la realidad jerarquizándolas, pues el hombre “es un ser completo que resume en sí todas las formas de la existencia; no debe sacrificar ninguna de ellas, sino más bien debe mantenerlas en su propio rango”,²⁹ en una síntesis armoniosa y reconciliadora. Este movimiento de ida y de vuelta espiritual es el que Chevalier describe en estos términos: cuanto más entramos en nosotros, tanto más descendemos dentro de nosotros mismos y nos elevamos a la vez por encima de nosotros. *Altius*, en latín, quiere decir: lo más alto y lo más profundo. La misma palabra sirve para designar los abismos del mar y las cimas de las montañas. Lo mismo sucede con los dos infinitos de Pascal, el hombre que Bergson admiraba por encima de todos los demás: a fuerza de haberse alejado, dice Pascal, se vuelven a encontrar en Dios y solamente en Dios”.³⁰

²⁹ *La Vie morale et l'au-delà*, p. 104.

³⁰ *Le Souvenir de Bergson*, p. 14.

Para coronar este valioso *itinerarium mentis ad Deum*, el decano de Grenoble se empeñó en precisar en qué consiste precisamente la ayuda específica que nos auxiliará en esta elevación hacia el Ser de los seres: se trata de la "ciencia de lo individual"; y será fácil advertir, en esta original concepción del maestro, el reflejo más íntimo de su alma de artista y de instrumentista (es sabido que en la iglesia de su pueblo natal de Cérilly, Chevalier se ocupaba de los órganos durante sus vacaciones y componía piezas musicales con exquisito sentimiento). Citemos este texto característico: "Vamos repitiendo desde hace 25 siglos que no hay ciencia sino la que se da acerca de lo general y de lo necesario. ¡Qué error! Una madre conoce a su niño con verdadera ciencia, no a la manera del pedagogo que lo reduce a un tipo o lo hace entrar en una ley; sino que, puesto que lo ama, lo conoce en la medida exacta en la que ella discierne lo que en él es él mismo y no algo diferente de él. Ahora bien, esto es lo que pasa con todo lo que es: la realidad nos presenta por doquiera un orden que le es propio, un orden individual, articulado, infinitamente variado, al cual deben plegarse nuestra arte y nuestra ciencia en lugar de pretender someter aquel orden a la razón. Con una poca de atención se podrá descubrir en esto el principio de una revolución inmensa en el mundo de la especulación como en el de la acción".⁸¹

Estas líneas significativas nos colocan muy bien enfrente de la milenaria alternativa que se ha impuesto a la humanidad pensante desde el Estagirita y que consagra la irreductibilidad del conocimiento y de la realidad; si no hay ciencia sino acerca de lo general y de lo necesario, mientras que no hay realidad sino individual, nos será entonces necesario escoger entre una ciencia que trata únicamente de abstracciones irreales o la ignorancia total. Ya en su tesis principal de doctorado,⁸² Chevalier abordaba directamente este delicado problema mostrando que los griegos eran incapaces de elevarse hasta la idea de libertad moral y hasta el conocimiento de lo individual, por causa de su opaca creencia en la Fatalidad y en la eternidad del universo: será necesario esperar la venida del cristianismo para que la filosofía pueda librarse de aquella disyuntiva, gracias a la idea de creación, por la cual se introduce la contingencia en el mundo, disminuyendo con ello el imperio de la *Anagkè*. En su célebre introducción a su volumen sobre *El País de Gales*,⁸³ Chevalier volvió con soltura sobre la misma cuestión: según él, los continua-

⁸¹ *La Forêt de Tronçais*, p. 149.

⁸² *La Notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*.

⁸³ *Essai sur les reveil religieux au Pays de Galles*.

dores de Aristóteles y, sobre todo, los modernos, han agravado aún más el dilema propuesto por el autor del *Organón* y de la *Ética a Nicómaco*, pues no han vacilado en subestimar y aun negar la existencia de lo individual, llegando a proclamar (como lo hace Hegel) que lo general, lo colectivo, es lo único verdaderamente real. En tal convicción, las ciencias se han limitado a los aspectos generales y analíticos del mundo, callando deliberadamente frente a su textura profunda, la cual es individual. "De tal suerte, la ciencia moderna, cuyo fin es asegurarnos el dominio más bien que el conocimiento del mundo, no se interesa sino por los elementos y la ley mecánica de sus conjunciones":⁸⁴ la ciencia se hace ser una interpretación seca y mutilante del universo, que permite sin duda el desarrollo indefinido de la *praxis*, pero que se desliza en un tejido de conceptos y de artificios, alejándose cada vez más de la vida, de lo concreto y de la persona.

Como contrapartida de este abandono de la realidad, Chevalier estima que el individuo puede ser conocido en una amplia medida. "¿Podrá acaso decirse, declara Chevalier,⁸⁵ que un hombre que es mi amigo me es menos conocido que un hombre que no es para mí sino una unidad de una muchedumbre? A decir verdad, me es mucho mejor conocido, aunque el segundo debe serme conocido en forma diferente, de la manera como se conoce en ciencia. Pero este último aserto está muy lejos de ser justificado. ¿Acaso los actos de un individuo, debido a su convergencia, no me permiten en efecto llegar hasta la naturaleza verdadera de tal individuo y formarme una idea general y típica de ella, así como los fenómenos me indican en su repetición la existencia de una ley? ¿En qué consiste lo menos satisfactorio, menos completo y menos científico de una obra consistente en el estudio de un hecho concreto e individual para definirlo e integrarlo en el conjunto complejo de sus condiciones y de sus causas, en comparación con aquel otro tipo de obra consistente en aislar un elemento de este hecho para referirlo a los elementos análogos que nos muestran hechos del mismo género, y con el fin de decantar ciertas constancias semejantes a las que el físico decanta? Este segundo punto de vista es seguramente un punto de vista científico: ¿Pero acaso es el único? Ahí está toda la cuestión". Pero podrá preguntarse ¿cuáles son precisamente los caracteres de un tal conocimiento? Su primer requisito es el de utilizar preferentemente los procedimientos *sintéticos*. Todo método, en efecto, debe modelarse sobre la realidad: ahora bien, la naturaleza procede siempre sintéticamente, a la inversa de las producciones debidas a la mano del hombre. "Cuando queremos construir, escribe Chevalier, o reconstruir una cosa, reunimos las partes o los elementos previamente disociados; la natura-

⁸⁴ *Ibid.*, p. XVIII.

⁸⁵ *Ibid.*, p. XVI.

leza crea primeramente el conjunto y saca por deducción las partes constitutivas; así procede también sin duda con los seres vivientes; en cuanto a los demás, es decir los que estudian la astronomía, la biología, la mineralogía, la misma cantidad de sus generaciones nos impide descubrir claramente este carácter; pero es seguro que el mundo no ha sido hecho de la misma manera como nosotros hacemos una casa. Para llegar a coincidir, en el acto del conocimiento, con la naturaleza, en el acto de la producción, es necesario que nuestra idea sea sintética, así como la idea-en-obra en las producciones naturales.³⁶ Consiguientemente, en lugar de recortar pedazos fragmentarios en el seno de la realidad o estudiarlos sin coordinación y a partir de puntos de vista radicalmente diferentes, la ciencia de lo individual recurre a la síntesis: acumulando, en primer lugar, todos los datos aportados por las ciencias particulares sobre el objeto estudiado, esta ciencia los trasciende enseguida con un movimiento completamente *sui generis*, el cual consiste en aprehender en este objeto lo que tiene de invenciblemente original o individual.

Algunos objetarán tal vez que esta ciencia de lo individual arriesga perderse en las arenas de lo indefinido, pues agota sus fuerzas en conocer todo lo que es particular. El decano de Grenoble replica de antemano, precisando con rigor el dominio de lo individual: la ciencia de lo concreto que él predica “no se avoca sino al estudio de las individualidades que cuentan, las que designa un juicio de valor”;³⁷ deja de lado a sabiendas lo accidental y no se interesa sino a los hechos cargados de *significación* dotados de fecundidad cognoscitiva. Así entendida, la ciencia de lo individual es sin duda la más alta de las ciencias, en cuanto que se enfoca sobre la realidad misma y no sobre categorías forjadas más o menos convencionalmente por nuestro intelecto.

Chevalier ha dado por lo demás una muestra muy esclarecedora de su método en su gran obra, arriba citada, sobre *El País de Gales*. Encontrándose, en 1905, entre los mineros de Gales, le fue dado asistir al célebre “despertar” (*revival*) religioso que se produjo bajo el impulso del humilde pero dinámico obrero Evan Roberts; así entró en contacto con las múltiples sectas de creyentes ingeniosos que ahí pululaban; su libro estudia este curioso fenómeno histórico y lo reconstituye en la integralidad de su cuadro *hic et nunc*, aprovechando para este efecto la ayuda de las ciencias más diversas, desde la geología hasta la sociología y la teología. Una vez terminada esta encuesta exhaustiva, Chevalier intentó desprender el sentido de este episodio místico muy inglés y aun específico del país de Gales, y reveló su significación para la psicología, la ética, la metafísica y la historia de la espiritualidad.

Pero el autor de *Cadences* amplió aún más estas perspectivas haciéndose

³⁶ *Ibid.*, p. XVII.

³⁷ *Ibid.*, p. XIX.

ardientemente el apóstol de lo individual y afirmando que las realidades más altas (como la de Dios mismo) son más accesibles a las personas que a las colectividades. En la alta mística, por ejemplo, la unión de amor pone primeramente en relación tal alma particular con el espíritu, y solamente en un segundo momento esta alma consume en el seno de Dios, la comunión con todos los hombres. ¿No decía Santa Teresa de Avila que “el alma debe pensar a menudo como si no hubiera en el mundo más que Dios y ella”?

El parentesco de la ciencia de lo individual con *el arte* resulta muy íntimo. Todo artista, en efecto, es un intuitivo que, más allá de las apariencias y de los signos, enfoca la forma escondida que aquellos expresan: “para él las cosas tienen una interioridad; no se reducen a especies, a géneros, a leyes, a esquemas abstractos; cada una es ella misma y no otra cosa que ella misma y sólo en la medida en que ella misma está individualizada pertenece al arte. El botánico no conoce sino el roble, *quercus pedunculata*, *quercus sessiflora*; el artista conoce y ama el roble, Apolo o el Cabelludo, y es este roble al que pinta, es este roble al que llora cuando lo ve arrancado por la tempestad”.³⁸ El médico mismo que nunca tiene ante sí sino casos particulares (a pesar de sus analogías) resulta ser también, como lo dice un modo de hablar popular pero muy adecuado, “un hombre de arte”, y su ciencia sobrepasa a la biología general para convertirse en ciencia de lo individual.

Como profundo historiador de la filosofía, Chevalier converge sin pena en las principales corrientes doctrinarias del pasado, gracias a esta promoción de lo singular a un rango tan insigne. De hecho, ¿no aconsejaba Platón al filósofo tomar ejemplo del arte del cocinero, el cual destaza al animal siguiendo cuidadosamente sus articulaciones que son siempre particulares? ¿En la Edad Media, el conocimiento intuitivo de lo singular no fue acaso ardientemente defendido en Oxford por los Franciscanos, como Roger Marston? Los tomistas mismos, a pesar de ser discípulos de Aristóteles, lo han reconocido implícitamente, pues ha llegado a ser parte integrante del mensaje cristiano. “Lo singular, que es lo real, es también en sí lo supremo inteligible, porque lo es para Dios”.³⁹ Pascal insistió en muchas ocasiones sobre este tema: “a medida que se tiene más espíritu, se encuentra que hay más hombres originales”.⁴⁰ Y Leibniz ha repetido la insistencia en su célebre principio de los indiscernibles. Deseoso de obtener lo que Augusto Comte llamaba “la convergencia mental” Chevalier se ve ampliamente colmado con todos estos testimonios de los maestros de antaño.

En conclusión, la especulación bergsonizante de Jacques Chevalier consti-

³⁸ *La Vie de l'esprit*, pp. 53-54.

³⁹ *Trois conférences d'Oxford*, p. 41.

⁴⁰ *Pensées*, p. 19, No. 17.

tuye, a nuestros ojos, una magistral renovación del espiritualismo, y más aún, una poderosa introducción al cristianismo, pues pese a la discreción del maestro (que rechaza la amalgama de los géneros y no pretende de ninguna manera ser teólogo, a pesar de su gran competencia en el dominio de la religión positiva), su realismo de la interioridad y de la trascendencia nos encamina insensiblemente hacia la religión de Jesús, y más precisamente hacia la fe católica, la cual fue siempre muy cara a su corazón. Su lucha despiadada contra el monismo radical (o el de la materia) emana de su constante preocupación por esposar todos los contornos de lo real en su inagotable complejidad y por reconocer el dualismo inscrito en el seno del ser, entre Dios y su creación. Una vez que haya distinguido el orden espiritual divino, el hombre debe, según Chevalier, conformarle toda su voluntad. "El hombre no es lo que es sino cuando es lo que debe ser. No es el que debe ser sino cuando se somete a Dios".⁴¹ En esta vía, el autor de *Cadences* invierte la fórmula orgullosa y vana de Protágoras: "el hombre es la medida de todas las cosas" y la reemplaza por la de Platón (*Leyes*, IV, 716 c): "en verdad Dios, y no como se ha dicho, el hombre, sería para nosotros la medida de todas las cosas". Este teocentrismo es sin duda en Chevalier el rasgo más constante; según él, un tal Dios, persona amante y providente, sancionará en el más allá nuestra conducta y nos acordará toda la dicha que su gracia y nuestros débiles méritos nos hayan valido; desde aquí abajo, el *consensus* de todos los hombres sobre una norma Suprema e infinita, la del Padre común, sería suficiente para procurarnos un *mínimum* de equilibrio y de paz, en la espera confiada de un más allá. Para terminar, demos una vez más la palabra a Chevalier, pues no podría definirse mejor que como él lo hizo esta apertura del pensamiento a la fe y esta incesante circulación de la ciencia a la religión por la mediación de la filosofía. "De hecho, escribe Chevalier, si uno se esfuerza por subir, más allá de las formas exteriores, hasta el principio interno de donde proceden la ciencia y la religión, tanto en su génesis como en su desarrollo, no puede fallarse en reconocer en ellas dos aspectos complementarios de la actividad humana *a parte subjecti*, y *a parte objecti*, dos maneras distintas pero inseparables de aprehender el ser en su totalidad como apariencia y como realidad, dos etapas jerarquizadas de la experiencia por la que el hombre entra en contacto con lo que es... (...). El esfuerzo de este pensamiento por liberarse del idealismo que tiene el sentimiento de llevar en él el Dios interior, pretende construir el universo con los conceptos del hombre y no llega sino a sustituir la fe en el *Deus creans* con el mito de un *homo hominans*, lo lleva naturalmente a la doctrina realista según la cual el universo es un conjunto

⁴¹ *La Vie morale et l'au-delà*, p. 31.

de ideas de Dios realizadas fuera de él por un gran acto de contingencia inicial, y cada una de las cuales representa singularmente una manera como los existentes, según su orden, participan de la esencia divina en tanto que ésta es imitable por las creaturas... (...). Estos testimonios de los místicos auténticos nos libran una experiencia trascendente de un valor práctico y noético sin par... Nos enseña que el *homo faber* gana normalmente con dejarse guiar por el *homo sapiens*, y que éste a su vez, convertido en *homo religiosus* y, más específicamente *mysticus*, debe hacer desprender su norma de la voluntad del Creador tal como nos la revelan sus *poemas* (San Pablo, *Rom.*, I, 20), los hechos, de los cuales el más elevado es la persona humana... (...). Esta experiencia nos hace ver que ninguna de nuestras explicaciones es suficiente; nos abre un gran camino hacia el porvenir, el camino del más allá, del cual el *hic et nunc* del espacio y del tiempo no se separan y lo cual nos permite comprender el juego de los mecanismos naturales, de estos mecanismos que Dios montó y de los que permanece siendo su dominador, aun cuando reposa y los deja jugar aparentemente por sí mismos, para conducir la vida y el mundo en su marcha ascendente por un milagro permanente que se continúa ante nuestros ojos contra todas las probabilidades y que constituye nuestra mejor garantía de la imposibilidad de que la obra de la creación pudiera terminarse en un fracaso".⁴²

⁴² *Histoire de la pensée*, tomo IV, pp. 478, 479, 480, 489 y 490.