

## UBICACION DE DIOS EN LA FILOSOFIA DEL SIGLO XX

### I

La superación del positivismo durante las últimas décadas del siglo XIX trajo consigo un nuevo interés en el problema de la religión.

Este interés está determinado en el siglo XX por el carácter de las filosofías que surgen del antipositivismo, el cual no implica necesariamente un retorno a la metafísica y, aún en aquellos casos en que sin lugar a dudas adquiere tal sentido, se presenta muchas veces como algo bastante diferente de la metafísica tradicional, como algo que ha pasado, bien que mal, por el filtro kantiano.

Por eso el interés en la religión se manifiesta ante todo como una reflexión sobre la naturaleza y el origen de la misma, en cuanto forma de la vida humana y de la cultura.

Ahora bien, como en la vida humana, que constituye por cierto una unidad, siempre es posible reconocer tres momentos: el intelectual, el estético y el práctico, la filosofía de la religión, tal como se presenta en nuestra época, reproduce, aunque en un nuevo contexto y en un nuevo nivel de autoconciencia, una problemática que parece ser en el fondo tan antigua como el hecho religioso y como la vida humana misma.

“El hombre piensa, siente y quiere; y es pensando, sintiendo, queriendo, como crea su propia existencia y se inserta en el proceso del cosmos. Los filósofos, puestos a averiguar cuál de esas “facultades” del hombre ejerce primacía sobre

las demás y cuál de ellas, por lo tanto, tiene el privilegio de asegurar la relación del hombre con su Dios, han defendido con igual empeño, una u otra de las tres respuestas posibles y así fueron diciendo, sucesivamente, que la realidad de la relación con Dios no puede residir sino en la voluntad y traducirse en actos; que no puede residir sino en el sentimiento y traducirse en experiencia; que no puede residir sino en la inteligencia, y traducirse en dogmas" (V. Fatone: *El hombre y Dios*. 1955. p. 9). A estas tres fundamentales posiciones que encontramos ampliamente representadas en la filosofía del siglo XX, cabe agregar una cuarta que se basa no ya en la consideración de los momentos de la vida humana individual sino en el supuesto de que el hecho religioso es un hecho social y de que, al ser toda religión una correligión, se halla determinada en su origen y en su naturaleza por el origen y la naturaleza de la Sociedad (Cfr. V. Fatone, op. cit., p. 14-15).

## II

Ya los gnósticos, que hacían consistir la salvación en un **saber** oculto (*γνώσις*) y no en una fe (*πίστις*) o en una determinada conducta, consideraban el conocimiento como esencia de la religión. Y lo mismo puede decirse, sin duda, de la mayoría de los Padres de la Iglesia. Baste recordar a Justino Mártir y Clemente de Alejandría, entre los griegos, para los cuales el cristianismo era perfeccionamiento y coronación sobrenatural de la filosofía; a Minucio Felix y Arnobio entre los latinos, para quienes consistía fundamentalmente en el conocimiento de un único Dios creador y providente, revelado por Cristo, Supremo Maestro.

Los escolásticos, en general, compartieron más o menos explícitamente esta opinión, que hacen suya también sus actuales continuadores, los neoescolásticos.

La religión surge, para ellos, ante todo, de una necesidad de saber, de la tendencia natural a penetrar en la esencia y las causas de las cosas y, sobre todo, a encontrar una

causa primera, un Fin último, un Fundamento necesario de la realidad.

Como el entendimiento humano, aunque en sí mismo apto para conocer el Mundo, sus causas y sus fines, está viciado por el pecado original, y como, por otra parte, hay verdades referentes a Dios y a la vida divina que por su propia naturaleza trascienden el alcance del mismo, una Revelación sobrenatural se hace necesaria. El contenido específico de esta Revelación es de por sí inaccesible al entendimiento y a la razón pero, aceptado por un acto de la voluntad libre del hombre, con la ayuda de la gracia, no sólo complementa y corona el saber natural sino que también lo corrobora y lo ilumina íntegramente.

De esta manera para los neoscolásticos (y también para los "espiritualistas católicos") la religión es, ante todo (aunque no exclusivamente), un conocimiento sobrenatural que Dios nos brinda para complementar, esclarecer y fortalecer nuestro saber natural (filosófico y científico).

El intelectualismo tomista, al distinguir con todo cuidado y precisión nuestro entendimiento humano, limitado y dependiente (en cuanto a la materia) de la sensación, y el entendimiento divino, no determinado por el ser de las cosas sino determinante del mismo, se opone al racionalismo idealista en el cual la Razón absoluta es inmanente a la Razón humana.

De ahí que los neohegelianos, aun compartiendo con los neoscolásticos la tesis racionalista según la cual la religión es esencialmente conocimiento y la relación hombre-Dios se da, ante todo, en la razón, se diferencien profundamente de éstos, en cuanto no admiten ninguna dualidad entre el saber natural y el sobrenatural y en cuanto no pueden considerar la Revelación sino como una Revelación natural e inmanente.

En verdad esta posición tiene también sus antecedentes entre los estoicos, cuya interpretación naturalista de la mitología helénica es bien conocida, y posteriormente en Spinoza, con su crítica de la Escritura (*Tractatus theologicus-politi-*

cus - 1670), y en los deístas ingleses de los siglos XVII y XVIII, con sus intentos de edificar un "cristianismo sin misterios" (Cfr. J. Toland: *Christianity not mysterious* - 1696; *Nazareus or Jewish, Gentile and Mahometan Christianity* - 1718).

Para Hegel, en verdad, la religión es un momento en el proceso del Espíritu Absoluto. El primero de ellos es el arte; el segundo, la religión; el tercero, la filosofía.

Tanto la religión como la filosofía no son otra cosa sino autorrevelaciones del espíritu, modos en que éste se da a conocer a sí mismo. La diferencia consiste en que la religión se manifiesta siempre a través de símbolos e imágenes (es el dominio del mito) mientras la filosofía se expresa en el lenguaje de la razón (es el reinado del concepto). La primera queda, pues, negada y absorbida, esto es, superada en la segunda, que constituye la plena autoconciencia del Espíritu.

La influencia de esta doctrina se extendió ampliamente en el siglo XIX no sólo a los continuadores del hegelianismo (Cfr. John Caird: *Introduction to the Philosophy of Religion* - 1880), etc.) sino también a la teología liberal y aun a pensadores tan hostiles a Hegel como A. Schopenhauer, que concibe la religión como "la filosofía del pueblo", esto es, como la filosofía antes de llegar a su nivel racional.

E. von Hartmann, que anuncia para el futuro un sincretismo de doctrinas cristianas, budistas, judías, etc. (*Die Selbstersetzung des Christentums und die Religion des Zukunft* - 1874) no deja de considerar a la "Filosofía de lo Inconsciente" como la definitiva verdad mitológicamente expresada en aquella religión del porvenir.

En nuestro siglo algunos neohegelianos siguen reconociendo en la religión un momento del Espíritu.

Así G. Gentile, de quien nos ocupamos más adelante y R. G. Colingwood, quien al intentar la construcción de un "mapa del conocimiento" señala en él cinco provincias: arte, religión, ciencia, historia y filosofía, que son, a la vez, cinco grados o momentos de la experiencia, cada uno de los cuales

supera al anterior. Del arte se pasa a la religión: “La religión, en relación con el arte, es el descubrimiento de la realidad. El artista es un niño irresponsable que se siente en libertad para decir exactamente lo que se le ocurre y para retractarse luego, sin temor a ser corregido o reprendido. Se cuenta a sí mismo la historia que le place y después, según el mandato de su fantasía *disipa para siempre la visión*. En la religión toda esta irresponsabilidad ha desaparecido. Su visión no es para el hombre religioso ningún juego que se puede hacer o desfigurar a voluntad; ella es la verdad, la mismísima verdad. El objeto actual de la imaginación, que en el arte representa oscuramente una verdad que no puede ser establecida con claridad, en la religión es esa verdad misma: el secreto del universo es revelado en adelante, no ya meramente oculto por parábolas sino manifestado en forma visible; y esta revelación hace explícita por vez primera la distinción entre realidad e irrealdad, entre verdad y falsedad” (*Speculum mentis or The Map of knowledge* - Oxford - 1956 - p. 112).

El tercer momento es el de la ciencia: “La transición de la religión a la ciencia no es, por consiguiente, una transición del lenguaje al pensamiento sino una transición de una forma de pensamiento a otra. Pero para la persona que está realizando la transición este hecho es invisible y sólo puede ser mirado desde el punto de vista de la reflexión filosófica. A la persona misma le parece que ha pasado por primera vez a la religión del pensamiento, que un estado pre-intelectual o infra-intelectual del espíritu ha sido dejado atrás, y que ahora, por vez primera, está asumiendo una actitud racional frente al mundo. La verdad del caso es que su actitud anterior era también racional, pero él no lo sabía. Su nueva actitud se caracteriza no por ser racional sino por ser conscientemente racional” (Op. cit. p. 156-157).

La ciencia, a su vez, al descubrir el error inmanente en su carácter abstracto, da lugar a la historia que es aserción del hecho concreto, y ésta, por fin, desemboca en la filosofía como autoconciencia.

Para entender cabalmente la posición de Colingwood (y la de los neohegelianos en general) es preciso, con todo, tener en cuenta lo que él mismo expresa de esta manera: "La filosofía, como la historia, es esencialmente la aserción de la realidad concreta, la negación de toda abstracción, de toda generalidad, de cualquier cosa de la clase de una ley o de una fórmula. Por ésta y otras razones similares la identificación de la filosofía con la historia es mucho menos violenta y engañadora que su identificación con la ciencia, la religión o el arte. Pero tales identificaciones son todas abstracciones estériles, porque todas esas actividades son en cierto sentido idénticas con la filosofía y en cierto sentido diferentes de ella. Afirmar la identidad sin la diferencia o la diferencia sin la identidad es dar la espalda a la realidad y entretenerse con paradojas" (Op. cit. p. 246).

### III

Una segunda tesis, esencialmente distinta y directamente contraria a ésta, hace consistir el origen de la religión en una actitud emocional, en un sentimiento o en una pasión, en todo caso en algo irracional y, frecuentemente, antirracional.

Durante el siglo XIX, Scheleiermacher, filósofo y teólogo protestante, desarrolló la idea de que lo esencial y constitutivo en la religión no es el dogma ni la moral sino el sentimiento de infinita dependencia del hombre frente a lo Divino.

El elemento cognoscitivo de la religión, expresado en el dogma, sintetizado en el credo, objeto de la labor intelectual de los teólogos, no tiene un carácter originario. Se lo puede considerar como un complejo de símbolos en que el sentimiento se exterioriza racionalizándose, de acuerdo a una exigencia de la naturaleza humana. Religión es, pues, sentimiento de dependencia y de participación con respecto a Dios (*Ueber die Religion - Rede an die Gebildeten unter ihren Verächtern* -

1799; *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche in Zusammenhange dargestellt* - 1821-1822).

A partir de estas ideas de Schleiermacher, el teólogo Ritschl intentó poner a salvo la religión de todo posible ataque de la filosofía o de la ciencia. En efecto, si la religión consiste esencialmente en un sentimiento o en una vivencia, constituye un reino autónomo, distinto del dominio del saber, inatacable en principio por parte de la razón, en la cual no se funda y a la cual no pretende fundamentar, corregir o complementar (*Schleiermachers Reden über die Religion* - 1874; *Theologie und Metaphysik* - 1881).

Ritschl, a su vez, tuvo una decisiva influencia sobre la teología liberal y tales ideas fueron en gran parte compartidas por teólogos tan ilustres y representativos como Adolf von Harnack y Ernst Troeltsch.

La influencia de Schleiermacher se deja sentir también de un modo directo en otro teólogo protestante y filósofo de la religión: Auguste Sabatier (*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la Psychologie et d'après l'Histoire* - 1897; *Les Religions d'Authorité et la Religion de l'Esprit* - 1903).

Pero la doctrina de Schleiermacher sobre el origen y la esencia de la religión tiene durante nuestro siglo su más notable continuador en Rudolf Otto (*Das Heilige* - 1917).

Este, procura aislar el contenido de la religión de todo cuanto lo rodea y le es extraño y, en particular, de todo cuanto es producto de la racionalización. Lo "santo" es para él "una categoría explicativa y valorativa, que como tal se presenta y nace exclusivamente en la esfera religiosa". No puede identificarse con la perfección moral, con lo absolutamente "bueno", según el uso kantiano de la palabra.

Incluye, sin duda, la perfección moral, pero es algo más que ella. Este excedente de su significación, este "plus" extra-moral y extra-racional es lo que Otto denomina, con un expresivo neologismo, "lo numinoso".

Aquel sentimiento de absoluta dependencia en el que Schleiermacher hacía consistir la esencia de la religión no es

para Otto más que la sombra del sentimiento numinoso, pero no es éste mismo.

Otto tiene dos observaciones que hacer a su predecesor: "El sentimiento a que se refiere realmente Schleiermacher no es, si atendemos a su tono y coloración, un sentimiento de dependencia en el sentido *natural* de la palabra, es decir, tal como puede presentarse en otras esferas de la vida, en forma de sentimiento de la propia insuficiencia, incapacidad y sujeción a las condiciones del contorno. Guarda, sin duda, con estos sentimientos cierta correspondencia, por virtud de la cual podemos señalarlo analógicamente, podemos "explicarlo" por ello, aludir a él por ellos, de manera que el objeto se haga sensible por sí mismo. Pero aquello a que venimos refiriéndonos es, a su vez, algo que se distingue por su *cualidad* de esos sentimientos análogos. Es verdad que el propio Schleiermacher diferencia el sentimiento religioso de dependencia de los demás sentimientos de dependencia. Pero sólo como se diferencia lo absoluto de lo meramente relativo, lo perfecto y sumo de uno de sus grados; pero no por su cualidad peculiar. No se percató de que el nombre "sentimiento de dependencia" sólo es una aproximación por analogía al verdadero sentimiento que quería definir" (*Das Heilige* - trad. esp. 1925 p. 15).

Para Otto la distinción entre el sentimiento religioso y otros sentimientos naturales es de esencia, no de grado; para Schleiermacher tal distinción es sólo de grado y no de esencia; para Hume (*The Natural History of Religion*) se identifica con un sentimiento elemental, con una reacción cuasi biológica: el miedo.

Frente al poeta latino (Petronio, según Fulgencio; Estacio, según Lactancio) que escribió: "Primus in orbe deos fecit timor"; Hume habría asentido simplemente, Schleiermacher habría señalado entre el "timor" natural y el "timor" sacro una diferencia de intensidad, Otto sólo reconocería en el miedo natural un punto de referencia analógico para la comprensión del sentimiento religioso.



Por otra parte Otto objeta la definición de Schleiermacher en cuanto "con ella sólo se hace patente la categoría religiosa de la valoración del sujeto por sí mismo (mejor dicho, desvalorización, desestima), y sin embargo se pretende definir con ella el contenido propio del sentimiento religioso" (Op. cit. p. 16). Este quedaría así reducido a un sentimiento de mí mismo, esto es, de mi propia dependencia y sólo por inferencia, refiriéndolo causalmente a un objeto exterior a mí, podría yo encontrar "lo divino". Para Otto, en cambio, "el sentimiento de criatura" no es sino un reflejo de lo "numinoso" en el sentimiento de mí mismo: "El sentimiento de criatura es más bien un momento concomitante, un efecto subjetivo; por decirlo así, la sombra de otro sentimiento, el cual, desde luego, y por modo inmediato, se refiere a un objeto fuera de mí. Y éste, precisamente, es el que llamo "numinoso". Sólo allí donde el numen es vivido como presente —tal es el caso de Abraham—, o donde sentimos algo de carácter numinoso, o donde el ánimo se vuelve hacia él, es decir, sólo por el uso de la categoría de lo "numinoso", puede engendrarse en el alma el sentimiento de criatura, como su sentimiento concomitante" (op. cit. p. 17).

(Esta crítica surge, como es evidente, del carácter fenomenológico del análisis ottiano).

Lo "numinoso", a su vez, puede ser caracterizado como "mysterium tremendum". En el misterio se dan, además del aspecto de lo "tremendo", el aspecto de la "prepotencia" (majestades) y el aspecto de la "energía". Más tarde considerará también el aspecto "fascinante" y el aspecto de la "rudeza" en la caracterización de lo "numinoso".

"Misterio" (que Otto antes que Marcel, distingue ya de "problema") "no significa otra cosa que lo oculto y secreto, lo que no es público, lo que no se concibe ni se entiende, lo que no es cotidiano y familiar, sin que la palabra pueda caracterizarlo y denominarlo con mayor precisión en sus propias cualidades afirmativas" (op. cit. p. 19).

Lo "tremendo" significa "un terror de íntimo espanto,

que nada de lo creado ni aun lo más amenazador y prepotente, puede inspirar” (op. cit. p. 20). En su primer grado es el pavor demoníaco, sentimiento del cual ha surgido toda la evolución histórica de la religión. Sin embargo, contra lo que creían Lucrecio, Petronio y Hume, este pavor “tiene sus propias exaltaciones, pero no es la exaltación de otro pavor cualquiera; ninguna de las especies del miedo natural puede convertirse, por simple incremento, en pavor numinoso” (op. cit. p. 23).

La “prepotencia” no significa, dice Otto criticando otra vez a Schleiermacher, la causalidad divina o la propiedad de ser causa primera y condición absoluta de todo. Este carácter causal no es el carácter “numinoso” sino sólo su esquema racional. La “prepotencia” significa una absoluta exaltación frente a la cual el hombre no se considera como un puro efecto de la acción creadora sino como pobre criatura, como “tierra y ceniza”, como pura nada. El sentimiento de dependencia conduce por un lado “a la *anihilatio* (aniquilación) del sujeto, y por otro a la realidad única y total del numen o Ser trascendente, como ocurre en la mística” (op. cit. p. 28).

El aspecto de la “energía” del numen, que es el que más oposición ha suscitado contra el Dios de la filosofía, se manifiesta especialmente en la “orgé” o cólera divina y suele expresarse simbólicamente a través de conceptos tales como vida, pasión, afecto, voluntad, agitación, actividad, impulso etc., con los cuales el Dios de la religión aparece como un “Dios viviente”. Si se considera al “misterio” como separado de lo “tremendo” se lo puede designar como “mirum” o “mirable” (admirable). La reacción específica que lo “mirum” provoca en el ánimo del hombre puede, a su vez, denominarse “stupor”, siempre que, como en los casos anteriores, se tenga en cuenta que no corresponde a los sentimientos análogos que caen dentro de la esfera natural sino que se suscita como intenso asombro y como pasmo ante lo absolutamente heterogéneo, extraño y chocante, ante “lo Otro”, ajeno a todo lo cotidiano y familiar, a todo lo humano e íntimo, a todo lo consuetudinario y sabido.

Pero si en lo “numinoso” se da lo “tremendo” y lo “potente”, que retrae y distancia, también complementariamente se da, al mismo tiempo, lo “fascinante”, que atrae, capta y embarga el ánimo.

Este “contraste armónico”, como Otto lo llama, se manifiesta, según él, a lo largo de toda la evolución religiosa y es el hecho más notable de toda su historia.

La “gracia”, entendida no sólo como “elemencia” divina, sino en el sentido pleno en que lo usan los místicos (el cual implica siempre un “plus”, un “algo más”) expresa de algún modo el aspecto “fascinante” de lo “numinoso”, como misterio beatífico.

#### IV

Una tercer doctrina, distinta por cierto de la anterior, pero que a veces con ella se combina en algunos pensadores (como en Buonaiuti, por ejemplo), y que tiene en común con ella su carácter anti-racionalista, es la que hace consistir la esencia de la religión en una determinada forma de querer y de obrar, esto es, en una dirección de la voluntad.

El origen de esta doctrina, o por mejor decir, de esta corriente doctrinaria, suele buscarse en Kant, pero no hay duda de que, por lo menos, hemos de remontarnos hasta quienes fueron sus maestros de religión, los pietistas.

El pietismo (que no era iglesia ni secta ni escuela, sino una simple tendencia del pensamiento protestante) postulaba contra el creciente racionalismo teológico y la continua decadencia de la vida moral, un reavivamiento de la fe y de la “piedad”, entendidas como principios de acción moral, social, pedagógica, etc. Al mismo tiempo que se desentendía del aparato dogmático y de las disputas teológicas en general (y desdénaba en la práctica la doctrina luterana de la fe y de la gracia) hacía consistir de una manera más o menos explícita la esencia de la religión en la debida actitud de la voluntad y en el obrar moral (Cfr. G. Dionisio: *Il pietismo* - 1952).

Kant, educado en un ambiente pietista, refleja ya de algún modo la influencia de dicha educación al considerar la moral como un hecho absoluto, no derivado, colocado por lo menos en el mismo plano que la ciencia o tal vez por encima de ella (en cuanto se puede hablar de un primado de la Razón práctica). Aunque la Razón pura (teórica) no puede demostrar la existencia de Dios, por cuanto esto implicaría ir más allá de la experiencia en cuyo ámbito se da toda demostración científica, puede pensar como “ideas”, esto es, como principios reguladores, la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. La Razón práctica, por su parte, tiene que considerar tales “ideas”, como “postulados”, esto es, tiene pensarlas como objetivas y reales, pues en caso contrario no podría alcanzar adecuadamente sus fines propios. En efecto, para que al cumplimiento del deber y a la voluntad buena se le siga la beatitud o felicidad, no basta recurrir a la naturaleza, como hacían los antiguos “eudemonistas” (Sócrates, Aristóteles, los estoicos), sino que es preciso pensar como existente a un Ser que, por encima de la Naturaleza, sea su causa primera. Este, que necesariamente debe pensarse como Ser personal (en cuanto inteligente y volente), es Dios.

En la base de toda vida religiosa, como su fundamento último, pone así Kant un motivo práctico. La existencia de Dios, relegada por la Razón teórica al plano de lo problemático, es reivindicada sobre la base de una exigencia de la Razón práctica. Toda relación entre el hombre y Dios se establecerá, por consiguiente, en la dimensión de la práctica, esto es, de la voluntad y del querer.

Este pragmatismo religioso es continuado durante nuestro siglo por aquellos neokantianos que insisten en concebir el “deber ser” como independiente del “ser” y como canon y medida de éste (Windelband, Rickert, Münsterberg, etc.), y particularmente elaborado, aunque en muy diferente contexto, por el pragmatismo americano de W. James.

Para éste la fuente de donde surge la vida religiosa debe buscarse en la conciencia del hombre, entendida no como

conciencia absoluta o trascendental, sino como simple conciencia empírica.

La experiencia religiosa surge allí de la "voluntad de creer" (*The Will to Believe* - 1897). No hay, desde luego, ninguna revelación suobrenatural y la mejor fe será aquella que demuestre "funcionar" mejor, esto es, impulsar e incrementar más nuestra vida. En principio todas las mitologías y todos los dogmas son equivalentes, pero hay que considerar como más "creíbles" y "verdaderos" a aquellos que mejor servicio prestan a la humanidad, disponiéndola a una vida más intensa y profunda. He aquí por qué, para James, las vidas de los creyentes de los diversos credos religiosos "serían las pruebas experimentales por las que se los verificaría (a estos últimos) y el único medio por el cual su verdad o falsedad podría ser investigada" (Op. cit. *Preface*).

Según James hay un contenido común a todas las religiones que consiste en la existencia de cierta desazón o inquietud (uneasiness) en el hombre y en la existencia de cierta solución para ello, esto es, de una "salvación del mal" por parte de un poder superior. "Los dioses hostiles y las fórmulas de las diversas religiones se anulan sin duda entre sí, pero hay una cierta liberación uniforme en la cual todas las religiones parecen coincidir. Ella consta de dos partes: 1) una inquietud; y 2) su solución. 1) La inquietud, reducida a sus términos más simples, es una sensación de que hay algo erróneo en nosotros, según nuestra condición natural; 2) la solución es una sensación de que nos salvamos del error estableciendo un vínculo adecuado con los más altos poderes" (*The Varieties of Religious Experience* - 1902 - p. 507).

Poco más adelante explica que, cuando el hombre llega al segundo momento de la experiencia religiosa, esto es, al momento de la solución o salvación, "toma conciencia" de que esta parte más alta (de sí mismo) es colindante y continua con respecto a un "Más de la misma cualidad", el cual obra en el Universo exterior, con cuya obra puede cooperar y al cual de alguna manera puede acogerse, salvándose cuando todo su ser inferior se haya desperdigado en la ruina" (Op. cit.).

Esta descripción analítica que nos da lo esencial de la experiencia religiosa no se refiere, sin embargo, a nada que trascienda nuestra propia vida psíquica: "En toda la extensión de este análisis, sin embargo, las experiencias son sólo fenómenos psicológicos. Poseen, es cierto, un enorme valor biológico. La fuerza espiritual se acrecienta realmente en el sujeto cuando las tiene, una nueva vida se abre para él y aquélla se le aparecen como un lugar de convergencia donde se encuentran las fuerzas de dos universos. Y con todo, esto puede no ser sino su camino subjetivo de sentir las cosas, un modo de su propia fantasía, a pesar de los efectos producidos" (Op. cit.).

Por eso, inmediatamente después, no puede dejar de preguntarse por la "verdad" objetiva de tales experiencias: "La parte del contenido en relación con la cual más oportunamente se plantea la cuestión es ese "Más de la misma cualidad" con el cual nuestro propio yo más elevado parece entrar, dentro de la experiencia, en una armónica relación de trabajo. ¿Tal "Más" es meramente nuestra propia noción o existe realmente? Si así es, ¿en qué forma existe? ¿Obra, además de existir? ¿Y de qué manera tendríamos que concebir esa "unión" con él, sobre la cual tan convencidos están los genios religiosos?" (Op. cit.).

Para contestar a tales preguntas surgen las diversas teologías y así se ponen en evidencia las diferencias que existen entre ellas. Todas admiten la existencia real de este "Más", pero unas lo conciben como un Dios personal o como una pluralidad de dioses personales, otras como una corriente ideal que penetra la eterna estructura del Universo. Todas admiten que obra, además de existir, pero difieren cuando tratan de la experiencia de esta "unión". Allí panteísmo y teísmo, naturaleza y segundo nacimiento, obras, gracia y karma, inmortalidad y reencarnación, racionalismo y misticismo entran en interminables disputas. ¿Qué podemos decir, pues, en definitiva sobre este "Más" y sobre nuestra unión con él? ¿En qué hechos concretos se basan?

He aquí cómo contesta James, que es ante todo —conviene no olvidarlo— un psicólogo: “El yo subconsciente es, en la actualidad, un entidad psicológica bien acreditada y yo creo que en él tenemos exactamente el término de mediación requerido. Aparte de cualquier consideración religiosa hay actual y literalmente más vida en nuestra alma total de lo que en ningún momento podemos darnos cuenta” (Op. cit.). Ahora bien, una buena parte del contenido del subconsciente carece de significación y está formado por recuerdos imperfectos, resonancias tontas, timideces inhibitorias, etc., pero también tienen origen en él, al parecer, muchas de las hazañas del genio y, sobre todo, muchos fenómenos importantes y típicos de la vida religiosa, como las conversiones, las experiencias místicas, la oración, etc. Por eso James prosigue: “Permítase me proponer, pues, como una hipótesis, que, sea lo que fuere en su otra orilla el “Más” con el cual nos sentimos unidos en la experiencia religiosa, él es, en su orilla de aquí, la continuación subconsciente de nuestra vida consciente. Estableciendo así como nuestra base un reconocido hecho psicológico, parece que conservamos un contacto con la ciencia del que carece el teólogo común. Al mismo tiempo la pretensión del teólogo de que el hombre religioso es movido por un poder exterior es justificada, porque una de las peculiaridades de las invasiones a partir de la región subconsciente es tomar una apariencia objetiva y sugerir al Sujeto un control exterior”.

No se le ocultan, en verdad, a James algunas de las muchas objeciones que a esta hipótesis se pueden oponer. Pero si dejamos de lado todo lo añadido y nos circunscribimos a lo común y genérico —dice— “tenemos en el hecho de que la persona consciente se prolonga en un yo más amplio a través del cual nos llegan experiencias salvadoras, un contenido positivo de la experiencia religiosa que, me parece, es literal y objetivamente verdadero hasta donde se extiende” (Op. cit.).

Esto no quita que en la otra orilla de tal experiencia James reconozca la existencia de un Dios personal, pero finito (como luego veremos), idea coherente con su concepción de

un universo pluralista pero no totalmente desordenado ni caótico. Esta idea, como la del universo pluralista, tiene desde luego, su último fundamento en una razón práctica: la promoción de una actitud de militante colaboración con Dios en la tarea de ordenar y mejorar el mundo. En efecto, quien adopte una actitud monista y panteísta, o aun quien admita el teísmo tradicional, en que el mundo depende totalmente de la inteligencia o de la voluntad divina, no podrá salvar, según James, la libertad y la vida como acción. Por el contrario, en un mundo físico o moral integrado por partes disímiles y autónomas, suma de heterogeneidades más que análisis de una homogeneidad, los hechos se producirán no según la necesidad sino según el azar. Este azar, sin embargo, puede ser siempre convertido en un orden, por cuanto existe la libertad divina y, junto a ella, las libertades humanas, capaces de armonizar lo diverso y aún lo contrario. Ni el pesimismo de Schopenhauer ni el optimismo de Hegel le parecen a James adecuados para asegurar una vida más amplia y rica a los hombres: de ahí su "meliorismo", que implica la idea de un Dios finito.

La teoría pragmatista constituye el núcleo de la filosofía de la religión de un grupo de pensadores que, durante los últimos años del siglo pasado y los primeros del presente, se propusieron una renovación total de la Iglesia católica desde adentro, tratando de adecuarla a los resultados de la ciencia moderna. Estos pensadores fueron genéricamente denominados "modernistas". Entre ellos hay que mencionar en Italia a A. Fogazzaro (*Il Santo* - 1905, *Leila* - 1911 etc.) y E. Buonaiuti (*La religiosità secondo il pragmatismo* - 1908; *Lettere di un prete modernista* - 1908; *L'essenza del cristianesimo* - 1922; *Apología del cattolicesimo* - 1923; *Storia del cristianesimo* - 1942-43; etc.); en Francia a L. Laberthonnière (*Essais de philosophie religieuse* - 1903; *La realisme chrétien et l'idéalisme grec* - 1904; *Dogme et théologie* - 1908; *Sur le chemin du catholicisme* - 1912); E. Le Roy (*Dogme et critique* - *Etudes de philosophie et de critique religieuse* - 1907; *Le problème de Dieu* - 1929; *Introduction a l'étude du problème religieux* -



1943); A. Loisy (*La religion d'Israël* - 1901; *L'Evangile et l'Eglise* - 1902; *Autour de un petit livre* - 1903; *Le quatrième Evangile* - 1903; *Jésus et la tradition évangélique* - 1910; *Les mystères païens et le mystère chrétien* - 1919; *Essai historique sur le sacrifice* - 1920; *La Religion* - 1907, etc.); en Inglaterra a G. Tyrell (*Lex orandi* - 1903; *Lex credendi* - 1906; *Through Scylla and Charybdis* - 1907 etc.); en Alemania a H. Schell (*Katholische Dogmatik* -1889-1890; *Die göttliche Wahrheit des Christentums* - 1895; *Der Gottesglaube und die naturwissenschaftliche Welterkenntnis* 1904; *Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts* - 1897; *Die neue Zeit und der alte Glaube* - 1898 etc.) etc.

El modernismo admite la crítica kantiana a la metafísica y niega, en consecuencia, la posibilidad de conocer racionalmente a Dios. La religión tiene su origen en un sentimiento subconsciente, en una facultad prerracional y no dialéctica que, desde el fondo del alma, apprehende lo divino sin necesidad de experiencia sensible.

La revelación, que se da también en el ámbito de la inmanencia, no es, por cierto, un mensaje de Dios al hombre sino un mensaje que el hombre se envía a sí mismo.

El entendimiento o la razón no hace sino traducir en conceptos y luego en palabras los movimientos religiosos que surgen dentro del alma, como manifestación y exigencia profunda de la misma.

He aquí, pues, que la religión queda íntegramente reducida a una manifestación y a una exigencia del alma humana o, más genéricamente, de la vida.

El pragmatismo, que parece ser así el elemento fundamental en la filosofía religiosa del modernismo, se combina, sin embargo, de un modo más o menos oscuro en casi todos sus representantes, de un modo evidente en Buonaiuti (el único que persistió después de la encíclica *Pascendi* (1907), durante muchos años, hasta su muerte (1946), en la defensa de las ideas modernistas) con la doctrina sentimentalista que tiene, como vimos, su origen en Schleiermacher y su más notable exponente durante nuestro siglo en R. Otto.

Buonaiuti, por otra parte, se inclina ya desde sus primeros escritos a establecer un vínculo esencial entre religión y sociedad. Especialmente a partir de 1907 insiste en la idea de que el centro de toda vida religiosa es el hombre social, esto es, no el individuo aislado (que como tal es un absurdo) sino la Sociedad humana. Ahora bien, el hombre, aunque inevitablemente parte de un todo social, está coartado y sujeto por este Todo y siente la necesidad de liberarse. La Sociedad, en efecto, está viciada en su raíz por “el pecado original” de la violencia, el odio, la soberbia. Constituir una Sociedad auténtica, restituir la naturaleza humana, es el propósito de la religión de Cristo, cuya meta y significado último debe buscarse en el advenimiento del “Reino de Dios”. En la espera de este reino ultraterreno, se constituye toda verdadera vida cristiana. Es claro que el mismo es sólo una utopía sublime y sólo funda una esperanza irracional, pero aún así es necesario creer en él, porque la vida social únicamente se hace posible cuando los hombres obran con la vista puesta en el “Reino de Dios”.

La influencia de Durkheim (aunque menos directa y explícita) parecería agregarse así finalmente a las dos anteriores en la constitución de la heterogénea y poco unitaria filosofía religiosa del modernismo (Cfr. G. Gentile: *Il modernismo e i rapporti tra religione e filosofia* - 1909).

## V

Finalmente, hay que considerar una cuarta teoría: la de quienes sostienen que siendo el hecho religioso una realidad social, la religión se determina esencialmente por la naturaleza de la Sociedad en la cual surge.

Esta teoría asume dos formas: una dialéctica, que tiene en cuenta particularmente las relaciones de producción como estructura básica sobre la cual se levantan todas las “superestructuras”; y otra positivista, que no admite ninguna base económica sino que se refiere a una “conciencia social” como

principio de explicación. De la primera, esto es de la teoría marxista, nos ocuparemos más adelante.

La segunda, que corresponde a la escuela socio-antropológica de Durkheim, cuyo principal continuador no ortodoxo es L. Levy-Bruhl, se basa en el supuesto de que lo social no puede explicarse ni por lo psicológico ni por lo biológico ni mucho menos apelando a principios trascendentes o a analogías metafísicas.

El hecho social se presenta como un hecho autónomo o, si así puede decirse, subsiste con propiedades primarias y originales, con caracteres específicos frente a los demás hechos. La diferencia esencial con respecto a todos éstos consiste en que el mismo es producto de la conciencia colectiva.

Esta conciencia colectiva o social no puede explicarse por la simple adición de las conciencias individuales, sino que es algo distinto de ellas, que surge, sin embargo, de los contactos y choques entre las mismas, pero como una realidad nueva y superior, como un super-sujeto, que por sí razona y quiere.

A cada sociedad le corresponde, pues, un alma colectiva. Esta será, naturalmente, tanto más rica y compleja cuando más avancemos a partir de las formas primitivas (la horda, el clan etc.) hasta llegar al Estado moderno.

Lo que el marxismo llamará “superestructuras”, esto es, el arte, la política, el derecho, la moral, la religión, etc., son para Durkheim y su escuela diferentes “proyecciones” del alma colectiva (Cfr. *Les règles de la méthode sociologique* - 1895).

Durkheim inicia el estudio de la religión estableciendo dos categorías contrapuestas: “lo sagrado” y “lo profano”. A partir de estas dos categorías, y positivamente a partir de la noción de “lo sagrado”, nace la religión. En cuanto tal categoría o noción es un reflejo necesario y perpetuo del alma colectiva Durkheim puede permitirse hablar de lo eterno en la religión.

“Lo sagrado” es “lo puro”, lo separado, lo prohibido; una serie de barreras rituales lo aíslan y lo protegen. En este ám-

bito interdicto aparece el complejo mitológico, ritual, etc. Allí florecen los espíritus y los demonios, las ocultas potencias y todo el mundo de lo ultraterreno.

En realidad, los mitos y los dogmas explicitan y revelan su contenido, los ritos y la liturgia distribuyen y aplican su fuerza, los templos lo arraigan y lo localizan, etc.

Allí donde se da la distinción entre lo sagrado y lo profano se da la religión. Pero he aquí que en ninguna sociedad deja de darse tal distinción. Por tanto, lo social es coextensivo a lo religioso: Sagrado y profano equivalen a formas de la vida social, una intensa y profunda, otra lenta y superficial.

En resumen, la idea misma de lo divino no es sino una proyección, o mejor aun, un aspecto de la Sociedad.

Durkheim aplica estas teorías especialmente al estudio de los pueblos primitivos y las vincula con la teoría preanimista, según la cual la religión tiene su origen histórico no en el culto de los espíritus (según sostenía la teoría animista, defendida en el siglo XIX por Tylor y Spencer) sino en algo anterior, la creencia en una potencia tremenda, impersonal, que en sí misma no es material (o, por lo menos, que no es visible) pero que se manifiesta sólo a través de lo material: lo que, con un término tomado del idioma de los melanesios (y vulgarizado por Codrington) se ha denominado "mana". Este "mana" sería indudablemente, en la interpretación de Durkheim, un reflejo directo del alma social de la primitiva comunidad humana (Cfr. *Les formes élémentaires de la vie religieuse* - 1912).

Finalmente hay que tener en cuenta a algunos pensadores como Martinetti que, considerando unilaterales todas estas teorías, sostienen que la religión es a la vez conocimiento, sentimiento y voluntad, puesto que no es un aspecto o un momento del Espíritu (según afirma, por ejemplo, Gentile) sino el Espíritu mismo en su más elevada expresión (Cfr. *Ragione e fede* - 1942).

## VI

El problema del origen de la religión implica, en cierta medida por lo menos, el problema de su naturaleza o esencia. Sin embargo, a ambos problemas se antepone lógicamente la cuestión de la posibilidad o, si se quiere, de la legitimidad de la religión misma. A la pregunta por el “unde” y el “quid” le precede la pregunta por el “utrum sit”.

La religión es, ante todo, un fenómeno humano y como tal no es por nadie discutida. Dicho fenómeno implica siempre una “religación” entre el hombre y Dios, de tal modo que cualesquiera sean los problemas que ulteriormente tal “religación” suscite, en ningún caso se podrá prescindir de ella y de los términos entre los cuales se da.

Sin embargo, como uno de estos dos términos, Dios, no cae evidentemente dentro del campo de la experiencia sensible ni se infiere inmediatamente de ella, su existencia objetiva y su cognoscibilidad pueden ser cuestionadas y, al serlo, se plantea el primero de los problemas de la filosofía de la religión: ¿Implica la religión una relación objetiva (entre dos términos reales) o una relación meramente subjetiva (entre el hombre y un término proyectado por él mismo)?

La cuestión así planteada nos retrotrae al terreno de la metafísica. Y aquí la filosofía reproduce hoy también las soluciones que fundamentalmente se habían ya dado en el transcurso de los siglos.

El término “ad quem” de la religión, esto es, Dios: (1) No existe, o (2) No puede ser conocido, o (3) Existe y puede, en alguna medida, ser conocido. En el primer caso la religión es un error que hay que corregir, en el segundo una ilusión que hay que aclarar, en el tercero un saber más o menos pleno, al que en todo caso hay que tender.

En nuestro siglo la primera respuesta halla varios sostenedores, los cuales, sin embargo, en otros aspectos se encuentran casi tan distantes entre sí como quienes sostienen la segunda o la tercera.

## VII

El ateísmo tiene, al comienzo de siglo sobre todo, una primera manifestación en los representantes del materialismo mecanicista, que prolongan ideas y actitudes típicas de la segunda mitad del siglo XIX. Tal es el caso de F. Le Dantec, que se considera partidario de un "ateísmo científico". En nombre de las ciencias naturales y en especial de la biología, rechaza decididamente la existencia de una primera causa trascendente. La religión no es, para él, sino una costumbre hereditaria que, surgida del error de los individuos en un momento en que este error presentaba alguna utilidad, sobrevivió luego a la misma y ha de ser quitada del medio finalmente por el progreso de la ciencia. (Cfr. *L'Atheisme* - 1906; *Les influences ancestrales* - 1905, etc.).

Sin embargo, la modalidad típica del ateísmo en la filosofía del siglo XX, tiene fundamentos bastante diferentes. Se vincula a un interés vigilante y celosísimo por el ser del hombre, de tal modo que, sin excluir "a priori" la posibilidad de un humanismo religioso, puede con razón decirse que en el panorama del pensamiento actual el humanismo tiende a constituirse como la antítesis más vigorosa de la religión, hasta tal punto que, con frecuencia, asume los caracteres de una nueva y beligerante religión.

Dios se presenta a los ojos de este humanismo (en esto concorde, por cierto, con algunas de las formas más típicas del pensamiento teológico actual) como "lo Otro". Por eso, la relación con él implica siempre una negación del Mismo, esto es, del Hombre. Religión equivale así a alienación; significa renuncia del hombre a sí mismo, pérdida de sí, sumisión y acatamiento y, por consiguiente, renuncia a la propia esencia y a los propios derechos en favor de la divinidad.

Ahora bien, como esta esencia constituye la primera y quizás la única certeza, como estos derechos vienen a ser el más alto y tal vez el único valor, la conclusión no puede ser otra que la negación de la existencia de Dios. En su forma

más pura y radical el argumento básico del humanismo ateo contemporáneo podría expresarse en estos términos: Existo, luego no existe Dios.

El hegelianismo, que suscitó en el siglo XIX una reacción apasionadamente religiosa en Sören Kierkegaard, suscitó también, casi al mismo tiempo por reacción, la raíz de este ateísmo humanista en Ludwig Feuerbach (*Das Wesen der Religion* - 1845), para quien la religión es una absolutización imaginaria de la vida humana y Dios una proyección fantástica del hombre. No es Dios quien ha creado al hombre, dice, sino el hombre quien ha creado a Dios (*Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie* - 1842 - p. 227).

Con la filosofía religiosa de Feuerbach se vincula el pensamiento de Marx, que en nuestro siglo encontramos diversamente interpretado.

En algunos marxistas reformistas el ateísmo se acerca ya al materialismo mecanicista ya al agnosticismo positivista. Pero si nos atenemos al marxismo bolchevique, la negación total y, por así decirlo, militante de Dios y de lo divino, y la resuelta oposición no sólo a todas las formas de la religión positiva sino también al agnosticismo y al ateísmo contemplativo, lo caracterizan como una especie de "religión del ateísmo".

El materialismo dialéctico, sin embargo, ha sido sospechado de "panteísmo" por algunos de sus críticos anarquistas (Cfr. J. Stalin: *¿Anarquismo o socialismo? Obras* - 1955 - I p. 315 - 316). Semejante acusación merece ser al menos examinada. La concepción monista de la realidad propia del materialismo dialéctico rechaza el dualismo espíritu-materia: la Materia o, si se quiere, la Naturaleza es lo único que existe, pero existe de tal modo que lleva en sí misma el principio del movimiento y del desarrollo. Este desarrollo, que se realiza dialécticamente, da lugar al Espíritu, el cual no se opone a la Materia estáticamente sino que surge de ella. El Espíritu o, si se quiere, la Conciencia, en ningún caso puede considerarse, pues, anterior a la Naturaleza. El teísmo y toda forma de panteísmo idealista quedan así radicalmente negados.

En ningún caso los representantes del materialismo dialéctico se refieren a la Naturaleza misma como a la Divinidad ni su actitud hacia ella parece ser la de veneración o enajenación. La dialéctica, que sitúa al hombre frente a la Naturaleza en una relación de oposición-unidad, pretende salvar el peligro de un panteísmo naturalista. Hasta qué punto, sin embargo, en el materialismo dialéctico la Naturaleza puede dejar de pensarse como un Absoluto, aun cuando se trate de un Absoluto en devenir, y hasta qué punto su hilozoísmo no implica de hecho una forma de panteísmo más o menos afín al de los primeros jónicos, es cosa que se podría discutir. Por otra parte, hay que tener en cuenta que el humanismo marxista, al luchar por una desenajenación del hombre en la sociedad sin clases, parece estar luchando por la realización de una forma de autoconciencia absoluta o de autoconciencia de lo Absoluto. De todos modos, los intentos de fabricar un Dios para el marxismo se remontan por lo menos hasta Lunatcharski. En nuestros días, mientras E. Fromm nos asegura que el marxismo está en condiciones de aprovechar lo mejor de Eckhart y del budismo zen, L. Goldmann (*Le dieu caché* - 1955), al rechazar la interpretación "ética" del marxismo, lo considera, por su parte, como auténtica "religión".

En cualquier caso, dentro de la filosofía marxista no hay sitio alguno para un Dios personal, tal como lo concibe la teología judía, cristiana o islámica, tal como lo ha pensado la filosofía escolástica, ni tampoco para el Dios de los filósofos racionalistas antiguos y modernos o para el Dios del idealismo. Por eso, la teoría marxista de la religión está vinculada al materialismo histórico y, más en especial, a la parte de esta teoría que trata de la formación de las ideologías y de sus relaciones con la base económica que las produce pero sobre la cual ellas, a su vez, vuelven a influir (L. Henry: *Los orígenes de la religión* - 1957 - p. 34).

La actividad económica constituye para Marx el fundamento de toda otra actividad humana. Las relaciones de producción determinan, por eso, la estructura de la Sociedad.



Sobre ésta se levantan las diversas superestructuras: el derecho, la política, el arte, la filosofía y también la religión.

El mismo Marx escribe: "El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, me sirvió de hilo conductor en mis estudios, puede ser resumido brevemente así: en la producción social de su existencia los hombres entran en relaciones determinadas, necesarias, independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a un grado de desenvolvimiento dado de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se eleva la superestructura jurídica y política y a la que corresponden formas de conciencia determinadas. El modo de producción de la vida material determina los procesos de la vida social, política e intelectual en general. No es la conciencia de los hombres lo que determina la realidad; por el contrario, es la realidad social quien determina su conciencia". Y, poco más adelante, añade: "Así como no se juzga a un individuo por la idea que se ha hecho de sí, igualmente no se puede juzgar una época de subversión por su conciencia de sí; es preciso, al contrario, explicar esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto que existe entre las fuerzas productivamente sociales y las relaciones de producción" (*Zur Kritik der politischen Oekonomie* - 1869 - trad. esp. 1933 - Prólogo).

Refiriéndose más particularmente a la religión, escribe: "La tecnología revela la actividad del hombre frente a la naturaleza, el proceso inmediato de producción de su vida; en consecuencia, sus condiciones sociales y los conceptos intelectuales que surgen de él. Asimismo toda historia religiosa que no reposa sobre esta base falla en la crítica. En efecto, es más fácil encontrar por el análisis el núcleo terrestre de las nebulosidades religiosas que hacer brotar esas formas etéreas de las condiciones generales de la vida. Este es, por lo tanto, el único método materialista y, por consiguiente, científico" (*Das Kapital* - t. III - 1895 - trad. española 1931 - "Maquinismo y gran industria").

La religión, como el arte, la filosofía etc., forma parte, pues, de la superestructura ideológica. Ahora bien, para Marx y Engels, toda ideología constituye una visión errónea, en cuanto unilateral, de la realidad, porque, como producto de una clase dominante, surge de relaciones de producción contradictorias y no reconocidas en su carácter de tales (L. Henry, op. cit. p. 8).

Lo que diferencia específicamente a la religión de las demás formas de la ideología es el hecho de ser “un reflejo particular, fantástico, en la conciencia social, de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza, porque los hombres tanto en la sociedad primitiva como en las sociedades divididas en clases (antigüedad, feudalismo, capitalismo) están bajo la dominación de fuerzas que son ajenas a ellos, que no conocen y no pueden dominar ni controlar” (L. Henry, op. cit. p. 9). El cazador primitivo que enfrenta la furia de las bestias salvajes; el agricultor que pende del tiempo y de las lluvias para lograr su sustento; el esclavo cuya vida está siempre en manos de su amo; el villano, ligado al predio y a la voluntad del señor feudal; el obrero sujeto a las periódicas crisis, a la desocupación, al hambre; el mismo capitalista, que depende de las fluctuaciones del mercado, tienden a desdoblarse el mundo en su conciencia y así nace la religión y lo sobrenatural. La fiera, el trueno y la lluvia, el amo, al reflejarse fantásticamente en el cerebro del hombre alienado, dan lugar a las diversas imágenes e ideas de la divinidad. Es natural, pues, que cuando las relaciones de producción y las condiciones de vida cambian, cambie asimismo la religión: al pasar de la sociedad esclavista a la sociedad feudal, las religiones paganas del ámbito mediterráneo son sustituidas por el cristianismo; al pasar de la sociedad feudal a la sociedad burguesa, el catolicismo es reemplazado por el protestantismo etc.

Precisa y concisamente dice Engels: “Toda religión no es más que el reflejo fantástico en la cabeza de los hombres, de las fuerzas externas que dominan su vida cotidiana y, al

reflejarse, las fuerzas terrestres adquieren el aspecto de fuerzas supraterrrestres. En los comienzos históricos son, ante todo, las fuerzas de la naturaleza las que se reflejan. . . Pero pronto entran en actividad, al lado de las fuerzas naturales, fuerzas sociales que primero se presentan a los hombres con el idéntico carácter de extrañeza inexplicable y los dominan con la misma aparente necesidad que las propias fuerzas de la naturaleza” (*Hern Dühring Umwälzung der Wissenschaften* - 1877-1878 - III cap. V).

Un moderno historiador marxista, glosando estas ideas, escribe: “Son principalmente los fenómenos de la naturaleza, cuyas leyes el hombre ignora, las que se le presentan inicialmente como manifestación de fuerzas ciegas y omnipotentes que él trata de influir por medio de los ritos, que lentamente termina por personalizar. *El miedo ha creado los dioses* se lee en un fragmento muy citado de un antiguo poeta latino; en esta afirmación hay un elemento de verdad que se confirma en toda una serie de manifestaciones de la psicología primitiva y sustancialmente puede ser aceptada, ya que antes de la existencia del miedo ninguna forma de trascendentalismo podía existir en el mundo. Sin embargo, el miedo de un amo humano ha precedido al miedo de los amos celestes. Sólo entonces junto a las fuerzas de la naturaleza entraron en juego nuevas relaciones sociales que parecían dominar a los hombres desde el momento de nacer con la misma aparente incomprendibilidad de los fenómenos naturales. El miedo del hombre frente a la brutalidad de la opresión, del dolor, de la pobreza, contiene las verdaderas raíces sociales de la religión, estudiada en su desarrollo histórico” (A. Donini: *Historia de las religiones* - 1961 - p. 8-9).

Sin embargo, no basta considerar a la religión como un reflejo ideológico del miedo y de la opresión de clases. Es preciso tener en cuenta que ella es además, para el marxismo, una protesta contra tal opresión.

Ya el joven Marx escribía: “La miseria religiosa es, a la vez, la expresión de la miseria real y la protesta contra

ella. La religión es el sollozo de la criatura oprimida, es el significado real de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una época privada de espíritu. Es el opio del pueblo. La eliminación de la religión como ilusoria felicidad del pueblo es una exigencia para su felicidad real" (*Zur Kritik der Hegel'schen Rechts-Philosophie* - 1884).

Esta teoría sobre la posibilidad (y el origen) de la religión trae consigo una teoría sobre el futuro de la misma y en cierta manera un programa de lucha contra ella.

A pesar de lo que suelen creer muchos antimarxistas y aun no pocos marxistas, Marx nunca aceptó como finalidad esencial de la lucha proletaria la destrucción o abolición directa de la religión, según proponían algunos socialistas de la época y sus ex camaradas de la izquierda hegeliana. Engels atacó a Dühing, según el cual era necesario que la sociedad futura suprimiera directamente la religión.

En verdad, la religión reflejo de la lucha de clases en la conciencia humana, desaparecerá por sí misma cuando, después de la revolución y la dictadura del proletariado, se haya llegado al comunismo, y con él, a una sociedad sin clases. No era, pues, inconsecuente Lenín cuando afirmaba que importa mucho más la unidad de la clase oprimida en la lucha revolucionaria para crear un paraíso terrenal que la unidad de ideas o creencias de los obreros acerca de la existencia del paraíso terrenal. (*Socialismo y Religión* - Novaia Giza - Nº 28).

(Sobre el desarrollo del materialismo dialéctico en la U.R.S.S. cfr. G. A. Wetter: *Il materialismo dialettico sovietico* - 1948; W. J. Sommerville: *Soviet Philosophy - A Survey of Principles* - 1946; J. M. Bochenski: *Der Sowjetrusische dialektische Materialismus (Diamat)* - 1950; A. Philipov: *Logic and Dialectic in the Soviet Union* - 1952; Yudin-Rosenthal: *Kratkiy filosofsky slovar'*; T. J. Blakeley: *Soviet scholasticism* - 1961).

Algunas formas del existencialismo son también declaradamente ateas y buscan conexiones no siempre claras y casi siempre imposibles con el materialismo histórico (Cfr. G. Lukacs: *Existentialisme ou Marxisme* - 1948).

Si dejamos de lado a Heidegger, cuyo ateísmo parece ser meramente metódico y que, por otra parte, no está enteramente libre de presupuestos religiosos (Cfr. J. Wahl: *Historia del existencialismo* - trad. esp. 1954 - p. 32-33), es preciso prestar atención en primer término al pensamiento de J. P. Sartre. Este, aun reconociendo en el marxismo la filosofía de nuestro tiempo, no admite el materialismo dialéctico. Lo considera contradictorio y profesado de mala fe. El materialismo es, por una parte, metafísica y, por otra, negación de la metafísica. Afirmar que Dios no existe, como hacen los materialistas dialécticos, no constituye, por cierto, una afirmación científica. Sartre comparte desde luego esta afirmación, pero, a diferencia de los materialistas, reconoce que, al trascender enormemente, por su contenido, los límites de la experiencia, la misma no es otra cosa sino una tesis metafísica (*Materialisme et révolution* - 1948 - trad. esp. 1959 - p. 13). Su ateísmo es, por tanto, declaradamente "a priori". Más aún, podría decirse con Jolivet que "si Sartre ha podido afirmar que sabe que Dios no existe es porque la inexistencia de Dios le parece ser tan necesaria como respirar, independientemente de toda prueba o demostración" (*Sartre* - trad. esp. 1963 - p. 30).

Esto no quita, por supuesto, que en diversos pasajes de sus obras nos proporcione argumentos para probar la no existencia de Dios. Su actitud se asemeja mucho a la de San Buenaventura (sólo que con signo negativo). Así como el Seráfico doctor sostiene que la existencia de Dios es de por sí evidente para el alma pura y que Dios es "primum cognitum" no sólo en sí mismo sino también para nosotros (*Deus praesentissimus est ipsi animae et eo ipso cognoscibilis* - *De mysterio Trinitatis* IV a 1. 1), lo cual no impide que por una triple vía, psicológica, cosmológica y ontológica, intente probar su existencia, así Sartre parece opinar que para el hombre auténtico (el hombre existencialista) la no existencia de Dios es evidente; pero luego, por una triple vía, intenta demostrar tal no existencia. Para ello parte de los conceptos elaborados en su propia ontología.

En verdad, Sartre no llega *nunca* a decir algo sobre el Ser. Este concepto no es para él en modo alguno, un concepto unívoco, según insiste en afirmar su compatriota Lavelle. No es siquiera un concepto análogo, sino más bien un término equívoco, que designa dos formas enteramente discontinuas y diversas; más aún, exclusivas. Con razón dice J. Wahl (op. cit. p. 36), que se puede plantear “a propósito de la filosofía de Sartre, la pregunta de si, puesto que ambas formas del ser son absolutamente opuestas en sus caracteres, conviene acordar a cada una el nombre de ser”.

Estas dos formas son: el “ser en sí” y el “ser para sí”. El primero es algo opaco, concluso, inerte, idéntico a sí mismo, semejante en todo al átomo democriteo, el cual en verdad no cambia ni se mueve sino en el espacio.

El segundo es, por el contrario, algo esencialmente inconcluso, móvil, no idéntico a sí mismo, que se presenta como una Nada, en cuanto surge de una anulación del “en sí”, y que puede, por eso, compararse de algún modo con el vacío democriteo, con la diferencia de que este vacío, que no es algo puramente negativo, en cuanto condiciona el proceso cosmogónico, no es tampoco una libertad que se proyecta en el mundo.

Es difícil entender cómo estas dos formas totalmente heterogéneas puedan comunicarse entre sí y cómo puede haber, por tanto, una acción del hombre sobre la Naturaleza (cosa que Sartre, al erigirse en “filósofo de la revolución” debería afanarse en explicar. Pero más difícil resulta todavía entender (porque “entender” significa hallar una razón suficiente) cómo el “en sí” y el “para sí”, que según Sartre son *entera y radicalmente contingentes*, no suponen en manera alguna un Necesario y cómo el irreductible dualismo no implica una referencia a un anterior y superior término de unidad. Sartre podría decir, sin duda, que la razón suficiente es que no hay razón suficiente. Pero lo cierto es que él busca una razón suficiente de lo contrario, cuando trata de demostrar, precisamente a partir de ese dualismo del “en sí” y el

“para sí”, la no existencia de Dios. Para Sartre el concepto de Dios es contradictorio porque implica la unidad del “en sí” y el “para sí”, términos que, como vimos, se excluyen. Dios en efecto, como ser perfecto, es un ser concluso, acabado, y esto equivale al “ser en sí”; pero, por otra parte, como ser conciente, como subjetividad, es un “ser para sí”. Ahora bien, el “ser para sí” no tiene su origen o fundamento sino en una negación del “ser en sí”. Por consiguiente, el concepto de Dios no es sino una hipostatización de la idea del hombre, en cuanto se lo piensa, o por mejor decir, se lo imagina como un ser idéntico consigo mismo, coincidente con su propia esencia (*L'Être et le Néant* - 1943 - p. 127-133).

Un segundo argumento, parte de la misma escisión del “en sí” y el “para sí”. Dios, como ser perfecto, sería un “ser en sí”. Ahora bien, todo “en sí” es contingente, porque como ser concluso, pleno, cerrado, no puede ser fundamento de las cosas. El único fundamento proviene de la subjetividad, esto es, del “para sí”. Luego no solamente para fundar el mundo sino también para fundarse a sí mismo Dios debe convertirse en un “para sí”, con lo cual cesará de ser “en sí” y de ser Dios. De donde se infiere que o Dios es contingente (y entonces no es Dios) o es una subjetividad finita, más aún, una nada de ser que se hace a sí mismo (y entonces, por supuesto, tampoco es Dios) - (*L'Être et le Néant* - p. 124).

Un tercer argumento tiene carácter moral. Toda acción humana que no se funda sobre sí misma, que no persigue la realización de valores libremente propuestos por el hombre y que, en consecuencia, no comporta un riesgo para la propia existencia, significa una enajenación de lo humano. Dios, como fundamento del Bien y de la moralidad, implica para el hombre una fatal renuncia a su propio existir. Si Dios existe, no existe el hombre; si el hombre existe Dios no puede existir (*Le diable et le bon Dieu* - 1951).

Como una contraparte cosmológica de este argumento, Sartre trata de mostrar que si Dios fuera realmente creador del mundo, en el acto de crearlo se aniquilaría a sí mismo (*L'*

*Etre et le Neant* p. 33-34). Aunque con fundamentos que nada tienen de "cientistas" coincide a sí con Laplace al considerar a Dios, en sus relaciones con el mundo, como una "hipótesis superflua".

El ateísmo de Sartre tiene muchos puntos de contacto, en sus motivos fundamentales, con el A. Camus.

Éste, que no es un filósofo sistemático como Sartre, pero sí un pensador inquietado por hondos problemas metafísicos, comparte con él el concepto de la irracionalidad del mundo, aunque sitúa lo absurdo en la conciencia humana. Allí se da como consecuencia de una aspiración a lo racional que choca con la irracionalidad de lo real (*Le Mythe de Sisiphe* - 1943). Frente a lo absurdo el suicidio no es una válida salida porque implica una renuncia a la conciencia (valor incontestable para Camus), pero tampoco es lícito refugiarse en una metafísica optimista (que en una u otra forma nos remitirá siempre a Dios), porque ello implica, a su vez, pasar por alto arbitrariamente uno de los términos de la experiencia (el mal, el dolor, etc.). La respuesta a la realidad irracional es la rebeldía y no, en modo alguno, la fe o la esperanza. De un modo más o menos explícito Dios se presenta así como una falsa salida, como una respuesta cómoda y de mala fe.

Merleau-Ponty considera la creencia en un "Espíritu Absoluto" o aun en un "Mundo en sí", separado del hombre, como una ilegítima racionalización de los fenómenos, que, en última instancia, fundan todas nuestras certezas (cfr. *Phenomenologie de la perception* - 1945 - p. 467 - 468).

La eternidad, que la filosofía clásica y el racionalismo atribuían a la verdad y al ser, no es, para él, sino una sublimación del presente (Op. cit. p. 461).

Todo fundamento permanente y eterno, todo Absoluto, de cualquier modo se lo conceiba, constituye, en último término, una mortífera hipóstasis "de esos concretos contactos por los cuales, a través del azar temporal, establecemos relaciones con nosotros mismos y con los demás" (Op. cit. p. 452).

Aunque fuertemente influido por Sartre, llega a rechazar



inclusive el dualismo del Ser en sí y el Ser para sí, en cuanto conducen a un nuevo absolutismo. "La conciencia metafísica y moral perece al contacto con lo Absoluto", dice sin hesitación (*Sens et non sens* -1948-p. 191).

Y si esto vale para el Espíritu absoluto de Hegel, y aún, en cierta medida, para el sartriano "Ser para sí, fácilmente se podrá advertir por qué Merleau-Ponty supone que el concepto de Dios como ser necesario, tal como lo presenta la teodicea, equivale a la idea del "Emperador del Mundo", y por qué atribuye a la filosofía la tarea de llevar hasta el fin las objeciones contra los falsos dioses que el cristianismo ha instalado en la historia (*Eloge de la philosophie* - 1953 - p. 65).

Entre los representantes del existencialismo ateo hay que mencionar igualmente a Simone de Beauvoir. (*Pyrrhus et Ceneas* - 1943; *Le sang des autres* - 1945 - etc.) y a George Bataille (*L'expérience intérieure* - 1943; *Le coupable* - 1944 etc.).

Algunas formas del humanismo anglosajón, más o menos directamente fundadas en el naturalismo o en el materialismo, son explícita o implícitamente ateas. Así podríamos calificar, por ejemplo, al humanismo de Corliss Lamont (*Humanism as a Philosophy* - trad. esp. 1956; *The Illusion of Immortality* - trad. esp. 1957).

En Giuseppe Renzi, que durante el primer período de su evolución filosófica profesa un idealismo místico donde se combinan motivos hegelianos e hinduístas (*Sic et non* - 1911; *La trascendenza, studio sul problema morale* - 1914), el irracionalismo lúcido, desesperadamente paradójico, sistemáticamente escéptico (*Lineamenti di filosofia scettica* - 1919) en el que desemboca ante la tremenda realidad de la Primera Guerra mundial, da lugar a un ateísmo que, por una parte, quiere vincularse explícitamente al naturalismo y al materialismo (*Realismo* - 1925; *Il materialismo critico* - 1934), pero, por otra, no carece de resonancias nietzscheanas. La crítica de toda teología y de toda representación religiosa (*Le aporie delle religione* - 1934) no es sino el momento negativo de una positiva defensa del ateísmo (*Apologia dell'ateismo* - 1925),

considerado como la única pura, santa y verdadera religión. Este ateísmo tiene ya un pregusto sartriano por su carácter irracionalista. Importa no olvidar, por otra parte, que Rensi, exilado socialista en 1898, fue siempre un decidido opositor al fascismo (*Trasea contro la tirania* - 1948). Pero más clara y vigorosamente que ninguno Rensi, a quien Buonaiuti ha llamado “el escéptico creyente”, representa en nuestro siglo, no ya una “religión atea” (como algunos han llamado al budismo, por ejemplo) sino una verdadera “religión del ateísmo”, tanto más trágicamente postulada cuanto que le falta aquella inquebrantable fe del marxismo en una Sociedad sin clases, sin opresión y sin miseria.

### VIII

La segunda respuesta a la cuestión de la posibilidad de la religión puede denominarse “agnosticismo”.

Aunque la palabra fue acuñada recién en 1869 por Th. H. Huxley, la doctrina que designa puede considerarse tan antigua como Prótagoras, cuyo tratado *περι Θεῶν* llegaba a las siguientes conclusiones: “Acerca de los dioses no puedo saber si existen o no existen, ni tampoco cuál puede ser su esencia. Varias cosas hay que impiden tal conocimiento: la oscuridad del asunto y la brevedad de la vida humana” (Diels B 4).

El auge del agnosticismo, dentro de la filosofía occidental, se vincula, sin embargo, con el movimiento iluminista del siglo XVIII y con las formas más rigurosas del positivismo en el siglo XIX. Ya D’Alembert en Francia y, sobre todo, Hume (*Dialogues concerning Natural Religion* - 1751), apuntan hacia aquí. Con A. Spencer (*First Principles* - 1862) el agnosticismo por reacción, sin duda, contra el “gnosticismo” hegeliano, denomina “Incognoscible” a lo Absoluto. Pero en los últimos desarrollos del positivismo, que se adentran ya en el siglo XX, alcanza su forma más radical.

El “Ignoramus et ignorabimus” de Du Bois-Reymond, adquiere su sentido más pleno (a salvo ya del optimismo cien-

tificista que, con Haeckel o José Ingenieros, quiere podarle el segundo miembro) en el empirio-criticismo de Avenarius y en el fenomenalismo de Mach, donde el conocimiento de la sustancia trascendente y de toda substancia o cosa en general, aparece como carente de sentido.

El positivismo lógico o neopositivismo, del siglo XX, está situado en esta línea pero, a través del análisis del lenguaje, tiende a demostrar todavía más explícita y vigorosamente la carencia de significado de toda proposición acerca de Dios y de lo Absoluto. Un buen ejemplo de ello lo encontramos en Carnap (*Logische Syntax der Sprache* - 1934) o en Ayer (*Language, Truth and Logic* - 1936). En efecto, para que una proposición tenga significado no basta que “expresé” un estado del sujeto, es preciso que sea “verificable”. En caso contrario, no será ni verdadera ni falsa; carecerá de significado; no será sino una pseudoproposición. Y es obvio que, por más que el alcance del término “verificable” no se limite al tiempo presente, sino que signifique “posibilidad de verificación”, como no hay otro medio de verificación que la experiencia sensible, afirmar la existencia o no existencia de Dios es afirmar un sin-sentido.

Aunque diferenciado por muchos matices, a esta posición se aproxima el pensamiento filosófico (atomismo lógico, monismo neutro etc.) de Bertrand Russell. Su actitud es, sin embargo, mucho más beligerante y polémica (Cfr. *Mysticism and Logic* - 1918; *Why I am not a Christian* - 1927; *Religion and Science* - 1935 etc.). El mismo se declara expresamente “agnóstico” al comienzo de su discusión con F. C. Copleston, sobre “La existencia de Dios” (transmitida en 1948 por la B.B.C.). Veamos, por ejemplo, cómo considera el famoso argumento causal (que configura la segunda vía de Santo Tomás): Si todo tiene que tener una causa —dice— entonces Dios tiene que tenerla también y si algo puede existir sin causa, esto lo mismo podría ser el mundo que Dios. Raciocinio enteramente consistente si se considera la existencia de la causa en el mismo plano que la del efecto, como sin duda lo hace Russell. Pa-

ra él la segunda vía tomista se basa en una concepción idéntica a la de aquella cosmología mítica de los hindúes que representa al mundo descansando sobre un elefante y al elefante parado sobre una tortuga. ¿Y sobre qué reposa la tortuga?, pregunta. Desde otro ángulo Russell inquiere: ¿Por qué hizo Dios estas leyes naturales y no otras cualesquiera? Una de dos: o las hizo sencillamente porque quiso, sin otro motivo más que su gusto, y entonces se interrumpe el curso de la ley natural, o las hizo por una razón (la cual no puede ser sino la creación del mejor de los mundos, aunque esto nos parezca inconcebible). Pero si las hizo por una razón, el mismo Dios está sujeto a ella, como a una Ley, y entonces de nada serviría introducir a Dios como intermediario.

La religión es, para Russell, una serie de creencias sostenidas como dogmas, que dominan la vida humana y van más allá de la evidencia o la contradicen directamente. Tales creencias son inculcadas por métodos emocionales o autoritarios, en vez de serlo por medio de la razón. Los tres impulsos fundamentales encarnados en la religión son miedo, vanidad y odio; y el fin de la misma es dar un aspecto respetable a esas pasiones encausándolas por determinadas vías. Se entiende entonces fácilmente que, de acuerdo en esto con su compatriota Hume (*Natural History of Religion* - 1755), el cual también encuentra la fuente de la religión en el miedo, Russell considere que los efectos de la misma sobre la historia de la Humanidad son, en conjunto, negativos (*Has Religion Made Useful Contributions to Civilization?* - 1930). Así, en relación con uno de los problemas sociales que más le han preocupado, el de la paz, sostiene que la inmensa mayoría de los sacerdotes apoyan la guerra una vez que ésta se produce, aun cuando durante la paz suelen declararse pacifistas; y al apoyar la guerra, embanderando a Dios en su partido, apoyan también religiosamente la persecución de quienes se oponen a la guerra, así como mientras existió la esclavitud encontraron argumentos religiosos para apoyarla y hoy encuentran razones para apoyar la explotación capitalista.

En términos generales casi todas las crueldades y las injusticias han sido justificadas y apoyadas por la religión eclesiástica hasta que el sentido ético de los legos la obligó a cambiar de frente, dice expresando ideas muy semejantes a las de D. Hume.

El agnosticismo de Benedetto Croce es menos polémico y no implica en general una actitud directamente hostil hacia la religión, aunque no se abstenga en ocasiones de alguna expresión burlona y despreciativa al tratar temas relacionados con la misma. Su hostilidad no puede ir más lejos, sin embargo, de lo que se lo permite su historicismo.

Situado en una línea que viene de Vico y Hegel y pasa por De Sanctis y Spaventa, su pensamiento no está nutrido de matemáticas, como el de Russell, sino de historia, y se presenta en el panorama filosófico de comienzos de siglo como una decidida reacción contra el naturalismo y el positivismo. Sin embargo, su afinidad con la actitud postivista sigue siendo lo suficientemente grande como para no dejar sitio a una nueva metafísica, y reducir la filosofía al momento metodológico de la historia. Nada más lejos de Croce, por ejemplo, que una filosofía de la naturaleza al modo de Hegel (Cfr. *Saggio sullo Hegel* - 1907) o inclusive que una filosofía de la historia al modo de Taine (Cfr. *Teoría e storia della storiografia* - 1917).

Desde un punto de partida muy distinto, por no decir enteramente opuesto al de los epistemólogos del Círculo de Viena, Croce considera que problemas metafísicos y teológicos tales como el de la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, etc. no son sino pseudo-problemas, especulaciones vanas de la razón abstracta. Y si, por una parte, niega carácter científico a la matemática y a la física, construídas con pseudo-conceptos, por la otra, tampoco reconoce valor y dignidad de ciencia a la metafísica y a la teología. Para Croce sólo podemos conocer en sentido propio y riguroso aquello que hacemos, según el principio que Vico estableciera. La identificación de "verum" y "factum" hacen así que la historia sea la única ciencia posible. Si la Naturaleza (que ya para el autor de

la *Scienza nuova* puede ser pensada pero no, contra lo que Descartes cree, entendida) escapa a nuestro saber real, con mayor razón escapará a él el presunto autor de la Naturaleza; y si las ciencias naturales son pseudo-ciencias, la teología deberá ser, aunque así no lo diga expresamente Croce, una pseudo-ciencia al cuadrado, en cuanto es un saber sobre el autor de la Naturaleza.

A diferencia de otros filósofos de raigambre hegeliana que están muy cerca de él, como Gentile o, más aún, Colingwood, no reconoce un lugar determinado a la religión dentro de la actividad del Espíritu. Este tiene, según Croce, dos momentos teóricos y dos momentos prácticos. Los dos momentos teóricos son el conocimiento intuitivo y el intelectual. El primero produce imágenes; el segundo, conceptos. En el primero se conoce lo singular; en el segundo, lo universal. El primero es conocimiento de las cosas; el segundo, de las relaciones que median entre las cosas. Los dos momentos prácticos son: la voluntad o querer de lo individual y la voluntad o querer de lo universal. Estos cuatro momentos que se sitúan entre sí como los puntos de un círculo en el cual no se puede señalar un principio o un fin, porque cada uno es, a la vez, principio y fin, son respectivamente objeto de la Estética, la Lógica, la Economía y la Ética, disciplinas que constituyen la *Filosofía dello Spirito* - (I - *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* - 1902; II - *Logica come scienza del concetto puro* - 1905; III - *Filosofia della pratica: Economica ed etica* - 1909).

En esos cuatro momentos queda circunscripta toda la actividad espiritual. La religión, por consiguiente, no ocupa allí un lugar determinado. Su realidad está disuelta en la de los demás momentos del Espíritu, sin constituir de por sí un momento distinto y sin identificarse tampoco íntegramente con ninguno de aquéllos.

El cristianismo, en especial, despojado de su carácter mitológico, se ha incorporado de tal modo a la vida y el pensamiento europeo modernos, que hoy es inseparable de ellos;

pero este mismo hecho nos está diciendo cuán inútil resulta seguir considerándolo aparte, como doctrina, como moral etc.

Por eso hay que considerar como auténticos cristianos a todos los hombres que en la historia moderna, partiendo de los conceptos propios del Cristianismo, pero integrándolos y depurándolos críticamente, han contribuido al progreso humano. Por eso, dice Croce, no podemos dejar de llamarnos "cristianos" (*Perché non possiamo non dirci "cristiani"* - La Critica - 1942).

Algunos discípulos suyos, como Omodeo, traducen particularmente tales ideas en el terreno historiográfico.

## IX

Admitir la existencia del término "ad quem" de la relación religiosa y la posibilidad de conocerlo, implica siempre una determinada noción de su naturaleza, siquiera sea una noción puramente negativa. En cierta medida la posibilidad de la religión está condicionada por el contenido y la amplitud de dicha noción. A este respecto las respuestas son muchas y muy complejas dentro de la filosofía actual y no es posible examinarlas a todas.

El idealismo absoluto, en cuanto se prolonga en la filosofía del siglo XX con acentos más o menos auténticamente hegelianos, identifica la noción de Dios con la de un Absoluto immanente, accesible al hombre no por la fe ni por el entendimiento abstracto ni por la intuición sentimental o volitiva sino por la razón, actividad creadora de la cual cada sujeto empírico participa. La religión, como más adelante veremos, es para los idealistas un momento (nunca el más alto) de la vida del Espíritu, vida que, a su vez, puede caracterizarse como Pensamiento creador. Gentile en Italia, Brunschvicg en Francia y Bradley en Inglaterra representan, con muchos matices diferentes por cierto, esta concepción.

Para Gentile la realidad es acto y acto de pensar. No se puede concebir un objeto del pensamiento anterior al pensa-

miento mismo o exterior a él, pero tampoco se puede concebir el pensamiento como un puro objeto, esto es, como un pensamiento pensado. El Espíritu es, entonces, pensamiento que crea su objeto y cobra conciencia de sí en el acto de crearlo, pensándolo. El Espíritu es así Acto puro. En su desarrollo dialéctico se pone como tesis el arte, como antítesis la religión, como síntesis la filosofía. El arte es el momento de la pura subjetividad y a él se opone la religión que se da como Objeto absoluto, frente al cual el sujeto se sitúa en actitud de adoración. Este Objeto, separado abstractamente del conocer, esto es, puesto fuera de la concreta relación del sujeto y el objeto, como una mera creación de la fantasía, es el Dios de la religión. El verdadero Dios, el que nos revela la razón o el pensamiento, es por eso el Dios de la filosofía. Dios no trascendente sino total y plenamente inmanente, que se identifica con el mismo Espíritu como acto puro. En realidad, Dios y el hombre son una sola cosa en la concreción del Espíritu y ni Dios puede existir sin el hombre ni el hombre sin Dios. El actualismo gentiliano, que reduce así la religión a un humanismo y, hasta podría decirse, a un culto de la acción humana, no por eso deja de reivindicar para sí la condición de única verdadera mística, por oposición a la mística de la trascendencia, viciada por su presupuesto intelectualista (*Teoria generale dello spirito come atto puro* - 1916).

L. Brunschvicg, cuyo criticismo se aproxima mucho a la actitud neohegeliana, al combatir por igual el positivismo antimetafísico y el espiritualismo metafísico, concibe también el Espíritu como una actividad creadora que se desarrolla a través de la historia del pensamiento occidental en constante progreso hacia sí mismo (*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* - 1927).

Al igual que para Gentile, el Dios de la religión es, para él, producto de la imaginación; más aun, es siempre un Dios antropomórfico, propio de una mentalidad primitiva y grosera. El Dios de la filosofía, por el contrario, no es otra cosa más que la unidad de la conciencia o, si se quiere, del Espí-



ritu. Es, por tanto, algo plenamente inmanente no sólo en cuanto no trasciende la conciencia sino también en cuanto nada trasciende a la conciencia misma.

Así como es tarea de la ciencia unificar la multiplicidad de la experiencia, la religión tiene como misión unificar la multiplicidad de los sujetos humanos, por encima de sus diferencias de raza, de nacionalidad y aun de credo. De este modo puede verse cómo entre la verdadera religión, que es la del Espíritu (y no alguna de las diversas religiones positivas) y la verdadera razón, que es razón concretamente vinculada a la experiencia (y no razón abstracta, matemática y apriorística), no hay lucha y conflicto, sino más bien una unidad que surge de metas y propósitos ideales comunes (*La raison et la religion* - 1939).

El idealismo de F. H. Bradley propone, al cabo de largos análisis lógico-gnoseológicos, una teoría de lo Absoluto como realidad concreta. Lo Absoluto no es una mera abstracción ni un sustrato indiferenciado de los fenómenos; no se sitúa más allá de éstos sino que equivale a los mismos en la medida en que, universalmente relacionados entre sí, constituyen una Totalidad. Sin embargo, tal Absoluto no puede identificarse con el Dios personal de las concepciones teístas y de la religión. Este Dios, en la medida en que se admitiera su existencia, sería una parte dentro del Todo; como tal constituiría el término de una relación y como término de una relación estaría aún en el plano de la apariencia. La Absoluto es, por el contrario, el Todo concreto; Absoluto precisamente porque no es término de ninguna relación y, por eso, realidad que se opone a la apariencia como el todo a la parte, como lo concreto a lo abstracto. Se entiende, entonces, cómo, siendo irrelacionado lo Absoluto, no puede tener una relación práctica con el ser humano ni puede ser objeto de culto, como lo es el Dios de la religión; y se comprende asimismo que la religión, por más elevado valor que quiera concedérsele, quede siempre dentro del dominio de la apariencia, por debajo del único saber absoluto que es el de la metafísica (*Essays on Truth and Reality* - 1914).

Una posición no muy diferente de la de Brunschvig de-  
fiende en Francia Parodi (*Le rationalisme et l'idée de Dieu* -  
Revue de Metaphysique et de Moral 1930); y, aunque procu-  
rando acentuar el valor de la individualidad, a la doctrina de  
Bradley se aproxima la de su compatriota Bosanquet (*What  
Religion is* - 1920).

Todos estos filósofos, ya acepten el nombre de Dios para  
designar una particular consideración de lo Absoluto (Gen-  
tile, Brunschvig, Parodi, etc.), ya lo rechacen y consideren  
equivoco su uso, aplicado a lo Absoluto (Bradley), al defen-  
der un monismo idealista y concebir lo Absoluto como ente-  
ramente immanente, pueden, sin duda, ser tenidos por panteís-  
tas, siempre que este vocablo sea tomado en su acepción más  
amplia y no se lo reserve para el spinozismo o para las explí-  
citas identificaciones de Dios con el Universo, como pretenden  
hacer algunos (Cfr. R. Guénon: *Introduction générale a l'étu-  
de des doctrines hindoues* - 1920 - trad. esp. 1945). De hecho,  
algunos de los mencionados pensadores, asumen explícitamen-  
te el término y rechazan las implicaciones peyorativas que és-  
te adquiere en el lenguaje de la teología y de la filosofía teísta  
(Cfr. Parodi: op. cit.).

Otra cuestión es, naturalmente, la de saber si el panteís-  
mo puede considerarse idéntico en su esencia al ateísmo. Una  
respuesta decididamente afirmativa encontramos ya entre los  
teólogos católicos, protestantes y judíos frente al sistema de  
Spinoza. Tal opinión es hoy sostenida, sin más, por la mayor  
parte de los pensadores teístas.

El idealismo hegeliano, en cambio, parecería considerar  
dialécticamente la cuestión, poniendo como tesis el teísmo, co-  
mo antítesis el ateísmo y como síntesis el panteísmo, aún cuan-  
do, por lo general, rechaza esta terminología.

De todos modos resulta claro que la respuesta dependerá  
siempre del punto de partida metafísico.

En otros idealistas de nuestro siglo, desvinculados de las  
corrientes neohegelianas, relacionados, en cambio, más o me-  
nos directamente con Kant, la especulación filosófica conduce

asimismo, ya sea a través de un enfoque ontologista (Carabellese, Lavelle), ya por medio de un examen crítico del conocer que culmina en el reconocimiento de la intuición religiosa como su más alta manifestación (Martinetti), a un tratamiento más directo y positivo del problema de Dios.

Todos ellos concluyen en alguna forma de panteísmo, aun cuando algunos, como Lavelle, al tomar el término en su sentido más estricto, no quieran aceptar para su pensamiento tal denominación, y otros, como Martinetti, pretendan en ocasiones ponerse más allá de la antinomia teísmo-panteísmo.

En Carabellese que concibe *Il problema teologico como filosofia* (1930), Dios se identifica con el Objeto único immanente al pensamiento. Este Objeto no es real sino ideal y por eso no se puede decir que Dios exista sino que "es". La afirmación de la existencia de Dios no significa otra cosa sino una ilegítima y supersticiosa trasposición del Objeto, que es Uno y Absoluto, al plano de los sujetos reales, los cuales, precisamente porque existen, son múltiples y relativos. Carabellese acusa, pues, de "ateos" a quienes sostienen la "existencia" de Dios, pero él mismo, en cuanto identifica a Dios con el Objeto y no con el Sujeto único, parece estar más lejos que otros idealistas del teísmo y del Dios de las religiones.

L. Lavelle, para quien ser y pensar son coextensivos, sostienen la tesis de la univocidad del Ser. En realidad el Ser, que no es lo más abstracto sino lo más concreto que hay, es un individuo y un individuo único en el cual se inserta por participación la multiplicidad de los individuos (*De l'Être* - 1928) Y, puesto que el Ser es Dios, Dios es el Individuo omniabarcante. Se trata de averiguar si tal Individuo es también Persona. Una solución semejante lo aproximaría a la tesis de la Persona absoluta de M. W. Calkins. Lavelle para rehuir el panteísmo, que parece ser consecuencia inevitable de la univocidad, distingue el Ser como efecto y el Ser como Acto. El Ser como efecto, el Ser como producto, equivale al Mundo; el Ser como Acto, el Ser como causa creadora, se identifica con Dios (*De l'Acte* - 1937). Tal distinción no va más allá,

en todo caso, que la que Escoto Erígena propone entre “natura naturata” y “natura naturans”.

Para P. Martinetti, Dios no es ya Objeto inmanente al pensamiento, como para su compatriota Carabellese, sino Unidad trascendente a la cual el pensamiento y el espíritu todo tiende. Esta Unidad, concebida al modo neoplatónico, no es por cierto una Persona, porque si lo fuera no podría salvarse la autonomía humana, sino una Razón viviente, la cual, por el hecho de serlo, no excluye sino que, por el contrario, exige una pluralidad de elementos (*Ragione e Fede* - 1942). La religión es, para Martinetti, la más alta y omnicomprendensiva síntesis del Espíritu, según ya antes anotamos.

Cualquiera sea el juicio que los teólogos pronuncien sobre el panteísmo no puede dejar de reconocerse que en Lavelle y, sobre todo, en Martinetti, éste entraña un indudable aliento místico.

Las ideas de Martinetti sobre diversos problemas de la vida religiosa coinciden a veces significativamente con las de Simone Weil, para quien el mundo es “el vacío de Dios”, pues Dios crea no por un acto de expansión sino de renuncia (*Attente de Dieu* - trad. esp. 1954).

A estas formas del panteísmo idealista se añaden aún las concepciones de lo que, en cierto sentido, podríamos considerar como panteísmo naturalista, si bien se trata en todos los casos de un pensamiento impregnado de idealismo. Los dos principales representantes de esta tendencia son, en nuestro siglo, A. Bergson y S. Alexander. Ambos parten del evolucionismo y, al mismo tiempo que critican la síntesis de Spencer, logran mediante un agudo análisis (que no pierde nunca de vista la labor de la ciencia contemporánea y, en especial, de la física y de la biología) un original concepto acerca del tiempo y del espacio, una nueva doctrina de la evolución y, en fin, una metafísica temporalista y dinámica. Dentro de esta metafísica hay, por cierto, un lugar para Dios, pero, como es obvio, se tratará en todo caso de un Dios “in fieri”, vinculado siempre a la temporalidad.

La intuición, reconocida por Bergson como órgano de la metafísica, nos revela, según él, en el corazón de la realidad, la evolución del Universo, no en el sentido mecanicista de combinación distinta de elementos preexistentes (lo cual implicaría una concepción determinista y cuantitativa del cambio), sino en el sentido de creación incesante, de continua producción original (lo cual implica un movimiento libre y una concepción cualitativa del movimiento). El impulso que mueve esta evolución creadora (*l'élan vital*) es un impulso originario, que no deriva de nada y que, uno en sí mismo, se divide y se multiplica, tomando libremente diversas direcciones, las cuales, precisamente por eso, aunque determinadas y no azarosas en su rumbo, son imprevisibles. La materia, que aparece como límite del movimiento creador, constituye, más que una realidad en sí, una degradación de la realidad.

Este Universo continuo, autoimplicante, libre y activo, no viene a ser, en el fondo, sino el crecimiento y la vida de un Dios, con todas sus vicisitudes, sus triunfos y sus fracasos, sus aciertos y sus tanteos; sus amores y sus decepciones.

Bergson, educado como Lavelle en la tradición del espiritualismo francés, no osa confesarse panteísta y sólo se atreve a decir (*L'évolution créatrice* - 1907) que el mundo es una máquina para hacer dioses. Pero, por otra parte, sabe que *l'élan vital* es una proyección de Dios si no es ya Dios mismo.

No sin razón J. de Tonquédec (*Dieu dans l'évolution créatrice* - 1912) ha arguido contra las declaraciones del mismo Bergson que, cualesquiera fueran las intenciones de éste, una suerte de panteísmo era la necesaria consecuencia de su metafísica.

Aunque muchos dudaban de que Bergson tuviera algo que decir en el terreno de la moral y de la religión, el filósofo no dejó de exponer una teoría sobre el origen y la esencia de una y otra (*Les deux sources de la morale et de la religion* - 1932), coherente y original, aunque no sin influencias de Durkheim y de James.

S. Alexander construye también una metafísica evolucionista.

nista en cuya base está el concepto de espacio-tiempo, considerado como realidad elemental y primitiva.

El espacio-tiempo, dotado de movimiento, da lugar a los objetos materiales que primero aparecen con sus propiedades físicas, luego con sus propiedades químicas y, finalmente, ya en el nivel de lo viviente, con sus propiedades fisiológicas. Se trata, pues, de una protosustancia (el espacio-tiempo) a partir de la que van emergiendo distintos niveles de la realidad, cada uno de los cuales tiene sus cualidades propias y es, por consiguiente, cualitativa y no sólo cuantitativamente distinto al inferior del cual emerge. La evolución o impulso ascendente, que se realiza por saltos (emergencia), tiende siempre y en cada momento hacia una nueva, superior y discontinua forma de la realidad. Esta próxima meta de la evolución emergente, este término del próximo salto es la Divinidad, que en el momento actual no puede concebirse sino como el valor hacia cuya realización aspira la humanidad (*Space, Time and Deity* - 1920).

Semejante concepción de Dios, aun cuando implica por su misma naturaleza una cierta trascendencia, no excluye un fundamental monismo ni supone, por cierto, la personalidad divina, por lo cual sigue estando más cerca del panteísmo que del teísmo. En todo caso la Divinidad de Alexander, como la de Bergson es una Divinidad finita, una Divinidad que se está haciendo (Cfr. A. P. Stiernotte: *God and Space-Time: Deity in the Philosophy of S. Alexander* - 1954).

Esta idea de un Dios finito, que en la filosofía del siglo XIX propugnara Stuart Mill (*Three Essays on Religion: Nature, the Utility of Religion and Theism* - 1874), se vincula especialmente al meliorismo y al pluralismo pragmatista de W. James (*The Will to Believe* - 1897; *The Varieties of Religious Experience* - 1902) y de F. C. Schiller (*Riddles of the Sphinx* - 1910).

Pero a esta idea se adhieren en nuestro siglo no pocos filósofos y pensadores. El último Scheler, reflexionando sin duda sobre la esencial fragilidad del valor, abandona el teísmo cris-

tiano y, vinculándose expresamente al idealismo absoluto y al panteísmo, concibe un Dios impersonal, que se presenta, sin embargo, como un Dios finito y, más aún, como un Dios débil e impotente en la medida en que es valor supremo (*Die Stellung des Menschen im Kosmos* - 1928 - trad. esp. 1929).

Una parecida evolución encontramos en el italiano A. Aliotta que, partiendo asimismo de una concepción teísta, profundamente impresionado por la presencia del mal (vivo y operante en la guerra), concibe a Dios como un espíritu activo, en cuya comunión nos sentimos partícipes de una perpetua fuerza creadora y vivimos la unidad armónica de lo real (*Il problema di Dio e il nuovo pluralismo* - 1924). Tales ideas sobre la divinidad se insertan en un contexto pluralista (como en James) y dan lugar a un "experimentalismo". Este tiene, sin embargo, un sentido más amplio que el "experimentalismo" de Dewey, y lleva el "provando e riprovando" tanto a lo teórico como a lo práctico, tanto a las ciencias y la filosofía como a la religión (*L'esperimento nelle scienze nella filosofia e nella religione* - 1936).

Toda la acción humana y toda la Historia suponen una fe en Dios como principio de unidad y garantía de eficacia. Esta fe debe concretarse en una religión positiva, pero ninguna religión positiva puede considerarse inmutable; se encarna en el tiempo pero no se inmoviliza en el dogma, impulsa la historia y en la historia se renueva, da un motivo para vivir y aun una razón para morir (Cfr. M. F. Sciacca: *Il problema di Dio e della religione nella filosofia attuale* - 1946; *Il pensiero di A. Aliotta - Archivio di Storia della filosofia* - 1936).

Tal vez haya que nombrar también en este sitio a A. N. Whitehead que, junto con S. Alexander, representa la tendencia metafísica dentro del movimiento neorrealista en los países anglosajones.

Whitehead reconoce, por encima de los eventos reales, un plano de objetos eternos, que son los prototipos de aquéllos. De este modo los eventos reales constituyen una limitación y al mismo tiempo una encarnación o coneretzación de los objetos eternos, concebidos como posibilidad de lo real.

Dios, dentro de este cuadro sistemático, representa el principio de la concretización, la razón última y suficiente de la existencia de lo real. No se puede decir, sin embargo, que este fundamento de lo concreto sea algo concreto. Su existencia implica una irreductible irracionalidad, pues ninguna razón se puede dar de la última limitación que constituye lo real concreto.

Por otra parte, la presencia del mal en el Universo implica que Dios no es omnipotente. Y de este modo, aunque en diverso contexto, llega también a la noción de un Dios finito (*Religion in the making* - 1925).

Esta misma noción, a partir de una filosofía personalista y teniendo en cuenta siempre la realidad del mal, es defendida por E. S. Brightman, quien la concibe acentuando la idea de concentración en lugar de situar en primer término, como la teología tradicional, la idea de expansión, implicada por la noción de la infinitud de Dios (*A Philosophy of Religion* - 1940).

A esta noción se aproximan asimismo, desde diversos ángulos, algunos escritores que no son propiamente filósofos, pero que se plantean el problema de Dios con filosófica hondura: el novelista H. G. Wells (*The Undying Fire* - trd. esp. 1934); el poeta R. H. Rilke (cfr. R. Mönius: *Rilkes Studienbuch* - 1937 - cap. *Der Zukunftige Gott*).

Además, como es obvio, entre los filósofos espiritualistas, todos cuantos se inscriben en la ortodoxia cristiana defienden el teísmo en términos tradicionales, al menos en cuanto a admitir un Dios que, siendo, por una parte, persona, esto es, inteligencia, voluntad, amor etc., es también Ser infinito, y siendo, por otra, creador y rector del Universo, es distinto de éste y plenamente trascendente.

Aunque con matices un tanto diversos, en la aceptación y defensa del teísmo convienen así no sólo los neoescolásticos de todas las tendencias (Cfr. p. ejemplo, Garrigou-Lagrange: *Dieu, son existence et sa nature* - 1915) sino también un grupo más o menos numeroso de pensadores que en Italia, España, Francia, etc., sin considerarse sistemáticamente comprome-



tidos con la Escolástica, aceptan sus principales conclusiones en el orden metafísico y teológico, y entre ellos algunos representantes de lo que, no sin razón, ha sido llamado a veces “existencialismo teísta” (Cfr. Luigi Stefanini: *Esistenzialismo ateo ed esistenzialismo teistico* - 1952).

En Italia M. F. Sciacca (*Spiritualismo cristiano en Filosofi italiani contemporanei* - 1944); A. Guzzo (*Sic vos non vobis* - 1940); G. Capone Braga (*Il problema del fundamento dell'etica* - 1945); U. A. Padovani (*La filosofia della religione e il problema della vita* - 1935); A. Carlini (*Alla ricerca di me stesso* 1951, *Perché credo* - 1952; *Cattolicesimo e pensiero moderno* - 1953); R. Lazzarini (*Intenzionalità e istanza metafísica* - 1954) etc.; en España X. Zubiri (*Naturaleza, Historia, Dios* - 1944) etc.; en Francia, J. Chevalier (*L'Idée et le Réel* - 1932, *La vie morale et l'au delà* - 1938); R. Le Senne (*Obstacle et valeur* - 1934, *Le devoir* - 1930, *Traité de morale generale* - 1942 - A. Forest (*Consentement et creation* - 1943) y, sobre todo, G. Mareel (*Journal Metaphysique* - 1927, *Être et Avoir* - 1935, *Du refus a l'invocation* - 1940, *Homo viator* - 1944, *Le Mystère de l'Être* - 1951, *Le declin de la sagesse* - 1954 etc.), defienden en perspectivas diversas y desde diferentes puntos de partida la idea cristiana del Dios personal.

El último de los nombrados es probablemente el más original y seguramente el menos sistemático de todos. Las vertientes de su pensamiento deben buscarse, por una parte, en el tradicional espiritualismo francés (desde Maine de Biran en adelante) y en Bergson; por la otra, en el idealismo anglosajón (Bradley y, sobre todo, Royce). El mismo Mareel caracteriza su actitud filosófica como un “socratismo cristiano”, esto es, como un continuo interrogar e interrogarse lealmente en busca de la verdad, pero en el ámbito de la revelación cristiana. Algunas veces se ha definido también como “misticismo empirista”, aunque tal vez fuera mejor llamarla “empirismo místico”: “empirismo” en cuanto, dejando de lado la silogística y cualquier especie de dialéctica, intenta ate-

nerse a la experiencia; "místico" porque esta experiencia es la experiencia inmediata, la experiencia interior que conduce a una experiencia de Dios. Su método consiste, según él mismo Marcel nos dice, en una continua profundización de esa situación metafísica fundamental que se identifica con el propio yo existente. Tal existencia aparece indisolublemente unida a un cuerpo: no puedo tener conciencia de mi pensamiento antes de tener conciencia de mi cuerpo, porque decir que algo existe es referirlo ya a mi propio cuerpo. Tampoco puedo tener conciencia de mi existencia sin tener conciencia del mundo, porque existir es ser parte del mundo. A esta participación en el mundo la llama Marcel "encarnación". Al preguntarse, luego, sobre el sentido de esta existencia encarnada, encuentra su respuesta en una apertura hacia la trascendencia, entendida como aquello que en el ser se da más allá de todo lo computable, como un misterioso principio de convivencia conmigo mismo. Un análisis existencial de la esperanza, considerada como estructura fundamental del existir, me conduce así, dice Marcel, a la trascendencia. Por la fe esa trascendencia se me revela como una Persona, como un alguien que está frente a mí y del cual participo como de un Tú absoluto.

También para M. Buber, filósofo y teólogo judío, Dios se da al hombre como un Tú, que es precisamente el Tú absoluto y nunca como un "ello". La relación sujeto-sujeto y no la relación sujeto-objeto constituye el ámbito de la religión. La vida religiosa no es así sino la plenitud de la vida humana que se da en la vinculación de los sujetos entre sí, vinculación directa, no mediatizada por el concepto; vinculación de todo el ser del yo (y no sólo de su entendimiento) a todo el ser del tú; vinculación que, a diferencia de la que se da entre el tú y el ello, no se ubica en una dimensión temporal sino en la eternidad, precisamente porque está condicionada por una fundamental relación entre el yo y el Tú absoluto que es Dios (el Dios viviente de Israel). (*Ich und Du* - 1922; *Zwiesprache. Ein Traktat vom dialogischen Leben* - 1932; *Königtum*

*Gottes* - 1936; *Das Problem des Menschen* - 1948; *Urdistanz und Beziehung* - 1951, *Gottesfinsterniss* - 1953). No es de extrañar que Buber, interesado por el jasidismo, teólogo fundamentalmente ortodoxo, se ocupara en refutar (como antes Jacobi) al judío Spinoza, el gran heterodoxo, que sustituyó al Dios de Abraham por la Substancia y al pacto de Israel por el “amor Dei intellectualis”.

Dentro del campo protestante la llamada “teología de la crisis”, cuyo representante principal es K. Barth (*Der Römerbrief* - 1919, *Die Christliche Dogmatik im Entwurf* - 1927, *Fides quaerens intellectum - Anselms Beweis der Existenz Gottes* - 1931; *Die kirchliche Dogmatik* - 1932-1953; *Mensch und Mitmensch* - 1954); a quien se acercan doctrinariamente (aunque no de un modo total) E. Brunner (*Erlebnis, Erkenntnis und Glaube* - 1925; *The Theology of Crisis* - 1929, *Die Mystik und das Wort* - 1924, *Philosophie und Offenbarung* - 1925, *Gott und Mensch* - 1930, *Offenbarung und Vernunft* - 1941); y F. Gogarten (*Die religiöse Entscheidung* - 1921; *Von Glauben und Offenbarung* - 1923, *Glaube und Wirklichkeit* - 1928), se levanta contra la llamada “teología liberal”, que predominó en las iglesias reformadas desde comienzos del siglo XIX hasta la primera guerra mundial. El movimiento se inspira en Kierkegaard y en el espíritu de los reformadores (Cfr. M. Gutiérrez-Marín: *Dios ha hablado* - 1950).

Barth (en desacuerdo aquí con Brunner) niega la posibilidad de toda teología natural. Como Ockham, como Biel, como Lutero, inclinado a considerar al ser cual un término equívoco, no cree que la razón sea capaz de decirnos algo sobre lo infinito.

En efecto, entre éste y el hombre hay un abismo que sólo puede ser salvado por el mismo Dios, quien por su propia y libérrima voluntad se nos revela en la Escritura. Del mismo modo nuestra voluntad es radicalmente impotente para hacernos justos y semejantes a Dios: Sólo podremos llegar a ser tales cuando Él nos lleve hacia sí y gratuitamente nos eleve.

Tanto el racionalismo como la mística son, pues, dos fal-

dos caminos, nacidos del pecado original, que lleva al hombre a endiosarse a sí mismo. Toda la filosofía y la cultura moderna suponen un grave error: el de querer hacer al hombre igual a Dios por una u otra vía, pero especialmente por la afirmación de su autonomía moral.

Estamos así plenamente instalados en lo irracional; la paradoja kierkegaardiana nos remite con Barth casi a la radical paradoja tertulianista del “credo quia absurdum”. Frente a Dios que es, por cierto, un “Deus actuosus” y no un “Deus otiosus”, al hombre sólo le cabe esperar: Él escogerá el qué, el cómo, y el cuándo de su manifestación. La Historia no será, por tanto, una preparación de la venida del Reino sino, por el contrario, su natural enemiga. Lejos de constituir una base para la Revelación (como sostenía la teología liberal) constituye más bien un obstáculo que ésta, como Palabra de Dios, supera y, en cierta manera, destruye.

Un dualismo radical, el más radical de los dualismos tal vez, caracteriza a este neo-calvinismo, en el cual la actitud de desafío y desprecio hacia la razón basta y sobra para fulminar no solamente al ateísmo y al panteísmo en todas sus formas sino también a cualquier metafísica que, basada en la lógica y la razón o en la experiencia interior y la intuición, intente la nefasta tarea de “tender un puente”. Para Barth, como para Calvino, Dios es “lo enteramente Otro” y la cifra de la realidad parece situarse no en la inteligencia ni en el amor de Dios sino cabalmente en su antojo.

Muy diferente es, dentro de la teología protestante, la actitud de A. Schweitzer, teólogo pero también filósofo de la cultura y —vale mencionarlo— médico y misionero (Cfr. M. Werner: *Das Weltanschauungsproblem bei K. Barth und A. Schweitzer* - 1924).

Si Barth se remonta a Calvino, Schweitzer, que caracteriza al cristianismo como la religión ética por excelencia, no puede negar el siglo XVIII y el iluminismo.

Para él todo el mundo de la cultura y de los valores penden de un supremo valor ético: la afirmación del mundo y de

la vida. Toda cultura, toda concepción del mundo y toda religión puede ser medida con esta vara. Hay religiones, como el budismo y el brahmanismo, que son fundamentalmente negaciones del mundo y de la vida y en las cuales la mística y la lógica se sobreponen a la ética (*Die Weltanschauung der indischen Denker: Mystik und Ethik* - 1935).

La afirmación de la vida se vincula así al teísmo y especialmente al teísmo cristiano que, aun cuando menos satisfactorio racionalmente que el panteísmo —no duda en reconocerlo con valiente sinceridad, cosa que no se atreven a hacer los neoescolásticos y los espiritualistas católicos— resulta siempre en el plano ético inferior, como incapaz de valorar positivamente la vida y de fomentarla en actitud activa y militante (*Das Christentum und die Weltreligionen* - 1924).

La influencia de la filosofía de la religión de Kant, a la que Schweitzer dedicó una obra (*Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft* - 1899) es notoria, y parece inspirar también sus obras teológicas y su interpretación escatológica del cristianismo primitivo (*Geschichte der Paulischen Forschung von der Reformation bis auf die Gegenwart* - 1911). En todo caso su filosofía de la cultura (*Kulturphilosophie* - 1923), al identificar la forma más elevada de la religión con la ética y el valor ético supremo con la afirmación de la vida, se encamina hacia una suerte de vitalismo y de historicismo, salidas nada infrecuentes entre los neokantianos (Cfr. E. Lind.: *A. Schweitzer aus seinen Leben und Werk* - 1948; H. A. Babel: *La pensée de A. Schweitzer* - 1955).

Así como el teísmo encuentra una vigorosa reafirmación en el pensamiento protestante, también, aunque con acento muy peculiar que no excluye a veces los motivos neoplatónicos, tan vivos en la patrística griega y en la filosofía bizantina, es defendido por los pensadores y teólogos de la Iglesia de Oriente y, en particular, por un grupo de exilados rusos (Cfr. N. O. Losski: *Histoire de la philosophie russe des origines a 1950* - 1954). Entre ellos citaremos especialmente a P.

Florenski (*Columna y apoyo de la verdad* —en ruso—); N. O. Losski (*Die Grundlegung des Intuitivismus* - 1908; *The World as an Organic Whole* - 1919; *Valor y Ser - Dios y su Reino como fundamento de los valores* —en ruso— 1931; *Dios y el mal cósmico: Teodicea* —en ruso— 1941); V. Kojevnikov (*Marxismo y cristianismo* —en ruso— 1916); B. Zenkovski (*L'image de Dieu dans l'homme* - 1930); G. Florovski (*Evolution und Epigenesis* - 1930; *The Philosophy of Creation* - 1948), que son firmes defensores del teísmo dentro de la tradición cristiano-ortodoxa.

Entre los filósofos rusos de inspiración religiosa no faltan, sin embargo, algunos que, como G. Bulgalkov (*Die Tragödie der Philosophie* - 1927, *L'Orthodoxie* - 1933 etc.) con su doctrina de la "Sophia" eterna como esencia de Dios, parecen sostener implícitamente la identidad de Dios y el Mundo y, de este modo, una suerte de panteísmo.

El panteísmo, o por mejor decir, el panenteísmo resulta de todos modos evidente en S. Frank (*La connaissance et l'Être; De l'Inconcevable* - 1939; *God with us* - 1946) y, sobre todo, en L. P. Karsavin (*Saligia o Tratado breve y edificante sobre Dios, el mundo, el hombre, el mal y los siete pecados capitales* —en ruso— 1919; *Giordano Bruno* - 1923 etc.) en los cuales el Absoluto, concebido como Omni-unidad, no puede excluir el Cosmos, pues al excluirlo su ser estaría limitado por él.

En N. Berdiaev, sin duda el más conocido de los filósofos rusos contemporáneos, el problema de Dios se vincula especialmente al de la libertad, pero no excluye las influencias neoplatónicas que son comunes a todos sus compatriotas antes mencionados (*La nueva conciencia religiosa y la sociedad* —en ruso— 1907, *Filosofía de la libertad* —en ruso— 1911, *Filosofía de la desigualdad* —en ruso— 1923, *El sentido de la historia* —en ruso— 1923, *Una nueva Edad Media* —en ruso— 1924, *Filosofía del espíritu libre* —en ruso— 1927-1928, *Der Sinn des Schaffens* - 1927, *Sobre el destino del hombre - Ensayo de ética paradójica* —en ruso— 1931, *Yo y el mundo de los objetos* —en ruso— 1934, *Sobre la esclavitud*

*y la libertad del hombre* —en ruso— 1939, *Ensayo de metafísica escatológica* —en ruso— 1947 etc.).

Todo lo que en el hombre hay de ser es obra y responsabilidad de Dios, pero la Libertad fundamental de que aquél está dotado y, con ella, el Mal que, no menos que el Bien, es su consecuencia, se explican por la Nada originaria con la cual el ser humano ha sido plasmado.

La omnipotencia de Dios queda así sacrificada a su Bondad suprema y tenemos un Dios finito pero enteramente ajeno al Mal, que no ha querido jamás ni directa ni indirectamente.

El relato bíblico de la caída de Adán y Eva nos demuestra esa limitación del poder de Dios, que no es capaz de evitar el pecado del hombre. El relato de la Encarnación de Cristo y la Redención, contrapartida y complemento del anterior, pone de relieve la bondad de Dios, que carga con todos los pecados de la Humanidad y se sumerge en el Abismo del cual ha surgido el mal para esclarecerlo en sus raíces con la luz de su propia bondad.

El hombre, en lo que tiene de más profundo, esto es, el hombre como libertad originaria, es así hermano de Dios, en cuanto ambos surgen del "Urgrund", aun cuando, por otra parte, todo su ser ha sido creado por Dios y así es también hijo suyo.

Berdiaev, que pretende superar el teísmo dualista y el panteísmo, no deja de reconocer en el panteísmo, obligado por el problema del mal, un aspecto de verdad: el que corresponde a la teología negativa; pero al mismo tiempo señala en él un aspecto erróneo: la pretensión de trasponer la teología negativa en términos de teología positiva (Cfr. N. O. Losski op. cit. p. 242-244). El fundamental motivo de la libertad y del mal, el recurso al Dios-Abismo, unidos a otros rasgos de su pensamiento, como la oposición espíritu-naturaleza, la idea de la "apocatástasis" etc. hacen que, no sin cierta razón, se haya visto en Berdiaev a un moderno "gnóstico".

El hombre es un ser libre, esencialmente dotado de una libertad irracional o capacidad de elegir por que sí entre el

bien y el mal. Si Dios hubiera creado íntegramente al hombre, si todo lo que en él hay proviniera de Dios, éste sería también indirectamente el autor del mal.

Con esa sinceridad radical que caracteriza al pensamiento ruso (la misma que en Frank y Karsavin plantea el problema del mundo como límite de Dios: o el mundo no existe y entonces Dios no es creador o existe y entonces su existencia limita la existencia de Dios) Berdiaev se plantea el problema de la responsabilidad del Autor del hombre en el mal que el hombre elige y en el pecado que comete. Los filósofos y teólogos teístas habitualmente no ven el problema o se refugian en soluciones paralogísticas o puramente verbales.

Berdiaev, en cambio, intenta solucionarlo, recurriendo a una concepción cuyos elementos encontramos ya en Dionisio el Aeropagita y más explícitamente en Meister Eckhart y en Jacob Boehme.

Antes del Dios personal, que ha creado el mundo y el hombre, existe una realidad indiferenciada, eterna, sin fundamento y que es a la vez fundamento de todos los seres: es lo que Boehme denomina "Urgrund" (lo Infundado).

Del "Urgrund" surge Dios y entre aquél y éste se establece la distinción que ya Eckhart establecía entre "Gottheit" (Divinidad) y "Gott" (Dios) o, inclusive, podríamos añadir nosotros, la que el Vedanta pone entre el Brahman y el Ishvara.

Ahora bien, el Creador, al hacer al hombre, no lo saca de una pura nada, sino de esta Nada divina de la cual Él mismo ha surgido.

Con León Chestov (*Apoteosis de lo no fundado - Ensayo de pensamiento adogmático* —en ruso— 1905, *Filosofía de la tragedia* —en ruso— 1922, *El poder de las llaves* —en ruso— 1923, *Atenas y Jerusalén* —en ruso— 1951 etc.) el irracionalismo teológico llega a extremos no superados por Taciano o Tertuliano. El absurdo se propone como criterio de verdad. La omnipotencia divina, exaltada con tenaz pasión anti-racionalista, en la línea de Ockham y de Lutero, pero al ni-



vel de Pedro Damiano, es capaz de hacer, según Chestov, que lo sucedido no haya sucedido y que dos más dos sean cinco.

El fideísmo de Manegoldo de Lautenbach o de De Bonald es llevado por Chestov hasta el punto de una absoluta ruptura entre fe y razón, de tal modo que todo puente entre ellas parece imposible. El único camino transitable, para Chestov, es el de Jerusalén, el de la fe viva y pura de toda contaminación racional.

Sólo así podremos liberarnos del orgullo, consecuencia del pecado, que nos hace adherir a las ideas universales y eternas y dirigir nuestros pasos a Atenas.

En Miguel de Unamuno (*Mi religión y otros ensayos* - 1910, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* - 1913, *La agonía del cristianismo* - 1931 etc.) podemos reconocer, como en Chestov, acentos kierkegaardianos. Su oposición al racionalismo abstracto, al idealismo y al cientificismo, tiende a reivindicar la idea del hombre concreto, que no es un mero sujeto pensante, sino un ser de carne y hueso, presa de angustia, dividido por internas contradicciones, conmovido por el temor y, sobre todo, anclado en la esperanza de vivir después de la muerte, de ser para siempre con su alma y con su cuerpo. Dios no es para Unamuno sino la garantía de esta esperanza, que la ciencia (y por tanto, la razón) no confirman, pero que, presente en la mayor parte de las concepciones religiosas y filosóficas, se sitúa más allá de toda demostración o refutación racional, y siendo al mismo tiempo convicción y duda, se nos revela como la trama misma del ser del hombre. El Dios de Unamuno es, sobre todo, el fundamento de esa convicción. Y toda la teología del pensador vasco puede resumirse (aparte el espíritu paradójico, el conceptismo acedo y la vasta erudición) en la respuesta de aquel campesino que, al sugerírsele la posibilidad de una anulación del yo después de la muerte, preguntó lacónico: "Y entonces ¿para qué Dios?".

Para K. Jaspers en el cual los puntos de partida kierkegaardianos y nietzscheanos dejan amplio sitio a una apología

de la razón y del saber científico (*Vernunft und widervernunft in unserer Zeit* - 1950), la filosofía se presenta no como conocimiento sistemático de la totalidad del ser sino como esclarecimiento de la existencia. (No se trata, pues, de un filosofía "existencial" sino de una filosofía "existente"). La existencia se da siempre en una "situación" y al enfrentarse con ciertas "situaciones" insuperables, con ciertas "situaciones límites" (como el dolor, el destino, la muerte), se revela su finitud y, al mismo tiempo, lo que está más allá de ésta y la trasciende, "lo Circunvalente" (Umgreifende). Esta Trascendencia infinita es inasible por medio de la razón: si la consideramos como Naturaleza estará limitada por la Conciencia; si la consideramos como Conciencia, su límite estará en el Espíritu; si la concebimos como Espíritu hallará su límite en la Naturaleza.

El Ser Absoluto o Dios es concebido así como "lo Uno trascendente", que es el fondo o substratum de todos los seres (tanto de los sujetos como de los objetos), que solamente a través de los seres se revela, pero que, cuando se lo quiere captar, se divide en diversos modos. No sin cierta razón se ha hablado por eso del "neoplatonismo" de Jaspers, pero la analogía con el pensamiento de Plotino no debe inducirnos a error. Las diferencias son, en todo caso, fundamentales. "Lo Circunvalente", lo Uno infinito, el Dios de Jaspers, no solamente no es jamás una conclusión de la razón ratiocinante (como para Spinoza) sino tampoco objeto de una inmediata aprensión del Intelecto, de una intuición intelectual (como para Plotino). Ni la inferencia ni el éxtasis, ni la deducción ni la identificación mística sino la simple vivencia del fracaso, la conciencia de la intrínseca limitación de todos los horizontes, nos darán la certeza de la Trascendencia divina (*Philosophie - I Philosophische Weltorientierung - II Existenzherhellung - III Metaphysik* - 1932; *Existenzphilosophie* - 1938; *Der philosophische Glaube* - 1948; *Einführung in die Philosophie* - 1950).

ANGEL J. CAPPELLETTI

Mazza 2077, Rosario