

S U M A R I O

Religión y religiosidad. Feuerbach y Kierkegaard contra Hegel. La doctrina inmanentista; el idealismo postkantiano; Croce y Gentile.

El concepto de realidad perfectísima. El concepto lógico-universalista de Platón y Aristóteles. La intuición hebraico-cristiana. Contraste de la intuición ético-religiosa con la idea lógico-universalista.

La esencia del hecho religioso. Antinomia inherente al concepto religioso. El inmanentismo idealista y la religión positiva. Desviación a una doctrina biológico-metafísica. La religión y la ciencia contemporáneas. La religión como posibilidad.

Conclusiones.

No quiero decepcionar las esperanzas de aquellos que lean estas líneas, pero, cuando el amigo a quien debemos nuestro encuentro en estas páginas me pidió que fijara yo mismo el argumento, el título que las encabeza fué el primero que se me vino a la mente. Tal vez me empujó a ello, por un lado, el recuerdo de los años pasados, cuando me ocupaba más específicamente de los problemas de una filosofía de la religión, trabajando primero alrededor de Feuerbach y, después, de Kierkegaard; por otro lado me instaba la reacción que en mi se despertaba contra los estudios, o algunos disfraces más o menos filosóficos, o pseudo filosóficos, del hecho "religión" a que asistimos por parte de nuestros "filósofos". Debo decir antes que nada que creo en la "religión" y que no creo en la "religiosidad" con que nuestros pensadores cubren pudorosamente su negación de la religión. En materia de religión filosóficamente tratada, se emplea demasiado a menudo una nebulosidad o, para decir mejor, una imprecisión de lenguaje que, solamente en escasa medida está justificada por la discreción que se quiere observar respecto a un argumento tan íntimo y delicado, como es el de la fe religiosa. Sin embargo, es por lo menos lícita la duda de que se emplearía tal vez un lenguaje menos impreciso y nebuloso si fuese menor el poder mundano de la iglesia, o menos grande el deseo consciente o inconsciente de bienes frente a los cuales no se quiere que se cierren las puertas de la Divina Providencia.

Todavía menos creo en las "interpretaciones", en las tergiversaciones, o, más bien, en las mistificaciones "filosóficas" del hecho religioso. Aquí, sin embargo, el discurso se hace más complejo, ya que en aquellos disfraces más o menos filosóficos del hecho religioso no se trata solamente (y sería ingenuo y grosero pensarlo) de un "*double jeu*" por parte de

NOTA. El presente artículo nos ha sido enviado especialmente por el filósofo Franco Lombardi, profesor de la Universidad de Roma. Su esmerada traducción la debemos a la gentileza del profesor de Griego del Instituto Pedagógico don Genaro Godoy, doctor en Filosofía y Letras de la Universidad de Roma.

los señores filósofos, sino que se trata de revisar un concepto, que yo considero errado, de lo que es o debe ser la filosofía, y, finalmente, se trata de entender mejor cuál es la esencia del hecho religioso.

Fué dentro de la atmósfera alemana que aísla a hombres y cosas, donde la comunicación recíproca no parece ser la condición natural, sino un problema; fué fuera de la atmósfera abierta y sonora de Italia, en la llanura del septentrión, donde el individuo no se ve más que a sí mismo, separado y aislado de los demás, frente a la eternidad de Dios; fué en Alemania donde el problema de sanar esta "fractura" del individuo con el mundo, o del "tiempo" con la "eternidad", que entre los latinos se presenta resuelta de hecho; fué en esa atmósfera que me ocupé de Feuerbach, primero, y, después, de Kierkegaard.

En Italia y, en general fuera de Alemania, se considera a Feuerbach como un materialista, aun más, como el renovador del materialismo que, después de él, ni que decirlo tenía, se habría convertido en el otro "materialismo", aunque más no sea "histórico", de Marx. Nadie se preocupa de definir mejor qué es lo que se entiende, o se debe entender, por "materialismo" (1) y tanto menos se presta atención al específico rechazo que Feuerbach hacía de la definición de su doctrina como de un materialismo.

Lo que más maravillaría a nuestros críticos bien informados sería oír decir a pensadores, como por ejemplo Höffding, Leese y, más que nada, Barth, que el pensamiento de Feuerbach forma la base de la teología moderna, que no podría entenderse sin él. Solamente quien haya leído las páginas de Feuerbach sobre la fuerza del milagro, o sobre el deseo

(1) Feuerbach, *Nachlass*, I, p. 307: "Materialismo es una definición que trae consigo una representación completamente falsa e inadecuada, que puede excusarse solamente en la medida en que a la inmaterialidad del pensamiento y del alma se contraponen la materialidad del hombre, pero para nosotros existe solamente una vida y un pensamiento orgánicos. Por lo tanto, "organicismo" es la expresión correcta, ya que el espiritualismo consecuente niega que el pensamiento tenga necesidad de un órgano, mientras que desde el punto de vista de la intuición naturalista no existe ninguna actividad sin órgano".

Sobre su ateísmo v. S. W. p. 411 (prol. a la 1ª edición de sus obras 1846): "aquel que no dice y no sabe de mí otra cosa más que mi "ateísmo", no sabe y no dice de mí otra cosa que nada. La pregunta de si un Dios existe o no existe, el contraste entre teísmo y ateísmo, pertenece al siglo XVIII y no al XIX. Yo niego a Dios. Esto significa para mí: yo niego la negación del hombre. La pregunta acerca del ser o del no ser de Dios es precisamente para mí, solamente la pregunta acerca del ser o del no ser del hombre".

teogónico (1) sabe que Feuerbach es el más eficaz, y yo considero que es el primero, entre los pensadores modernos que devuelven el hecho religioso (contra la mortificación y mistificación pseudofilosófico hegeliano del hecho religioso) a su esencia práctica. Feuerbach se encuentra por esto en la misma posición con respecto a Hegel en que se encontraba, allá por los mismos años, Kierkegaard. Kierkegaard, aun más, es todavía, mientras Feuerbach ha dejado de serlo, un "hegeliano", ya que cree junto con Hegel y en cierto sentido, reafirma con Hegel que sobre *el plano de la filosofía* está en vigencia la verdad del "sistema", según el cual Cristo es presentado como la mediación entre Dios y el hombre para "superar" la religión en la filosofía, el contraste del individuo con Dios en lo absoluto, la conciencia del pecado y de la particularidad en el concepto de la racionalidad de lo real. Contra el "sistema", Kierkegaard busca la salvación del individuo en la "paradoja" de la religión. Feuerbach se propone rechazar el "sistema" hegeliano sobre el mismo terreno de la consideración filosófica; él afirma la realidad del individuo, aunque no logre dar la razón de esta superación filosófica de la filosofía del idealismo.

Tanto Feuerbach como Kierkegaard asumen, sin embargo, (aun donde sus conclusiones son diferentes) una actitud análoga respecto a la caracterización de la esencia de la religión. Ambos pensadores vituperan la "mistificación" hegeliana de la religión y, junto a ella, de la existencia humana, y desgarran o despedazan el "sistema". Hay páginas que podrían haber sido escritas tanto por uno como por el otro, mientras sus acentos volverán a resonar en toda la teología más reciente.

Séame permitido insertar aquí una página, de donde puede haber nacido el título del presente artículo: "El ser, en quien queda fija la filosofía, el Dios que es pensado meramente, que existe para el hombre sólo desde el punto de vista de la abstracción, **n o e s e l D i o s d e l a r e l i g i ó n**. Todos los hombres han rechazado los dioses de los filósofos, como simples productos de razón. Contra los dioses de

(1) V. su obra *Sobre el milagro* de 1839, que es la primera manifestación de la nueva tendencia de Feuerbach; "*Wesen d. Christ*" del 41, de donde proviene el siguiente pasaje: "La más profunda esencia de la religión se manifiesta en el más sencillo de los actos religiosos: la plegaria. Ciertamente no la plegaria antes y después de las comidas, la plegaria del egoísmo, sino la dolorida plegaria, la plegaria del amor privado de consuelo, la plegaria que expresa aquel poder del corazón y de su deseo, que da por tierra con el hombre. En la plegaria, el hombre se dirige a Dios como a su otro yo, le expresa sus más íntimos deseos, pero los expresa con la certeza de que serán cumplidos, ¿Quién podría dirigirse a un Ser que no tuviera oídos para sus lamentos? ¿Y qué otra cosa es la plegaria, sino el deseo del corazón expresado con fe en su realización?" "Fe es fe en el milagro y fe milagrosa—escribe Feuerbach y se opone en esto a Strauss— fe y milagro son totalmente inseparables".

los filósofos, como en general contra los dioses extranjero, son los creyentes en Dios *a t e i s t a s*, ellos tienen sólo a su Dios por verdadero. La religión realiza al Dios de la filosofía, o más bien, la filosofía hace abstracción del Dios real. ¿De dónde crea sin embargo la religión los reales? ¿Cómo hace de Dios un ser no filosófico, irracional? Precisamente del hecho que el hombre mismo no es un ser racional y pensante, sino un ser existente y natural. Para el filósofo se trata solamente de la verdad, esto es, de la abstracta y teórica verdad; para la religión, de la realidad y de la vida. El filósofo quiere pensar, el hombre religioso, vivir, existir. La filosofía se refiere solamente al hombre pensante; la religión, al hombre sensible, práctico. El Dios de la religión cuida de los hombres, quiere que los hombres sean felices. A la felicidad conviene sin embargo existencia, plena existencia; a la existencia pertenece no solamente el espíritu, sino también la carne, esto es la individualidad. En pocas palabras, la filosofía es sólo la posición de la razón; la religión lo es del hombre entero, real. Dios se hace hombre, carne y ser como nosotros. La garantía de esta felicidad de la carne yace en la encarnación de Dios”.

No es difícil darse cuenta de que las filosofías que se dicen “inmanentistas” presentan una desfiguración del hecho religioso, o si se quiere, una interpretación de él que no es posible aceptar. Menos fácil es darse cuenta de las razones más específicas que son la base del contraste entre la religión positiva y las doctrinas que se dicen inmanentistas. Tales razones residen en que aquellas doctrinas no solamente no reconocen una religión positiva, sino que pretenden resolver en sí mismas el principio de la religión. En otros términos, esas doctrinas presentan a su vez el principio de una realidad de tipo teológico, aunque hayan resuelto el principio divino en el mismo principio de la humanidad. De aquí el carácter de “impiedad”, contra el cual se rebela la conciencia religiosa, aun antes que la conciencia común.

Cuando el idealismo posterior a Kant ha sido llevado a resolver el concepto de una realidad subsistente en sí misma fuera del pensamiento, ha hecho también del pensamiento, que Kant nos presentaba como un principio formador del pensamiento, un principio metafísico en el sentido que de él habría debido deducirse el “fenómeno” del mundo objetivo. Con Hegel estamos otra vez de frente a una ambivalencia o ambigüedad fundamental respecto, por un lado, al “logos”, esto es, al ser mismo de Dios, que no se sabe si subsiste por sí sólo, o si encuentre, en cam-

bio, su existencia concreta, como una consecuencia de su fenomenología, en el espíritu desplegado o actual del hombre; por otro lado respecto al principio o concepto del individuo, que es y no es un momento fenoménico del espíritu absoluto. De esta manera, sigue siendo oscuro si Hegel creía o no en la inmortalidad del individuo y, en todo caso, si es posible de acuerdo con sus doctrinas creer en una inmortalidad del alma individual. Si concreta esta realidad, ya que es vista en la totalidad de sus momentos, se hace claro, con el neohegelismo americano, que real es el entero desarrollo de la idea hegeliana por ser copresente —fuera del tiempo— frente al ojo de Dios, y no real en cambio aquel desarrollo cuando se presenta humanamente como discriminado en el tiempo. Para defender una realidad de aquel desarrollo histórico, el neohegelismo de Croce, antes y después de Gentile, habla de una actualidad de lo absoluto que se realizaría siempre y por dentro de la cual se desarrollaría cada vez la dialéctica de los momentos considerados como coesenciales con el concepto de lo real. Con Croce no se sabe, en verdad, todavía de qué manera aquella realidad que se presenta como el espíritu del mundo pueda decirse “yo”. Con Gentile, para defender este concepto de la personalidad de lo real, se restringe toda la realidad dentro de la actualidad de aquel pensamiento que debería ser siempre Uno, al mismo tiempo que se realiza en cada uno de nosotros. Este no es lugar para hacer una crítica de esta tentativa. Es menester solamente observar que de acuerdo con esta filosofía, se presenta una defensa de la individualidad del hombre solamente en la medida en que transhumaniza el principio del individuo así llamado empírico, del individuo finito y mortal, humano, y se le transfunde en un principio universal, en Dios. Para apoderarse de una chispa del fuego de la eterna verdad, el hombre vería a Dios sentarse sobre su pecho, quitándole a él hasta la raíz misma de su humanidad de hombre.

Es necesario dejar esto bien aclarado, que el contraste se plantea en este momento, con la religión, no tanto porque no se reconoce una religión positiva, como porque aquella doctrina pretende resolver en sí misma el principio de la religión, anulando el principio humano. Con respecto al mal, al pecado, a la enfermedad y a la muerte, el individuo se encontraría no ya en la posibilidad de perecer o de caer, sino que la muerte, el error, el pecado, etc., serían interiores al sujeto, que daría su ser al mal sólo cuando lo supera y, por consiguiente, sería siempre santo, de una excelencia teológica, resultando como se dice, dialécticamente malo lo que él se deja tras sus espaldas por el solo hecho de superarlo. Que aquel que se contente con semejantes argumentaciones haga lo que le

venga en gana: la conciencia religiosa, no menos que la instancia filosófica más oculta que está constituida por la conciencia común, ha sentido la impiedad aun antes que lo absurdo de semejante posición. Y yo agregaría: la impiedad contra el principio mismo de la humanidad, si es verdad que tal doctrina suena como una irrisión de la fragilidad y debilidad humana respecto a la muerte, al mal, al error y al pecado.

Debe, sin embargo, quedar bien en claro que se afrontan las mismas dificultades siempre que uno parta del concepto de una realidad del mundo entendida en tercera persona. Esto es, siempre que en lugar de partir del concepto de la persona, se comience desde el concepto de una realidad que al origen se plantea como capaz de resolver en sí misma toda otra diferente realidad y existencia. Es decir, del concepto de una realidad perfectísima o, como también puede expresarse, de tipo teológico.

La primera raíz de la dificultad se observa con el planteamiento primitivo que del problema filosófico hizo la filosofía griega y, en particular, la especulación platónico-aristotélica.

Cuando trató de dar razón de la verdad del concepto hasta el cual Sócrates se había elevado, Platón —siguiendo el principio de aquella gnoseología que llamamos objetivista por hacerse la ilusión de encontrar el criterio de verdad del juicio en una presunta *verdad en sí* del objeto identificado erróneamente con el subsistir de la realidad independientemente del pensamiento—, creyó fundar esa verdad presumiendo que la realidad en sí de las cosas sería dada por las ideas. De esta manera, en efecto, el concepto del hombre se habría podido casi objetivamente, materialmente, igualar o equiparar con la que se habría dicho ser la esencia ideal o inmaterial de un problema de orden gnoseológico, para concluir con una proposición de orden metafísico. Hay más aun, ya que se decía que real era la idea, esto es un universal, de donde la reflexión durante más de dos mil años de especulación se esforzará en vano por volver a descender al individuo finito y concreto. Aristóteles tratará en efecto de ligar aquella “idea” platónica, entendida como forma, al *sinolon* o individuo concreto. Sin embargo, si su metafísica es o pretende ser individualista, su lógica sigue siendo la universalista de Platón y, por consiguiente, la forma última a que todos los individuos tienden es el pensamiento en acto o el acto puro, un absoluto universal, enteramente idéntico a sí mismo e inmóvil, aquel Dios intelectual en el cual la teología

medieval posterior tratará de figurarse al Dios cristiano, sin lograr no obstante ocultar del todo la incongruencia de la primera visión universalista e intelectualista con la diferente intuición religiosa y cristiana del mundo.

La intuición del mundo que traía consigo el pueblo de Israel, era en efecto la de un pueblo por un lado incomparablemente más rudo que el pueblo griego tan poseído y sediento de la investigación científica de lo universal. Por otro lado, sin embargo, el pueblo griego solamente en las corrientes más escondidas y estéticas de su vida religiosa está impregnado de la experiencia ético-religiosa que se encuentra en el fondo y condiciona las dificultades más ocultas de la doctrina de Platón. La intuición hebraico-cristiana del mundo, con su visión de la oposición, además de la unión de Dios con las creaturas, nos presenta así un concepto personalista y activo del universo que está en el contraste más directo con el concepto lógico-universalista griego. Este contraste sale a luz ya por medio de la filosofía helenista y vuelve a aparecer de nuevo, como el contraste del motivo personalista con la tradición de la lógica y metafísica universalistas, en el contraste interno de la doctrina de un Descartes o de un Leibniz o en la posición histórica de ambos frente al "impío" Espinosa. En los tiempos modernos este contraste reaparece en la rebelión de Kierkegaard o, según se dijo, de Feuerbach contra Hegel, El mismo Feuerbach, en efecto, apelará a Leibniz.

Quien trató primero que nadie de soldar este contraste entre el mundo griego o la universalidad de la ciencia, y el mundo hebraico-cristiano, o la intuición ético-religiosa de la persona frente a Dios, fué, como se sabe, Pablo de Tarso. Hay en este esfuerzo, al igual que en el esfuerzo agustiniano, más de acuerdo con el espíritu aristotélico y, estoy casi por decir, más latino, que el de Tomás, una necesidad mayor que la de poner de acuerdo la nueva intuición de la fe cristiana con la del espíritu griego o del pensamiento gnóstico. Se puede conceder una filosofía que diviniza el principio del hombre haciendo de la realidad de la persona una realidad de tipo teológico que traiciona el verdadero sentido y significado de la búsqueda filosófica (sobre esto volveremos en seguida). Sigue siendo válido que la religión tiende naturalmente a volver a darse una conciencia reflexiva de la intuición presentada por la fe; en otros términos, la religión tiende a hacerse teología. En el mismo individuo, el

religioso debe por esto ponerse de acuerdo con el filósofo y viceversa. De aquí se desprende: 1º la necesidad de un acuerdo, o como quiera que se diga, de una resolución de la relación de la filosofía con la religión y viceversa; 2º el interrogativo de si este acuerdo pueda encontrarse tal vez en la afirmación de un principio que se reconozca como el principio único o divino de lo real, del que la religión nos presenta el discurso. En otros términos, la religión se haría aquí teología y ésta se revelaría como el fundamento último de la filosofía.

Debemos preguntarnos, una vez llegado a este punto, cuál es la esencia del hecho religioso.

Ahora bien, base del hecho religioso es la necesidad de salvación del creyente. Ni la representación mítica de la idea, a que Hegel quisiera llevar la religión, que debería por tanto ser superada por la filosofía, ni la oposición del objeto frente al sujeto que en él se finge a sí mismo algo en lo que terminará por creer, nos dan la razón de la naturaleza del hecho religioso. El creyente confía en un ser que pueda salvarlo. Fuera de esta aspiración y al mismo tiempo de esta relación personal de salvador-redentor y pecador-salvado, no existe religión. Se puede tratar de adular o mistificar en fórmulas filosóficas más o menos expertas o pretenciosas el hecho religioso: ésa seguirá siendo siempre su esencia. El individuo quiere salvarse de la labilidad de la vida, de la corrupción de la carne o de la muerte del espíritu; él quiere vivir, vivir eternamente y transporta, por lo tanto, esta vida a una vida que sea eterna. O, para decir mejor, este concepto de la eternidad no se presenta de súbito ante los ojos de la humanidad. El mundo antiguo no ha conocido, o se ha elevado tarde y con esfuerzo al concepto de eternidad; aun menos ha conocido el concepto de la eternidad de un espíritu inmaterial. El mundo pagano conoce el concepto de una *supervivencia* del difunto a su muerte terrena, por lo que su sombra, como un simulacro más leve e impalpable que él, vaga alrededor de las cosas que un tiempo él amara, hasta que el viento del tiempo que se lleva consigo, hasta el polvo de la vida parece asirlo también a él. Es el filósofo y metafísico Platón el que pone ante los ojos de la humanidad este concepto tan poco natural de una eternidad que tiene en sí algo de aterrador: que no se puedan jamás cerrar los ojos.

En la misma medida, solamente con el desarrollo de la experiencia religiosa —más allá de la superstición y de la magia— en el concepto de esa religión monoteísta que nosotros entendemos hoy por religión, el Ser

en quien confía el creyente desarrolla, por decir así, toda la capacidad metafísica implícita en él ya en el momento en que nos dirigiamos a El para implorar nuestra salvación. El se hace el ser poderosísimo y perfectísimo, frente al cual se derrumban las barreras de lo imposible, ya que para él todo es posible. Es el Ser poderosísimo y perfectísimo, fuera del cual nada sucede sin que él lo quiera; el Ser fuera del cual no existe el Ser, ya que él es la plenitud del ser, de manera que para el místico “no soy yo quien vive, sino Cristo que vive en mí”.

Pero es precisamente en este punto donde se plantea en toda su dureza la antinomia implícita en el concepto de religión. Por un lado, en efecto, como hemos dicho, “nada sucede sin que Dios lo quiera”: Dios no es solamente quien gobierna el mundo (de acuerdo con un concepto que también Kant nos dice ser pagano y no cristiano), sino que es principio de El, aun más, es la realidad perfectísima que regula y mueve todas mis acciones no porque yo existo, sino porque Dios vive en mí, por ser nosotros menos que una hoja arrastrada dentro de sus manos. De aquí se desprende el concepto de la gracia, de la predestinación, del no-mérito y no-valor de nuestras acciones; de aquí la necesidad de admitir que Dios no ha creado el mundo porque antes no era perfecto, sino que el tiempo y el mundo y la creación son interiores a Dios y, en cierto sentido, co-eternos con él.

Por otro lado tenemos sin embargo que el creyente no puede confiarse tanto en El como para perder su individualidad y dejar de ser él el pecador; que no puede disolverse tanto en El como para no ser salvado y redimido por El y que, por consiguiente, no siga sobreviviendo en Dios.

De aquí por consiguiente la duplicidad, por decir así, de la categoría del pecado, la cual por un lado constituye la necesidad de la redención. La ley, escribe San Pablo, es necesaria para que sea constituido el pecador; de aquí la necesidad del dogma del pecado original, sin el cual no habría necesidad de la redención, no habría Dios salvador y no habría religión y significa, o puede significar, la disolución y resolución práctica de la religión en la moral. Por otro lado, la categoría del pecado defiende la individualidad del creyente —como pecador— frente y, por consiguiente, contra Dios. Todo puede Dios, pero solamente esto El no puede: quitar al pecador la primera raíz de su individualidad, que se defiende en el pecado. Por consiguiente, también cuando el luteranismo o el calvinismo exasperan la doctrina de la predestinación con respecto a

las acciones, se detienen después en una doctrina que de otra manera no es admisible, frente a la fe, a la que se reconoce, aun entre vacilaciones, el mérito o el demérito del individuo. La religión y, por consiguiente, toda religión, oscila siempre entre dos polos, acentuando siempre más el uno que el otro, pero sin que pueda nunca detenerse en uno de ellos: el místico no puede jamás anularse en Dios tanto como para no ser él quien se anula, ni el pecador puede defender tanto su individualidad que no reconozca la necesidad de la gracia y por tanto de la voluntad y destinación.

Estas dificultades, que constituyen la antinomia interna y coesencial del concepto de religión, no son las dificultades ficticias o filosóficas propuestas en la llamada filosofía moderna por el idealismo contra el concepto de la religión (el idealismo partía, según vimos, del concepto de un sujeto universal que, por ser a su vez, de naturaleza teológica, era planteado como exclusivo del concepto de religión). Son las dificultades que se han presentado siempre en la vida y en el pensamiento de los grandes espíritus religiosos, ya sea que se llamen estos Pablo de Tarso, Agustín, Lutero, etc. Porque estas dificultades constituyen la antinomia inmanente en el concepto de religión, o para decirlo con otros términos, ya que esta antinomia constituye la misma vida de la vida religiosa del creyente, no hay posibilidad de resolverla o de presentar de ella, como se dice, una solución en términos lógicos. O, para ser aun más exactos, la solución que se debe dar es ésta: no es posible darle una solución.

Las corrientes más recientes de la teología han tomado el camino de no confiar para la existencia de Dios sobre las pruebas lógicas de su existencia. Después de Kant, se puede decir, no hay más nadie que crea en la fuerza lógica de las así llamadas pruebas de la existencia de Dios. Solamente, la existencia de Dios no ha confiado nunca en una "prueba lógica de la existencia de Dios o de su no existencia. Salvo para el más rígido "realismo" conceptual medieval, para el que del análisis interno-objetivo de la "idea" de un ser perfectísimo se origina la afirmación de la existencia misma de la idea, sin que el sujeto le agregue nada, pues se entiende comprendida en la idea de Dios, también su ser, y por consiguiente, debe ser. Pero cualquiera otro que no sea el realista medieval, y con mayor razón un pensador moderno, sabe que no es la idea la que está allí, y que nosotros pensamos esta idea, pero que podemos pensar

en otra cosa, y por tanto, que también el razonamiento de que en la idea de un ser perfectísimo está ya encerrada la idea de su ser, no trae consigo la consecuencia de que ese sea el ser y no la idea del ser. De cuya existencia nosotros nos persuadimos cuando vemos y podemos convencer-nos, también por experiencia nuestra y por fuerza de raciocinio, de que algo es algo y no solamente una *idea*. Con respecto a Dios se está fácilmente inclinado a reconocer que Dios no se puede demostrar, sino que es objeto de fe, o, como se suele agregar, que en él hay que creer. En Dios *hay que creer, y se cree*, porque Dios no es objeto de demostración lógica, sino objeto de fe, esto es, porque la esencia de la vida religiosa es de naturaleza práctica y no teórica, porque el fundamento de ella está en la necesidad de salvación del hombre. Contra esto no hay razones valederas; ni vosotros podéis decir a una madre que ha perdido a su hijo que no puede volver a verlo, o al amigo, que hasta ayer vió hablar y vivir a su amigo, que éste ha podido “morir”: no puede ser.

Pero hay más, si las corrientes más recientes de la teología han acentuado esta *dialecticidad práctica* de la religión contra la tendencia más raciocinadora o lógica de la teología, (por ejemplo, aristotélico-tomista), la misma vida religiosa en el tiempo nuestro también ha venido aflojando sus vínculos con la reflexión y justificación más propiamente teológica. Si mi amigo el profesor Adolfo Keller, Director del Seminario Ecuménico de Basilea, podía hasta poco antes de la guerra viajar varias veces al año entre Europa y América tratando de reunir en una sola iglesia las diferentes confesiones cristianas; si Rudolf Otto, con cuya amistad me honré mientras aun vivía en Marburgo el amigo y anfitrión de Gandhi, podía hablar de un principio *numinoso* que se revela de diferentes maneras en cada religión y en los diferentes pueblos, esto sucedía porque, en el hecho, las cuestiones más exquisitamente teológico-doctrinales que ya tuvieron fuerzas para crear, por ejemplo, el cisma griego, han perdido relieve y valor en la vida religiosa de hoy. Esta “practicización” de la religión, este reconocimiento de su naturaleza esencialmente emocional y práctica, se encuentra no solamente en la filosofía de la religión de un Blondel, o en la intuición religiosa de Kierkegaard y, hoy de Karl Bert, sino que se encuentra ya en la practicización de la vida religiosa. Especialmente en la vida religiosa tanto católica como protestante de los pueblos en donde más activa ha sido en estos últimos siglos la experiencia religiosa, de la cual una línea de desarrollo ha sido trazada de espléndida manera por Troeltsh en *El Protestantismo en la vida moderna*.

Si esto sucede por el lado de la teología moderna ¿qué diremos nosotros por el lado de la filosofía? Es evidente que un acuerdo del creyente con el filósofo, o de la religión con la filosofía es necesario; pero ¿también es necesario que el acuerdo se haga sobre la base de aquel principio metafísico universal a que apela, por un lado la filosofía teologizante, aun cuando se presente bajo la especie del inmanentismo idealista, y, por otro lado, la teología racionadora aristotélico-tomista? Hemos visto que las filosofías que apelan a una realidad del mundo en tercera persona, absoluta o perfectísima que excluye por razones, o pseudorazones filosóficas, a priori, la existencia de una realidad diferente, y, por tanto, también la existencia de un Dios, son filosofías teologizantes. Pero precisamente por eso no concluyen solamente (por pretendidas razones de apriorismo) en una no-existencia de Dios, sino que se presentan directamente como impías. Ellas en efecto no niegan solamente la existencia de Dios, sino que pretenden presentar como divino el principio mismo del hombre, más aun, a la realidad misma de la historia, por lo menos en cuanto se presenta como actual.

La religión positiva, y dígase esto entre paréntesis, tiene muy buen juego al formular la crítica de tales doctrinas "inmanentistas" (de acuerdo con las cuales la inmanencia no significaría otra cosa que la resolución del principio divino, en el humano o, para decir mejor, la "divinización" del hombre, de donde se deriva su impiedad). Frente a la inmoralidad fundamental de semejantes doctrinas, ya que van a parar todas de una u otra manera a la proposición de una racionalidad absoluta o teológica de lo real, esto es a la divinización del hecho o, en su acepción peor, al historicismo, la religión positiva tiende a llamar la atención sobre la particularidad del individuo sobre la posibilidad del error y del pecado, sobre la discriminación de las acciones humanas y la distinción del valor y del hecho. Una cuestión diferente es si las críticas que se hacen desde el punto de vista religioso contra aquellas doctrinas inmanentistas, una vez llevadas a sus consecuencias lógicas, estén en condiciones de explicar racionalmente la posibilidad del mal y del pecado. Se ve, por ejemplo, que el idealismo no hace más que empujar hasta sus últimas consecuencias uno solo de los dos polos en que se realiza la dialecticidad de la vida religiosa, esto es: el polo de la universalidad y perfección del principio divino de la realidad que, ya antes de las justificaciones idealistas de la "racionalidad" de lo real, daba lugar a las "teodiceas" con todos los problemas relativos a la justificación de la presencia del mal en el universo. Aquellas críticas valen entonces según su aspecto negativo, respecto de las así llamadas doctrinas "inmanentistas", aunque conside-

radas en sí mismas no puedan suministrarlos el fundamento de un organismo lógico unitario que la religión no presenta, pero que, en el fondo, no pide.

La filosofía tradicional, la filosofía platónico-aristotélica para el mundo antiguo, y, de manera renovada, la filosofía idealista venida después de Kant ha hecho su propia base de aquel principio teologizante solamente en la medida en que ha transpuesto, en términos malamente metafísicos, el problema originario de naturaleza lógico-gnoseológica. Sócrates preguntaba de qué manera el hombre puede justificarse al hablar de la verdad del concepto al que tanto él como sus interlocutores se refieren; Platón concluye por la realidad de la idea, del universal, y, en seguida adhiere a la realidad de un principio en virtud del cual se hará cada vez más grande la dificultad de entender de qué manera es posible descender de allí al individuo concreto Sócrates. Kant se pregunta de qué manera las proposiciones universales de la ciencia pueden concordar con la experiencia, ya que no pueden ser deducidas de ella como querían los empiristas. El idealismo siguiente responde, de acuerdo con el planteamiento del problema ya establecido por Kant, que ese pensamiento no es solamente el principio formador e informador de la experiencia, sino que la entera realidad se resuelve en él. Por lo tanto, es erigido una vez más en principio teológico-metafísico del universo. La filosofía, empero, no debe *deducir el ser*. El cometido de la filosofía es en primer lugar dar una justificación adecuada de la propia experiencia del hombre. Si de este cometido la filosofía tradicional se ha desviado hacia una doctrina de carácter teológico-metafísico, ello se debe a las premisas lógico-gnoseológicas en que se inspira en su planteamiento del problema la primera filosofía platónico-aristotélica. Sé muy bien que no todos se sentirán inclinados a aceptar esta definición del cometido propio de la filosofía. La misma reflexión filosófica no se detiene, sin embargo, en este cometido primero, y, en cierto sentido preliminar. Si no obstante la primera investigación de naturaleza lógico-gnoseológica; si de la restauración de su propio valor humano, de la experiencia del hombre, se remonta a querer establecer el cuadro del universo, entonces de la filosofía en sentido técnico y restringido se pasa a la metafísica. Siempre que ha existido un alto ingenio especulativo, éste no se limitó —ni podía hacerlo— a una investigación de naturaleza lógico-gnoseológica; él ha construido y reconstruido el cuadro del universo. Para un semejante cuadro del universo Aristóteles, Descartes, Leibnitz o Kant han aprovechado no

sólo la filosofía, sino que también la ciencia de su tiempo. El metafísico es algo más que el simple filósofo, él resuelve en sí la totalidad de la ciencia de su tiempo.

¿En qué relación se encuentra, una vez llegado a este punto, la religión con la metafísica y, en primer lugar, con la ciencia de nuestra época? Los sabios-teólogos de nuestro tiempo (yo pienso por ej.: en Eddington, en Bavink, Jeans, etc.) son en primer lugar sabios: al mismo tiempo que construyen la ciencia, al tratar de bosquejar un cuadro físico del universo, ellos son sabios, o, de otra manera, no harían ninguna ciencia. Pero hay un punto en su camino, en el cual se coloca lo que yo llamaría un aviso para "los que no saben nadar". No es un punto o un lugar físico de su universo; menos se trata de un principio del cual se pueda deducir el universo. Ni la teología ni la ciencia, ni menos la filosofía de hoy creen en semejante posibilidad.

Pero la religión es la posibilidad que queda más allá de todo esto, precisamente, cuando ya no se da ninguna posibilidad. La religión misma no es, si es posible decirlo así, más que la *posibilidad* en absoluto, el dominio y la ley de la posibilidad, la posibilidad *por excelencia*, la omnipotencia del deseo. No hay frente a ella límites posibles y tanto menos son posibles los límites de la ciencia. Se puede preguntar: ¿qué tiene que decir frente a ella una filosofía humana (esto es no teológica, según el esquema de las llamadas filosofías inmanentistas, por ej.: de las filosofías idealistas)? Una filosofía humana tiene que aclarar en primer lugar que las dificultades que se pueden oponer al concepto de Dios no son las dificultades pseudofilosóficas que han sido formuladas por el moderno idealismo. Nada impide pensar que fuera del pensamiento del hombre e independientemente de él subsista una realidad diferente, de la que el hombre viene comprobando la existencia dentro de sus posibilidades y que logra, también dentro de lo posible, conocer. Las dificultades que se pueden oponer al concepto de Dios son, lo hemos visto, dificultades específicas y propias del concepto de una realidad perfectísima, de una realidad que al existir me quita la posibilidad de existir o, de otra manera, ella no es perfectísima. Pero éstas son las dificultades que la vida religiosa ha encontrado siempre dentro de sus antinomias, que constituyen la dialecticidad interna de la vida religiosa. Hay algo más: ya que ni la posición afirmativa del concepto de Dios, ni por consiguiente la *negación* de él, se fundan en una demostración lógica de la existencia o inexistencia de Dios. Los dioses del Olimpo no cayeron porque el pie del

hombre imprimiera su huella sobre su nevada cima. En verdad, ya habían caído mucho antes al transformarse aquella realidad ético-social del hombre, que no encontraba en ellos más que su simulacro y su propia defensa, porque como ya alguien escribió una vez, antes que los hombres dedicasen templos a los dioses ya era el arte divino para ellos.

No puedo terminar estas palabras sin acatar esa ley de claridad y, quisiera decir, de honradez espiritual, a que me refería al comenzar. En las horas más pesadas de mi vida ruego porque siga siempre presente ante mis ojos la vista de la muerte de mi padre. Sereno y firme en la muerte como lo había sido durante su vida, él daba testimonio de la tranquilidad del hombre bueno, que ha llegado más allá de la perplejidad de la duda, de la misma manera que no había manifestado en su vida la nostalgia de aquellos bienes que la interior dignidad de su vida le había prohibido. Yo me honro con la fe en la humanidad, cuyo principio y cuyo sello se encierra en el lema que fué de mi padre, y que yo deseo poder conservar hasta que cierre los ojos: *vivir con dignidad*. Yo mismo he querido escuchar el rumor del viento que sopla de los desiertos del sur. Sobre la landa de esta vida nuestra, golpeado y derribado por aquel viento de los abismos, camina el hombre, este grano de arena, este hilo de hierba sediento de Dios. Y no siento como voces diferentes las palabras de Agustín, de Feuerbach o las de Kierkegaard, allí donde éste escribía: "La fe es precisamente la contradicción entre la pasión infinita de la vida interior y la inseguridad objetiva. Si yo pudiera afirmar objetivamente la existencia de Dios, ya no creería; pero precisamente porque no puedo afirmarlo, debo creer; y si quiero mantener mi fe, debo preocuparme continuamente de mantener firme esta inseguridad objetiva, para que me pueda encontrar en una inestabilidad objetiva como sobre siete mil pies de agua y —agrega Kierkegaard— todavía siga creyendo".