

La religión en la filosofía contemporánea

En 1903 publicaba Giovanni Gentile, en la revista de la Universidad de Nápoles, una prolucción universitaria con el título de: «Per la rinascita dell'idealismo»; y cinco años después, en 1908, Benedetto Croce empleaba el mismo título para un artículo aparecido en «Critica» de 1908 y reunido, después, en «Cultura e vita morale», editado en 1914. Ambos filósofos, meridionales y napolitanos los dos — «io napolitano di Napoli» — dice Croce — éste, de prosa vigorosa y brillante, genio en el verdadero sentido de la palabra, por cuanto creador de un sistema cuya *trabazón*, de una solidez inquebrantable, ha podido ofrecer una última y soberbia solución al problema del espíritu; el otro, Gentile, laborioso infatigable más modesto, sin duda, pero asiduo y eficaz cooperador de lo que ellos llaman: «risveglio filosófico». Al leer sus obras, que ya forman una buena bibliografía, me ha surgido esta idea: Croce y Gentile son dos componentes de un todo uniforme y enérgico; Croce es la llama ardorosa que brilla a chispazos, es el brote de exuberante vegetación que ostenta sus galas; Gentile es el obrero incansable que dirige esa llama, el cultivador de esa fecunda planta; paréceme, si mi pensamiento no está equivocado, que Gentile es la lima necesaria a la obra creadora de Croce. Y, en efecto, yo he podido claramente posesionarme de algunos problemas *croceanos*, después de la lectura de las obras de Gentile. La *Estética* llena de poesía, la *Lógica* severísima, la *Filosofía de la práctica*, atrevida y definida, y, últimamente: «Teoría e storia della Storiografía», con los 3 tomos de «Ensayos Filosóficos» y los ocho de «Scritti di Storia litteraria

e política», eran, para mí, como un castillo de luz, pero de tanta luz que mi mente, tal vez por el hábito, de algunos años, de abreviar su sed en filosofías distintas que aparecen más claras hasta a nuestros sentidos o por la ceguera cultural de ver en otro plano problemas de la filosofía, lo cierto es que quedaba como deslumbrado, casi encantado, pero sin esa necesaria comprensión que hace, del asunto de un problema, una parte de nuestra alma. Y cuando pude detenerme en la lectura de las obras de Gentile, recién entonces tomaban relieve los problemas *croceanos* e iba como aclarándose ese castillo todo luz que ahora tomaba tonos apagados, pero nítidos, y de suficiente comprensión. Y esa convicción mía ha tenido esta causa; hoy no puedo recordar a Croce sin aparecer, estrechamente unido, el nombre de Gentile, y es una justicia, creo, haber hecho esta declaración, pues Croce, sin quererlo y sin saberlo ciertamente, hace, entre sus lectores, la parte de león, dejando poco lugar para su «*ottimo e bravo amico*» Giovanni Gentile, como él le llama. Ha pasado en Italia, con estos dos filósofos, lo que en Francia con Bergson y Boutroux, en que aquél, no de méritos superiores a éste, por razones simplemente secundarias, ha obscurecido al otro. Y decíame, al iniciar estas líneas, si no era justo que, al menos entre personas especialmente dedicadas a esos estudios, se hiciese una aclaración..

En el curso de este trabajo, muchas serán las citas, numerosísimas las ideas de Croce y Gentile. Dejo de efectuar las citas, pues sería citarlo casi todo; es un trabajo de gobelino que, por tan sólo la estética de la página, prefiero que presente el anverso claro, pulido y terminado, dejando el reverso para los que quieren enterarse de esa labor de modesto tejedor; esta última parte se encontrará en la bibliografía que va al final con especificación de capítulos y páginas.

Parecía, en la última mitad del siglo pasado, que un resurgimiento filosófico debía venir de la masa burguesa; de la lucha entre la burguesía y el proletariado debían brotar nuevos ideales filosóficos. Así aparece la cuestión a través de la obra de Antonio Labriola, por ejemplo, quien afirmaba que la cuestión filosófica tenía un parentesco muy estrecho con el sacudimiento de las clases burguesas contra el proletariado. Pero esta interpretación se asemeja, dice Croce, mucho a la

expresada por el materialismo histórico, en su breve fortuna, cuyos representantes por poco no dedujeron la coronilla de los frailes de la ordenación feudal de la producción y la ley de la conservación de la energía de la ordenación burguesa. El renacimiento idealista, en cambio, es un problema cuya solución no debe buscarse con afirmaciones particulares y aisladas, sino en su interior mismo; es decir que, haciendo a un lado los asuntos accesorios, débese descender a la profundización de ese mismo problema; es menester averiguar cuál es el contenido filosófico de este problema. «El renacimiento idealista, hay que declararlo, tiene carácter teórico, es decir, que responde a un resultado a que ha llegado el espíritu humano, a través del pensamiento filosófico; es menester, por lo tanto, tratarlo y valorarlo como tal.»

Antes de entrar directamente en el asunto, nos parece conveniente mirar un instante un poco hacia atrás, detenernos en averiguar en qué condiciones se encontraba el pensamiento filosófico un poco antes de la iniciación de este renacimiento. Nos es forzoso, casi, hablar del positivismo, spenceriano especialmente, para de allí tomar los hilos conductores de este trabajo.

«Si pudiésemos afirmar que somos religiosos, agrega Croce, sin que tengamos que temer que nos llamen «clericales», podríamos, ciertamente, ver con más claridad la forma que ha tomado este idealismo que tiende a expresar esa parte de la conciencia humana, imposible de borrar, consistente en lo que se llama: «conciencia religiosa». Y así debemos hacerlo sin temer a aquellos que se enfurecen al solo sonido de la palabra «religión».

Entendemos por religión la necesidad de orientarnos sobre el concepto y el valor de la vida y de toda la realidad. Si en esa orientación, sin religión, la vida resultaría imposible o, por lo menos, se viviría infelizmente, con ánimo *perplejo y dividido*. Es claro que si esa orientación religiosa coincide con la verdad filosófica, es preferible a cualquiera otra mitológica; pero, en todo caso, es preferible una orientación religiosa cualquiera, aunque fuera mitológica, al no tener ninguna, a vivir con el alma vacía, pues, en este último caso, estaríamos viviendo infelices y, como la felicidad es la aspiración

de todo hombre, habríamos de terminar, a la larga, por forjarnos una religión a nuestra manera». Decíamos, pues, que este renacimiento idealista trae aparejado también un resurgimiento de esa conciencia religiosa que la filosofía (si así puede llamarse) inmediatamente anterior había tentado, singularmente, de no satisfacer. Veamos cómo Spencer, corifeo del positivismo, ha tratado este problema; de allí podremos darnos cuenta de los fundamentos filosóficos que tiene el problema que nos interesa.

¿Qué lugar ocupa, en el espíritu humano, la religión, según Spencer? ¿Qué relación existe entre filosofía y religión?

En primer término debemos determinar qué es lo que entiende Spencer por filosofía. Es, dice, el producto final de la operación que comienza por la simple reunión de observaciones simples, que se continúa con la elaboración de proposiciones más extensas y más alejadas de los casos particulares y llega a proposiciones universales. «Su definición, simple y clara, agrega, es: el conocimiento en su forma más sencilla es el saber no unificado; la ciencia, el saber parcialmente unificado; la filosofía, el saber completamente unificado.»

Spencer, al formular esta definición, ya ha hecho el distinguo, base primordial de su filosofía, entre cognoscible e incognoscible, y la filosofía está ya entre lo que podemos conocer, es decir, que esos problemas son del mundo de la experimentación y comprobación. Y, aunque pueda parecer que la filosofía sea de una esencia distinta a la del simple conocimiento cuando dice que «la filosofía es un conocimiento de una especie diametralmente opuesta a la que nos da anteriormente la experiencia mediante la unificación de los hechos»: hay que tener en cuenta que esa oposición es puramente verbal, sin ningún sentido filosófico — como lo son, generalmente, los términos de la filosofía positivista, arbitrarios e hipotéticos — pues, lo que en realidad hay entre un conocimiento *no unificado* y otro *completamente unificado* es una distinción de grados, una distinción operada mediante la evolución y perfeccionamiento de los simples conocimientos y las síntesis filosóficas, en el sistema positivista, son de *distintos* y no de *opuestos*; por otra parte estaba muy lejos de la mentalidad de Spencer la admisión que pueda haber síntesis de opuestos en su teoría de continuidad de todos los fenómenos. Es así que esa «oposi-

ción diametral» debe entenderse como la que puede existir entre el principio y el fin de un proceso, entre un primer eslabón y un último de una cadena que, en este caso, parte de una insatisfacción del espíritu y termina en otra idéntica, y que, no puede constituir más que una diferencia de grados, en el tiempo y en el espacio, siempre cuantitativa y nunca cualitativa, como afirmábamos al principio. Y todavía, si arguyésemos un poco más, podríamos hasta encontrar contradictoria esta definición de Spencer con toda su filosofía; pues una filosofía que establece una continuidad evolutiva obedeciendo a leyes determinadas no puede crear dos conocimientos *diametralmente opuestos*, salvo el caso en que se tome *opuesto* por *distinto*, lo que, ya hemos dicho, nos parece constituye el error (1).

No tiene, pues, cabida posible, para la filosofía así entendida, el problema religioso que, conjuntamente con las ideas primeras de las ciencias, está encajado entre lo incognoscible. Así es que debemos buscar en esos capítulos dedicados a la ciencia y a la religión, el lugar designado a la última.

Nada decimos, por otra parte, de esa clasificación de la filosofía que excluye de su seno a la religión, la cual, como tendremos oportunidad de aclararlo más adelante, es un grado de la filosofía misma, en el sentido que filosofía es, en último análisis, el propio espíritu.

Sabemos que otra de las tentativas magnas emprendidas por Spencer, ha sido la de reconciliar la religión y la ciencia (religión como sentimiento reconocido en el hombre y ciencia que puede ir del simple hecho de observación a la hipótesis filosófica más atrevida). «Cuando la ciencia se habrá plenamente convencido que sus explicaciones son próximas y relativas, y que la Religión se habrá convencido plenamente que el misterio que ella contempla es absoluto, entonces reinará entre ellas una paz permanente.» Efectivamente, esta forma de resolver el problema es un solución; lo es por cuanto afirma la imposibilidad en que se ve de compenetrarse, con verdades universales, de lo que forma parte del espíritu humano: de los problemas últimos de los conocimientos. Poniendo a base

(1) Para este punto particular, véase: *Croce*, Lógica y Ensayo sobre Hegel.—*Royce*, El mundo y el individuo. Cap.: Teoría de la evolución.

de su sistema la aceptación de lo incognoscible, la afirmación de que algo existe que no puede ni podrá ser jamás conocido por hombre alguno, ni hoy ni mañana, es forzosamente necesario llegar a esa solución, a esa que, más bien que solución, parece un pacto de conveniencia entre dos desesperadas aspiraciones. No otra cosa nos parece, esta solución, sino el convenio a que deben llegar dos controversistas que tienden a negarse uno a otro. Y creemos, también, que decirnos que existe un incognoscible, y que la averiguación de las causas de éste es imposible y que para vivir en paz debemos renunciar definitivamente a lo que es innato en nuestro espíritu, es quedar siempre insatisfechos, siempre con esa mortificante duda de que existe un misterio, y la resignación spenceriana nos resulta contraproducente: al dejar el ánimo vacío no puede darnos esa paz, la suprema felicidad; y todavía no tememos afirmar que, ese renunciamiento a inquirir las causas últimas, es una abdicación que repugna al espíritu, que desecha esa quietud ficticia en su eterno actuar, en su infinita autoesis, en su continua labor de corresponderse con el espíritu infinito. Afirmando, al contrario, que esa felicidad, sólo es posible obtenerla con la plena satisfacción de todas las afirmaciones humanas y esa satisfacción es necesaria que nos la formulemos y tengamos fe en ella; es menester que vivan en nosotros todas las verdades que, por la mismo que viven en cada uno de nosotros, pueden tener una acepción particular en cada uno; y esos conocimientos en distancia paralela entre la ciencia y la religión, invocados por Spencer, que nunca podrán unificarse, levantan en nuestra conciencia una interrogación amarga que, a más de creerla indescifrable, debemos acobardarnos más aún, y convencernos de que es indescifrable. Y la filosofía spenceriana, la filosofía como «conocimiento completamente unificado», tiene los mismos postulados que la Religión según esa misma doctrina: una fuerza incognoscible y la existencia de semejanzas y diferencias cognoscibles por medio de las manifestaciones de esta fuerza. ¡Siempre la misma insatisfacción del espíritu, el mismo renunciamiento repugnado y que no puede darnos la felicidad!

En verdad lo que Spencer ha hecho es tentar de no satisfacer la necesidad religiosa del hombre. Dice Croce que, en esto, fué más pérfido que el materialismo que aun remataba en

una forma de religión propia de él y que tuvo, en los Büchner y Moleschott, sacerdotes, quienes, por unción y manía predicadora, no quedaron atrás de ningún fraile católico o pastor protestante. En cambio el positivismo, a los ánimos ansiosos de verdad, ofreció los resúmenes de los libros de las ciencias naturales y cuando se le preguntaba por la verdad, por las verdades eternas, contestó: «La verdad es incognoscible; cada uno se la fabrique a su manera, según su sentimiento y su opinión personal». No vemos que con todo lo que puede aparentar de libertad esa concesión es un falso regalo que se da al hombre? ¿Es acaso dar a alguien un sostén cuando, entre un cúmulo de ayudas distintas, se le ofrecen todas en conjunto, para elegir? «Bajo la forma de conceder a cada uno, no una, sino todas las religiones, se le impedía poseer una cualquiera, *habiendo sido declarada vana la misma indagación*». Es, continúa Croce, poco más o menos, como si a un pobre hombre hambriento se le hubiera dicho: «Pan no hay, ni puedo darte; pero te concedo la libertad de buscarlo donde te he dicho aún que no hay. La buscas, si no a otra cosa, te servirá para distraerte y para engañar el hambre»...

En un libro de W. James traducido al italiano en 1904 con el título de: «Le varie forme della scienza religiosa», notamos otra y una de las últimas consecuencias de esa teoría positivista. «El así llamado *pragmatismo* es la última consecuencia de esta cruel burla, dice Gentile, y W James, en el libro citado, parece se exalte de alegría al proclamar, como una gran riqueza, el vacío cerebral que afirma y la imposibilidad de llenarlo».

Efectivamente el libro en cuestión, escrito con muchos bríos, con vivacidad, con agudas observaciones y en estilo que no cansa, deja, al final de su lectura, una desorientación en el espíritu y una insatisfacción manifiesta. «James, dice Gentile, es psicólogo y escritor de gran valor; pero, como filósofo, parece tenga miedo a la lógica». En la primera parte de su obra tiende a estudiar, por medio de acumulación de documentos inteligentemente escogidos, las manifestaciones religiosas, no en los comunes creyentes, sino en los genios, en los pionners, etcétera, y con esa labor aporta, según Gentile, un serio beneficio a esa clase de estudios, consistente en una verdadera lección para los secuaces del «materialismo médico» que creen

satirizar el sentimiento religioso diciendo que la visión de San Pablo en el camino de Damasco no fué otra cosa sino la descarga violenta de sus centros occipitales — siendo él un epiléptico — o definiendo a Santa Teresa como una histérica y, a Francisco de Asis, un degenerado hereditario — James declara: ...«aducir el determinismo orgánico de un estado mental religioso para rechazar su pretensión de poseer un valor espiritual superior, es cosa perfectamente ilógica y arbitraria, a no ser que se haya anteriormente elaborado alguna teoría psico-física, que ponga en relación los valores espirituales en general con determinadas especies de modificaciones fisiológicas».

James fija la esencia de la religión, su característica, en la emotividad, estableciendo una equivalencia entre los hechos religiosos y las emociones. Nos parece que para hablar de hechos religiosos equivalentes a ciertos estados emotivos de la conciencia, deberíamos tener, *a priori*, un concepto de esa conciencia, la religiosa en este caso; y James, al afirmar que la esencia de la religión «debe ser aquel elemento o aquella cualidad que no podemos descubrir en otra parte» o que «una simple cualidad debe ser más evidente y más fácil de descubrir en aquellos hechos religiosos que son más unilaterales, más exagerados y más intensos», etc., se refiere indudablemente a una conciencia religiosa, cuyo concepto debería buscarse, pero que no se determina por esas observaciones aisladas; hay, nos parece, una petición de principio. El concepto de religión en James no aparece clara y distintamente determinado y sin él no es posible hablar de emociones religiosas para distinguirlas, como James lo hace, de las otras emociones. Cuando, por ejemplo, se quiera hablar del grado emocional distinto en distintos individuos religiosos, puede valorarse esa diferencia por la intensidad emotiva, producto directo de la intensidad de las causas, orgánicas o psíquicas; se dirá que las emociones religiosas varían en esos individuos según el grado de intensidad que el principio religioso tenga en cada individuo. Pero es esto mismo, casualmente, el problema: «¿cuál es la causa de la emoción religiosa?» o mejor «¿cuál es la esencia de la religión?»

El mismo James, decíamos, tiene necesidad de alguna definición y, aunque no la enuncia, demuestra tenerla cuando

define las características fundamentales, a su parecer, de los «hechos religiosos». Estableciendo el distingo entre lo que puede ser un concepto de la vida propio de un moralista y el concepto de la vida propio de un cristiano, la religión viene a ser para James: «un agregado absoluto a la esfera de la vida de un individuo», «una extensión del sentimiento... en una nueva dimensión».

Admitiendo que esta diferencia del espíritu religioso de las formas a él más cercanas sea exacta ¿es ella una diferencia originaria y fundamental? o tiene como base una diferencia espiritual más profunda y más remota? Estas son las dos preguntas que formula el severo Gentile, quien, basándose en dos observaciones del mismo James, la una para ilustrar la actitud del espíritu aun más acá de la religión: «la vida es una guerra y el servicio del ideal es una especie de patriotismo cósmico, que también tiene necesidad de voluntarios» — «su indiferencia proviene de fuentes puramente morales, exige un esfuerzo de la voluntad»; la otra para aquel individuo «todo convencido por el sentido de la irremediable miseria, cuya necesidad urgente es la de sentir que el espíritu del universo lo reconoce y lo garante, por decaído y débil que él sea», le demuestra, y a nosotros nos parece evidente, que ese sentido necesario al espíritu religioso no es un estado emotivo; «será una idea confusa, oscura; un concepto puramente representativo, no elaborado, no acompañado por intensa reflexión, sin contornos precisos; pero no puede ser sino un estado teórico, una convicción que deriva de las observaciones recogidas del espectáculo de la vida». Ahora, que el universo tenga un espíritu que cuide de nosotros, es creencia que no puede arraigar en la obscuridad del alma inconsciente, es menester que intervenga forzosamente la conciencia.

El verdadero pensamiento de James parece ser éste: «la religión es el concepto optimista de la unidad o acuerdo de nuestro sér individual con el espíritu del universo». Pero este concepto lo hace derivar del sentimiento y acepta la imposibilidad de una afirmación teórica de ese concepto que no se produciría sin el sentimiento, y más aún, que nosotros, en filosofía, religión, etc., somos una construcción intelectual fundada en nuestros sentimientos. Pero, que la razón justifique la pasión, que el sentimiento precede a la intelectualización

del sentimiento mismo, que la teología presuponga la religión, etcétera, con todo eso no se demuestra que la raíz de la religión esté en el sentimiento. Para el descubrimiento de ese principio es menester averiguar si el sentimiento religioso no tenga un fundamento teórico; ver si además de la filosofía del teólogo no exista una filosofía de la conciencia vulgar, primitiva si se quiere, que pueda darnos algún esquema, aunque torpe, del universo; un sentido, como el de James, que nos dé las relaciones del individuo con el todo. En esto está, dice Gentile, la dificultad insalvable que se opone a los adversarios del intelectualismo; y los sentimentalistas nunca resuelven esta pregunta: ¿qué es este pretendido sentimiento religioso más acá de toda lógica, de toda reflexión, de toda forma de conciencia?

Hay una confesión de James digna de anotar: en el fondo de todo arrebató místico, en el fondo de todo arrobamiento o entusiasmo religioso, como base de toda expansión biopsíquica del alma..., existe una elemental filosofía, una concepción más o menos reflejada del mundo; la cual comprende la conciencia del mal, la conciencia de seres superiores al mismo individuo y al mal, etc.; que se llame, agrega Gentile, *sentido* todo esto; pero es un sentido del cual es incapaz el animal, el niño y que tiene necesidad de la actividad inquisidora, reflexiva y lógica de la inteligencia.

En no ver el problema así, es por lo que Gentile duda de la lógica de James y le llama «ofensa mayor» a la declaración del pragmatista de que «han sido autores ingleses y escoceses, y no Kant, quienes han introducido el *método crítico* en filosofía, el solo método capaz de hacer de la filosofía un estudio para personas serias».

Mas dejemos, exclama Gentile, a un lado la historia, que no es lo fuerte de James, psicólogo de profesión. Que si es verdad que en la teoría kantiana de la razón práctica puede encontrarse un simple punto de partida del pragmatismo, es cambiar el significado y el valor del criticismo cuando quiera hacerse consistir la **esencia** de la doctrina en la «la razón práctica» o peor «en el criterio del pragmatismo transportado del dominio de la razón práctica, a la cual Kant fijaba el uso, al dominio de la razón teórica».

Veamos una comparación: «Las creencias, dice Kant, son

reglas para la acción; y toda la función del pensamiento es sólo un paso en la producción de hábitos activos». Y James: ¿qué seriedad puede haber en discutir proposiciones filosóficas que jamás producirán, para nosotros, una diferencia apreciable para la acción? ¿qué puede importarnos, cuando todas las proposiciones fuesen todas prácticamente indiferentes, ver cuál, entre ellas, conviniésemos en llamar verdadera y cuál falsa? Y Gentile concluye: ¡Oh profundo filósofo de Koenigsberg, que tan sapientemente destilabas las conclusiones de tu pensamiento, cómo se enturbia y empobrece ahora tu criticismo!

Y he aquí cómo después de una extensa digresión sobre James — digresión, por otra parte, creída necesaria por considerarse el pragmatismo como una de las teorías más en auge — podemos darnos cuenta de lo que habíamos enunciado: «que consecuencia del positivismo era el pragmatismo». Y así mientras Spencer, por necesidad de sistema, dejaba irresuelto el problema religioso (recuérdese el hambriento que busca pan de Croce citado anteriormente) aquí, en James, invocando un criterio práctico para juzgar la verdad se concluye en que: una serie de conceptos puede ser verdadera o falsa, a nosotros no nos importa; *vr. gr.*: ¿Qué tiene que ver con vuestra vida si Dios es simple o es compuesto? ¿No os parece que él pueda hacer su comodidad sin molestarnos? etc., etc. Y, no obstante, era el mismo James quien afirmaba la religiosidad como producto indiscutible del espíritu, sea él sentimiento, o sentido, o lo que fuere.

Otra manera de ver así las cosas es la presentada por Wundt en su «Historia de la Filosofía». En efecto, aunque su filosofía, que tiene por fundamento las ciencias *reales* con sus métodos, aunque pretenda superar el materialismo y el espiritualismo con un cierto idealismo-realista que satisfaga las exigencias de una «filosofía científica», hasta llamarse «Metafísica del Porvenir», no obstante, decimos, las conclusiones a que llega, después de estudiar los tres problemas que, a su entender, constituyen la historia del pensamiento: el problema del conocimiento, el metafísico y el ético, resultan, casi, hipótesis que caen fuera de la filosofía. Para Wundt el problema del conocimiento tiene por objeto el hombre como sér teórico; el problema ético, el hombre como sér volitivo y el 2º, el pro-

blema metafísico, la relación de los dos, puesto que la concepción general del mismo, a la cual tiende la Metafísica, está determinada por exigencias teóricas y por exigencias prácticas. Es decir que esa relación entre las dos abstracciones de los dos problemas, (el cognoscitivo y el lógico), en lugar de ser una resolución concreta, una síntesis real para dar vida a la abstracción del pensamiento y a la de la práctica, termina en una hipótesis que queda hipótesis eternamente.

Y en cuanto a la religión, tiene ésta asignado su puesto en la filosofía de Wundt, como cualquiera otra ciencia particular, todas ellas amparadas en la filosofía. Comparemos, dice, la relación entre la filosofía y la religión con aquella otra relación que se nos ofreció arriba como la que sirve de norma para la filosofía y el conjunto de las ciencias particulares, porque responde a una necesidad fundamental de la ciencia actual, y es evidente que no encontraremos diferencia alguna, sino que, por el contrario, la ciencia de la religión, se coordina al conjunto de las ciencias. El asunto de la filosofía en religión es «el estudio de los contenidos del conocimiento, formados y proporcionados por la investigación especial y su coordinación con el sistema general de nuestro conocimiento». Afirma Wundt, en los párrafos 6 y 7, que las dos concepciones surgidas por la dirección kantiana han sido superadas: «Una de estas formas consiste en atribuir al mundo natural y al sobrenatural diferentes funciones espirituales del hombre.» Es el concepto dualista de Schleimarcher que contrapone el mundo de la ciencia y del intelecto al mundo del sentimiento y de la religión. «La otra dirección consiste, dice Wundt, en considerar a la religión y a la filosofía como productos necesarios de la razón humana. La una está simbólicamente reproducida en las imágenes y sentimientos de un modo activo: su órgano es la fantasía, su producto es la religión — la otra tiene un desenvolvimiento lógico ideal: su órgano es la razón en cuanto piensa, su producto la filosofía». Religión y filosofía se identifican. Es la dirección monista de Hegel que diferenciaba a la religión y a la filosofía sólo por el grado de perfección mental. Wundt, decíamos, afirma que estos dos conceptos de religión han sido superados; pero en realidad, nos parece, que su definición de religión no da esa evidencia. Efectivamente si la religión es una ciencia particular, la ciencia de

un hecho que se relaciona, como todas las ciencias particulares, con la filosofía, no nos queda otra cosa que pensar que tiene razón o Schleimarcher o Hegel: si la religión, como ciencia particular, tiene independencia autónoma con respecto a la filosofía entonces estamos con el primero; si la religión es un grado de toda la filosofía, entonces estamos con el 2º.

Como vemos, no es adelantar mucho al pensamiento filosófico positivista con estas miras de Wundt y, como decía nuestro maestro Alejandro Korn en su discurso académico: «Sin olvidar el respeto debido al hoy anciano maestro, cuya labor positiva fué tan grande, convengamos que su flojo eclecticismo especulativo más aprovecha de materiales ajenos que de propios». Por nuestra parte, con menos fundamentos, sin duda, creemos que los esfuerzos de Wundt no satisfacen las ansias del pensamiento filosófico moderno que ya está cansado (es nuestra opinión) de tanto experimentalismo; y, en el caso nuestro particular de la religión, grado del espíritu que representa una de las formas absolutas de éste, casi nos repugna (y efectivamente repugna a nuestra concepción idealista del mundo) que sea estudiada con el mismo método empleado para la zoología o la embriología y que tenga su puesto al lado de una asignatura, de especie tan diferente, como puede ser la geografía humana o la socioología. Hasta nos parece que la posición del pragmatismo, con el sentimiento como base en la religión, es una teoría más acertada y más científicamente seria.

Dejamos de detenernos en considerar otra teoría muy moderna la de Höffding, quien, en su «Filosofía de la Religión», a base de psicología, después de importante colección de hechos interesantísimos y de minuciosos detalles observados, concluye por dejarnos, también él, tan desamparados, en nuestra busca de un sostén a nuestra religión, como nos dejaran Spencer, James y Wundt. «Nuestra sabiduría, dice Höffding, es meditación de la vida, no de la muerte», pero ¿cuál es e lfin? ¿de dónde viene el valor y a dónde va? — He aquí dos preguntas, las primordiales, la explicación de las cuales nos hemos afanado en buscar en toda su obra, que el mismo filósofo se hace; y, desafortunadamente, lo confesamos, nos da con la puerta en las narices... «No veo motivo para exigir a toda costa una respuesta, que nos llevaría más allá de lo que la

ciencia puede enseñarnos por medio de sus hipótesis extremas»; y como para consolarnos en nuestro desamparo, agrega: «Esas respuestas a esas cuestiones, que van más allá de las hipótesis científicas últimas, no pueden tener sino un carácter poético; pero no hay nada en ello que las impide tener gran importancia religiosa, como expresiones las más vivas que puede tomar la relación del valor y de la realidad, tal como nosotros la experimentamos». Es decir que, sin contestarnos, nuevamente nos envía a recorrer el camino, a buscar de nuevo; es decir, buscar en otra parte esa solución. Podríamos decir también algunas palabras sobre «la teoría de los valores» que tanto se usa en la filosofía positivista y que sirve como basamento para la «Filosofía de la Religión» de Höffding. Benedetto Croce, en la «Critica» de 1909, publicó un trabajo, que aparece incluído en «Saggio sullo Hegel», edic. de 1913, titulado: «Juicios de valor en la filosofía moderna» y me limito a esta cita por si a alguien pueda interesar ver cómo esos llamados «juicios de valor», no son en realidad «juicios», que dicha teoría es una forma de dualismo metafísico que se apoya, a su vez, en otro dualismo, el gnoseológico, para terminar en los dos consabidos términos: espíritu y naturaleza; y, en último, que, para combatir ese dualismo (que es el camino del idealismo) es menester probar «cómo los conceptos naturalista-matemáticos no sean verdaderos conceptos, y, por lo tanto, las funciones, que de ellos nacen, no tengan realidad; cuando los conceptos puros son, solamente ellos, conceptos verdaderos, y, por lo tanto, realidad lo es sólo el dinamismo, la actividad, la finalidad, el espíritu», etc., etc.

He aquí, ligeramente esbozadas las líneas principales del pensamiento filosófico predominante en los últimos años del siglo pasado. Es conveniente advertir que decimos predominante, pues es nuestra creencia que los problemas del idealismo siempre han tenido sus fervientes cultores y siempre han actuado en el espíritu de todos los filósofos; cuando hablamos, al referirnos a una época determinada en el tiempo, de la filosofía correspondiente, lo hacemos teniendo en cuenta cuáles han sido las teorías más difundidas. Ejemplo de ello lo tenemos, para citar un caso, en que, mientras Wundt publica su «Historia de la filosofía», cuyo contexto hemos, de paso, anotado, Windelband publica también otra «Historia

de la filosofía» pero en cuyas páginas respiran serenas ráfagas muy distintas del positivismo, o de la psicología.

«Después del dominio durado por algunos decenios, escribe Croce en 1908, y no sin grandes contrastes, del positivismo, la necesidad religiosa se ha despertado, tanto más punzante cuanto más largamente insatisfecha. Todo el mundo contemporáneo está buscando, de nuevo, una religión: de positivismo, de neocriticismo, de agnosticismo, no se quiere sentir hablar: y ya principiase a asistir al espectáculo de los militantes de positivismo que cambian de frente e izan banderas en las cuales está escrito no sé qué *positivismo idealista* o *psilogismo humanitario*.»

«Dos caminos aparecen abiertos para los que quieren salir del positivismo. Algunos, con el ánimo abatido y sin fe, se han entregado en brazos de la Iglesia, a su Iglesia de sus antiguas creencias y fes..... y han suicidado, fatalmente, su intelecto.»

Pero quedaba aún abierta la otra vía para los ánimos que no acatan el suicidio, para los enérgicos espíritus y para los fuertes y llenos de vida; y se lanzan hacia ésta que «promete al hombre la verdad, la plena verdad, que debe conquistarse con la fuerza del pensamiento, con la voluntad de lo verdadero, con el método especulativo propio de la filosofía y diferente del método empírico y positivista con que se clasifican los hechos singulares». Y agrega: «La negación del positivismo y, conjuntamente, de toda forma de trascendencia y de creencia, es lo que se llama ahora: «renacimiento del idealismo».

Con estas miras han sido forzosos los llamados: «retornos» y los cuatro filósofos, — Croce dice: «il quadrilatero della Germania» — Kant, Fichte, Schelling y Hegel, cuyos estudios habían sido interrumpidos, vuelven a tener vida, y, con ellos, Galuppi, Rosmini, Gioberti y Spaventa, quienes, en su medida, fueron, en Italia, los cultores del idealismo filosófico. Sin embargo, el idealismo no se contenta con la tradición de su padres; sabe que muchos problemas han quedado irresueltos, sabe de los muchos errores y de las grandes confusiones existentes y quiere, entonces, dar nueva vida, mejor luz a esos problemas. «Confianza en el pensamiento y re-

torno a la gran tradición filosófica, son las grandes líneas del naciente idealismo».

Porque en Italia este renacimiento ha brotado con marcado vigor y porque Croce, al decir de Windelband, «ha cumplido un movimiento idealista completamente personal, con su sólida y profunda filosofía, etc.», quiero circunscribirme en ver qué puesto ocupa la religión en estos representantes del idealismo (digo éstos, pues Gentile está con Croce, y, con ellos, algunos otros). No obstante, a guisa de esquema, y para fijar claramente la posición filosófica de la cual me ocupo, diré pocas palabras sobre el idealismo, siguiendo las indicaciones que Francisco De Sarlo, en su valiosa obra «Il pensiero Moderno», consigna.

Del criticismo kantiano, podemos decir en una extremada síntesis, se llegó a la conclusión de que el problema de la realidad era imposible eludirlo, aun quedándose en la posición crítica. Con esa convicción, y partiendo de esa base, han surgido las diversas actitudes del pensamiento contemporáneo: el idealismo crítico, el idealismo ético, el idealismo objetivo con sus dos concepciones: monocéntrica y policéntrica, y el pragmatismo.

Del último ya hemos hablado. En cuanto al idealismo crítico, podemos decir que su concepción primordial consiste en destituir de valor al concepto de realidad poseído por el común de los hombres; su preocupación constante es la de demostrar que las ideas de sér, sustancia y ente son creaciones de la mente. Lo que existe es el *hacer*, el *producir*; pero ni el agente ni el que produce, ni tampoco el producto, como alguna cosa de existencia immanente. Partir del concepto de una realidad existente por sí misma es, según esta teoría, el procedimiento anticrítico por excelencia.

El idealismo ético parte también del concepto de que el acto cognoscitivo no está determinado por el objeto, la realidad, sino que es el primero que tiende a construir al segundo; la base en que se apoya es que no existe una realidad para definir, sino una realidad para formar.

La diferencia entre éste y el idealismo crítico está en que el último no pretende, ni se propone, resolver el problema de la justificación del proceso creador, mientras el ético cree

poder indicar el motivo fundamental de la explicación de la actividad del espíritu en sus distintas formas; y este motivo sería la existencia moral: «No es el *sér*, la categoría fundamental apta a servirnos de guía en la construcción del mundo, sino el *deber ser*. La realidad está en la acción y su justificación debe encontrarse en algo que presente el carácter de absoluta obligación: —en la exigencia moral que es *absolutamente válida*». Como Kant había dicho «que el respeto al imperativo categórico, el cual nos impone obrar como si estuviésemos en un mundo eterno, y la misma libre elección de obedecer, pueden en alguna manera revelarnos la última realidad que está más allá de la experiencia»; y como Fichte había agregado «que la más profunda verdad es la verdad práctica, que las cosas materiales tienen importancia como encarnación del deber y que los distintos sujetos ven el mismo mundo, porque como seres morales tienen funciones idénticas», el idealismo ético no ha hecho si no desarrollar y profundizar el concepto de que nada existe por sí, sino en cuanto *medio* para la actuación del deber. La metafísica, en una palabra, se resuelve en la ética.

• A la concepción de una metafísica, o filosofía idealista, se llegó cuando se tentó de reducir las relaciones reales a relaciones lógicas y de resolver toda forma de objetividad inmanente en una conciencia. Esto es lo que forma el idealismo objetivo que, como anunciábamos, toma dos formas: la una monocéntrica, según la cual la última realidad está en una conciencia única, universal, eterna; representante de esta tendencia es el norteamericano Royce, cuya filosofía se ha traducido al italiano recientemente. Las bases de esta doctrina son: 1º Existe una analogía entre la manera como se comportan las ideas en la mente individual y la manera en que cada mente singular se conecta con otras mentes. 2º Existe una peculiaridad en la relación cognoscitiva mediante la cual la inteligencia se dirige hacia éste o aquel objeto. En síntesis, lo que afirman estos idealistas, es que sin admitir la inclusión de todos los elementos del universo en una conciencia única, es imposible dar razón de la comunicación entre las distintas inteligencias; de la manera en que se llega a pensar un objeto cualquiera, cercano o lejano, pasado o fu-

turo, así como es imposible dar razón de los distintos hechos intelectuales sin admitir una unidad fundamental permanente. El razonamiento que éstos hacen es, poco más o menos, el siguiente: Yo no podría dirigir la atención a un objeto más que a otro y tampoco sentir deseos de conocerlo, si en alguna forma él (el objeto) no formase parte de aquella misma conciencia de la cual yo formo parte, y mucho menos podría reconocer la verdad, en el caso en que yo la alcance, si no tuviese algún modo de comparar lo que buscaba con lo que he encontrado.

Por último, la concepción idealista policéntrica, está fundada en el principio de que la realidad, debiendo ser sistema comprensivo total, (absoluta coherencia, armonía), no puede dejar de presentar una estructura de relación de tal manera hecha que los términos de las relaciones representen alguna cosa de definido, que sean verdaderos centros relacionados con todo lo restante. Sus puntos fundamentales son: 1º Que las distintas unidades o centros excluyen cualquiera idea de génesis o de anulación; 2º Que ellos (los centros) representan las condiciones indispensables de la determinación y del concretarse de alguna cosa de ideal que se resuelve en ellos; y 3º Que cada una de esas unidades, mientras en cierto sentido es representativa y está en necesaria relación con todas las otras, excluye de sí a las otras; o sea que la unidad resultante del conjunto de estos centros es la unidad de un sistema.

Últimas consecuencias de este sistema son: o que el individuo finito se absorbe en el «yo» universal, o que toda la realidad se absorbe en el «yo» finito individual.

Ahora bien. Creemos que el renacimiento idealista, al cual nos venimos refiriendo, participa de las conclusiones generales de las tres concepciones consignadas, y especialmente se entronca con lo que hemos llamado: «idealismo policéntrico». Y a Croce, y con él a Gentile y a muchos otros, podemos consignarlos como propulsores de esa determinada corriente.

¡Lejos de nuestro ánimo está la intención de querer clasificar!... No pretendemos, en manera alguna, colocarle a Croce un rótulo y encajillarlo, enumerado y clasificado; tarea imposible para nosotros que no admitimos la exclusividad de ciertos pro-

blemas en determinados individuos; tarea contraproducente por cuanto nos dejaría escapar la síntesis del individuo — poeta o filósofo que fuera — que es unidad en su diversidad, que es consecuencia de muchos factores y, a la vez, centro o punto inicial de otros tantos; tarea aun en contradicción con la misma filosofía de Croce que, al decir de Prezzolini, «sabe que toda forma suya es histórica, que no es la última palabra del Todo, sino sólo la última de los problemas que se ha propuesto; sabe también que no es sino la primera palabra de otra filosofía que ha de resolver, a su vez, todavía otros problemas. Eterno ciclo de historia que crea, y de filosofía que explica para que aquella vuelva a crear: imagen del hombre que no puede sino mirar mejor en sus adentros para formar el mundo, y después reflexionar sobre sí mismo y sobre el mundo que ha creado, para superarlo con otro».

¶ Pero, asimismo, por necesidad didascálica, diremos que este «modernismo», con toda su originalidad, tiene sus raíces inmediatas — que las mediatas habría que buscarlas en Platón y en toda la filosofía idealista — en el romanticismo alemán, en ese cuadrilátero que citáramos, y especialmente en Hegel. Digo especialmente, pues no podemos afirmar, por ejemplo, que Croce sea hegeliano. El mismo se ha encargado, en el «Ensayo sobre Hegel», de poner en evidencia lo que vive y lo que ha muerto del hegelismo en este movimiento contemporáneo; y en su artículo titulado: «¿Somos nosotros hegelianos?» declara que: «es nuestra firme convicción que la filosofía no pueda resurgir y progresar si no se entronca, en alguna forma, con Hegel». Pero como la filosofía de Hegel no ha sido discutida posteriormente debido a que a la filosofía «se le quitó el poder» y «frailes de gabinetes y frailes de altar ocuparon el puesto abandonado por los filósofos», esa necesidad de volver a Hegel debe ser una aceptación en sentido negativo, es decir, criticar la metafísica hegeliana y darle una cristiana sepultura». «Siempre dispuestos, agrega Croce, a llamarnos hegelianos cuando aceptásemos una tesis particular o idea de Hegel, se nos permita, no obstante, rechazar el título o la etiqueta, que estos son peligrosos». Efectivamente, como decíamos en un principio, este resurgimiento idealista lleva consigo el debate del problema religioso; y son mu-

chos los que, habiéndose librado de las cadenas positivistas, han exagerado la nota y han aparecido, por una parte los espiritistas y los teósofos, y por otra los defensores de la autonomía de la religión.

«Habiendo muerto el naturalismo, dice Gentile, se hacen la ilusión de haber conquistado el campo, con el triunfo de las exigencias idealistas. Para éstos el idealismo es la negación del naturalismo: y «si para éste el espíritu, como negación de la naturaleza, era la negación del sér, para aquél la naturaleza como negación del espíritu, sería la negación del sér». Lo que se quisiera, en el fondo, con esas miras, es que la realidad sea espiritual en contraposición a la otra realidad que estaba en la experiencia sensible. Y pareciera, entonces, que las protestas del naturalismo fuesen justificadas desde que se quiere, con dicho idealismo, hacer tambalear los fundamentos más sólidos del saber científico, «gloria de la edad moderna». «El verdadero interés del idealismo está — agrega Gentile — en confirmar esas demandas del materialismo, o sea, el valor de la experiencia, que es espíritu, y por éste, la base del proceso fenoménico de lo absoluto». La ciencia es el verdadero conocimiento adecuado a la absoluta realidad, aunque sea ésta más profunda de lo que la creyera el naturalismo. «Los representantes genuinos del idealismo filosófico deben ser aliados — *sub-conditione*, se entiende — de sus enemigos, los naturalistas».

Y el mismo aspecto toma el problema religioso para los idealistas que creen poder afirmar la irreductibilidad de ella en lo que tiene de propio, diferente del proceso racional de la verdad. Los fundamentos de esta divisa idealista, en lo referente a religión, son: 1º) que la vida religiosa, vértice de la vida humana, es la suprema finalidad de la cual depende todo valor y hacia la cual están dirigidos todos los demás valores; 2º) que la actividad intelectual o científica es «una función de la vida religiosa» surgida, como todas las funciones espirituales, de la «aspiración del espíritu a encontrar en sus últimas profundidades, el fundamento suprasensible de la vida de las cosas y de nuestra existencia; y 3º) que el concepto de la religión, recabado de las almas verdaderamente religiosas, puede tomar dos formas: la intuición sen-

sible y el pensamiento abstracto; por la 1ª forma tenemos el héroe religioso, el visionario; por la 2ª la vida religiosa brota de una iluminación genial del intelecto, de una visión de las cosas, no según su forma sensible, sino según su unidad y su principio suprasensible: el símbolo del visionario se transforma en símbolo racional, en un sistema especulativo».

La base fundamental de los que sostienen la tesis de la muerte de la religión en la filosofía está en sostener que la vida religiosa perfecta, la vida en Dios, es un don de la gracia, y por lo tanto la actividad científica — no digo empírica — no puede producir esta vida.

«Pero, dice Gentile, el más riguroso racionalista admite, también él, un don de la gracia, un *Primo*, que es el principio y no puede ser el producto de la misma elaboración racional. Mas este don, esta iluminación interior, este *Primo*, el racionalista le llama simplemente: Razón, la cual no es un misterio, que se nos impone y nos domina bajo su peso immanente; es nosotros mismos, en nuestro libre producirnos; en nuestro sér eterno. Una de dos cosas: o el *Primo* es la misma razón, con su lógica, — y la verdadera religión es la misma filosofía, o sea la razón de su autoesis eterna —; o el *Primo* es otra cosa distinta de la razón; y esta heterogeneidad no puede probarse sino por obra de la razón; o sea este *Primo* no puede ser producido sino por la misma razón; y el verdadero *Primo*, otra vez, es la razón. No es posible, pues, filosofar en alguna forma de religión, sin absorberla en la filosofía».

Otra característica de esta mira idealista religiosa es la de querer apartarse de las funciones inferiores de la vida, proclamando un reino que está por restaurarse, pero no existe; un deber ser y no ser. Pero puede rebatirse ese postulado diciendo que: si bien el reino del espíritu, prácticamente, está siempre por hacerse, filosóficamente, este reino es eterno. Por ejemplo: un hombre político, quien, por lo mismo que político, se limita y se subyuga a una ley práctica, «es siempre — y no puede dejar de serlo sustancialmente — razón; es decir, actividad especulativa extratemporal, extraespacial; o sea, espíritu». «El espíritu, agrega Gentile, ha reinado y reinará

siempre, puesto que reina por definición». Y en todas las formas de sus actividades, el espíritu es siempre la misma realidad que, como por turno, tiene conciencia de sí misma en su eterno devenir; y esta conciencia es absoluta razón, nunca meramente intuitiva.

Es así como el idealismo, tan brillantemente defendido por Gentile, y por Croce, nada desprecia, recibiendo y justificando, en su momento y en su lugar, cada parte de la realidad, que es un aspecto del Todo. Y Gentile termina diciendo: «Toda la historia nos permite una satisfactoria contemplación, no porque nada de lo que ha sido merezca todavía ser — que nada revive —, sino que todo ha merecido siempre ser tanto, que ha sido: ha sido, como se dice, la voluntad de Dios; o sea, en esas condiciones, Dios mismo, el reino del espíritu».

Vemos como ya respiramos otro ambiente y ya nuestra mente halla un asidero que satisface a todas sus ansias: nada de preguntas en suspenso, nada de interrogaciones que malignamente ríen de nuestros afanes; estamos en plena comunión con el universo, sentimos y vivimos la vida de nuestro «yo» y la de todo el universo.

La religión, el pavoroso enigma, toma su puesto en la esfera del espíritu y entra a formar parte de nuestra vida misma que es un aspecto de la vida del espíritu en su eterno devenir. Insistimos en esto de: «eterno devenir», y queremos aclarar este concepto, debatido, por la posición tomada por Hegel, entre los filósofos post-kantianos. Se ha hablado, y parece que fuera el concepto de todas las religiones positivistas, de un devenir que, tarde o temprano, se ha de alcanzar y se ha de descansar con su posesión; un devenir *ad finitum* que, esté en el paraíso de los católicos o en el Porvenir de los filósofos neohegelianos, establece un límite para la actuación del espíritu. Pero un devenir que tiene fin, no es devenir eterno, y, además de lo ilógico que es el suponer un proceso que tenga un principio inmóvil y un fin estable, por cuanto no hay razón suficiente para la necesidad de ese proceso que debe principiar para terminar, es predicar, nos parece, la muerte de la filosofía que vendría, rara casualidad, a confundirse con el positivismo en sus sueños de una humanidad

racional y científica, o con el socialismo en la idea de una sociedad en que se haya arreglado toda lucha.

Pero tampoco puede predicarse un «devenir» *ad infinitum*, que jamás pueda alcanzarse, pues sería caer en la desesperación de no poseer, en ningún momento, un instante de satisfacción de verdad. «Un vaso de rubio licor, dice Croce, a quien jamás nuestros labios puedan rozar es ilusión amarga».

Por eso el idealismo afirma la síntesis de estos dos opuestos: ni *ad finitum*, ni *ad infinitum*. Croce dice: «la eternidad y el tiempo real coinciden, porque en cada instante está lo eterno y lo eterno es un instante y «no existe una naturaleza frente a una historia humana que invoque su unidad de un principio que abrace y trascienda a ambas; hay una historia, que es Dios».

Es así en esta unidad del espíritu, como se resuelve el problema religioso, que viene a ser, en definitiva, un problema correspondiente a un grado del espíritu. Efectivamente para el idealismo moderno, cuyas raíces ya hemos visto están en Kant, en Hegel, Fichte, etc..., basándose en el concepto puro del espíritu, afirma que las formas absolutas de éste son las formas inmanente de ese concepto, formas que constituyen el concepto mismo. Y así como el espíritu no puede ser nunca lo contrario de sí mismo en la determinación de sus formas absolutas, el concepto que de él obtengamos no puede salir tampoco de esas formas absolutas. Por otra parte, no admite que pueda haber una determinación de un concepto relativo del espíritu; lo verdaderamente concreto está en lo absoluto y, superar a éste, es llegar a la abstracción. La forma relativa del espíritu no pertenece al mundo de la filosofía que es el concepto absoluto del espíritu.

¿Y qué es el espíritu? Para Croce y para Gentile, el espíritu es conciencia, síntesis de sujeto y objeto que puede llegar a la unificación del objeto a sujeto en la autoconciencia, la cual, en cuanto llega a ser conciencia, se desdobra en la dualidad de sujeto-sujeto y sujeto-objeto.

El espíritu no es síntesis de dos opuestos, nacidos como tales; el *yo*, que es raíz de esa dualidad de *yo* y *no-yo*, no es opuesto al *no-yo*; éste es el otro *yo* que brota del primero, pero no es el primero, el cual «es realmente la unidad aun

indistinta de los dos términos, es el Todo del cual cada uno de nosotros siente el palpito universal en el ritmo de la propia conciencia».

Las formas del espíritu, según sus momentos esenciales son tres: posición del sujeto, posición del objeto, y posición de su síntesis.

Es claro que estos momentos son distinguibles sólo lógicamente; es síntesis *a priori* que no puede trascenderse *in re*; son trascendentales en el sentido kantiano, es decir, en cuanto trascienden el actuar eterno del pensamiento, pues estos momentos no pueden encontrarse separados, uno a uno, sino que todos en conjunto realizan la unidad immanente del espíritu. No entramos a exponer esta teoría idealista más analíticamente; con aceptar la síntesis *a priori*, con afirmar su originaria procedencia, nos basta para fundamentar esta «triade del espíritu», alejándonos del punto de vista empírico que, desconociendo la síntesis originaria, pierde el hilo conductor que puede sacarnos de la conciencia vulgar.

A los tres momentos del espíritu corresponden tres formas absolutas del espíritu: arte, religión y filosofía.

El arte, conciencia del sujeto; la religión, conciencia del objeto; y la filosofía, la síntesis de sujeto y objeto; ligadas estas formas entre sí, como lo estaban sus tres momentos.

Así el arte por sí misma es contradictoria y necesita ser integrada por la religión y ésta, a su vez, necesita del arte; ambas encuentran su integración en la filosofía que es la forma final y representa la verdad, la plena actuación del espíritu.

La actividad práctica es considerada como un antecedente lógico del espíritu; y se considera actividad del espíritu en cuanto el espíritu es combustible en combustión: es la actividad del combustible en cuando se considera abstractamente, que no ha entrado en combustión.

Como nuestra mira principal es la religión dejamos la justificación de la primera forma, o del arte como conciencia del sujeto.

¿Qué es la religión en esta filosofía idealista?

«La religión, dice Gentile, es lo opuesto del arte: es la conciencia del objeto, como mero objeto. No importa que el objeto

nunca puede ser mero objeto: esto demuestra que la religión como forma pura es imposible y que es, precisamente, este *imposible* que el hombre se esfuerza en analizar». (Gentile se refiere, como recordaremos, a la religión sostenida por aquellos que niegan la resolución de ella en la filosofía).

El objeto puro, separado del sujeto, constituye lo ignoto; pero lo ignoto afirmado es, en cierta manera, conocido: conocido como ignoto. Y si permanece indeterminado, es esta indeterminación la que constituye su determinación. Luego tenemos, así, un objeto determinado y como para esa determinación es necesario que haya un sujeto determinado que determina, el sujeto que afirma ese objeto sin afirmar a sí mismo, afirma ese ignoto, es decir, afirma a sí mismo únicamente como ese ignoto; y no teniendo este ignoto otro límite, es absoluto e infinito en la conciencia que lo afirma.

El objeto de la religión no es lo absoluto desde el punto de vista filosófico, sino desde el punto de vista religioso. Así como el Dios del poeta es el Genio, el Dios del santo es lo Ignoto. Por un lado, el artista tiene la intermediación de la luz; por otro, el santo, la intermediación de las tinieblas; aquél es un sujeto que se exalta, éste se anula y arrodilla.

Pero, como un santo anulado no existe más, ese anulamiento del santo es imposible; si por conocimiento entendemos posesionarnos del objeto de la conciencia y a lo ignoto, al contrario, debe hacerse entrega absoluta de sí mismo, se colige forzosamente que el Dios desconocido es siempre conocido — es siempre forzosamente sujeto — pero es Dios en cuanto ignoto, absolutamente otro que el *yo*. «La raíz del sentimiento religioso, dice Gentile, está en el sentido de la oposición, en la pérdida de su autonomía y de sí mismo, en la consiguiente necesidad de darse, de dejarse prender y ayudar, y hasta de que nos hagan vivir. Este sentimiento es originario y absoluto, invencible en el espíritu, puesto que éste es la misma vida de la conciencia que comprende al objeto y éste abate nuestra autoconciencia primitiva e impone una ley a la desenfrenada libertad del *yo* empírico.»

«El principio de la sabiduría es el temor del Señor», y como siempre podremos considerarnos incipientes en la nuestra, el *timor domini* renace y es necesario que renazca siem-

pre. ¡Ay! — exclama Gentile — si alcanzásemos una vez lo absoluto y nos lo guardásemos en el bolsillo para siempre! El pensamiento, por lo mismo que es acto eterno, conquista eternamente el objeto viéndolo siempre adelante, siempre más adelante, como aun por conquistar.

El carácter intrínseco de la religión es el misticismo, afirmación de lo absoluto como extrínseco de la actividad que afirma; y se pretende oponer este misticismo al racionalismo filosófico. Gentile afirma que el misticismo coincide con el racionalismo religioso y no con el filosófico. El filósofo, dice, razona como un santo, pero éste no ve más que el objeto y aquél, en una posición espiritual distinta, ve el objeto en su síntesis con el sujeto.

El misticismo con relación a la filosofía, es inmediación: es un determinado objeto, inmóvil e incapaz de todo movimiento. Vano es todo esfuerzo de la filosofía para modificar en el mismo místico la espiritualidad del místico. La superior verdad filosófica para el místico es insípida y falsa. La religión es intolerante, termina Gentile.

La religión así considerada, — y es la consideración de las religiones positivas — no puede darnos la realidad; como el arte, la religión es uno de los aspectos del todo; y, religión y arte son dos contradicciones entre sí que, no resolviéndose cada una por sí misma, tampoco llegan a esa resolución la una con la otra. Es menester que la filosofía, conciencia de la síntesis de sujeto y objeto, resuelva esa contradicción inherente a cada una de esas dos posiciones contrarias. Para la filosofía idealista, el sujeto que es la verdad para el arte, no tiene ningún valor en cuanto sujeto, y el objeto, verdad para la religión, tampoco lo tiene en cuanto tal; para la filosofía, la verdad está en un sujeto que es objeto y en un objeto que es sujeto. «El sujeto que es objeto, declara Gentile, resuelve la individualidad del puro sujeto en la universalidad del puro objeto, la arbitrariedad en luz, lo finito en lo infinito, lo relativo en lo absoluto. El objeto que es sujeto resuelve su propia oposición al sujeto, determinándose, sujetivándose, entrando en la libre actividad del sujeto. La conciencia de esa síntesis indisoluble es conciencia de la necesaria objetivación progresiva del sujeto así como de la necesaria sujetivación progresiva del ob-

jeto. Es conciencia de la unidad del sér (objeto) y del pensamiento (sujeto). Y puesto que esta unidad es el espíritu, esta conciencia, que es la filosofía, es la conciencia del espíritu. Y también con esta síntesis, con esta conciencia de sujeto y objeto, el idealismo moderno resuelve el problema de la libertad y de lo infinito, librándonos de lo finito de la conciencia artística y de la heteronomía de la conciencia religiosa.

Aunque puédesse afirmar que el objeto respectivo del arte y de la religión es infinito en cuanto objeto de cada una, en su propia esfera, deja de serlo cuando se les coloque (al arte y a la religión) en relación, la una con la otra. Así el objeto del arte, el sujeto, frente al objeto del momento religioso es finito, y sólo puede ser infinito unificándose con él. La religión, también, tiene una libertad: «la libertad del renunciamiento a la propia libertad». Pero, con respecto a la libertad del artista es no una celebración, sino un renunciamiento a la libertad: *fiat voluntas tua*. Y Gentile observa: «Ahora mi voluntad no es voluntad si no es voluntad de Dios; y la voluntad de Dios, no es tampoco voluntad para mí, si no es mía». De estas dos proposiciones: de que el objeto del arte para ser infinito debe unificarse con la religión, y el objeto de ésta para ser libre debe unificarse con el arte, se desprende uno de los postulados del idealismo moderno. «La verdadera libertad debe ser infinita, y la verdadera infinitud debe ser libre, o sea mía.»

Y ¿qué es la infinitud? «Es el atributo del objeto que es lo que es, en cuanto ninguna condición modifica su esencia».

¿Y la libertad? «La libertad es el atributo del sujeto que crea a sí mismo, y se crea y se vuelve a crear siempre, determinándose siempre en formas siempre nuevas. Pero ¿es posible una verdadera infinitud sin libertad o una libertad que no sea infinita? «No, exclama Gentile, puesto que la infinitud del mero objeto que *es*, y no *se hace*, es finita en su misma determinación; y la libertad de lo finito es libertad condicionada y limitada por otros finitos y por el mismo infinito impuesto por la religión como extrínseco».

El verdadero objeto del espíritu, la verdadera realidad constituída por la unidad del sujeto y objeto con todos sus atributos, está en la síntesis originaria. Al realizarse en la

conciencia la verdadera naturaleza del espíritu se hace actuar la racionalidad, la unidad del sujeto y del objeto, o sea, llégase a otro postulado del idealismo: a la individualidad de lo universal. Y esto forma, termina Gentile, «la meta y la paz del alma que tiene, pero en sí, la verdad, librada de la incubación religiosa y de la inconsciente y arrogante arbitrariedad del artista. El alma nunca está fuera de esta paz; el arte mismo, la misma religión no se vive de hecho sino como filosofía, por aquel tanto de religioso filosófico que el arte, al realizarse, acoja en sí misma, por aquel tanto que la religión, al actuar, es ya la misma filosofía. El arte de los artistas es toda la filosofía de los artistas, como la religión de los santos toda la filosofía de los santos. De allí que cada alma tiene su paz en cada instante de su vida que es siempre filosofía como unidad de arte y religión».

Y llegamos, por fin, a una solución de nuestro problema inicial de religión y filosofía. La distinción que se hace entre religión que no es filosofía, no es distinción entre todo el sistema espiritual religioso y todo el sistema filosófico: es distinción entre el carácter del uno y el carácter del otro. Así entre el catolicismo y la filosofía de la inmanencia — como suele llamarse a la filosofía moderna que nos ocupa — la diferencia está, no en que el catolicismo no sea una filosofía y el immanentismo no sea una religión, sino en que ambos parten de principios opuestos: el catolicismo afirma la mediación del objeto que es negación del sujeto; es decir, niega la libertad y con ella la racionalidad, mientras esta filosofía parte del principio opuesto: de la identidad del objeto con el sujeto, de la afirmación del sujeto en el objeto.

Por otra parte, la filosofía de la inmanencia no niega las perennes contradicciones que día a día van brotando en sus elaboraciones; más bien las afirma, pues sabe que la definitiva desaparición de ellas sería la muerte del pensamiento filosófico mismo.

La fe de la filosofía está en que el espíritu viva de verdad, de filosofía; que el mundo sea esta eterna celebración de la conciencia del sér. Y como el sér es acto, todo error es un hecho, un pasado. Y escuehemos, para concluir, el credo idealista: «La paz del espíritu es paz de fuertes, paz de voluntad

virilmente operosa, que en el perpetuo hacer encuentra su alegría. Es paz mezcla de alegría y de dolor, puesto que alegría y dolor son siempre palpitaciones espirituales, experiencias (éstas siempre actos de conciencia) de verdad. Y ninguna alegría imbele se asemeja a la dulce amargura del poeta que intuye todo el dolor de sí mismo y de su mundo, o del filósofo que ve la necesidad en el sistema del todo».

Y Croce, para su ética, dice: «Este oficio de símbolo ético idealista, esta afirmación de que el acto moral es amor y volición del Espíritu en universal — (nótese que es la misma tesis de Gentile) — se observa en la ética religiosa y cristiana» y «entre el filósofo idealista y el hombre religioso, existe, sin duda, antítesis bastante considerable; pero no distinta de aquella que se advierte en nosotros mismos, en la proximidad de una crisis, cuando permanecemos con el ánimo dividido y sin embargo muy cercanos a la unidad y conciliación interior. Si el hombre religioso no puede dejar de ver en el filósofo su adversario, o más, su enemigo mortal, éste, en cambio, ve en el otro un hermano menor, a su mismo «yo» de un momento anterior». Por lo demás, podríamos afirmar que una ética religiosa en esa forma, que nos hable de nuestros primeros años y de nuestras primeras creencias, es preferible a una ética racionalista que, como agrega Croce, «si por un lado tiene el mérito de reconocer (así sea con palabras o con psitacismo, como hubiera dicho Leibnitz) los supremos derechos de la razón, los emplea, después, bastante mal, tentando de arrancar el pensamiento del terreno sobre el cual germinó y de privarle de su jugo vital».

Hay más afinidad, repetimos, y, en último análisis, es nuestro corazón el supremo juez; debemos sentir nuestro Dios. Creemos como Tari, el buen filósofo agnóstico, también napolitano, que dice: «Aborreciendo, como en cualquier parte y en todo, el *Profanum Vulgum*, antropomorfo hasta la exageración, cuyo Dios es, según *graciosa* Häekel, un «celestre vertebrado», no siempre domesticable y a veces hasta con grifos; y desconfiando del nebuloso teísmo o de la haraganería religiosa de los racionalistas, yo no silogizo, no hago dialéctica, yo siento el *Numen*». Y sintetiza su pensamiento, haciendo del famoso: *Hoc unum scio me nihil scire*, una fórmula menos escéptica: *Hoc etiam scio me aliquid nescire*.

Y es ese *me aliquid nescire*, ese *aliquid* que ya no es lo incognoscible de los empiristas, pues, por lo mismo que lo afirmamos — *etiam scio hoc* —, vive en nosotros y, al librarnos de la ciencia y de la fe, nos da ese punto inicial que eternamente está en nosotros y que, a nuestra manera, siempre resolvemos. Que esta última solución se nos escape para tentar otra nueva: ¡bienhaya! esta continua lucha que nutre la vida del espíritu, cuya esencia no es el reposo petrificado y sí la victoria que su actuación constante nos aporta en cada instante de nuestra existencia.

JACINTO J. CUCCARO.

BIBLIOGRAFIA

- B. Croce*. La Filosofía di G. Vico. (Bari, Laterza, 1911.)
 — Cultura e vita morale. (Bari, Laterza, 1914.)
 — Saggio sullo Hegel. (Bari, Laterza, 1913.)
 — Logica come scienza del concetto puro. (Bari, Laterza, 1917.)
 — Filosofia della pratica—Economica et etica. (Bari, Laterza, 1915.)
G. Gentile. Il Modernismo e i rapporti tra religione e filosofia. (Bari, Laterza, 1909.)
 — Pedagogia come scienza filosofica.—Vol. I Pedagogia generale. Vol. II Didattica. (Bari, Laterza, 1913, 1914.)
G. Wandt. Introducci3n a la filosofía. 2 tomos. (Madrid, Jorro, 1911.)
H. Spencer. Les premières principes. (París, Alcan, 1907.)
M. Guyau. La Morale anglaise contemporaine. (París, Alcan, 1904.)
E. Kant. Fondazione della Metafisica dei costumi. (Pavia, Mattei Sperroni, 1910.)
 — Critica del giudizio. (Bari, Laterza, 1907.)
H. Höfding. Filosofia de la Religión. (Madrid, Jorro, 1909.)
A. Tari. Saggi di Estetica e Metafisica. (Bari, Laterza, 1911.)
W. Windelband. Historia della filosofia. 2 tomos. (Milán, Remo Sandron.)
F. De Sarlo. Il pensiero moderno. (Milán, Remo Sandron.)
W. James. Le varie forme della scienza religiosa. Traducción italiana. (Turín, Bocca, 1904.)
J. Royce. Il mondo e l'individuo. (Bari, Laterza, 1913.)
Revista de la Universidad.—Nº 130.

LUGARES CITADOS MAS PARTICULARMENTE EN ESTE TRABAJO

- B. Croce*. Cultura e vita morale.—Cap. II, págs. 26, 37, 38, 40.
 — Logica etc.—Cap. IV, págs. 52, 53; cap. VI, págs. 63, 64, 66.

- Saggio sullo Hegel.—Cap. I, págs. 12, 13, 14, 15; cap. XIII, pág. 419; cap. XV, págs. 30, 31, 34, 35; apéndice, págs. 153, 167.
- La Filosofia di Vico.—Cap. VII, págs. 85, 87, 88, 89.
- G. Gentile*. Il modernismo etc.—Cap. VII, págs. 159, 161, 164, 168, 170, 171, 174, 175, 177, 179, 183, 187; cap. X, págs. 219, 224, 227; cap. XI, pág. 229.
- Pedagogia.—Parte III, cap. IV, págs. 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254; Libro II, parte II, cap. III, págs. 183, 184, 186, 188, 198.
- G. Wundt*. Historia de la Filosofia.—Tomo I, cap. III, págs. 18, 21, 22, 23, 25; tomo II, pág. 168.
- H. Spencer*. Les premières principes.—Parte II, cap. I, pág. 117; cap. II, pág. 187; parte I, cap. V, págs. 94, 95.
- M. Guyau*. Moral anglaise.—Libro III, cap. IV, págs. 325 y sig.
- M. Kant*. Metafisica dei costumi.—Parte III, págs. 84, 85, 86.
— Critica del giudizio.—Parte II, sec. II, págs. 310 y sig.
- H. Höffding*. Filosofia de la religión.—Cap. IV, D, pág. 399.
- A. Tari*. Saggi, etc.—Cap. VIII-IV, págs. 194, 197.
- W. Windelband*. Storia della filosofia.—Tomo II, pág. 364.
- F. De Sarlo*. Il pensiero moderno.—Parte IV, cap. IV, pág. 236; cap. V, págs. 236, 237; cap. VI, págs. 241, 243; cap. VIII, págs. 258, 259; cap. IX, págs. 267, 268.
- W. James*. Le varie forme, etc.—Págs. 90, 372, 374.
- J. Royce*. Il mondo e l'individuo.—Parte I, vol. I, cap. I, págs. 9 y sig.
- Revista de la Universidad*, pág. 483.