

La estructura óptica de lo religioso

Cayetano BETANCUR

I

Hay religión, religiosidad y objetos religiosos. Y hablamos de unos objetos religiosos que lo son en sí; otros lo son, apenas, por su relación con los primeros. ¿Qué es lo que sitúa a éstos en una esfera especial y distinta de la de los segundos? Antes de responder, preguntémonos si tiene sentido decir que este papel en que escribo es religioso; si lo tiene el afirmar que el siete es un número religioso; si mi pensamiento de que Dios es adorable, es un pensamiento religioso. Tal vez advirtamos mejor el posible sin-sentido de estas expresiones, enunciando que el papel, el número, el pensamiento, son irreligiosos.

Serán religioso e irreligioso predicaciones adecuadas de aquella clase de seres? Ya apunta aquí que el problema que ahora me ocupa es un problema de predicación. ¿Puede predicarse de este libro que es verdadero, o de un acta notarial que es valiente, o que es bella o ridícula esta proposición, o que son justos o injustos, morales o inmorales los dedos de la mano? Parece que la inextinguible riqueza del lenguaje y de la inteligencia, nos fuerzan a decir que aquellas atribuciones son admisibles. Lo tolera, en efecto, el lenguaje, y lo comprende la inteligencia, pues hablamos de manos pecadoras a las del hombre que las usa en acciones inmorales, de proposiciones ridículas cuando en ellas se expresa algo tan desacertado que nos mueve a reír; de actas valientes cuando el hombre consigna en ellas declaraciones que, a sabiendas, le acarrearán peligros, de libros verdaderos, a los que enuncian juicios verdaderos. Sin embargo, notamos que una reflexión más aguda es la que nos lleva a descubrir en esos enunciados un real sin-sentido cuando tomamos los vocablos en una significación estricta, pero, también, un sentido admisible cuando hemos dado al vocablo una significación figurada. Figurada vale aquí por *reemplazada*, porque entonces es como si hiciésemos *figurar* una palabra por otra, para que, acortando la expresión o haciéndola más viva, la reemplace. Pero una relación ha de haber entre los términos que en esa forma se suplantán. Y cuanto más lejana, pero descubrible se halla esa relación, más atractivo presenta al sentimiento estético.

El sin-sentido es distinto del contrasentido. Este revela una contradicción entre los elementos del predicado y del sujeto, como cuando decimos triángulo cuadrilátero, hombre irracional. En el sin-sentido surge, ante todo, una falta de adecuación entre el predicado y el sujeto; se subsume el sujeto bajo la extensión de un predicado que le es completamente extraño, como cuando decimos que el número dos es sobrino de la línea recta, o como en cualquiera de los ejemplos dados en párrafos anteriores. Hay sin-sentido cuando la estructura del sujeto es diversa de la estructura del predicado: el ser *sobrino*, nada tiene que ver aquí con el ser *dos* o el ser *línea recta*; no hay aquí oposición, sino simplemente *extraneidad*. El contrasentido puede aparecer en una misma estructura óptica, como cuando se predica uno de los miembros de una dicotomía, del otro: decir del viviente sensible que es viviente insensible. Las leyes que determinan el sin-sentido y que muestran las proposiciones con-sentido, constituyen hoy una de las partes de la lógica, denominada por Edmundo Husserl "Apofántica pura".

Se ha mostrado el concepto del sin-sentido y se ha visto por qué causas surge él. La investigación filosófica de autores modernos ha elaborado esferas fundamentales de realidad entre las cuales no existe vinculación ninguna propia y de las que resultarían proposiciones sin-sentido, en tanto uno de los objetos de una esfera fuera predicado de alguno de los objetos de las otras. Max Scheler habla, principalmente de dos esferas ópticas: la del ser y la del valor. Un ilustre pensador de la Universidad de Colonia, Aloys Müller, en un pequeño y admirable libro de "Introducción a la Filosofía" (1), defiende la tesis de que hay cuatro esferas de realidad, en la forma siguiente, que trataré de resumir e interpretar:

No hay una sola especie de realidad, sino una multiplicidad de especies. Hay esferas que tiene un ser; otras hay que carecen de ser, pero no por eso son menos reales: lo que es, es real; pero no todo lo real, es algo que es. Hay cuatro esferas o regiones conocidas de realidad, cuya distinción entre las cuatro está en el modo *como* son reales los objetos de cada una de ellas; surgen así, pues, cuatro *esferas de realidad*. (2).

Primera esfera. Está constituida por los objetos que son experimentables por principio; si el hombre no los experimenta de hecho, será ello debido a que no se ha puesto en condiciones de experimentarlos, o porque carece de los sentidos correspondientes. El

(1) Versión española de José Gaos (Editorial "Revista de Occidente", 1934).

(2) Op. cit., p. 30.

modo de ser reales los objetos de esta esfera, es, pues, su ser *experimentables*, añadido a ello tres determinaciones, igualmente fundamentales: 1ª. El ser: los objetos de esta esfera son, es decir, son un hecho, se aceptan como *existentes* o como *inexistentes*, v. g. el peso, el color de este cuerpo, mi sensación y mi conciencia de la sensación de este cuerpo. 2ª. La temporalidad, esto es, el ser hoy, el poder no haber sido ayer y el poder dejar de ser mañana. 3ª. La *presencia*, porque estos objetos están siempre en calidad de experimentables por un ser que tenga las facultades para aprehenderlos; es, pues, más bien una presencia potencial, pero que obedece a una forma objetiva de ser que es la que, precisamente, permite que tengan presencia potencial: y esta forma objetiva podría llamarse capacidad para producir efectos.

En esta esfera hay dos *subesferas* que son la de los objetos físicos y la de los objetos psíquicos, y varias *capas*, cada una de las cuales puede estar formada por objetos de distintas subesferas. (3)

Segunda esfera. Está formada por los objetos que poseen supraser. La forma de realidad de estos objetos está determinada por estas dos notas inseparables: son objetos inexperimentables por principio, pero conocibles partiendo de lo experimentable. Como ejemplo de objetos de esta esfera podrían citarse el alma humana, la sustancia, el accidente, Dios, la cosa en sí. Estos objetos son la esfera propia de la metafísica, sin confundirla, desde luego, con la ontología, pues esta ciencia estudia las relaciones ónticas entre los objetos como objetos, y, por tanto, sus funciones se extienden a todas las esferas de la realidad. (4)

Tercera esfera. Formada por los objetos ideales, como los matemáticos. Su forma de realidad está caracterizada por estas notas: 1ª. El ser, los objetos ideales son, como son también los objetos de la primera esfera, pero se distinguen de ellos en: 2ª La *intemporalidad* que aquí se opone, no a *realidad* en el sentido de *objetividad*, puesto que en tal sentido son *reales*, sino a *realidad* en el sentido de posibilidad para el enlace causal; los objetos *ideales* no ejercen, pues, ninguna clase de efecto. (5)

Cuarta esfera. — *La esfera de los valores.* Para exponer mejor esta esfera, hagamos algunas consideraciones. Los objetos de la primera y de la tercera esfera hemos dicho que tienen el ser. ¿Qué significa esto? ¿Acaso querrá decirse que existen? Esto po-

(3) Op. cit., pp. 30 y 31.

(4) Op. cit., pp. 32 y 29.

(5) Op. cit., pp. 32 y 33.

dría afirmarse de los objetos de la primera y de la segunda esfera, pero no de los objetos ideales. Significará, entonces, que de esos objetos puede predicarse que *son* algo, ésto o aquéllo? No parece ser así, pues que el verbo *ser* está tomado aquí en el sentido copulativo, o mejor, como verbo copulativo y es sabido que él es propio del enlace en todas las esferas, pues que en todas se constituyen juicios cuyo predicado está enlazado con el sujeto por el verbo *ser*; en tal caso no se habría dicho de sólo los objetos de la primera y tercera esfera que tienen *ser*, sino de todos.

Si no interpreto mal, la significación de la palabra *ser* que aquí me ocupa, es la siguiente: *objetividad sin estimación*. En este sentido serán *seres* los objetos de las tres primeras esferas: el color, la imagen, la substancia, el número dos, están allí y los conozco como tales sin necesidad de decir de ellos nada en relación con otro *ser*; la substancia será un *supraser*, un *ser* sobre los *seres*, pero un *ser* al fin, en este sentido de *objetividad sin estimación*: puedo decir que la substancia existe o que no existe; pero dado que exista y aceptado por mí su existencia, no me he comprometido en nada, he admitido pasivamente algo que se me impone. Como yo individual o como yo trascendental, es decir, en cuanto participo de una razón común a todos, puedo desear que estos objetos *seres* no existan o no sean, pero, dado que son, los acepto como tales, y esta aceptación no implica para mí ningún compromiso: están ahí y se me imponen, y al considerarlos así, los miro independientemente de todo yo, particular o trascendental, y no *culparia* a nadie de que los aceptara como *seres*, porque esta aceptación no conlleva ninguna estimación. Culpabilidad, responsabilidad, compromiso, son palabras que pongo en el sentido que les da el uso más corriente, para que contrasten con las tres esferas que hemos visto y que son las esferas del *ser*. Si se me permite, definiré el *ser* diciendo que es aquel grupo de objetos cuya aceptación *no nos compromete*.

Pero hay otros objetos que, al contrario, no podemos aceptar tan pasivamente. Tan pronto entran ellos en nuestro conocimiento exigen que se les dé una estimación, estimación que podrá variar de un *ser* a otro por causa de condiciones subjetivas, pero que siempre es exigida por la estructura óptica de esos objetos. Ante un pensamiento no nos basta aceptarlo como tal, v. g., el pensamiento: "el círculo es redondo"; la estructura misma de este pensamiento nos fuerza a decir si es verdadero o falso. Desde que reconozcamos una acción ética como ética, algo en ella nos está pidiendo que digamos si es buena o mala. Al punto de reconocer una obra artística como trabajo estético, esti-

mamos en ella si es fea o es bella. Cuando aceptamos algo en relación con la religión, de la estructura misma de su realidad nos demandan que afirmemos si aquello es santo o no-santo. Mientras en las esferas del ser podemos admitir un objeto sin decir a qué especie pertenece, v. g., admitir que algo es triángulo sin saber si es equilátero, o isósceles o escaleno, en esta cuarta esfera, el reconocimiento de un objeto implica ya la colocación en alguna de las polaridades verdadero, falso; bueno, malo; bello, feo; santo, no-santo. No serían admisibles expresiones como éstas: "Esto es algo ético, pero ignoro por lo pronto si tiene que ser bueno o malo", "Esta es obra estética, pero no sé decir ahora si ha de ser bella o fea". Toda afirmación de que un objeto es pensamiento, o algo ético, estético o religioso *nos compromete* instantáneamente a decir de él en qué forma de realidad lo colocamos; en una palabra, nos induce a estimarlo.

De ahí se ha visto que esta esfera de objetos no son simplemente, sino que *valen*. Fue Lotze quien halló esta expresión, *valer*, para significar la forma propia de realidad de estos objetos. Por eso a ellos se les llama *valores*.

¿Por qué se dice que valen y no que son? A mi juicio, porque en ellos hay siempre esa exigencia de estimación, esa esencial relación con una inteligencia o con una voluntad o, añadiendo una nueva facultad que algunos han creído ser igual a la segunda, con un sentimiento. ¿Cuál inteligencia, voluntad o sentimiento? Ninguna en particular, se mienta aquí; pero es claro que si ha de existir la aprehensión concreta de un valor, ella lo será por inteligencia, voluntad o sentimiento concretos. Mas como es posible que un mismo pensamiento, por ejemplo, sea verdadero para una inteligencia y falso para otra y como, por otra parte, no es posible que él, en sí mismo, sea lo uno y lo otro, debemos postular para los valores una inteligencia, una voluntad, y un sentimiento perfectos, o para hablar en lenguaje kantiano, *trascendentales*.

Pero había pretendido exponer íntegramente la doctrina de Müller sobre las esferas de la realidad, y en esta cuarta de los valores debo advertir que no sólo no he sido fiel a su obra, sino que he escrito cosas que él, tal vez, no suscribiría. No obstante, ello me era necesario para exponer la distinción entre valor y ser, de la que Müller a cada paso nos habla, pero sin decir en qué consiste. Y al exponerla he creído necesario separarme de sus opiniones, pues que alguna de ellas, o no las alcanzo en su estricto sentido, o son inadmisibles. Especialmente este párrafo que copio textualmente: "El valor y el valer no tienen en su esencia nada que ver con la psicología.

Al hablar del valor no se debe pensar en el valorar, el estimar valioso, el tener por valioso. El valor es totalmente independiente del individuo. Vale, prescindiendo de que alguien le reconozca, de que el mundo exista o no exista. No se llama valor por ser apetecido o estimado, sino que se llama valor por tener la típica forma de realidad del valer. *Llamamos a todo objeto que vale, y sólo a aquél que vale, un valer*". (6).

Observemos: 1º. Está muy bien aquello de que el valor nada tiene que ver con la psicología; el psicologismo dirá que el valor es todo y sólo lo que estimamos valioso; pero ya hemos visto que el valor exige la estimación, y se la exige al sujeto. — 2º. En este sentido es independiente del individuo y, según apuntábamos atrás, lo es también cuando negamos que tal valor estético, por ejemplo, pudiera ser objetivamente feo para uno y bello para otro. — 3º. Pero esta independencia de tal individuo no implica independencia de una inteligencia, de una voluntad o de un sentimiento en general, y puede decirse con certeza que si no se dan estos extremos, tampoco se darán los valores. (7). — 4º. Juzgo que el valor no es sólo lo que es apetecido, en el sentido que estas palabras tienen en lenguaje escolástico, donde el apetito es la facultad de tendencia hacia el bien. Acepto sí, que el valor es *estimado*, pero tampoco en la significación escolástica de facultad *cognoscitiva* que aprehende el *bien*. Hablo de estimación en el mismo significado de apreciación y el cual apunta claro en expresiones de uso común, como éstas: "Estimo que esa opinión es errónea, o bello ese cuadro, o mala esa acción, o santa esa actitud". Pero si no he entendido mal a Scheler y a sus expositores, toda "toma de posición" de valores es de carácter emocional. Yo creo que la toma de posición del pensamiento, por ejemplo, no es de carácter emocional. — 5º La típica forma de realidad del valer no es otra, me parece, que ese apuntar siempre a una inteligencia o a una voluntad, que ese dirigirse al ser cognoscitivo o volitivo para que lo aprehenda estimándolo.

Después de esta digresión, expongamos la doctrina de Müller:

De los valores no es posible enunciar el ser, pues su forma de realidad es el valer. Los valores están fuera del tiempo, no en el mismo sentido de *inmutabilidad* en que lo están los objetos ideales, sino en el de *oposición* a todo lo temporal, es decir, la eternidad, pues si un valor vale, vale eternamente.

(6) Op. cit., pp. 33 y 34.

(7) Cf. Mercier (Card), "Ontología", t. II, pp. 14 y 30 y ss. (Edit "Calpe", Madrid, 1935).

Las subesferas de los valores hasta ahora conocidos, son las de los valores lógicos, éticos, estéticos y religiosos.

Los pensamientos son los valores lógicos; la verdad es una forma de realidad de los valores lógicos.

Usamos de los términos, *valor* y *valer*, no para designar cualidades y tendencias, sino la estructura típica de una esfera de objetos independientes de un sujeto.

Es el mundo de los valores un sector en el que no tiene sentido la pregunta del *dónde*. No todo ha de estar en alguna parte, pues no todo ha de medirse por el patrón de las cosas especiales y temporales. Hay muchas otras cosas que no están en ninguna parte.

El valer es una auténtica forma de realidad. Así, los pensamientos, por ejemplo, son tan reales como el papel en que escribo, sólo que en otra forma. Cabe decir en un sentido remotísimo, que los valores son. Pero quien se obstine en ello, pasará sin ver la abismal diferencia existente entre ellos y el resto de lo que "es".

Hay tres características necesarias y suficientes del valor: 1º La extrañeza absoluta a la cantidad, pues ni aún le cabe el concepto de cantidad más abstracto que se conoce, el del número, pues no tienen sentido preguntas como ésta: "¿Cuántas veces vale el teorema de Pitágoras?". 2º La omnipresencia en el espacio y en el tiempo, ya que no resultan multiplicados por muchos que sean los individuos que los aprehendan en el espacio y en el tiempo. 3º. La polaridad necesaria, es decir, la escisión necesaria de todo valor en un par de valores opuestos: misericordia, inmisericordia; verdad, falsedad.

Los valores negativos son tan auténticas formas de realidad como los valores positivos: el ser-bello y el ser-feo, el ser-santo y el ser-profano, son, igualmente, formas de realidad. Valor y valer están tomados, como vocablos, en un sentido neutro: significan, en lo ético, p. ej., tanto lo bueno como lo malo.

Los valores son universales, entendiendo por universal, no lo contrario de individual, sino lo contrario de particular.

Los valores no son, como se cree, hipóstasis o realidades metafísicas, pues no causan efecto, ni dan forma, ni imprimen sello. Por lo demás, son objetos autónomos y, en consecuencia, no necesitan fundamentación metafísica. Los valores son absolutos: no hay valores para este o aquel individuo. Tampoco, en sentido estricto, puede hablarse de dinámica de los valores; ella sólo está en la manera en que son aprehendidos. (8).

(8) Op. cit., pp. 33 a 37.

II

Esta exposición de doctrina ajena, que me ha llevado varias páginas, nos sitúa, sin embargo, en el punto central de las discusiones actuales sobre la filosofía de la religión. La religión sigue suscitando, naturalmente, inúmeros problemas a la psicología, a la metafísica, a la historia, a la sociología; mas ninguno de ellos es tan novedoso como este de la religión como valor, y no es de extrañar, ya que los valores mismos son huéspedes recientes de la investigación filosófica.

El tema fundamental que he mencionado y al que quisiera entrar de una vez, es el de las relaciones de la religión con la metafísica. Si, como se viene sosteniendo, lo religioso es, primordialmente, un valor, su fundamentación metafísica resulta secundaria, lo mismo que las cuestiones relativas a la verdad o falsedad del pensamiento religioso. En esto hay una elaboración en gran estilo, de la sentencia de Max Müller: "Los hombres han conocido lo divino antes de conocer a Dios".

Si no existieran más que seres contingentes, finitos y mudables como el hombre, ¿podría hablarse del ser-santo y del ser-profano? Si no hubiera conciencias finitas, ¿tendrían sentido lo santo y lo profano? Hé aquí, me parece, dos problemas capitales de la religión: el metafísico y el psicológico.

Cómo abordar su solución? Estimo que la mejor manera de aproximarnos a ella, sea viviendo hondamente las doctrinas sobre lo religioso; ninguna cuestión se hace resoluble si no la conocemos en toda su integridad, si no la maduramos en nuestro interior hasta hacer de ella algo de nosotros mismos, que nos quite el sosiego y nos impulse, fuertemente, hacia la anhelada comprensión. En este esfuerzo espiritual participa todo nuestro ser y las más nobles energías del alma se identifican con la verdad buscada y apenas presentida; porque es entonces, cuando surge y vive en su calidad de supuesto, cuando la verdad es sólo nuestra; mas una vez hallada verdadera, como que se nos desprende de nosotros mismos, para hacerse patrimonio común a toda inteligencia. ¿No estará aquí el fondo aceptable de aquella afirmación de Nicolás de Cusa, de que es mejor buscar la verdad que encontrarla?

Para esta adecuada comprensión del problema religioso voy a exponer varias doctrinas, de vario contenido, mas unificadas todas en una misma meta esencial. Dejemos de lado muchos sistemas ya un tanto *avejentados* y detengámonos en algo de lo más reciente sobre el problema religioso.

OSWALD SPENGLER

La explicación de por qué empieza con el filósofo de la equivo-

ciudad histórica, no puede ser más clara: él representa en este tema la forma radical. Temo que esta exposición no sea alcanzada por quienes desconozcan su sistema, si así puede llamarse su interpretación y tratamiento de la filosofía de la historia. Pero lo que resulta cierto de los párrafos siguientes, es que el pensador de Blankenburg, en este tema, como en muchos otros, sí creía en una univocidad histórica, por mínima que ella fuese, capaz de proveerle los conceptos fundamentales, sin los cuales, sus *épocas correspondientes*, p. ej., habían sido del todo imposibles de determinar.

En el hombre y en el niño hay un momento súbito en que nace el yo. Entonces nace el mundo. Al surgir la oposición entre el yo y el mundo, despierta el sentimiento del anhelo; el alma se da cuenta de su soledad. Aquel es un anhelo hacia la plenitud y realización de todas sus posibilidades. Y es ahora cuando surge el enigma del tiempo: pasado y futuro se hacen fatídicos. Ese anhelo es terror, que es como el *producto* para el *producirse*. El terror nace de mirar a lo pasado como lo ya producido, lo definitivo, lo percedero; primordialmente, terror a las potencias extrañas que, inmensas, irrumpen en el naciente mundo en forma de fenómenos naturales. La dirección transforma el futuro en pasado y le da al tiempo esa contradictoria inquietud. El terror es el más creador de los sentimientos primarios; a él se le debe toda gran obra artística, toda filosofía íntima, toda acción importante y toda matemática. Pero el hombre de las épocas civilizadas olvida esto, pierde o niega el terror. El terror es en los símbolos del espacio, lo que el anhelo, en los símbolos del tiempo. Las formas del tiempo sirven para vivir; las del espacio, para conocer. Pero este conocer es lo mismo que conjurar, vencer, aplacar; conocer a Dios significa, inclinarlo a nuestro favor, lo cual se hace por medio del nombre o de los usos de un culto, y, principalmente, por el conocimiento sistemático, que es un acto eminentemente defensivo, ya que por él, transformamos el *mundo en sí* en mundo para nosotros. "Temer y amar a Dios" es la expresión cristiana que manifiesta el sentido contrapuesto de ambos sentimientos cósmicos, el del espacio y el del tiempo. Aquí tiene su origen el *tabú*; la angustia, sin reposo; los oscuros deseos de aproximación, de unión, de alejamiento; el doble sentido de la voz conjurar: *constreñir* y *suplicar* ilumina el sentido de ese acto místico con que el hombre primitivo hace *tabú* lo extraño y lo terrible. Ornamentación, ritos y ceremonias son las formas que nacen del *tabú* en el mundo primitivo, mientras en las grandes culturas, lo que nace de él

son el arte, el pensamiento religioso, el físico, y en especial, el matemático. (9)

Matemática, religión, arte plástico y formas físicas, se corresponden. La teoría se orienta hacia la lejanía. Junto al breve saber de cada día, viene a colocarse la fé. Al mito sigue el culto. El mito conoce los númina; el culto los conjura. La teoría en sentido sublime, es completamente religiosa. Sólo después se separa la teoría religiosa y la física. A partir del Renacimiento posterior, en los grandes hombres la idea de Dios se va haciendo cada vez más semejante al espacio puro: Dios se hace un principio impersonal, inaprensible, misteriosamente activo en el universo; sólo la música instrumental de gran estilo está capacitada para reproducir la idea de este Dios. La religión y la física son la interpretación de la naturaleza o imagen del mundo circundante; aquélla por medio del alma; ésta, por medio del intelecto. Las *potencias* son a un tiempo mismo, el primer objeto de la veneración temerosa o amorosa y de la investigación crítica. Existe una experiencia religiosa del modo que existe una experiencia científica. Toda filosofía, toda física, en suma, todo conocer, no es más que un modo infinitamente refinado de aplicar a lo extraño el encantamiento del nombre que usan los hombres primitivos. "Pronunciar el nombre exacto—en la física el concepto exacto,—es un conjuro" (10)

"Religión llamamos a la conciencia vigilante de un ser vivo en los momentos en que vence, domina, niega y aun aniquila la existencia. La vida racial y el ritmo de sus instintos tórnanse pequeños y mezquinos ante la perspectiva inmensa del mundo dilatado, tendido, iluminado; el *tiempo cede ante el espacio*. Extingúese el anhelo vegetativo hacia el cumplimiento y se enciende, en cambio, el sentimiento animal del terror ante lo ya acabado, ante la desorientación, ante la muerte. Las emociones religiosas fundamentales no son odio y amor, sino terror y amor"..... "Toda religión tiene afinidad con la luz. El yo, centro luminoso, concibe la extensión religiosamente como un mundo propio de los ojos.... lo *invisible*, cuyos efectos rastrean los demás sentidos, se convierte en el conjunto y cifra de lo demoníaco. Todo lo que designamos con las palabras deidad, revelación, salvación, providencia, es, de un modo o de otro, un elemento de la realidad iluminada. La muerte es para el hombre algo que el hombre ve y conoce

(9) "La Decadencia de Occidente" (versión de M. García Morente, "Calpe", 1925), t. I, pp. 126 y ss; t. III, pp. 301 y ss;

(10) Op. cit., t. II, p. 268.

viéndola; y con respecto a la muerte, es el nacimiento el otro misterio". (11). "El terror incita a hablar, y toda religión es una especie de habla. El miedo al espacio crea los *númina* del mundo como naturaleza, y los cultos a los dioses. En cambio, el miedo que tiene por el tiempo engendra a los *númina* de la vida, de la generación, del Estado, con su centro en el culto de los antepasados. Esta es la diferencia entre *tabú* y *totem*, porque también el elemento totémico aparece siempre en forma religiosa y se origina en un santo y respetuoso temor ante lo que permanece sustraído a toda intelección". (12). "Todas las corrientes de existencia tienen un carácter histórico. Todas las relaciones entre las conciencias vigilantes lo tienen religioso". Estos dos caracteres explican la diferencia entre *tótem* y *tabú*. "Tótem y *tabú* designan el último sentido de la existencia y la vigilia, del tiempo y del espacio, del anhelo y el terror, del ritmo y la tensión, de la política y la religión". (13).

Pilatos pregunta como buen romano: ¿qué es la verdad?, y Jesús no responde, pero tácitamente pregunta: ¿qué es la realidad?, que es cuestión decisiva de toda religiosidad. "La religión no puede juzgar de otro modo la vida activa, y, si lo hace, es que ha dejado ya de ser religión y ha caído en el espíritu de la historia". (14). El sentimiento religioso y el de la realidad se oponen, como se oponen, conciencia y existencia, tensión y acto, espíritu y sangre, naturaleza e historia, religión y política.

"La religión es metafísica y no otra cosa: *credo quia absurdum*. La metafísica conocida, demostrada — o tenida por tal — es mera filosofía o erudición". "Religión es toda ella metafísica, doctrina del allende, conciencia en medio de un mundo cuyos primeros planos se iluminan merced al testimonio de los sentidos..." (15). "La religión superior necesita de la vigilia tensa, con objeto de afirmarse frente a los poderes de la sangre y de la existencia, que acechan en lo profundo para recobrar su antiguo poderío sobre estos aspectos más jóvenes de la vida: "Velad y orad, para que no caigáis en tentación". Sin embargo, la palabra *salvación* es fundamental en todas las religiones. Señala un deseo eterno de todo ser despierto". (16).

Dios es el refugio en que el hombre se cobija, huyendo del sino que se siente, que se vive; pero no puede ni pensarse, ni representar-

(11) Op. cit., t. IV, p. 11.

(12) Op. cit., t. IV, p. 12.

(13) Op. cit., t. III, pp. 165—166.

(14) Op. cit., t. III, 306—307.

(15) Op. cit., t. III, pp. 307—308.

(16) Op. cit., t. IV, pp. 11 y 12.

se, ni aun nombrarse siquiera; el sino queda como hundido, cuando el intelecto crítico-analítico, nacido del terror, enhebra las causas en palpables series para la mirada interior o exterior". (17). "Toda experiencia recluye algo en la celda de un sistema inmutable de relaciones causales. Pero la experiencia — en este sentido inorgánico, aniquilador, destructor, bien distinto de la experiencia vital y conocimiento de los hombres — se verifica de dos maneras: como *teoría* y como *técnica*, o dicho en el idioma religioso, como *mito* y como *culto*, según que el creyente quiera descifrar o manejar los secretos de su mundo circundante. . . . Esta es la diferencia más íntima que existe entre el sacrificio y la oración. Así se distinguen y separan la humanidad primitiva y la humanidad superior. La religiosidad es un rasgo, un impulso del alma. Pero la religión es un talento. . . . Los arcanos del tabú y del tótem son contemplados en la creencia en los dioses y en la creencia en las almas; son calculados en la física teórica y en la biología. Toda *técnica* supone el talento espiritual del conjuro. El teórico es vidente crítico; el técnico es sacerdote; el inventor es profeta". (18).

No hay genuina moral que no sea, en su raíz, religiosidad. "Donde quiera que la moral es aún fuerte y auténtica, significa una conducta que posee intensamente el sentido de actos y ejercicios rituales; es un continuo *exercitium spirituale*, dicho sea en términos de San Ignacio de Loyola, esto es, un ejercicio *ante la divinidad*, para aplacarla y conjurarla. "Qué debo hacer *para ser* bienaventurado?". Estas palabras *para ser* nos dan la clave de toda verdadera moral. . . . *Toda moral es causal; toda moral es técnica moral sobre un fondo de metafísica religiosa*". (19).

Dejemos aquí a Spengler. La síntesis de su doctrina, casi en todo con sus mismas palabras, es que la religión es manifestación ahistórica, racional, espacial, con todo el cortejo de equivalencias y consecuencias que tienen estos vocablos en su sistema, y con la polaridad consiguiente ante la historia, el tiempo, la vida, el Estado, el sino, en una palabra, lo fisiognómico. Como contraste, oigamos a Rodolfo Otto en su teoría de lo santo.

(17) Op. cit., IV, p. 15.

(18) Op. cit., t. IV, pp. 15—16.

(19) Op. cit., t. IV, pp. 21—22.

RODOLFO OTTO

Del insigne profesor de Marburgo en una pequeña, pero crucial disertación sobre "lo santo" y "lo racional y lo irracional en la idea de Dios", son los siguientes postulados y consecuencias, que buscaré recoger con la mayor fidelidad.

Una de las señales de la altura y superioridad de una religión es que posea conceptos y conocimientos de lo suprasensible, de eminente claridad, transparencia y plenitud, en una palabra, conceptos racionales. Pero estos conceptos, aunque de ordinario están en el término más visible, "dejan tan inexhausta la idea de la divinidad, que precisamente sólo valen y son para y en un algo irracional". Los predicados racionales de la divinidad, son, ciertamente, esenciales; pero con ellos no puede ser comprendida, sino de otra manera distinta y peculiar. (20).

La diferencia entre el racionalismo y su contrario no está, en el problema de la religión, en que el primero niegue y el segundo admita la posibilidad del milagro, sino en el predominio de elementos racionales o irracionales que, para cada uno de esos sistemas, posea la idea de Dios.

La religión no se reduce a enunciados racionales. La emoción religiosa tiene un carácter peculiar, y ninguna esfera de la vida humana tiene elementos tan específicos, como la esfera religiosa. (21).

Lo santo sólo nace en la esfera religiosa y sólo en ella se presenta; entre sus componentes hay uno irracional que es *árreton*, lo inefable, es decir, inaprensible en conceptos. Es claro que no se habla de *santo* en el sentido traslaticio que tiene en la ética, como cuando Kant llama santa a la voluntad moral perfecta. Sin duda lo santo comprende eso, pero algo más; en varias lenguas antiguas, sin embargo, la palabra *santo* significa ese algo más, principalmente. Y ese algo más lo denomina Otto lo *numinoso*. (22).

(20) La obra toda de Rodolfo Otto tiende a apartar la investigación de esa mentirosa idea de Dios que se forjara el iluminismo de la Ilustración. Lo irracional no significa aquí lo antirracional, con el matiz estimativo de esta expresión, sino lo incomprendible a nuestra razón. "La poca luz que sobre Dios tenemos nos da derecho a llamarle el "Inconoscible", ha escrito Mercier. Y en cegada actitud mística dice Mario Carvajal:

*Tú que en la luz no adviertes todavía
sino la luz, ciego a sus hondas claves.*

(21) "Lo Santo", pp. 7 a 10 (vers. esp. de Fernando Vela, Madrid, 1925).

(22) Op. cit., pp. 11 a 13.

Lo numinoso no se puede definir estrictamente; sólo puede facilitarse su comprensión guiando al lector por medio de sucesivas delimitaciones, hasta aquélla parte de su ánimo en donde tiene que despuntar, surgir y hecérsele consciente; en suma, sólo puede suscitarse, sugerirse, despertarse, como ocurre con todo lo que procede del espíritu.

El sentimiento de absoluta dependencia es una aproximación a la esencia de lo numinoso, pero no es lo numinoso mismo. Y desde luego que no se trata de un sentimiento de dependencia natural, esto es, como sentimiento de la propia insuficiencia, incapacidad y sumisión a las condiciones del contorno. El sentimiento de dependencia que acerca a lo numinoso es aquel que se revela en las palabras de Abraham al Señor: "Hé aquí que me atrevo a hablarte yo, yo que soy polvo y ceniza". Se caracteriza porque se da cuenta de sí mismo; por eso debe llamarse, "sentimiento de criatura" que se hunde y anega en su propia nada y desaparece frente al que está por encima de las criaturas.

El sentimiento de dependencia no es, por tanto, como creía Schleiermacher, haciendo consistir en él la esencia de la religiosidad, una desvaloración del sujeto, un sentimiento de la propia condición del sujeto, en primer término, y luego, como por consecuencia, un afirmar la existencia de algo exterior al sujeto. Al contrario, el sentimiento de criatura es un efecto, por así decir, de otro sentimiento que se refiere de modo inmediato a un objeto situado fuera del sujeto: este objeto que produce aquel sentimiento de dependencia es, justamente, lo numinoso. (23).

Lo numinoso aparece, ante todo, como *mysterium tremendum*, tremendo misterio que puede ser sentido de varias maneras que van desde el sosegado sentimiento de la devoción absorta, hasta la embriaguez, el arrobó y el éxtasis. *Tremor* no es aquí otra cosa que temor, sentimiento natural muy conocido, pero que sirve para aludir a un sentimiento de naturaleza peculiarísima, que tiene con aquél cierta semejanza, pero que en realidad, es muy distinto del atemorizarse. El temor religioso de que aquí se habla, es el que aparece en el libro de Job, cuando dice: "Aparta de mí tu mano y no me asombre tu terror". El estremecimiento es ya un primer anuncio de lo misterioso, pero en la forma de algo siniestro. "Ninguna de las especies de miedo *natural* puede convertirse, por simple incremento, en pavor numinoso". (p. 23). El pavor demoníaco se distancia mucho del sentimiento numinoso, pero conserva con él los rasgos de un común origen y en los más

(23) Op. cit., pp. 14 a 17.

altos estadios de la religiosidad, (la pura creencia en Dios), penetra seguramente, aunque apaciguado y ennoblecido. En el culto cristiano se ostenta con cierta violencia en las palabras "santo, santo, santo". El aspecto tremendo del numen puede resumirse en esta expresión: inaccesibilidad absoluta. (24).

Pero a esto hay que añadir la *majestas*, con lo que se designa la potencia, la prepotencia, o mejor aún, la omnipotencia de lo numinoso. El aspecto de lo tremendo se completa en la locución "tremenda majestad". Con este nuevo elemento se advierte mejor la esencialidad del sentimiento de criatura frente a lo numinoso, y se ve claramente el error de Schleiermacher al suponer que del sentimiento de dependencia pasamos a lo divino, cuando lo que acontece es justamente lo contrario y sin que sea menester el proceso racional que postula aquel filósofo. (25).

El tercero y último de los elementos de lo numinoso es la *energía*, la cual se entrevé muy claramente en la *orgé theoy*, en la cólera de Dios, y en la vida, agitación, actividad, voluntad y fuerza divinas. Este elemento ha sido siempre el punto de combate entre el Dios racionalista y el Dios del irracionalismo; él ha partido el campo de voluntaristas e intelectualistas, Lutero y Erasmo, por ejemplo. "La energía se muestra una y otra vez en ese abrasador fuego amoroso, cuya impetuosa violencia apenas soporta el místico en ese amor que le oprime, y que el místico desearía ver dulcificado, para no consumirse del todo en él". (26).

El aspecto tremendo del numen no existe nunca solo, sino, como se ha dicho, en su calidad de *mysterium tremendum*. Por sí solo, el misterio podría designarse como *mirum*, lo admirable, que añadido al poder fascinante y al carácter augusto del numen convierte lo admirable en *admirandum*, lo que debe admirarse. Al misterio corresponde, como reacción subjetiva, el *stupor*, que significa el asombro intenso, el quedarse con la boca abierta. El misterio natural es lo extraño e incomprendible, pero el misterio en sentido religioso designa lo heterogéneo en absoluto y que, por lo mismo, colma el alma de intenso asombro. (27).

Lo numinoso es, además de tremendo, *fascinante*, atrayente, embargante. En el numen lo atrayente y lo retrayente forman una ex-

(24) Op. cit., pp. 19 a 26.

(25) Op. cit., pp. 27 a 31.

(26) Op. cit., p. 32.

(27) Op. cit., pp. 34 a 42.

traña armonía de contraste. Parece admisible que en el primer estadio de la religiosidad, lo retrayente dominaba en un todo; más tarde aparece lo atrayente, lo fascinante que se expresa en el pensamiento y el arte religioso por ese decir lo que el numen no es, por ese expresar negativamente los más profundos caracteres de lo numinoso. (28).

El pecado es el valor negativo de lo numinoso. La desestimación que por el pecado siente el sujeto no es, verosímilmente, un juicio ético, sino auténtica categoría religiosa. Es el sentimiento que tiene el sujeto de su absoluta profanidad. De hecho no existe religión altamente desarrollada que carezca de normas morales; pero en ocasiones puede presentarse el reconocimiento sumiso de lo santo, sin que aquellas sean necesarias. Lo santo es, ante todo, un valor cuyo contrapolo del lado de la criatura es lo profano. Sólo cuando en la ordenación ética se instalan los elementos religiosos, surge el *pecado*; sólo entonces, también, la ética se hace doctrina de la salvación. Y el sentimiento del pecado se presenta cuando se ha descubierto un nuevo aspecto de lo numinoso: lo *augusto*, pues con él se designa ese valor objetivo del numen en virtud del cual exige del sujeto un absoluto respeto. (29).

Después de aludir a los elementos racionales de la idea de Dios, Otto establece cómo lo *santo*, en su doble componente racional e irracional, es una categoría *a priori y pura*. En la misma forma de Kant asienta esta tesis: la idea de lo santo puede nacer con ocasión de la experiencia, pero su validez es independiente de ella. Es una idea que alude a una fuente oculta de representaciones independientes de la experiencia, como los "conceptos puros del entendimiento", pero en forma distinta de Kant, como que esa fuente oculta del alma es algo más profundo y más elevado que su razón pura, teórica o práctica. (30). "Los elementos racionales e irracionales que componen juntos la compleja categoría de lo santo, son elementos *a priori*. Los últimos en la misma medida que los primeros. La religión no se subordina ni al *telos* (finalidad) ni al *ethos* (moralidad); no vive de postulados. En ella lo irracional arraiga, con raíces propias e independientes, en las recónditas profundidades del espíritu". (31). Y "cuando en la evolución religiosa los elementos racionales se juntan a los irracionales conforme a principios *a priori*, los primeros sirven de esquema a los segundos". Así, el

(28) Op. cit., pp. 47 a 61.

(29) Op. cit., pp. 72 a 83.

(30) Op. cit., pp. 146 y ss.

(31) Op. cit., p. 173.

aspecto retrayente y tremendo se esquematiza por la idea de la rectitud moral; el fascinante, por la bondad; el mirífico, por la perfección absoluta. Los dos primeros, esquematizados, se convierten, respectivamente, en la cólera y en la gracia de Dios. (32).

OTTO GRUNDLER

En sus "Elementos para una filosofía de la religión sobre base fenomenológica", estudia entre otras cosas el joven pensador, discípulo de Scheler, la esencia del acto religioso y del objeto religioso, la persona santa y el mal como problema religioso.

El acto religioso tiene dos notas fundamentales que son: la comprensión de lo absolutamente real y la comprensión de un valor absolutamente elevado por encima de todos los valores. En el acto religioso se distinguen dos actos parciales: los teóricos o de toma de conocimiento, y los emocionales y prácticos o de toma de posición. (33).

La toma de conocimiento consiste aquí en la aprehensión de un valor, la cual tiene en su base una percepción sensible. Hay dos posiciones contrapuestas que conducen a la aprehensión del valor religioso: una es la posición desviada del mundo, y otra la posición encarada al mundo. En la primera, la *nada* o el *yo puro* son los intermediarios que conducen a la aprehensión del valor. En la segunda todo objeto, en general, da lugar al acto de sentir el valor religioso, a condición de que ese objeto se dé como portador de un valor absoluto y que en el hecho de que esos objetos sean portadores de valor, vea la conciencia un nuevo valor. (34).

Los actos de toma de posición son la respuesta al valor. Los hay emocionales, como los actos de fe, seguridad, confianza, esperanza, temor, reverencia, etc.; y los hay prácticos, como los de dar gracias, rogar, hacer votos, bendecir, maldecir, alabar, obedecer. (35).

El acto religioso tiene, empero, una esencial utilidad y su referencia a Dios es la primera marca esencial de esa unidad. No podrá, por lo tanto, sustituirse a Dios por la Humanidad, la Patria, el propio Yo; Dios no es simplemente un rodeo para la ascensión de la vida religiosa en sí misma. (36).

(32) Op. cit., p. 178.

(33) Versión española de J. Gómez de la Serna F., Madrid, 1926, p. 85.

(34) Op. cit., pp. 86 a 112.

(35) Op. cit., pp. 113 a 118.

(36) Op. cit., pp. 118 a 122.

El objeto religioso es, como ya se ha dicho, un valor supremo que se designa con el nombre de *santo*. Se aprehende intuitivamente y sólo puede describirse en forma analógica, mediante los predicados valorativos afines que ya hemos visto usar en Rodolfo Otto. La posición de espaldas al mundo puede aprehender más clara y puramente a Dios, pero la posición vuelta al mundo posee elementos que la primera no dará, como es la contemplación de una persona humana santa. Mas los resultados teóricos de una y otra posición, no se contradicen en manera alguna. (37).

El alma está sometida a leyes causales; la persona a leyes teleológicas, inteligibles, a leyes que tienen sentido. Al alma se refiere lo psíquico; a la persona, lo espiritual. Dios no es, en tal sentido, alma del mundo; es sí, persona actuante, puramente espiritual: su cólera, por ejemplo, es algo espiritual, no una pasión ciega provocada por algo que le hiera como una espina. Dios es la persona santa, por excelencia, y, como lo santo, es perfectísima. Por esto es portador de todos los posibles valores *personales* positivos; como Juez, Señor, Padre, Amigo, etc.; pero no, de los valores propios de las cosas, como lo agradable; ni los psíquicos, como la *fina sensibilidad*, el *ingenio*. La persona santa finita, esto es, el hombre santo, se definirá diciendo que es aquel que se entrega totalmente al amor de la Persona Infinita. Pero a la santidad humana no podrá pertenecer más que un aspecto de la divina, los aspectos racionales de R. Otto, pues a ella no le es dado poseer lo numinoso. (38).

Lo insanto es el contravalor de lo santo, y, como éste, es un valor personal. No de todo aquél que no se vierte hacia Dios, puede decirse que es portador de lo insanto; el volverse a algún valor es ya un camino hacia la santidad; pero la dureza de corazón para todo valor y el encauzamiento de toda aspiración hacia el propio yo, constituyen insantidad. Lo insanto es distinto de lo *profano*, que sólo significa lo irrelevante para la vida religiosa. Cuanto más intensa es la religiosidad de una persona, menos objetos profanos ve en las cosas, porque todos los atrae hacia el círculo de la santidad. (39).

JORGE SIMMEL

La fe religiosa tiene siempre, por objeto, algo trascendental y

(37) Op. cit., pp. 123 a 127.

(38) Op. cit., pp. 140 a 157.

(39) Op. cit., pp. 158 a 163.

de una realidad más firme que la del propio mundo empírico. En todas las épocas, "la" religión había salido siempre avante ante las crisis de las religiones; esto es, la muerte de un dogma no quebrantaba en nada la creencia en "la" religión. Pero lo que en los tiempos modernos está en crisis, es la religión misma, esto es, la fe en algo trascendente, que se califica por muchos de ilusorio y fantástico. Sin embargo, sobrevive esa necesidad, ese anhelo que sólo se apacigua con lo trascendente.

La religión es, ante todo, una manera de ser, una acontecimiento de nuestra alma, "una íntima manera de conducirse el alma", como decía Kant. Nada tiene que ver esto con una creencia en Dios. Estas naturalezas religiosas son religiosas; no es exacto decir de ellas que *tengan* religión. El sentimiento de dependencia, la alegre esperanza, la humildad, la indiferencia hacia lo terreno, no constituyen el aspecto más profundo del hombre religioso. Esas son cosas que el hombre religioso *tiene*, pero no son ya la religiosidad; al contrario, sólo por ella, aquéllas notas se hacen posibles.

Y no sólo estas notas sino, también, la trascendencia. Es el ser religioso quien, al advertir esta necesidad de satisfacer sus anhelos de algo trascendente, enuncia su existencia. Sólo ahora puede hablarse de religión verdadera o falsa; no antes, cuando sólo teníamos en presencia las naturalezas religiosas. Lo trascendente que provoca la naturaleza religiosa puede ser: o algo metafísico y realmente existente fuera del hombre, o algo que sólo puede explicarse como objetivación ilusoria de un anhelo, de una emoción psicológica, o algo en el que se proyecte la esencia misma de lo que en el hombre es metafísico. Esta última es la posición que adopta Simmel.

En los hombres religiosos, en su ser mismo, no hay por qué separar vida y religión; esencialmente no han menester de una trascendencia. En cambio, en los hombres de débil religiosidad, que antes que *ser* religiosos, *tienen* religión, su existencia no se concibe sin un dogma sobre algo trascendente; en éstos, la religión no es la vida misma, sino un contenido de su vida, como otro cualquiera.

La conclusión de Simmel en este que él llama "El problema de la situación religiosa", es la de que en la hora actual, cuando no sólo están en crisis tales dogmas religiosos, sino la religión misma, las naturalezas verdaderamente religiosas son las mejor libradas, puesto que en este angustioso oleaje de criticismo contemporáneo, ellas serán los únicos objetos religiosos que quedarán fuera de toda crítica, pues que siendo ellas un ser religioso, no serán refutables de falsedad, como no lo es un ser artístico, o un ser en general. Las almas no religiosas, en

cambio, si son las más urgidas de religión, para colmar con ella un doloroso vacío de la existencia. Si el ser religioso es el que ha creado todos los elementos trascendentes de la religión, ante la crítica que ahora los destruye, volverá a su interioridad, a vivir en sí mismo la verdadera vida religiosa.

En opinión de Simmel, los contenidos de la religión son de incumbencia primordial para el filósofo de la religión, en tanto que para el hombre religioso, los contenidos son algo secundario. Simmel estudia ahora en "La personalidad de Dios", alguno de los contenidos religiosos, en su sentido y en sus conexiones, sin ocuparse, ciertamente, de si corresponden o no a alguna realidad.

Es posible que el ser personal del hombre haya servido de ocasión para la formación del concepto de un Dios personal, pero el fundamento lógico y metafísico de este concepto es independiente. El antropomorfismo queda así de una vez por fuera.

La unidad se presenta en distintos grados: la del mineral, la de lo orgánico y la de lo psíquico. Lo que hace que esta última sea esencialmente distinta de la de aquéllos, es el *recuerdo*, pues aquí el proceso causal es característico; la causa no desaparece al producirse el efecto, sino que conserva su identidad morfológica y en tales condiciones puede ser revivida. Esta reviviscencia influye sobre el presente psicológico y a su vez éste reacciona sobre ella. Así la causalidad en la vida psíquica es acción recíproca. Esta acción recíproca va formando una *unidad* que es la que constituye la personalidad psíquica. La personalidad, es pues, además de un centro permanente, uno compenetrante, una asimilación funcional, una transmisión, asociación y confusión dentro del ámbito de todos los contenidos representativos. Una personalidad en sentido pleno es aquella que ofrece un aspecto cerrado, es decir, en la que todo acontecer psíquico ocurre en y por la conciencia; nuestra existencia tiene que recordar para provocar la interacción de sus contenidos y siempre de un modo fragmentario, con lo que se impide la formación de la unidad de los contenidos, lo cual es personalidad en sentido absoluto. Pero si Dios es la unidad perfecta y cerrada y nada fuera de El puede interrumpir la interacción de sus elementos, el concepto de Dios lleva a concluir que El es la auténtica verificación de la personalidad.

Toda la historia de la religión revela la creencia de que Dios se enfrenta al mundo. Esta posición de Dios ante el mundo se hace más necesaria desde el mismo momento en que, en toda religión, Dios es poder y Dios es objeto de amor, y amor y poder no pueden concebirse sin dualidad. Pero esta dualidad parece contradecir la absoluta inde-

pendencia que Dios tiene de todo lo demás, lo cual lleva a dar razón al panteísmo. Empero, razones religiosas exigen mantener esta dualidad, razones que son las ya expresadas. Y es el concepto de personalidad el que resuelve esta contradicción entre la necesidad de una dualidad y la urgencia de una unidad. En efecto, la personalidad es independiente de sus contenidos individuales, pero también, cuanto más personalidad somos, tanto más se tiñen nuestros contenidos del color de nuestro yo. Y en Dios este proceso ocurre y explica a la vez, cómo Dios está alejado del mundo, pero, también, cómo lo penetra de un modo vital.

Para defenderse de antropomorfismo, Simmel hace alusión a su método kantiano de concepción: no se atribuye a Dios, por ejemplo, más justicia que al hombre, sino la forma pura de la justicia. Y para sintetizar esa tesis saca esta conclusión, que, para su método, es de una agudeza y profundidad asombrosas: "Lo esencial no es que Dios está sobre los hombres, sino que el hombre está debajo de Dios". Añade Simmel que esto constituye un elemento de todos los seres de religión cultivada. Termina el autor con la insistencia sobre su idea primordial: que se haya de creer en esa realidad superior que es Dios, es cuestión de religión; la filosofía de la religión sólo tiene que estudiar *qué sea lo divino y no si lo divino es.* (40).

XAVIER ZUBIRI

Aunque nuestro problema no se refiere directamente a Dios, sino a Dios a través de la religión, resumimos en seguida las ideas de uno de los más grandes pensadores de la España contemporánea, Xavier Zubiri, sobre lo que él denomina el problema de Dios, pues la forma en que plantea la cuestión nos será especialmente útil para ver claro en muchos problemas religiosos.

Empieza el autor parangonando el problema de Dios con el modo como se plantea el problema del mundo exterior. En cuanto a éste, la filosofía moderna ha hecho ver la deficiencia del planteamiento tradicional del idealismo, del realismo crítico y del realismo ingenuo, pues todas desconocen la esencial constitución del yo, y su esencial referencia al mundo, haciendo de la existencia de éste un simple hecho y un simple hecho *añadido* a los hechos de conciencia, cuando, en realidad, "la exterioridad del mundo no es un simple *factum*, sino la es-

(40) De los dos ensayos citados hay versión española.

estructura ontológica formal del sujeto humano", ya que "ser sujeto consiste en estar abierto a las cosas".

Del mismo modo ha acontecido con el problema de Dios; se parte del supuesto de que las cosas son substantes y substantivas, de suerte que la substantividad de las cosas sólo exige, cuando más, que se demuestre que *además* de ellas existe Dios y que esta existencia es un *factum* al menos, *quad nos*. *Quad nos*, porque el planteamiento consiste en preguntarse cuál es la facultad con la cual llegamos a Dios, si el conocimiento o el sentimiento, olvidando que el problema puede retrotraerse a puntos más profundos para averiguar, entonces, si el *ser* mismo del hombre no es ya, constitutivamente, un ser en Dios.

La persona es el ser del hombre. La unidad radical de la persona se realiza en la complejidad del vivir. Vivir es convivir con las cosas, con los demás y con nosotros mismos, no en forma yuxtapuesta; el *con* significa aquí una categoría ontológica formal de la persona humana.

El hombre existe como persona, en cuanto tiene que realizarse como persona. El hombre recibe existencia como algo impuesto a él. Y este algo impuesto es lo que le impulsa a vivir, y la vida no tiene una misión, sino que es misión. Lo que le impulsa a vivir no es el apego natural a la vida, sino algo anterior en que se apoya para existir. Y este punto de apoyo es lo que nos hace ser. El hombre por sí mismo no es. Para ser necesita la fuerza de estar haciéndose y necesita también que le hagan hacerse a sí mismo. Nosotros mismos no somos esta fuerza. Aunque estamos atados a la vida, no es, sin embargo, la vida lo que nos ata. Antes de haber cosas con las cuales el hombre se hace, está el tener que hacerse y el tener de estar haciéndose. Estamos, pues, obligados a existir, pero ello se debe a que previamente estamos relegados a lo que nos hace existir. Existir, ya se ha dicho, es existir *con*: con cosas, con otros, con nosotros mismos. La existencia está, pues, *religada* con las cosas. La religación — *religatum esse*, *religio*, religión en sentido primario, — es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por eso no es que ésta *tenga* religación o religión, sino que ya *es* religión o religación.

Así como el estar abierto a las cosas nos descubre que *hay* cosas, así también el estar religado nos descubre que *hay* lo que religa. Y esto que religa es lo que todos designamos con el vocablo Dios. Lo que primero le es perteneciente en su fundamental religación es que Dios es "ens fundamentale" o fundamentante. *Quad nos*, el atributo primario de la divinidad es la fundamentalidad, pues a ella nos religamos haciéndonos ser. Estar abierto a las cosas es ir hacia las cosas; estar re-

ligado es venir desde Dios y estar ya en Él. Existir, en una de sus dimensiones, es estar habiendo descubierto ya a Dios en nuestra religación. Estar *en* Dios significa estar religado y estarlo constitutivamente. Así el problema de Dios es el problema de la religación o religión.

Lo anterior muestra cómo es de inútil toda discusión sobre cuál es la facultad que nos lleva a Dios, ya que no es una facultad, sino el ser mismo del hombre el que consiste en estar viniendo de Dios, y siendo en Él. Fundamentalmente, no hay una experiencia de Dios, ni un método de llegar a Él, desde el mismo momento en que no es experiencia la posesión de la existencia, que es religación, ni puede haber método para llegar a algo que somos, cual es la religación en que somos abiertos a Dios.

Hay sí un problema intelectual en torno de Dios, pero el modo primario de patentizar a Dios no es un acto de conocimiento. El entendimiento se mueve siempre en el *es*. Al conocer, el hombre entiende lo que *hay*; y lo conoce como *siendo*; entonces las cosas se convierten en entes. Pero el haber no es igual al ser, como no son sinónimos cosa y ente. Pero el ser es un concepto analógico; en sentido propio sólo la cosa es ente. El conocer, en primer término, entiende lo que *hay*, porque se encuentra con las cosas; pero, después, el entendimiento se encuentra con eso otro que hay, que es lo que religa, Dios. Por la *religación* es, pues, posible y necesario plantearse el problema de Dios.

Dios es cognoscible en la medida en que se le puede aplicar el concepto de ser; es incognoscible, en la medida en que no se le pueda aplicar. La dificultad no está en la índole de la unidad del *ser* aplicado a las cosas y aplicado a Dios; sino en saber si es aplicable a Dios el concepto de ser. No hay Dios en el mismo sentido en que hay cosas; hay cosas en el sentido de que están ahí; hay Dios en el sentido de que "hace que haya" haber. Este es el problema teológico, el cual, como se ve, es en sí mismo un momento constitutivo de la religión.

Luego Zubiri estudia cómo, siendo el hombre fundamentalmente religado, puede existir el ateísmo. Todo consiste, no en buscar la manera como el hombre deja de descubrir a Dios, sino en la manera como se hace posible el encubrirlo. La posibilidad de sentirse desligado, lo cual, a su vez, se posibilita por la suficiencia de la persona para hacerse a sí misma. "El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo". La sobreestimación de la vida, "la soberbia de la vida" de que habla San Juan, induce a la persona a implantarse en sí misma y a negar a Dios. (41).

(41) "En torno al problema de Dios" (En el N.º. 149 de "Revista de Occidente", 1935).

ALOYS MÜLLER

El autor no quiere hacer una filosofía inmanente de la religión, tal como las de Spengler y Simmel, ni una filosofía trascendente metafísica de la religión, como la de muchos filósofos católicos, por ejemplo, sino una filosofía trascendente axiológica de la religión, esto es, fundada en los valores, como lo son, entre otras, las de Otto y Gründler.

En las vivencias religiosas aprehendemos algo *sui generis*: lo santo y lo no-santo. Las determinaciones ónticas específicas de lo santo, son: lo santo es absoluto, perfecto, misterioso, inaccesible, majestuoso, sublime, fascinante.

Todas estas determinaciones, que son las de R. Otto, están en éste todavía demasiado sumidas en la forma de propias vivencias, sin caracterizar sus notas ónticas. Estas podrían ser: Su *inmediatabilidad*: es aprehendido lo santo tan simplemente como se aprehende el amarillo de una flor. Su *originalidad*: es irreductible a algo conocido por nosotros; es totalmente nuevo. Su *objetividad*: es algo extraño a nosotros y se nos enfrenta como independiente. Su *supraindividualidad*: no necesita de los individuos para su realidad; no es santo para alguien. Su *valor*: nada de lo que es, es santo o no-santo; su forma de realidad es la que hemos caracterizado como propia de los valores.

“La aprehensión de lo santo es el núcleo de la religión”. “El hombre que se somete y somete su vida a los valores de la santidad, tiene religión”. (42). Hay en la religión un doble elemento personal: de un lado los valores de lo santo exigen sumisión, entrega plena y absoluta y esto sólo puede hacerlo una persona; de otro lado, en la estructura misma de estos valores hay la alusión a algo personal, puesto que *inaccesible, perfecto, sublime*, sólo puede serlo, en el fondo, una persona, nunca una cosa. Lo personal está, pues, fundado en la esencia de estos valores. “Religión existe allí y sólo allí donde el hombre dice *Tú* a algo sobrehumano, en el sentido de los valores religiosos”. (43). En el hombre primitivo toma lo personal todas las formas primitivas posibles.

El hablar con lo personal es la *oración*; el culto está constituido por las formas en que lo personal es venerado. La oración es el lenguaje; el culto es el simbolismo de las respuestas a los valores.

El origen de la religión no está ni en el pensamiento, ni en el

(42) Op. cit., pp. 199 y 203.

(43) Op. cit., p. 203.

sentimiento, sino en la intuición de los valores religiosos. El problema de la verdad de la religión carece de sentido, según se desprende de lo dicho; pues la verdad reside sólo en el pensamiento. La religión es sólo más o menos *auténtica* y más o menos *profunda*, según que esté más o menos cercana a los valores y según la manera más o menos intensa con que el hombre defiera a las exigencias de esos valores.

La religión sólo es algo en relación a lo Absoluto. Por esto, toda religión cree en algo absoluto. Y la realidad de este absoluto se comprueba ontológicamente por el absolutismo de los valores, en general, y de los valores de la santidad, en especial.

La personalidad de lo absoluto está fundada en la misma estructura de los valores de la santidad. Lo absoluto es, por esencia, único; varios absolutos son un contrasentido. Los valores necesitan estar fundados de algún modo en el centro de lo absoluto, pero esto no significa que lo absoluto pueda ser totalmente comprendido por medio del valor.

Hay que distinguir la religión del pensamiento religioso. Su origen es común; la aprehensión de los valores. Pero a partir de aquí, cada uno va por su lado. De acuerdo con lo dicho anteriormente, no hay *religiones*, sino una sola religión; pero sí puede haber distintos pensamientos, distintas doctrinas religiosas. Así, pues, no es exacto que la religión sea la manifestación de la doctrina religiosa en la vida; esto equivaldría a decir que la religión vive del pensamiento religioso, cuando lo que ocurre es, justamente, lo contrario.

III

Ya habrá advertido el lector toda la serie de múltiples problemas, de soluciones diversas que surgen de lo religioso en los tiempos modernos. No ciertamente que todos ellos hayan sido ignorados antes, sino que hoy son planteados en una peculiarísima manera y a la luz de nuevos sistemas.

De lo expuesto extraeré las principales cuestiones de que quiero ocuparme:

- 1º. — Es la religión un ser en el hombre, como piensa Zubiri?
- 2º. — Es la religión una forma radical de la conducta humana, sin relación con nada más allá de lo humano, como cree Simmel?
- 3º. — Es la religión una respuesta de nuestras facultades cognitivas o apetitivas a algo subjetivo, que se hace objetivo, como parece pensar Spengler? Es, en este caso, la religión algo opuesto a la vida?

4º. — Es la religión una respuesta del hombre a algo objetivo trascendente, pero no metafísico, como los valores? (Müller).

5º. — Es la religión una respuesta del hombre a algo subjetivo, trascendente y metafísico?

6º. — Suponiendo fundado el valor metafísicamente, cuál es el objeto del acto religioso, el valor o el ser (supraser)?

7º. — En qué sentido la religión está fuera del pensamiento religioso?

8º. — Cuáles son los actos con que el hombre responde a lo religioso

1

Me doy cuenta de que no puedo aprovechar completamente el problema que se plantea Zubiri en el estudio a que atrás he aludido, (44). Sin embargo, por de pronto, sólo utilizaré su sugerencia para preguntar si en el hombre la religión es un ser. En términos escolásticos, la cuestión está en saber si el hombre es esencialmente un ser religioso o si la religiosidad es en él una propiedad o un accidente. Si es lo primero, podríamos decir que en el hombre hay religión; si es lo segundo, expresaríamos que en el hombre hay religiosidad. La religiosidad sería el estado sobreañadido al ser del hombre; la religión haría parte de su mismo ser.

Si remontamos todos los caminos que han llevado a las múltiples y variadas definiciones de religión que se dan en nuestros días, y busquemos en nuestra conciencia lo que de un modo primario ostenta nuestra noción de religión y la que todos los hombres suponen al estudiar el problema religioso, veremos que, antes que el culto, que la oración, se nos presenta la religión como sentido, orientación dirección y encauzamiento de una existencia hacia algo fuera de ella considerado como superior.

En primer término hablo de una existencia, de un ser existente, con lo cual quiere insistirse a un tiempo en el *ser* y el *existir*. En el ser como sustentáculo de facultades de conocimiento y apetición, puesto que la religión no se nos ocurre buscarla en éstas, sino en su sustento metafísico que es la substancia. La religión no es una facultad ni

(44) Zubiri sólo habla de religión en sentido verbal, esto es, en el de religación. No puede verse allí todavía nada de investigación sobre el más complejo concepto de religión en sentido estricto; pero es claro que en él, una doctrina de la religión estaría asentada en aquellos principios.

es función de una facultad. A nadie se le ocurrirá preguntar por la facultad religiosa, ni por las operaciones religiosas de una facultad, como si éstas solas constituyeran la religión. Hablar de religión es mentar un ser en el que la religión tiene un asiento o significa algo. Decir que la religión no es para el ser sustancial, conducirá a decir o que no lo es para ningún ser, con lo cual se quita esa fundamental referencia al ser que ya hemos señalado, o que lo es para el ser accidental. En este último caso sería fácil hablar con sentido de la religión "de" los colores, de los conocimientos, de las acciones, entendiendo con aquél "de" no el objeto a que tiende el ser religioso, sino, precisamente, el objeto que tiende hacia lo religioso, en una palabra, el sujeto. Y con esta consideración se advierte al punto que aquel *sentido* no es un sentido, sino un sin-sentido.

La religión mienta, no sólo un ser sustancial, sino además existente. Religión actual de los hombres que serán dentro de mil años, religión actual de los seres que fueron y no serán más, es algo que no puede darse. Y no puede darse, no únicamente porque en toda religión haya actos de religión los que suponen un ser existente, antes bien por una razón más profunda que afecta las entrañas mismas del ser. En toda religión se mira ya la existencia jugando un papel decisivo. Religión dice *relación de existencia sumida, aminorada, amenguada*. Pero este aminoramiento de la existencia no es una aniquilación *toto coelo*, sino algo en el cual el existir mismo conserva su peculiar entidad y justamente porque la conserva, se hace posible esa aminoración que supone la noción de religión. Adviértase que no hablo para nada, todavía, del sentimiento de nihilidad o pequeñez que experimenta el sujeto religioso. Aludo a lo que en sí exige la idea de religión del sujeto religioso: que sea una existencia, pero una existencia aminorada, aunque todavía no se sienta así. Y esta inferioridad del ser existente que supone la religión, radica hondamente en la esencia del ser, pero aflora y se hace más potente en la existencia. Porque es la existencia, recibida por la esencia, la que muestra la pobreza y precariedad de la esencia, pobreza, sin embargo, que reside, no en que la esencia no tenga otras notas constitutivas cualesquiera, sino en que no tenga precisamente la existencia por esencia. Por eso he dicho que es en la existencia donde primero resalta la aminoración del ser existente, y es por esto mismo por lo que no puede darse religión para seres ideales.

Lo que se deja expresado en relación con la aminoración, ilumina aquel sentido, dirección, encauzamiento, de que hablaba antes. Si religión supone una existencia aminorada, supondrá también, y por

virtud de la anterior construcción lógica del concepto, una existencia exaltada. Prevengo con eso de la "interior construcción", que no hablo de una deducción lógica que saliera del concepto de religión, una vez dado, sino de algo que se mienta o que se da ya en él. La religión implica una existencia exaltada, pues es con relación a ésta, como se mira la existencia del sujeto como una existencia aminorada. He hablado de sentido, aludiendo por ahora a la relación existente entre la existencia sujeto y la existencia objeto de la relación. Todavía no aparece aquí nada de dirección teleológica, nada de relación de finalidad.

Pero la palabra *sentido* alberga la significación en que va implícita la relación: el sentido es dirección consciente de algo. Es, pues, relación, pero es también conciencia de una dirección. Si el concepto de religión que he dado es el formalmente previo a toda investigación religiosa, la religión supone en el sujeto de la relación una conciencia del aminoramiento de la existencia, frente a la existencia que está más allá de él. Y supone, asimismo, en el sujeto, una sobreestimación de ese objeto, y, por lo tanto, una voluntad en el sujeto que sobrestima.

Si en la noción de religión no fueran implicadas estas características del sujeto, estaríamos buscando al presente, qué es y cuál es la religión en los minerales, en las plantas, en los animales. Pero si de hecho no buscamos en aquellos seres cuál es su religión, ni vemos qué es su religión, ello obedece a que de una vez, y en forma apriorística, hemos descartado del ámbito de los sujetos religiosos, aquellos seres que sólo se distinguen del hombre por lo que éste posee y ellos no tienen: inteligencia o conciencia reflexiva y voluntad. Es, pues, una consecuencia de este análisis la siguiente: que en la noción de religión va insita la de un ser existente, volente y racional.

Ahora bien, esto último es lo que se llama *persona*: pero la noción misma de ser existente que aquí hemos puesto como característica del sujeto de la relación de religión, es la de un ser finito, imperfecto. Luego la noción de persona que la religión supone aquí, como sujeto, es la de una persona finita.

Creo que con lo anterior hemos ganado suficiente altitud para responder al primer punto del temario: la religión no es un ser en el hombre, sino una relación *óntica, cognoscitiva y volitiva* que tiene por sujeto al hombre. Esto coincide con lo que desde antiguo se ha visto en el origen de la palabra religión: Cicerón afirmaba, y a Max Müller se le hacía muy verosímil, que religión viene de *relegere* o *religere*, que en un principio significó considerar cuidadosamente. Otros autores de la latinidad, Festo, Servio y Lactancio, hacen derivar *religio* de *religare*, etimología que aceptan señalados lingüistas contemporáneos.

La religión "es una íntima manera de conducirse el alma". Habrá, entonces, una conducta religiosa, como hay una conducta moral, social o jurídica. Pero la religión implica que esa conducta es íntima, que alberga en los más profundos repliegues del ser y que, por eso, condiciona nuestra vida toda.

Quien dice conducta, está mentando un actuar consciente y voluntario de quien es la conducta. No se habla de conducta animal o vegetal. Pero es en los actos mismos de la conducta, donde tienen lugar esa conciencia y esa voluntad. Para que la conducta sea íntima ha de verse radicada en un fenómeno que sea igualmente íntimo, fundamental. Este no puede ser otro que el yo personal.

Estudiada la cuestión desde el punto de vista metafísico, a priori hay que decir que esa intimidad de la conducta está fundada en el ser mismo que constituye la naturaleza racional y en el supuesto que lo hace persona. Pero fenoménicamente, esa intimidad sólo está fundada en el yo, que es, por así decir, el fenómeno asiento de todos los restantes fenómenos de conciencia.

Justamente porque es una cuestión metafísica, no se podrá explicar de modo fenoménico, la ilación entre el yo y el supuesto racional. La explicación metafísica se tendrá en la respuesta que he dado al primer problema que se planteara arriba. Por eso aquí dejaré de lado esta cuestión, para dirigir toda la atención al punto propuesto del yo como asiento de la religión.

La religión es un ser; la religiosidad un modo de ser consciente. Por esto la frase de Kant con que hemos introducido este párrafo, expresa más bien lo que es la religiosidad, no lo que es la religión.

De aquí llegamos a una nueva posición: la religiosidad engendra la religión, o la religión es la que hace posible la religiosidad? Con eso de *engendrar* no quiero introducir ni discutir el problema psicológico; me sigo moviendo dentro del ambiente ontológico fundamental.

Religiosidad es una forma de la conducta. Y la conducta es un consciente y volente conducirse. Pero este conducirse, no es una forma cerrada; es un conducir el "sí mismo" (*sit venia verba*) y no un conducir "en sí mismo" y "para sí mismo". La forma gramatical refleja en "se" no expresa el hermetismo de la conducción, sino la inmanencia de las relaciones entre el conductor y el conducido. Se conduce el ser hacia algo y esto es la religión. La religiosidad supone, pues, la religión. Desde el mismo momento en que el yo siente la urgencia de conducirse religiosamente, efectúa un acto de dirección y esta dirección no

engendra, sino que supone un término. Este término, será subjetivo, una creación del conocimiento, o una objetividad que se impone?

Estas dos posibilidades desembocan en dos pares de subposibilidades, cada uno de ellos subsumido, respectivamente, en las dos anteriores. Es, a saber, la subjetividad individual o trascendental, la objetividad real o ideal. En otras palabras, es el objeto a que tiende la religiosidad una creación, puramente individual y psicológica, o una forma pura del entendimiento, o un ser real, o un ser ideal y necesario, con contenidos independientes de las formas del entendimiento?

Se adivinan en estas líneas claros ingredientes kantianos; empero, se abren las puertas a una posible solución independiente de Kant.

No obstante, me parece que de estos términos en que se coloca el problema de la religiosidad, no resulta ninguna exigencia esencial para dar respuesta a la cuestión de cómo es el objeto de la religiosidad. Yo estimo posible una auténtica religiosidad ante cualquiera que sea la forma de realidad de su objeto. Lo que no significa que este objeto tenga que ser entonces, un auténtico objeto religioso.

Ocurre aquí lo que en el campo de la moral: puede darse una auténtica moralidad, una genuina conducta moral, cualquiera que sea el objeto a que se dirija, o, en el lenguaje de la ética, cualquiera que sea la ley moral que se presente, pues desde antiguo se ha demostrado que existe una conciencia moral formal y una moral objetiva. El obediencia de la ley moral, aunque ésta sea una falsa ley moral y aún, objetivamente inmoral, no quita la moralidad al acto desde que en él haya rectitud de conciencia. Pero es evidente, que esta auténtica moralidad no implica una idéntica autenticidad del objeto moral.

Hasta aquí sólo hemos hablado de la religiosidad en su primera esencialidad; pero ella es común a la moralidad, a la juridicidad, a la cultura. No hemos dicho nada de las diferencias específicas de aquella en relación con ésta. Todo lo que de aquí resulta, y sólo lo que lo dicho engendra, es que la moralidad, la religiosidad, la cultura son un ser y no un tener, pero eso sí, desde un punto de vista fenoménico, no metafísico:

En el primer punto traté de mostrar y demostrar el ser de la religión y el punto de partida metafísico en el hombre, como sujeto de la religión. Este punto de partida metafísico sólo en sentido impropio podría llamarse religiosidad, pues con esta palabra mentamos siempre una conducta consciente y volente actual, lo cual no aparece en aquello que he llamado sujeto de la religión, sino como potencialidad metafísica. Siendo la religiosidad un acto-hábito, es, pues, metafísica-

mente un accidente. Luego metafísicamente, sólo puede decirse que el hombre tiene religiosidad.

Pero otra cosa es, desde el punto de vista fenoménico del yo, la disposición íntima, eso que da tono y colora todos los actos particulares del hombre. Desde esta perspectiva, la religiosidad es un ser, como lo es la moralidad, la cultura. En palabras aristotélicas, podríamos decir que la religiosidad no es un acto aislado sino una virtud, un hábito.

Más abajo se encontrarán las verdaderas diferencias específicas de la religiosidad, en relación con esas otras íntimas maneras de conducirse, como la moralidad y la cultura.

3

La religión no es una respuesta de nuestras facultades cognoscitivas y apetitivas. Así ha quedado establecido anteriormente. Esto que se dice de la religión, sólo cabe afirmarlo de la religiosidad. Pero con una importante observación: que no es sólo la religiosidad respuesta de nuestras facultades cognoscitivas y apetitivas, en lo que esa respuesta puede tener de más inmediato, sino en lo que tiene de más profundo, esto es, como actuación continuada de la conciencia, en cuanto es fondo de nuestras facultades psicológicas.

Y aquí si entramos en un tema que se dejó intacto en el punto anterior. La religiosidad puede existir, hemos dicho, cualquiera que sea lo que se piense por el filósofo de la religión, de los objetos religiosos: esto es, cualquiera que sea la objetividad o subjetividad que posean. Lo que sí es evidente es que el hombre religioso tiene su objeto como objetivo, como algo que se le impone y no sólo a su ser individual, sino también a su racionalidad, en cuanto participa de lo universal. Así han visto todos los hombres el objeto del acto religioso.

Un problema distinto de los dos anteriores es este: aunque el objeto religioso puede ser en sí subjetivo "en" el hombre religioso (acabamos de ver que nunca lo es "para" el hombre religioso), puede preguntarse si en ese objeto todo lo es absolutamente, de modo que nada haya en torno del ser que se considere como objeto, que sea verdaderamente objetivo. Esto es lo que, resueltamente, niega Rodolfo Otto, y con él, todos los axiólogos. La religiosidad puede ser una respuesta a un ser subjetivo, pero lo es siempre a un valor objetivo. Puede ser el objeto de la religiosidad una mera entidad mítica, una creación de la imaginación. Pero los valores que a esa entidad se atribuyen sí no son, en absoluto, nada subjetivo.

No lo son para una subjetividad trascendental, ni para una individual. Es decir, lo santo, lo adorable, lo temible, no son: 1º. formas *a priori* de "la" inteligencia; 2º. formas *a priori* de tal inteligencia. En otras palabras: los valores religiosos no son tales valores para "la" inteligencia humana en general, ni para la inteligencia en general, ni lo son para una inteligencia determinada. No es que la inteligencia necesite de la categoría de lo santo, para pensar lo religioso, sino que esta categoría se le impone de fuera, no como una *forma-objeto*, sino, simplemente, como un *objeto*; tampoco y menos es que lo santo sea la manera accidental y transitoria, como tal inteligencia vea lo religioso: es que, necesariamente, esta inteligencia particular tendrá que ver que el objeto entitativo de su religiosidad, es *santo*. Esto mismo puede decirse de los demás valores religiosos.

En resumen, si puede haber una auténtica religiosidad, ante el sol, ante las almas de los antepasados, etc., no puede haber auténtica religiosidad ante estos mismos objetos, ni ante el verdadero Dios, si sólo se les mira como "verdaderos", o como "inteligentes", o como "sabios", o como "ingeniosos", o como "buenos", etc. Hay, pues, en toda religiosidad un objeto verdaderamente objetivo que son los valores religiosos. Este es el más insigne descubrimiento de la filosofía axiológica contemporánea.

En este sentido tiene razón Spengler al afirmar que la religión se opone a la vida. Pero más valdría decir que los valores religiosos son distintos de los valores de la vida y superiores a ellos: salud, vigor, generación, son, como valores, los objetos a que tiende el hombre cuando estima la vida. Es claro que la respuesta a estos valores no es una respuesta religiosa, como no es una respuesta vital, la que hacemos ante lo santo. Pero si tomamos al hombre en la integridad de su ser, y llamamos vida a todas las formas de su actuación como hombre, los valores religiosos no son opuestos a los vitales, sino los más vitales, pues que están por encima de éstos y a ellos responde una más noble parte del ser humano. Sólo con un naturalismo exagerado, de que ha sido acusado Spengler en repetidas ocasiones, no obstante sus protestas en sentido contrario, puede afirmarse que la religión es opuesta a la vida o la contradice.

4

No es la religión respuesta a algo objetivo trascendente, no metafísico. Por una parte, la religión no es respuesta; esto que se dice de la religión, sólo cabe decirlo de la religiosidad; la estructura óntica

de aquello, supone otro concepto que el de respuesta en sentido psicológico. Por otra parte, la religión es relación metafísica o con algo metafísico, y sólo cabe preguntar con sentido, si la religiosidad es, por esencia, respuesta a algo metafísico o a algo que sólo sea trascendente. En otros términos, puede la religiosidad existir con la sola presencia de los valores, o exige además un soporte metafísico en que estos valores descansen?

He aquí la gran conflictiva de nuestros tiempos: la lucha entre el concepto metafísico y el concepto axiológico de la religión.

Ya hemos resuelto a nuestro modo de ver, esta disyuntiva, y nos hemos decidido por la solución metafísica, como término de la relación de religión. Pero religión no es igual a religiosidad, y en cuanto a ésta, aún no se ha tomado posición en este problema.

Lo arduo de la cuestión se manifiesta, más claramente, al atender que ella depende de la solución que se dé a la pregunta del fundamento metafísico de los valores.

Para los exiólogos esta sola pregunta envuelve un sin-sentido, ya que el valor es una esfera de realidad distinta de la esfera metafísica.

La metafísica tradicional insiste en enlazar el valor y el ser. No puedo ahora ponderar la urgencia de este enlace, pues exigiría la extensión de un libro, tanto más cuanto que yo he llegado a él, sólo tras un vigilante examen y después que la realidad del valor me había seducido, por mucho tiempo, en la admirable insularidad que nos han enseñado sus defensores.

En breves líneas y como de paso quiero enunciar esta vinculación de valor y ser: La inteligencia humana es abstractiva, separadora: el ser lo aprehende en secciones y a cada una de ellas corresponde una respuesta de la inteligencia o de la voluntad.

La moralidad es respuesta a lo bueno el sentimiento estético es respuesta a lo bello; la logicidad es respuesta a los pensamientos; la religiosidad es respuesta a lo santo. Cámbiense los objetos de estas respuestas y se verá saltar al punto el sin-sentido, v. g., la logicidad como respuesta a lo santo. Pero nada impide mirar lo santo, el pensamiento, lo bello, lo bueno como cualidades o atribuciones de un ser.

La filosofía moderna ha dado a la palabra cualidad una significación harto materializada. En la Escuela, el predicado cualidad es metafísico, pues que pertenece tanto a los cuerpos como a los espíritus. Y en Dios, si no cabe hablar de cualidades, si pueden mentarse atributos.

Pueden elaborarse independientemente del ser, pero con base en

una experiencia, los valores religiosos, estéticos y éticos con sus notas de perfección, absolutidad e infinitud. Hasta aquí, la necesidad de una fundamentación metafísica no aparece clara. De otra suerte, habría que adherir, aunque con leves cambios, al argumento agustiniano de los posibles y este argumento presenta hoy las mismas dificultades lógicas que en tiempos de Santo Tomás. Pero una vez descubierto Dios por otras vías, e iluminada su infinita perfección, vemos que en él radican esencialmente esos valores y están ausentes de modo radical los antivalores. Con lo cual podemos fundar metafísicamente y mediante el argumento circular, todo el mundo de los valores.

En cuanto a la imposibilidad que la axiología advierte en predicar el valor del ser y del supra-ser (Dios sería, en la terminología de Müller un *supraser*), ella no aparece clara y, creemos, que sólo ha podido parecer así a los que han olvidado que esa realidad y esfera cerrada de los valores sólo tiene sentido en cuanto aparece como objeto de una peculiar respuesta del hombre a determinadas idealidades. Es claro que la religiosidad siempre mira lo santo y sólo puede mirar lo santo; la eticidad sólo puede mirar lo bueno, etc. De ahí se ha sacado el hermetismo de los valores, pues se ha visto, por ejemplo, que la moralidad como tal no existiría si sólo se mirase a Dios como bello y la religiosidad tampoco, si sólo se la mirase como bueno. Se ha concluido así que el ser o el supra-ser son independientes del valor, con ilogismo evidente, pues bastaba haber visto el fundamento de esta separación.

O mucho me equivoco, o, en verdad, se halla el mismo *sin-sentido* en decir que lo bello es santo, como en afirmar que el sonido es visible, que vemos el trueno y oímos el relámpago. Como lo audible, lo visible, lo tangible, no son absolutos, perfectos, intemporales, etc., no se habrá visto en ellos "valores"; pero me parece que no es esto lo que ha hecho llamar valor a las idealidades que tantas veces hemos visto, sino la radical separación de sus esferas, que al punto hacen surgir el *sin-sentido*. Pero ya se ha visto que esta separación existe entre lo audible y lo tangible y no se pensará que ellos son valores, y menos se dirá que no puedan predicarse del ser.

Quede así, hasta que nos sea dado escribir especialmente sobre los valores en general, esbozada nuestra opinión sobre la posible unión del ser y del valor y sobre los aparentes fundamentos de la no menos aparente separabilidad.

Por lo demás, axiólogos y metafísicos pueden estar de acuerdo en que la religiosidad (no la religión) es, fundamentalmente, respuesta a los valores religiosos. Y parece como muy probable que pueda darse de hecho una religiosidad sin objeto metafísico sustentador de los valo-

res, como, según modernas investigaciones, lo fuera el budismo primitivo. Sin embargo, axiólogos de nota, Müller entre ellos, ven en los valores religiosos una como cierta tendencia, que no declaran si es o no esencial, hacia la persona como su sustentáculo.

5

Ya en lo anterior han quedado respondidas estas cuestiones: la religión exige algo objetivo, trascendente y metafísico. La religiosidad no parece exigirlo.

6

Aun suponiendo fundado el valor metafísicamente, el objeto del acto religioso es el valor. Es la santidad de Dios y los atributos a ella anexos, lo que primero mira el hombre en su acto de adoración, aunque haya necesitado, para llegar a este acto, el saber previamente que Dios es la primera causa de todas las cosas.

7

Es una doctrina muy trabajada por la filosofía religiosa de nuestro tiempo, esta de que la religión no es por sí misma verdadera ni falsa; lo que puede ser falso o verdadero es el pensamiento religioso.

Discurre aquí, a mi modo de ver, un equívoco. El pensamiento abraza todas las cosas en su forma de pensamiento; de ellas obtiene una esencia y ante una nueva cosa que tenga con esta esencia una relación de subsunción lógica, puede preguntarse si en verdad tiene aquella esencia. Descendiendo a ejemplos veremos más claro todo esto: sabemos lo que es "el" papel; y ante una hoja de lino podemos preguntarnos si es o no un verdadero papel. No quiere averiguarse, ciertamente, si el papel mismo es verdadero o falso; sino si esto es un verdadero o un falso papel, es decir, si corresponde a la esencia que nos hemos formado del papel.

Pues lo mismo cabe decir de la religión y de la religiosidad. En este sentido es posible preguntar si tal o cual conducta, si tal o cual relación, son verdadera conducta religiosa o verdadera religión, es decir, si corresponden a las esencias que de ellas concebimos. Los mismos axiólogos hablan de que el simple culto externo es una falsa religión.

Ciertamente el papel, la moneda, como la moralidad y la reli-

giosidad no son verdaderas ni falsas; pero sí podemos preguntarnos si tales o cuales, son verdadero o falso papel,, moneda, moralidad o religiosidad. Verdad vale aquí por autenticidad.

Ahora bien, puede alterarse la cuestión radicalmente, si se pregunta esto: hay en la religión y en la religiosidad un pensamiento? En este sentido sí podrá, justamente, preguntarse si son verdaderas o falsas, pero mencionando en ellas, lo relativo al pensamiento que contienen.

La religión es una relación entre el hombre y Dios, como hemos visto, en la cual entra, de parte del hombre, un pensamiento. Pero este pensamiento no tiene que contener todos los contenidos verdaderos, para que aquella sea una verdadera religión. No será entonces una religión perfecta, puesto que en todo pensamiento ha de haber una adecuación absoluta con sus partes. Así, pues, la religión del "honor" no es una verdadera religión ni su nuclear pensamiento religioso es un pensamiento verdadero. La religión mahometana es, en cambio, una verdadera religión porque su pensamiento religioso nuclear es verdadero, en cuanto reconoce un ser superior al hombre. Hemos dicho su pensamiento nuclear, no los restantes pensamientos y esto será lo que haga que esta religión no sea una "religión verdadera". En suma, para que haya "verdadera religión", basta, en cuanto al pensamiento, que el que le sirve de núcleo sea verdadero. Pero para que haya "religión verdadera" es menester que todo su pensamiento sea verdadero.

Lo mismo podrá decirse de la religiosidad, pues también en ella existe un pensamiento nuclear (intuición, dicen los axiólogos). Pero un pensamiento más elaborado sobre lo santo puede ya contener elementos falsos.

8

Los actos con que el hombre responde a lo religioso no son actos de pensamiento, pues que éstos están antes que la respuesta, sino actos de voluntad. El sentimiento de criatura, el temor, la admiración, el amor, etc., que apenas enunciamos aquí, y los cuales requerirían un análisis detenidísimo que rebasaría el tema de este trabajo. No sobra decir que su estudio por la psicología del pasado siglo revistió formas abusivas, hasta llegar a colocar, en ocasiones, el origen de los sentimientos religiosos en las más oscuras e inconfesables regiones de la subconsciencia. La psicología de hoy va volviendo rápidamente de tales extremos y desvarios.