

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FILOSOFIA

Y

LETRAS

*REVISTA DE LA FACULTAD
DE FILOSOFIA Y LETRAS*

12

OCTUBRE-DICIEMBRE

1943

IMPRESA UNIVERSITARIA

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

H. señor Rector:

LIC. RODOLFO BRITO FOUCHER

H. señor Secretario General:

DR. SAMUEL RAMÍREZ MORENO

H. señor Oficial Mayor:

LIC. ALFONSO PEDRERO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

H. señor Director Honorario:

DR. ANTONIO CASO

H. señor Director:

DR. JULIO JIMÉNEZ RUEDA

FILOSOFIA Y LETRAS

REVISTA DE LA FACULTAD DE
FILOSOFÍA Y LETRAS DE LA
UNIVERSIDAD N. DE MÉXICO.

PUBLICACION TRIMESTRAL

DIRECTOR:

Eduardo García Máynez.

Correspondencia y canje a Ribera de San Cosme 71.
México, D. F.

Subscripción:

Anual (4 números)

En el país..... \$7.00

Exterior..... ds. 2.00

Número suelto..... \$2.00

Número atrasado..... \$3.00

Sumario

FILOSOFIA		Págs.
W. Dilthey	<i>La esencia de la Filosofía. (II.)</i>	209
Leopoldo Zea	<i>La Historia en la Filosofía de Scheler.</i>	235

LETRAS		
Ulrich Leo	<i>Dante Alighieri: Realidad e Intuición</i>	257
E. Noulet	<i>Villiers de l'Isle Adam y Stéphane Mallarmé</i>	291

HISTORIA		
Agustín Millares Carlo	<i>Algunos Documentos sobre Tipógrafos Mexicanos del Siglo XVI.</i>	303
Alfonso Reyes	<i>Un Paseo por la Prehistoria. (II.)</i>	325

RESEÑAS BIBLIOGRAFICAS

Filosofía

José Fuentes Mares	<i>Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo. (Donoso Cortés.)</i>	347
------------------------------	--	-----

	Págs.
Leopoldo Zea	<i>Las Jerarquías del Ser y de la Eternidad.</i> (Alberto Rougés.) 349
 <i>Letras</i>	
Francisco Giner de los Ríos.	<i>Cuenca ibérica (Lenguaje y paisaje).</i> (Miguel de Unamuno.) 353
E. Noulet	<i>Sociología de la Novela.</i> (Roger Caillois.) 355
 <i>Historia</i>	
Félix Gil Mariscal	<i>La Noche Triste.</i> (Documentos publicados por G. R. G. Conway.) 359
Agustín Millares Carlo	Las obras de carácter bibliográfico publicadas con ocasión de la Segunda Feria del Libro y Exposición Nacional del Periodismo 362
Agustín Millares Carlo	<i>Notas de bibliografía mexicana.</i> (Salvador Ugarte.) 370
Mariano Muñoz-Rivero del Olmo.	<i>Rodrigo de Albornoz, Contador Real de la Nueva España.</i> (Silvano García Guiot.) . . 371
Noticias.	375
Publicaciones recibidas	377
Indices del tomo VI.	387

La Esencia de la Filosofía (II)

III. *Los miembros intermediarios entre la filosofía y la religiosidad, literatura y poesía.*—Los sistemas de los grandes pensadores, en los que, en primera línea y de modo indudable se manifiesta la filosofía y la conexión de estos sistemas en la historia, nos han conducido a un examen medular de la función de la filosofía. Ahora bien, de estas funciones de la filosofía no puede ser deducida la atribución de los nombres de filosofía y de filosófico. Estos nombres se extienden también a manifestaciones que no están exclusivamente definidas por esa función de la filosofía. El horizonte de la investigación debe ensancharse para aclarar estos hechos.

El parentesco de la filosofía con la religión, la literatura y la poesía ha sido siempre observado. La relación interna con el enigma del mundo y de la vida es común a las tres. Así, los nombres de filosofía y filosófico o designaciones semejantes, se han trasladado a hechos espirituales tanto del dominio de la religiosidad como a los de la experiencia y la conducta y a los de las obras literarias y la poesía.

Los apologistas griegos designan al cristianismo brevemente como filosofía. Cristo, que según Justino es el hombre hecho razón divina, resolvió definitivamente los problemas con los que los verdaderos filósofos habían luchado. Según Minucius Félix, la filosofía que concluye en el cristianismo, consiste en las eternas verdades sobre Dios, la responsabilidad y la inmortalidad humanas, que están fundadas en la razón y pueden ser mostradas por medio de ella. Los cristianos son ahora los verdaderos filósofos y los filósofos de la época pagana ya eran cristianos. Otro grupo cristiano muy significativo denomina Gnosis al saber que se perfecciona en la fe. La Gnosis herética se funda en la experiencia del poder moral

del cristianismo para liberar al alma de la sensibilidad y da a esta experiencia una interpretación metafísica en intuiciones históricoreligiosas. Dentro de la iglesia el alejandrino Clemente concibe la Gnosis como la fe cristiana exaltada al rango de saber, y le adjudica el derecho de aclarar el alto sentido de los escritos sagrados. Orígenes define al sistema eclesiástico de la Gnosis, en el escrito sobre los principios, como el método que fundamenta las verdades contenidas en la tradición de los apóstoles. Dentro de la especulación greco-romana contemporánea aparece con el neoplatonismo un intermediario análogo. El impulso filosófico encuentra aquí su última satisfacción en la unión mística con la divinidad y, en consecuencia, en procesos religiosos. Por esto Porfirio considera que el motivo y fin de la filosofía es la salvación del alma; y Proclo prefiere, para su trabajo intelectual, el nombre de teología al de filosofía. Los recursos de pensamiento por medio de los cuales la religión y la filosofía son llevadas a una interna unidad, son en todos estos sistemas los mismos. El primero es la doctrina del *Logos*. En la unidad divina está fundada una fuerza para comunicarse y así marchan como esencialmente relacionadas las formas de comunicación de la religión y la filosofía. El otro medio de pensamiento es la interpretación alegórica, por medio de la cual lo particular e histórico en las creencias religiosas y los escritos sagrados se eleva a una intuición universal del mundo. En los sistemas mismos, el impulso filosófico, la creencia religiosa, la fundamentación racional y la unión mística con la divinidad, están reunidos entre sí de tal modo que los procesos religiosos y los filosóficos se desenvuelven como momentos del mismo proceso. Pues en esta época el gran estímulo de la religión proviene de la visión del desarrollo de significativas personalidades, la creación de nuevos pensamientos de un tipo general de desarrollo histórico de los más altos espíritus. En ellos se apoya la más alta forma de la mística medioeval, en la que se reconoce, no una mera mezcla de aquellos motivos, sino una interna conexión psicológica. Un tal fenómeno espiritual debió hacer vacilar sobre su denominación. Todavía Jacobo Böhme designa la obra de su vida como una filosofía santa.

Señalados ya todos estos hechos de la interna relación entre religiosidad y filosofía, es evidente que la historia de la filosofía no puede excluir estos intermediarios entre ella y la religiosidad. Tales intermediarios tienen su posición en el tránsito de la experiencia de la vida a la conciencia psicológica sobre la misma, como también en el nacimiento y formación

de la intuición de la vida. Estos grados intermediarios entre la religión y la filosofía son necesarios para conectar los rasgos esenciales de ésta en un más amplio círculo y retroceder más profundamente en sus fundamentos.

La misma necesidad aparece también cuando consideramos las relaciones con la experiencia de la vida, la literatura y la poesía, como se muestran en las denominaciones, definiciones de los conceptos y conexiones históricas. Los que como escritores tratan de obtener un punto de vista inatacable para influir en el público se encuentran en este camino con los de la investigación filosófica que marchan en la misma dirección y, desesperando de los sistemas, quieren unir el saber con la vida, fundarlo y expresarlo humanamente.

Lessing puede ser considerado como representante de la primera clase. Su naturaleza lo hizo convertirse en escritor. Cuando joven obtuvo noticias de los sistemas filosóficos, pero no pensó tomar partido en ellos. Sin embargo, cada uno de los pequeños o grandes trabajos que él realizó lo obliga a buscar verdaderos conceptos y verdades firmes. El que quiere conducir al público debe estar en un camino seguro. Así fué llevado de trabajos limitados a problemas de una clase siempre más general. Sin pasar por el trabajo sistemático de los filósofos resolvió sus problemas con la fuerza de su propio ser, como la época lo había formado. Construyó dentro de sí, un ideal de la vida que obtuvo de ella misma. De la filosofía le vino la doctrina determinista, y los hombres, que él conocía muy bien, la confirmaban; sobre este fundamento nació en sus estudios teológicos una cierta representación de la fuerza divina en la que está fundada la necesaria conexión de las cosas. Estos y otros motivos, lo conducen a una cierta estructura interna de sus ideas que es diferente de los rasgos esenciales de la filosofía, como se han expuesto. No obstante, nadie tiene inconveniente en hablar de la filosofía de Lessing. Esta se inserta en un determinado lugar en la historia de este dominio de la vida y afirma ahí su posición. Por consecuencia, en todos los escritos de los que él es representativo, tenemos que habérmola con una capa intermediaria que relaciona la filosofía con la literatura.

A la misma capa intermediaria pertenece también otra clase que va de la filosofía sistemática a una manera subjetiva e informe de resolver los enigmas de la vida y del mundo. Este grupo adquiere en la historia del espíritu humano un lugar sobresaliente. Ante todo, siempre que una

época del pensamiento sistemático ha llegado a su fin, siempre que los valores vigentes de la vida no corresponden ya al cambio de la situación del hombre, y que el conocimiento conceptual del mundo, elaborado fina y sutilmente, ya no puede satisfacer a los hechos nuevamente experimentados, aparecen tales pensadores y anuncian un nuevo día de la filosofía. De esta clase fueron aquellos filósofos de la escuela estoico-romana que provienen de la filosofía de la conducta y que arrojan el lastre de la sistemática griega para buscar su meta en una libre interpretación de la vida misma. Marco Aurelio, que en sus soliloquios ha encontrado la forma más genial de este procedimiento, ve la esencia de la filosofía en una creación de la vida que, conforme a Dios, es recibida en nuestro interior, independiente del poder del mundo y libre de sus impurezas. Dentro del sistema estoico, estos pensadores tenían pues un fondo firme para su consideración de la vida, y permanecían en relación interna directa con el movimiento de la filosofía existente, que estaba bajo la exigencia de la validez universal. Ellos tienen su lugar en esta filosofía como desarrollo que del determinismo panteísta pasa a la doctrina de la personalidad; dirección que ha reaparecido en la filosofía alemana del siglo XIX y, a causa del carácter de tal doctrina, muestra una fuerte tendencia a expresarse de un modo libre. Pero una serie de pensadores modernos se separa claramente de la filosofía por su exigencia de la validez general. El arte de la experiencia y de la conducta en la época del Renacimiento, tiene su florecencia más fina en los *Essais* de Montaigne. Montaigne deja atrás la manera de enjuiciar la vida de la filosofía medioeval y como Marco Aurelio abandona definitivamente la exigencia de fundamentación y validez general. Sus trabajos se extienden solamente en ensayos cortos y ocasionales sobre el estudio del hombre; estos *Essais* son para él su filosofía, que es la escultura del juicio y de la moral, pues en el fondo la firmeza, la rectitud son la verdadera filosofía. Y como el mismo Montaigne designa su obra con el nombre de filosofía, su lugar es indispensable en la historia de este dominio de la vida. Igualmente Carlyle, Emerson, Ruskin, Nietzsche, el mismo Tolstoi, Maeterlinck, tienen en la actualidad alguna relación con la filosofía sistemática y todavía con más conciencia y firmeza que Montaigne se han separado de ella y más consecuentemente han anulado toda relación con la filosofía como ciencia.

Todas estas manifestaciones, lo mismo que la mística, no son una mezcla turbia de filosofía con otros dominios de la vida, sino, como en

aquella, también adquiere expresión un desarrollo espiritual. Tratemos de comprender la esencia de esta moderna filosofía de la vida. Uno de sus lados consiste en abandonar gradualmente la exigencia metódica de la validez general y la fundamentación. El método que logra un sentido de la vida a través de la experiencia acepta, en este grado, una forma cada vez más libre. Los *Aperçus* están ligados a significaciones vitales no metódicas pero llenas de expresión. Esta clase de literatura está emparentada con aquel arte antiguo de los sofistas y retóricos que Platón, con mordacidad, destierra del círculo de la filosofía, y que en lugar de las pruebas metódicas coloca la persuasión. Sin embargo, una vigorosa relación interna liga a algunos de estos pensadores con el movimiento filosófico mismo. Su arte de la persuasión está vinculado a una formidable seriedad y a una gran veracidad. Su mirada permanece dirigida al enigma de la vida, pero desesperan resolverlo por medio de una metafísica de validez universal, fundada en una teoría de la conexión del mundo. La vida debe ser esclarecida por sí misma: he ahí el gran pensamiento que liga a estos filósofos de la vida con la experiencia del mundo y la poesía. Desde Schopenhauer este pensamiento se ha desarrollado como enemigo de la filosofía sistemática y constituye ahora el centro de los intereses filosóficos de la joven generación. En esos escritos adquiere expresión una dirección de la literatura con un carácter propio, independiente y grande. Y como ella pretende para sí el nombre de filosofía, prepara hoy, como lo hicieron una vez los pensadores religiosos, nuevos desarrollos de la filosofía sistemática. Como según la ciencia universalmente válida, la metafísica está destruída para siempre, se debe encontrar, independientemente de ella, un método para definir los valores, fines y normas de la vida, y para buscar, sobre la base de la psicología descriptiva y analítica que parte de la estructura de la vida del alma, una solución más modesta y menos dominante a la tarea que se han propuesto los filósofos de la vida en la actualidad.

La compleja relación que en este nivel aparece entre religión, filosofía, experiencia de la vida, poesía, nos obliga a captar más atrás las relaciones que prevalecen entre estas fuerzas de la cultura en la persona particular y la sociedad. La inseguridad de los límites, que se funda en la movilidad de las características de la filosofía y nos remite a definirla como una función, sólo puede ser entendida cuando retrocedemos a la conexión de la vida en el individuo y en la sociedad y subordinamos la filosofía a ella. Esto sucede con la aplicación de un nuevo procedimiento.

B.—LA ESENCIA DE LA FILOSOFIA ENTENDIDA POR SU
POSICION EN EL MUNDO ESPIRITUAL

De los hechos que llevan el nombre de filosofía y de sus conceptos tal como se han formado en la historia de la filosofía, se han derivado hasta ahora, inductivamente, los rasgos esenciales de aquélla. Estos nos conducen a una función de la filosofía como un contenido uniforme en la sociedad. Y a través de ese contenido uniforme encontramos a todas las personas que filosofan ligadas a la conexión interna de la historia de la filosofía. En muchas formas intermediarias aparece entonces la filosofía en el reino de la religión, reflexión sobre la vida, literatura, poesía. Estas inducciones obtenidas de los hechos históricos conservan su certeza y su ligazón con el conocimiento definitivo de la esencia de la filosofía al ser ordenadas en la conexión en que se ejercita su función. Así será completado su concepto por medio de la exposición de sus relaciones con lo que está por encima y al lado de ella.

I.—*Ordenamiento de la función de la filosofía en la conexión de la vida espiritual, de la sociedad y de la historia.*

1. *Posición en la estructura de la vida y del alma.*—Sólo entendemos los rasgos históricamente dados por la interioridad del alma. La ciencia que describe y analiza esta interioridad es la psicología descriptiva. Por eso ella aprehende la función de la filosofía en el seno de la vida espiritual desde dentro, por decirlo así, y la define en su relación con las más próximas actividades espirituales. Así completa el concepto esencial de la filosofía. Los conceptos, a los cuales pertenece el de la filosofía, contienen una relación interna de notas que representa una conexión real, fundada en las vivencias propias y la comprensión de las ajenas. Al contrario, la ciencia natural teórica sólo establece caracteres comunes en los fenómenos dados en los sentidos.

Todas las creaciones humanas se originan de la vida del alma y de sus relaciones con el mundo externo. Y como la ciencia busca regularidades en todas partes, entonces también el estudio de las creaciones espirituales debe partir de las regularidades en la vida del alma. Estas son de dos clases. La vida del alma muestra uniformidades que pueden ser esta-

blecidas en sus transformaciones. En relación con éstas nos comportamos de manera semejante a como lo hacemos ante la naturaleza externa. La ciencia se establece al separar procesos particulares de las vivencias complejas y al inferir inductivamente sus regularidades. Así reconocemos los procesos de asociación, reproducción, o apercepción. Cada transformación es aquí un caso que está en la relación de subordinación bajo la uniformidad. Constituyen un aspecto de la explicación psicológica básica de las creaciones espirituales: *contienen los peculiares procesos formativos en que las percepciones se transforman en imágenes de la fantasía*; son una parte de las bases explicativas del mito, saga, leyenda y creación artística. Sin embargo, los procesos de la vida del alma están todavía ligados por otra clase de relaciones. Están unidos como parte a la conexión de la vida del alma. Llamo a esta conexión, la estructura psíquica. Es la ordenación, según la cual los hechos psíquicos de diversa constitución están unidos en el desarrollo de la vida del alma por una relación interna experimentable. La forma fundamental de esta estructura espiritual está determinada, porque toda vida psíquica se encuentra condicionada por su medio y a su vez reacciona en éste, conforme a un fin. Se producen sensaciones que representan la multiplicidad de las causas externas; excitados por la relación de estas causas con nuestra propia vida, como se expresa en el sentimiento, dirigimos estas impresiones hacia nuestros intereses, apercibimos, distinguimos, relacionamos, juzgamos y deducimos; bajo la influencia de las concepciones objetivas nacen, de la multiplicidad de los sentimientos, estimaciones más rectas del valor de los motivos de la vida y de sus causas externas, y el sistema de sus impulsos: dirigidos por estas valoraciones cambiamos el estado del medio con actos voluntarios o adaptamos los procesos vitales a nuestras necesidades, por medio de la actividad interna de la voluntad. Esta es la vida humana. En su estructura están entretejidas de varias maneras percepciones, recuerdos, pensamientos, impulsos, sentimientos, deseos, actos voluntarios. Cada vivencia es compleja, como realización de un momento de nuestra existencia.

La estructura psíquica tiene un carácter teleológico. Cuando la unidad espiritual siente lo valioso en la alegría o en la pena, reacciona en atención, selección de las impresiones y elaboración de las mismas; reacciona en lucha, acción voluntaria, elección de su meta, búsqueda de medios para sus fines.

Dentro de la concepción objetiva se hace valer la aspiración a una meta: las formas de la representación de cualquiera realidad constituyen grados en una conexión de fines, en la cual lo objetivo alcanza una representación siempre más plena y más consciente. Esta manera de comportarse en que interpretamos lo vivido y lo dado, crea nuestra imagen del mundo, nuestro concepto de la realidad, las ciencias particulares en que se reparte el conocimiento de esa realidad, en consecuencia, la conexión de fines del conocimiento de la realidad. En cada posición de este proceso actúan el impulso y el sentimiento. En éstos se encuentra el centro de nuestra estructura espiritual; toda profundidad de nuestra existencia debe moverse de ahí. Buscamos un estado de nuestro sentimiento de la vida que de algún modo haga callar nuestros anhelos. La vida se encuentra en la constante aproximación a ese fin: unas veces parece haberlo alcanzado, otras veces parece haberse alejado de él. Sólo la experiencia progresiva enseña a cada uno en particular en qué consiste para él el valor duradero. El trabajo fundamental de la vida, desde este aspecto, consiste en llegar, a través de ilusiones, al conocimiento de lo que para nosotros es verdadero y valioso. A la conexión de los procesos en los que verificamos los valores de la vida y de las cosas, llamo yo experiencia de la vida. Ella postula el conocimiento de lo que es —en consecuencia, nuestra concepción objetiva, y para esta nuestra conducta voluntaria, cuyo fin se dirige a los cambios internos o externos, puede ser, al mismo tiempo, medio para la posición de valores tanto de los motivos vitales como de las cosas externas—, en caso que a ellas se dirijan nuestros intereses. Por medio del conocimiento del hombre, historia, poesía, se amplía el medio para la experiencia de la vida, y su horizonte. Y también en estos dominios nuestra vida puede obtener su certeza, primero por medio de su elevación a saber universalmente válido. ¿Puede este saber contestar la pregunta de los valores incondicionados? En la conciencia de los valores de la vida, se funda una tercera y última conexión, con la cual, por medio de nuestros actos voluntarios, aspiramos nosotros mismos a dirigir y ordenar las cosas, los hombres, la sociedad. A aquélla pertenecen fines, bienes, deberes, normas de la vida, todo el formidable trabajo de nuestra conducta práctica en el derecho, economía, regulación de la sociedad, dominio sobre la naturaleza. También dentro de esta manera de proceder avanza la conciencia hacia formas siempre más altas; buscamos como lo más alto y último una con-

ducta basada en el saber universalmente válido, y reaparece el problema de saber hasta qué punto este fin es asequible.

Una entidad en la cual existe la aspiración a una meta que de algún modo está dirigida a los valores de la vida, exigidos por los impulsos, y que actúa en la diferenciación de las operaciones y sus mutuas relaciones internas con esa meta, tiene que desarrollarse. Así de la estructura de la vida anímica se origina su desarrollo. Cada momento, cada época de nuestra vida, tiene en sí un valor independiente, en la medida en que sus condiciones especiales hacen posible una determinada especie de satisfacción, de cumplimiento de nuestro ser; pero al mismo tiempo todos los grados de la vida están ligados mutuamente en un desarrollo histórico, aspirando en la mudanza del tiempo, por alcanzar un desarrollo siempre más rico de los valores de la vida, una fisonomía siempre más firme y más alta de la vida del alma. Y también aquí se muestra, otra vez, la misma relación fundamental entre la vida y el saber: en la ascensión de la conciencia, en la elevación de nuestro hacer a un saber válido y bien fundado, existe una condición esencial para dar firmeza a la fisonomía de nuestro interior.

Esta conexión interna enseña cómo la función de la filosofía, establecida empíricamente, se deduce con interna necesidad de las cualidades esenciales de la vida del alma. Si nos representáramos un individuo enteramente aislado y, por consecuencia, libre de las limitaciones temporales de la vida particular, entonces, su concepción de la realidad, la vivencia de los valores, la realización de los bienes, tendría lugar según las normas de la vida. Tendría que originarse en él una reflexión sobre su acción; que concluiría en un saber universalmente válido sobre ésta. Como en lo profundo de esta estructura están mutuamente vinculadas la concepción de la realidad con el sentimiento de los valores y la realización de los fines de la vida, aquella estructura aspirará a comprenderse como un saber universalmente válido. Lo que es interdependiente en la profundidad de esta conexión, conocimiento del mundo, experiencia de la vida, principios de la acción, debe también unirse de algún modo en la conciencia pensante. Así nace la filosofía en ese individuo. La filosofía está colocada en la estructura del hombre y todo lo concibe, en cualquier posición en que se encuentre, aproximándolo a esa estructura, y toda actividad humana tiende a llegar a una reflexión filosófica.

2. *La estructura de la sociedad y la posición de la religión, el arte y la filosofía dentro de aquélla.*—El hombre particular como existencia aisla-

da es una mera abstracción. La liga de sangre, la convivencia, la acción en común, la división del trabajo, las relaciones de poder en el mando y la obediencia hacen al individuo miembro de la sociedad. Como esta sociedad consiste en individuos estructurados, actúan en ella las mismas regularidades estructurales. La finalidad subjetiva e inmanente en los individuos se exterioriza como desarrollo en la historia. Las regularidades de las almas particulares se transforman en las de la vida social. La diferenciación y la relación más alta de las actividades especiales del individuo, adquieren en la sociedad, como división del trabajo, formas más efectivas y sólidas. Aquel desarrollo es ilimitado a causa del encadenamiento de las generaciones, pues las producciones del trabajo de toda clase constituyen la base para el de nuevas generaciones. El trabajo espiritual se extiende constantemente, dirigido por la conciencia de la solidaridad y del progreso y se origina así la continuidad del trabajo social, el crecimiento de las energías espirituales, y la creciente organización de las actividades del trabajo. Estos motivos racionales que actúan en la vida de la sociedad, y que son conocidos por la psicología social, están bajo las condiciones en que se apoya la propia esencia del ser histórico; raza, clima, relaciones vitales, desarrollo estatal y político, índole personal de los individuos y sus grupos, dan a cada producción espiritual su carácter especial; pero en toda esta multiplicidad se origina, de la estructura de la vida siempre semejante, la misma conexión de los fines, que yo llamo sistema de la cultura, sólo que con diferentes modificaciones históricas. La filosofía puede ahora ser determinada como uno de estos sistemas de cultura de la sociedad humana. En la contigüidad de las personas y la sucesión de las generaciones están contenidos aquellos sistemas cuya función es ponerse en relación por medio de conceptos con los enigmas del mundo y de la vida y reunirlos en una conexión de fines. La tarea es ahora determinar el lugar de este sistema cultural en el seno de la sociedad.

En el conocimiento de la realidad se encadenan las experiencias de las generaciones sobre la base de la analogía del pensamiento y de la identidad del mundo independiente de nosotros. Al ser concebido en constante extensión, se diferencia en un número creciente de ciencias particulares, pero su unidad subsiste, en virtud de sus relaciones con la única realidad y la común exigencia de la validez general de su saber. Así, en las ciencias particulares, tiene la cultura de nuestra generación su fundamento director más firme, que todo lo une y todo lo impulsa adelante.

De estos grandes sistemas se extiende la cultura humana hasta la suma de aquellos sistemas en los cuales se han reunido y diferenciado las acciones voluntarias. Porque también las acciones voluntarias de los individuos están ligadas en conexiones que se conservan en el cambio de las generaciones. Las regularidades en las esferas particulares de la conducta, la identidad de la realidad a la cual se refieren, la exigencia del encadenamiento de los actos para la realización de ciertos fines, afectan las conexiones culturales de la vida económica, derecho y dominio de la naturaleza. Toda esta acción está llena con los valores de la vida; la alegría, la ascensión de nuestro ser radica en tales actividades y son alcanzadas por medio de éstas.

Pero existe más allá de esta tensión de la voluntad un goce de los valores de la vida y de las cosas, en el cual descansamos de esa tensión. La alegría del vivir, la sociabilidad y la fiesta, el juego y la broma, forman la atmósfera en que el arte se desenvuelve, y cuya peculiaridad es permanecer en la región del libre juego, en el que, al mismo tiempo, se hace visible la significación de la vida. Un pensamiento romántico ha hecho resaltar a menudo el parentesco entre religión, arte y filosofía. Los mismos enigmas del mundo y de la vida están ante la poesía, la religión y la filosofía; una relación de parentesco con la estructura social e histórica de su esfera existe en los religiosos, los poetas y los filósofos. Pero aún rodeados por aquélla, son solitarios. Sus creaciones se elevan por encima de toda ordenación hasta una región en que se encuentran solas frente a la fuerza activa de las cosas; por encima de todas las relaciones históricas, se elevan a un trato intemporal con el que actúan en lo que vive siempre y sobre todo. Temen la sujeción con la que el pasado y el orden quieren apresarlos. Odian el desgaste de la personalidad por la sociedad, que mide la dignidad y el valor de sus miembros, de acuerdo con sus necesidades. Una profunda diferencia separa los vínculos de las organizaciones externas, del sistema de fines del saber o de la conducta externa, de los vínculos en la acción común en las conexiones culturales de la religión, la poesía y la filosofía. Los poetas dominan como los más libres. Aun las relaciones más firmes con la realidad se disuelven en su juego con sentimientos y formas. Estas cualidades comunes de la religión, la poesía y la filosofía, que las unen entre sí y las separan de otras esferas de la vida, se fundan definitivamente en que es anulada la relación de la voluntad con fines limitados. El hombre se desliga de la sujeción a lo dado y determinado, reflexionando en sí mismo y en la conexión de las cosas: hay un conocimien-

to que no tiene este o aquel objeto limitado, o un acto que no debe ser realizado en un determinado lugar del conjunto de los fines. Si suspendiéramos la mirada y la intención en lo separado y determinado según el lugar y el tiempo, la totalidad de nuestra existencia, la conciencia de nuestro propio valor, nuestra independencia del encadenamiento de causas y efectos se desligaría del vínculo de lugar y tiempo. De otro modo no estaría abierto al hombre el reino de la religión, poesía y filosofía, en donde se encuentra desligado de tales limitaciones. Las intuiciones, en las que vive aquí, deben siempre captar de alguna manera las relaciones de la realidad, el valor, y el ideal, el fin y la regla. Intuiciones, pues lo creativo de la religión radica siempre en una concepción de la conexión activa respecto a la cual se conduce el individuo; la poesía presenta un acontecimiento concebido en su significación; y por lo que respecta a la de la filosofía es ya evidente que su procedimiento conceptual y sistemático pertenece a la conducta objetiva. Lo poesía permanece en la región del sentimiento y de la intuición, porque no solamente excluye toda determinación limitada de fines, sino también la conducta voluntaria misma. Al contrario, la seriedad terrible de la religión y la filosofía radica en que quieren comprender en su profundidad objetiva la conexión interna que, en la estructura de nuestra alma, va de la concepción de la realidad a la posición de fines y quieren configurar la vida según aquella conexión. Se convierten así en una reflexión responsable sobre la vida, que es esa totalidad. Así se transforma su veracidad en una buena conciencia, y la formación de la vida en una fuerza activa y alegre. Aun cuando están íntimamente emparentadas, deben luchar por su existencia, porque ellas tienen la misma intención para la formación de la vida. La hondura del sentimiento y la validez universal del pensamiento conceptual luchan dentro de ellas.

La religión, el arte, la filosofía están intercaladas en la inexorable conexión de fines de las ciencias particulares y en el ordenamiento de la conducta social. Por una parte tienen relaciones de semejanza entre sí, pero por la otra son extrañas por sus procedimientos espirituales en sus más características relaciones. Esto importa comprenderlo, porque nos conduce a considerar cómo existe en el espíritu humano el impulso hacia la intuición del mundo y cómo aspira la filosofía a fundar su validez universal. Entonces se nos abre el otro lado de la filosofía, a saber, cómo en los conceptos que se desarrollan en la vida y en la ciencia, aparece eficazmente la función filosófica de la generalización y la unión.

II.—*Teoría de la intuición del mundo, religión y poesía
en sus relaciones con la filosofía*

Religión, arte y filosofía tienen una forma común fundamental que proviene de la estructura de la vida del alma. En cada momento de nuestra existencia hay una relación de nuestra propia vida con el mundo que nos rodea, como un todo intuible. Sentimos los valores de la vida en los momentos particulares y los valores útiles de las cosas, en nosotros, pero en relación con el mundo objetivo. En el progreso de la reflexión se conserva el vínculo de la experiencia con la vida y el desarrollo de la imagen del mundo. La valoración de la vida postula el conocimiento de lo que es, y la realidad se adelanta bajo las luces cambiantes de la vida interna. Nada es más fugitivo, delicado y cambiante, que la disposición de ánimo del hombre frente a la conexión de las cosas. Son documentos de eso, aquellas poesías vivientes que, a una imagen de la naturaleza, ligan la expresión de la vida interna. Constantemente cambian en nosotros, como sombras de las nubes que se deslizan sobre el paisaje, la interpretación y la valoración de la vida y el mundo. El religioso, el artista, el filósofo, se diferencian del hombre vulgar y de los genios de otra clase, en que retienen en la memoria tales momentos de la vida para elevar su contenido a la conciencia y para ligar las experiencias particulares a una experiencia general sobre la vida misma. Con esto llenan una significativa función no solamente para ellos, sino también para la sociedad.

Así aparecen por todas partes interpretaciones de la realidad: las intuiciones del mundo (*Weltanschauungen*). Así como una frase tiene un sentido o un significado al que da expresión, así deben estas interpretaciones expresar un sentido y una significación del mundo. ¡Pero qué cambiantes son en cada individuo particular estas interpretaciones! Cambian bajo la acción de la experiencia, ya sea progresiva o súbitamente. Las épocas de la vida humana recorren en desarrollo típico, como Goethe lo vió, diversas intuiciones del mundo. Su multiplicidad está condicionada por el tiempo y el lugar. Cubren la tierra, como una vegetación de formas innumerables, las visiones de la vida, las expresiones artísticas de comprensión del mundo, los dogmas religiosos, las fórmulas de los filósofos. Entre ellas aparece, como en las plantas en la tierra, una lucha por la existencia y por el espacio. Solamente alcanzan poder sobre los hombres las que están representadas por la unitaria magnitud de la persona. Los santos

quieren la vida y la muerte conforme a Cristo, una larga serie de artistas ven a los hombres con los ojos de un Rafael, el idealismo de la libertad de Kant arrastra a Schiller, Fichte y a la mayor parte de personas influyentes de la siguiente generación. Es superado lo huidizo y fluctuante de los procesos anímicos, lo casual y particular en el contenido de los momentos de la vida, lo incierto y cambiante en la interpretación, valoración y posición de fines, lo funesto y erróneo de la conciencia ingenua tan alabada por Rousseau y Nietzsche. La mera forma de la conducta religiosa, artística o filosófica, trae firmeza y descanso, y crea una conexión que une al genio religioso con los creyentes, al maestro con sus discípulos, a la personalidad filosófica con los que están bajo su poder.

Así se aclara ahora lo que debe comprenderse bajo el enigma del mundo y de la vida como objeto común de la religión, la filosofía y la poesía. La estructura de la intuición del mundo contiene siempre una referencia interna de la experiencia con la imagen del mundo, una relación de la que siempre se puede deducir un ideal de vida. El análisis de las más altas creaciones en estas tres esferas, así como la relación de realidad, valor y determinación de la voluntad como estructura de la vida del alma, conducen a ese conocimiento. En consecuencia, la estructura de la intuición del mundo es una conexión en la que están reunidos elementos de muy diversa proveniencia y muy diverso carácter. La diferencia fundamental entre estos elementos remite a la diferenciación de la vida del alma que se ha llamado su estructura. La aplicación del nombre de intuición del mundo a una creación espiritual incluye el conocimiento del mundo, el ideal, la legislación y la más alta determinación de los fines. Se justifica porque en ella no está puesta nunca la intención hacia determinados actos y en consecuencia no incluye nunca determinada conducta práctica.

El problema de las relaciones de la filosofía con la religión y la poesía, puede ahora ser reducido a la cuestión de las relaciones que se producen en las tres diferentes formas de la estructura de la intuición del mundo. Pues aquéllas sólo entran en relación en la medida que preparan o contienen una intuición del mundo. Así como el botánico ordena las plantas en clases e investiga la ley de su desarrollo, así el analizador de la filosofía debe buscar los tipos de intuición del mundo y conocer la ley de su formación. Una tal manera comparativa de considerar, eleva el espíritu humano por encima de la seguridad fundada en su condicionalidad, que tiene de haber captado la verdad misma en una de esas intuicio-

nes del mundo. Así como la objetividad de los grandes historiadores no pretende adueñarse del ideal de las épocas particulares, así el filósofo debe interpretar comparativa e históricamente la conciencia contemplativa misma, que se somete a los objetos, y en consecuencia, tomar su punto de vista por encima de todos los otros. Así se completa en él la historicidad de la conciencia.

La intuición religiosa del mundo es, por su estructura, distinta de la poética, y ésta a su vez es distinta de la filosofía. Dentro de estos tres sistemas de cultura, hay una diversidad en el ordenamiento de los tipos de intuición del mundo. Y de la diferencia fundamental entre la intuición filosófica, la religiosa y la poética, nace la posibilidad de trasladar una intuición del mundo de forma religiosa o artística a la filosófica, o al contrario. La prevalencia del paso a la forma filosófica está fundada en la tendencia anímica a dar a su actividad solidez y conexión, lo que, en definitiva, sólo puede ser alcanzado en el pensamiento de validez universal. Así surgen las preguntas: ¿en qué consiste la peculiaridad de estructura de estas diversas formas? ¿Bajo qué leyes se transforma la forma religiosa o la artística en la filosófica? En el límite de esta investigación nos acercamos al problema general, cuyo tratamiento no tiene lugar aquí: la pregunta sobre las leyes que determinan la variabilidad en la estructura y la multiplicidad de los tipos de intuiciones del mundo. El método debe ser, también aquí, preguntar desde luego a la experiencia histórica y entonces subordinar las leyes psíquicas a su contenido.

1. *La intuición religiosa del mundo y sus relaciones con la filosófica.*— El concepto de religión pertenece a la misma clase que el de la filosofía. Señala desde luego un contenido que reaparece como una parte de la vida de los individuos socialmente relacionados. Como este contenido de los individuos, a los cuales pertenece uniformemente, los pone en íntima relación y los liga en una conexión, el concepto de religión designa al mismo tiempo una conexión que une a los individuos religiosos como partes de un todo. En la determinación del concepto existe aquí la misma dificultad que se ha mostrado respecto a la filosofía. El círculo de los hechos religiosos debe ser establecido según la denominación y pertenencia estructural para poder deducir el concepto esencial de los hechos que se encuentran bajo este dominio. En este lugar no se puede exponer el procedimiento metódico que resuelve la dificultad, sino solamente puede aprovecharse su resultado para el análisis de la intuición religiosa del mundo.

Es religiosa una intuición del mundo en la medida en que tiene su origen en una determinada clase de experiencia que está fundada en los procesos religiosos. Dondequiera que aparece el nombre de religión ella tiene como rasgo característico el trato con lo invisible, pues éste se encuentra tanto en sus grados primitivos como en aquellas últimas ramificaciones de su desarrollo, en las que ese trato sólo consiste en la interna relación de la conducta con todo lo que supera lo empírico, que es el ideal que hace posible la relación religiosa. O bien consiste en la conducta del alma respecto a su filiación con la estructura divina de las cosas. A través de este trato, se desarrollan las formas de la religión en la historia hacia una conexión estructural cada vez más amplia y diferenciada. La conducta en que esto sucede y que, por consecuencia, debe contener la base productora de la intuición religiosa y del conocimiento de sus verdades, es la experiencia religiosa. Esta es una forma de la experiencia, pero cuyo carácter específico es la reflexión que acompaña el proceso del trato con lo invisible. Si la experiencia es una auto-reflexión progresiva sobre los valores de la vida, los valores útiles de las cosas y los más altos fines y reglas de nuestros actos que de aquellos fluyen, entonces lo peculiar de la experiencia religiosa está en que eleva a plena conciencia los valores de la vida más altos e incondicionados en relación con lo invisible y experimenta, en el objeto invisible de esta relación, el valor más alto e incondicionado de la acción, del cual emana la dicha y la bienaventuranza. De donde resulta, que todos los fines y reglas de la conducta deben estar determinados por lo invisible. Así es como está condicionado lo diferencial en la estructura de la intuición religiosa del mundo. Su centro está en la vivencia religiosa en la cual actúa la totalidad de la vida del alma, y la experiencia religiosa, fundada en aquélla, determina cada uno de los elementos de la intuición del mundo. Toda intuición de la conexión del mundo nace, en tanto que se la considera aisladamente, de aquel trato, y debe concebir a esa conexión como una fuerza con la cual está en relación nuestra vida, y ciertamente como una fuerza anímica que hace posible una tal clase de trato. El ideal de la vida, es decir, el orden interno de sus valores debe estar determinado por las relaciones religiosas. Finalmente, debe producir las más altas reglas para las relaciones de los hombres.

Según las diversas maneras que puede adquirir el trato, la experiencia religiosa y la conciencia de ésta, se separan los grados y formas históricas en que se elabora la intuición religiosa del mundo.

En las viejas religiones accesibles encontramos siempre una creencia y una praxis unidas entre sí, que se implican mutuamente. Por más que la creencia sea una fuerza voluntaria y viviente que nace del hombre, encontramos determinada su elaboración (hasta el punto en que lo puede establecer la etnología y la historia), por la configuración que da la conducta a los objetos religiosos, y por otra parte determinada también por el culto, pues la conducta religiosa pone su meta primero en éste. La religión es para los pueblos naturales la técnica para influir en lo inaprehensible y en lo inaccesible a las influencias meramente mecánicas, para unirse con la fuerza que en ello se manifiesta y entrar en relaciones deseadas con ello. Tales actos religiosos deben ser realizados por ciertos individuos especiales, el cacique, o el hechicero y sacerdote. Para estas manipulaciones se forma una clase profesional. Al principio esa diferenciación de las profesiones humanas da nacimiento al oficio de los hechiceros, médicos, o sacerdotes, considerado como sospechoso, pero que sin embargo es respetado, unas veces por miedo, otras por temor lleno de esperanza. Ellos forman, progresivamente, un orden en el que son portadores de todas las relaciones religiosas, de una técnica de la acción mágica, de las expiaciones y las purificaciones y son propietarios del saber hasta que se separa una ciencia independiente. Por medio de abstinencias deben hacerse libres para Dios y probar sus relaciones para con lo invisible por medio de renunciaciones que los separan de las otras personas, por su santidad y dignidad. Esta es la primera forma limitada en que se prepara el ideal religioso.

De este trato con lo invisible que aspira al bien y se aparta del mal por mediación de personas especiales, se desarrollan las ideas religiosas primitivas dentro de esta capa de la religiosidad. Ellas se fundan en representaciones mitológicas, y en su interna legalidad. En la vitalidad total y original del hombre radica la posibilidad de experimentar algo viviente, en todas sus relaciones con las manifestaciones del mundo externo, que es el postulado general de una relación religiosa. La técnica de los actos religiosos debe robustecer esta forma de interpretación. Por más que estas experiencias sean subjetivas, cambiantes, múltiples, conservan su uniformidad en cada horda o tribu a causa de la comunidad de la experiencia religiosa y adquieren seguridad por medio de su propia lógica que discurre al hilo de la analogía. En donde no se ofrece nada parecido a la evidencia científica, pudo más fácilmente construirse tal seguridad y unanimidad en la creencia. Donde penetran en la vida cotidiana como prodigios, el sueño, la visión, los estados nerviosos anormales de toda clase,

adquiere la lógica religiosa un material muy adecuado para justificar la influencia de lo invisible. La fuerza sugestiva de los contenidos de la creencia, su influencia recíproca que se desarrolla con la misma lógica religiosa que su primera comprobación, la corroboración experimental que proviene del efecto comprobado de un fetiche que llega a ser una manipulación del hechicero, así como ahora se prueba la fuerza de una imagen milagrosa por medio de los enfermos, y vemos en los lugares de peregrinación, los testimonios en imágenes y relatos; también las acciones de los hechiceros, oráculos, monjes, fuertes movimientos y estados inusitados con apariciones o revelaciones provocados por ayunos, música llorosa y ruidos de toda clase —todo esto fortifica la certidumbre de especie religiosa. Pero lo esencial fué, pues, que en los primeros grados culturales accesibles a nosotros, conforme a la naturaleza del hombre de entonces y a sus condiciones de vida, las creencias religiosas son parecidas en todas partes; y experiencias efectivas sobre el nacimiento, la muerte, la enfermedad, el sueño, la locura, desarrollan sus ideas primitivas que reaparecen en todas partes de manera semejante. En cada cuerpo viviente animado vive un segundo yo, el alma (pensada también como pluralidad), que lo abandona pasajeraamente, se separa de él en la muerte y es capaz de múltiples efectos en su existencia de sombra. Toda la naturaleza está animada de una existencia espiritual que influye en el hombre y que éste trata de propiciar por medio de hechizos, sacrificios, cultos, ofrendas. El cielo, el sol y las estrellas son asientos de fuerzas divinas. Sólo sean indicadas aquí otra clase de ideas que aparecen entre los pueblos de bajo nivel, y que se refieren al origen del hombre o del mundo.

Estas ideas primitivas forman el fundamento de la intuición religiosa del mundo. Se transforman, crecen juntas, y cada cambio en el estado de la cultura trabaja en este desarrollo. Dentro de la transformación progresiva de la religiosidad, el momento definitivo en que se da el paso a una intuición del mundo es el cambio de la relación con lo invisible. Más allá del culto oficial con sus templos, sacrificios, ceremonias, nace una relación más libre, esotérica, del alma con lo divino. Aparece un círculo religioso distinguido en esa relación especial con la divinidad, que se cierra o se abre al acceso. En los misterios, en la vida monástica, en la profecía. llega la nueva relación a su vigencia. En el genio religioso se revela el poder oculto de la personalidad, concentra en la conexión de su esencia la interpretación del mundo, la valoración de la vida y la creación de su orden. Las experiencias religiosas y su sedimento de imágenes, aparecen

en otro agregado. La relación de las personas religiosas con aquellos que están bajo su acción, recibe otra forma interna. En aquel trato interno no son experimentadas o buscadas acciones particulares, sino que aparece la conexión del alma. Estas grandes personalidades dejan de estar bajo el poder de fuerzas irracionales y oscuras y de gozar o sufrir la secreta conciencia del abuso y la falsedad. El peligro que se oculta en estas nuevas y puras relaciones es otro, la exaltación de la conciencia de sí mismo, que nace de su acción en los creyentes y que toma el carácter de una relación especial en el trato con lo invisible. Pero entre las fuerzas que parten de estas nuevas relaciones, hay una más vigorosa que, por la relación interna con todos los momentos del trato religioso y todos los aspectos de su objeto, prepara una intuición unitaria del mundo. Dondequiera que la situación y las relaciones hacen posible un desarrollo normal, se forma una intuición religiosa del mundo, indiferente al tiempo que requieran los cambios en la relación con lo invisible en sus diversas posiciones, y a los grados que ha recorrido; e indiferente también a que se hayan olvidado los nombres de las personalidades religiosas.

La estructura y el contenido de la intuición religiosa del mundo así formada está determinada por el trato religioso y la experiencia que produce. Por esto también con una extraña tenacidad las ideas primitivas, en constante cambio, afirman su fuerza. Interpretación del mundo, valoración, ideal de la vida conservan pues en la esfera religiosa su propia forma y color.

En la experiencia del trato religioso se encuentra el hombre determinado por algo dinámico, que no se puede investigar ni dominar dentro del nexo causal de los sentidos. Es voluntario y anímico. Así nace la forma fundamental de la concepción religiosa como se hace valer en el mito, los ritos del culto, la ofrenda de objetos sensibles, el simbolismo de la liturgia y en la interpretación alegórica de los escritos sagrados. El culto a los astros, fundado en la creencia del alma y el método de la visión religiosa, que se desarrolla en la relación primitiva con lo invisible, llega a la conexión interna que corresponde al grado de la intuición del mundo. El entendimiento no puede comprender las aspiraciones contenidas en esta manera de ver, sino solamente analizarlas. Lo particular y visible indica y significa aquí algo más de lo que en ello aparece. Esta relación es diferente de la significación de los signos, lo pensado en el juicio, lo simbólico en el arte, y, sin embargo, tiene un parentesco con esto. Existe en ella una representación de otra clase: pues conforme a la relación de lo

manifiesto, de lo visible con lo invisible, una significa lo otro, y es, sin embargo, uno con él. De aquí resulta también que en este grado del trato interno con lo invisible, persiste la aparición de éste en lo particular visible y en sus efectos, al revelarse lo divino en las personas y en los actos religiosos. Y también la unificación de la divinidad conectada con este grado, sólo en una pequeña parte de pueblos y religiones, ha podido superar este impulso persistente de la interpretación religiosa. Por diversos caminos pronto se ha realizado la unión de las fuerzas divinas en una más alta. Este proceso se ha logrado desde el año 600 antes de Cristo, entre los pueblos más importantes de Oriente. La unidad del nombre, el dominio del Dios más fuerte demostrado en el triunfo, la unicidad de lo santo, la solución de todas las diferencias en los objetos religiosos místicos, el orden unánime de los astros, estos y otros puntos de partida enteramente diferentes conducen a la doctrina de *lo uno invisible*. Como en los siglos en que se realizó este gran movimiento entre los pueblos orientales existe un trato elevado y viviente entre ellos, no se puede dudar que ha sido provechoso también para la aparición de los más grandes pensamientos de estos tiempos. Pero cada una de estas intuiciones de la unidad que condiciona el mundo, trae consigo el sello de su origen religioso en las características del bien, conocimiento del porvenir, y relaciones con las necesidades humanas. Y en la mayor parte de ellos, según la categoría fundamental de la interpretación religiosa, lo divino está rodeado de fuerzas que radican en lo visible, o que deben aparecer en la tierra como Dios, luchar con poderes demoníacos, aparecer en lugares santos o en prodigios y actuar en los actos del culto. La lengua en que se expresa este trato religioso sobre lo divino, debe ser por todas partes sensible-espiritual. Símbolos como luz, pureza, elevación, son expresiones de los valores de la existencia divina experimentados en el sentimiento. La forma comprensiva más general y definitiva de la conexión de las cosas condicionadas por la divinidad, es la creación teleológica del mundo. Tras del nexo de los objetos externos, en ellos y sobre ellos, existe una estructura espiritual en la que la fuerza divina se exterioriza en la forma de la finalidad. En este punto la intuición religiosa del mundo pasa a la filosófica. El pensamiento metafísico está dominado desde Anaxágoras hasta Tomás y Duns Scoto por el concepto de la conexión del mundo determinada teleológicamente.

En el trato interno con lo invisible la conciencia ingenua de la vida experimenta una transformación. En el grado en que la mirada del genio

religioso está dirigida hacia lo invisible, y el ánimo se consume en esa relación, su anhelo desprecia todos los valores del mundo en tanto que no sirven para el trato con Dios. Así nace el ideal de lo santo y la técnica de la ascesis que lucha por destruir en el individuo lo transitorio, apetecible y sensual. El pensamiento conceptual, no está en aptitud de expresar este cambio de lo sensible a lo divino. En el lenguaje simbólico, que se extiende a muy diversas religiones, es designado como una conversión y su meta, como la comunidad de amor del alma humana con la existencia divina.

En la esfera de la acción voluntaria y del orden de la vida, nace, del trato religioso interno, un nuevo momento que contribuye a realzar las relaciones mundanas. Todos los que están en relación religiosa con la divinidad se ligan en una comunidad, y son superiores a todos los otros, en el grado en que el valor de las relaciones religiosas predomina sobre el de otros órdenes de la vida. La profundidad interior y la fuerza de las relaciones en esta comunidad, han encontrado su propia expresión en el lenguaje religioso simbólico: los que están ligados en la comunidad se llaman hermanos y en su relación con la divinidad, hijos de Dios.

Según los caracteres de la intuición religiosa del mundo, pueden ser entendidos sus tipos principales y sus relaciones mutuas. Evolución del universo, immanencia de la razón del mundo en el orden de la vida y el curso de la naturaleza, un todo-uno espiritual tras de todo lo dividido al cual entrega el alma su propia existencia, la dualidad del orden divino, bueno, puro y el demoníaco, el monoteísmo ético de la libertad — estos tipos fundamentales de la intuición religiosa comprenden todo lo divino sobre la base de las relaciones de valor que establece el trato religioso entre lo humano y lo divino, lo sensible y lo moral, la unidad y la pluralidad, el orden de la vida y el de los bienes religiosos. En aquéllos tenemos que reconocer la materia prima de la intuición filosófica del mundo que se transforman en tipos de filosofía. La religión y la mística preceden a la filosofía en todos los pueblos que han llegado a ésta, en todo o en parte.

Estos cambios dependen de uno general, que se realiza en la forma de la intuición religiosa del mundo. Pero las representaciones religiosas entran en otro agregado. La religión y la intuición religiosa del mundo se transforman progresivamente — pues todos estos cambios se realizan lentamente, en la forma del pensamiento conceptual. No como si sus formas conceptuales suplantaran a las intuitivas. Pues, las formas más bajas del trato religioso subsisten al lado de las más altas, se conservan en cada

religión desarrollada como sus capas inferiores. La magia en los procedimientos religiosos, la subordinación bajo sacerdotes dotados de fuerzas mágicas, las más groseras creencias sensibles en la acción de lugares e imágenes, se conservan en la misma religión, en la misma confesión, al lado de la profunda mística que nace de la más alta intimidad espiritual del trato religioso. Igualmente conserva su valor la escritura jeroglífica del simbolismo religioso al lado de la concepción teológica. Pero cuando los grados del trato religioso se relacionan entre sí como lo alto y lo bajo no subsiste tal relación, entre las múltiples modificaciones, en la forma de la intuición religiosa. Pues está en la naturaleza de las experiencias religiosas la necesidad de asegurar su valor objetivo y sólo en el pensamiento conceptual puede ser alcanzada esa meta. Pero en tal empresa se manifiesta la completa insuficiencia del trabajo conceptual.

Estos procesos pueden ser estudiados a fondo en la religiosidad indostánica y cristiana. En la filosofía Vedanta y en la de Alberto y Tomás se realiza aquella transformación. Pero allí como aquí se muestra la imposibilidad de superar la limitación fundada en lo interno de la conducta religiosa particular. De la conducta particular de las personas religiosas que tiene sus supuestos en un antiguo círculo de dogmas, nace la intuición para escaparse de la cadena del nacimiento, trabajo, recompensa, cambio por medio de la sabiduría en la que el alma comprende su identidad con el Braman. Así crece la contradicción entre la temible realidad en la que el dogma abarca el círculo inexorable del acto, la acción y la pasión, y la existencia apariencial de lo dividido que reclama la doctrina metafísica. El cristianismo lo representa, desde luego, en los dogmas de primer grado: creación, pecado original, revelación de Dios, comunidad cristiana con Dios, liberación, sacrificio, desagravio. Tanto estos símbolos religiosos como su mutua relación pertenecen a una región distinta a la del entendimiento. Por una necesidad interna aspira a esclarecer el contenido de estos dogmas y a desentrañar la intuición de las cosas divinas y humanas que encierran. Se hace una injusticia a la historia del cristianismo cuando se considera la recepción de los teoremas de la filosofía grecoromana sólo como un destino externo impuesto por el medio ambiente. Fue más bien una necesidad interna existente en las leyes mismas de formación de la religiosidad. Al ser ordenados los dogmas dentro de las categorías de la conexión del mundo nacen los dogmas de segundo grado; la doctrina de las propiedades de Dios, la naturaleza de Cristo, el proceso de la vida cristiana en el hombre. Y aquí cae sobre la interioridad

de la religión cristiana un destino trágico. Estos conceptos aislan los motivos de la vida, los colocan unos contra otros. Así nace la lucha insoluble entre la infinitud de Dios y sus propiedades, y de estas propiedades entre sí, de lo divino y lo humano en Cristo, de la libertad de la voluntad y los escogidos por la gracia, la reconciliación por medio del sacrificio de Cristo y nuestra naturaleza moral. La escolástica se fatigó vanamente en resolverlos; el racionalismo, con esas contradicciones destruyó el dogma, y la mística vuelve a poner en primera línea la doctrina de la certeza religiosa. Y como, desde Alberto, la escolástica prosigue hacia la transformación de la intuición religiosa del mundo en una filosofía para separarla de la esfera de los dogmas positivos, no pudo superar la limitación que existía en el trato cristiano con Dios. Las propiedades atribuidas a Dios permanecen inconciliables con su infinitud y el destino del hombre con su libertad. La misma imposibilidad de una transformación de la intuición religiosa del mundo en la filosofía se muestra dondequiera que se ha buscado esto. La filosofía nace en Grecia, donde personas completamente independientes se dirigen directamente al conocimiento del mundo en un saber universalmente válido. Y reaparecerá en los pueblos nuevos con investigadores que independientemente del orden de la iglesia se plantean el problema del conocimiento del mundo. En ambos casos nace en conexión con las ciencias, y se funda en la constitución del conocimiento del mundo, cimentado sólidamente en una conexión causal, en contradicción con las valoraciones del mundo de la religión. Un cambio en la actitud interna se hace valer en la filosofía.

Este análisis hace ver qué rasgos de la intuición religiosa del mundo son iguales a los de la filosófica, y cuáles son diferentes. La estructura de ambos es en sus grandes rasgos la misma. La misma relación interna de interpretación de la realidad, valoración, posición de fines, aquí como ahí. La misma conexión interna en la que la personalidad está comprendida y afirmada. Y también en la concepción objetiva está contenida la fuerza de formar la vida personal y el orden social. Están tan cerca una de la otra, su parentesco es tan próximo que coinciden respecto al campo que quieren dominar, que en todas partes tienen que chocar. Pues su relación con el enigma del mundo y de la vida tal como se presenta ante ambas, es completamente diverso, tan diverso como el trato religioso y la amplia relación respecto a toda clase de realidad, tan diverso como la experiencia religiosa segura de sí misma y segura de su dirección, y una experiencia de la vida que eleva a la reflexión, con serenidad y equilibrio, todo interno hacer y

conducirse. La intuición religiosa determina las grandes vivencias con un valor objetivo incondicionado e infinito, al cual está subordinado todo lo finito. Y con el valor infinito de la vida del trato con ese objeto invisible, determina la concepción objetiva y la posición de fines. La conciencia trascendente de algo espiritual es ya en sí misma sólo la proyección de las más grandes vivencias religiosas en la que el hombre comprende la independencia de su voluntad de toda la conexión de la naturaleza; la coloración original de la intuición religiosa del mundo se comunica a todos sus rasgos: la forma fundamental de la visión y la posición que aquí es dada, domina misteriosamente, peligrosamente y de modo insuperable en todas las creaciones religiosas. En la intuición filosófica hay, al contrario, un equilibrio tranquilo en las formas espirituales de comportamiento, un reconocimiento de lo que produce cada una de esas formas, en consecuencia un aprovechamiento de las ciencias particulares y una alegría en el orden de la vida mundana, pero un trabajo sin término, para encontrar una conexión universalmente válida —y una siempre creciente experiencia de los límites del conocimiento, de la imposibilidad de una relación objetiva de lo dado en las diversas formas de conducta, es decir, —resignación—.

Así nacen las relaciones históricas entre estas dos clases de intuiciones del mundo que han sido captadas en la denominación, determinación del concepto y contenido histórico. La religiosidad es subjetiva porque en las vivencias particulares de ella existe algo inseparable de la persona, de manera que a los que no participan en esas vivencias debe aparecerles como “una torpeza”. Es y queda ligada a los límites impuestos por su origen en la experiencia religiosa condicionada unilateral, histórica y personalmente, en la forma interna de la intuición religiosa y de la dirección hacia lo trascendente. Pero al encontrar en su círculo de cultura los resultados científicos, el pensamiento conceptual, la cultura mundana, experimenta el estado inerte de todas sus fuerzas interiores, su limitación para satisfacer las exigencias de la comunicación y la acción en amplitud. El religioso que siente hondamente esta limitación y sufre por ella debe luchar por superarla. La ley interna según la cual las representaciones generales sólo pueden completarse en el pensamiento conceptual presionan en el mismo camino. La intuición religiosa del mundo lucha por transformarse en una intuición filosófica.

Pero el otro lado de estas relaciones históricas consiste en que la exposición conceptual y fundamentación de la intuición religiosa del mundo

ha preparado en un círculo más vasto a la intuición filosófica. En primer lugar, los inicios de una fundamentación del saber religioso fueron muy fructíferos para la filosofía. Sin hacer caso de la actitud que pueda tomar con la independencia de Agustín respecto a los principios que pasaron a Descartes, lo cierto es que de aquél viene el impulso hacia un nuevo método teórico-cognoscitivo. Principios de otra clase pasan de la mística a Cusano y luego a Bruno. Respecto a la diferencia de las verdades eternas en el orden de los hechos teológicamente entendidos, Descartes y Leibniz están determinados por Alberto y Tomás. Se muestra cada vez más en qué extensión los conceptos lógicos y metafísicos de los escolásticos han influido en Descartes, Spinoza y Leibniz. Y los tipos de la intuición religiosa del mundo están en múltiples relaciones con los tipos filosóficos. El realismo del reino del bien y del mal que representa la religión de Zaratustra pasa a la religión judaica y cristiana, y entra en relación con el análisis de la realidad según fuerza y materia productoras, y comunica al Platonismo una coloración propia. La teoría de la evolución que conduce de la más baja existencia divina a la más alta, como aparece entre los babilonios y los griegos, prepara la teoría de la evolución del mundo. La teoría china de la conexión espiritual en el orden natural, y la teoría indostánica de la apariencia y sufrimiento, de la multiplicidad sensible y de la verdad y la felicidad de la unidad, son la preparación de las dos direcciones en las que se debe desarrollar el idealismo objetivo. Finalmente, la doctrina israelita y cristiana de la trascendencia de un creador divino fué la preparación para aquellos tipos de intuición filosófica del mundo que han alcanzado la más amplia extensión en el mundo cristiano y en el mahometano. Así todos los tipos de intuición religiosa del mundo han influido en los filosóficos, pero especialmente radica en ellos tanto el fundamento para el tipo del idealismo objetivo como para el del idealismo de la libertad. La Gnosis forjó el esquema para la obra panteísta más influyente. Nacimiento del mundo múltiple, su belleza y su fuerza, y al mismo tiempo el sufrimiento por la finitud y separabilidad, regreso a la unidad divina: los Neo-platónicos, Spinoza y Schopenhauer han desarrollado estas ideas en la filosofía. Y la intuición del mundo del cristianismo ha desarrollado el idealismo de la libertad, primero en los problemas de la teología y su solución, y después ha influido en Descartes y en Kant. Así se aclarará por qué y en qué sitios deben encontrar lugar los escritores religiosos en el conjunto histórico de la filosofía, y también conservar el nombre de filó-

W. D I L T H E Y

sofos — y cómo, sin embargo, ningún escrito religioso puede reclamar un sitio en la conexión de la filosofía, en la que las posibilidades de resolver válidamente los problemas se han desarrollado con una dialéctica interna más consecuente.

(Concluirá)

W. DILTHEY

(Traducción de Samuel Ramos.)