

podría llamar subjetivista e idealista, respectivamente. Ahora bien: ¿qué conexión tiene la realidad que llamamos vida con valores y felicidad? La relación parece que se construye desde el momento en que *apreciamos* la felicidad, y por consiguiente daremos sentido a la vida cuando tengamos un justo esquema de valores. Esto quiere decir que la vida se realiza según la felicidad ideal o la felicidad subjetiva. Se plantea, pues, aquí una disyuntiva, que en cierto modo es radical. O el proceso vital auto-realiza el sistema de valores, dando en cada caso apreciaciones distintas, o existen valores permanentes indestructibles, a los cuales hay que referir la supuesta felicidad. De una auténtica adecuación o inadecuación a los elementos reales del problema surge sin duda el ajuste o desajuste colectivo e individual; desde muy antiguo las religiones han intentado resolver el problema de la relación entre vida, valor y felicidad, acoplando rigurosamente los dos criterios, el subjetivo y el idealista. En este sentido la religión cristiana y la fe cristiana ofrecen una mejor adecuación y relación más perfecta. La felicidad sólo es asequible en la medida en que los valores se apoyen en una divinidad que sea el sumun y expresión total de todos ellos y fuente de su vigencia y eficacia.—E. T. G.

ARNETT (Willard E.): *Santayana and the Poetic Function of Religion*, en «The Journal of Philosophy», vol. LIII, número 24, noviembre 22, 1956 (páginas 773-786).

Los puntos de vista de Jorge Santayana sobre la religión o han sido por completo olvidados o bien se consideraron con mucha severidad por teólogos y ensayistas religiosos e incluso por los filósofos laicos. Tiene interés considerar el tema que intentamos exponer en este artículo, considerando la situación religiosa del mundo de hoy. Santayana ha insistido y se ha formulado preguntas fundamentales sobre los tipos básicos de la religiosidad. Precisamente por esto, su actitud tiene mucho interés en cuanto designa una de las perspectivas desde la que el hombre contemporáneo considera el problema religioso. Frente a los tradicionalistas en cuestiones de religión que consideran que todo pasado fué mejor y los innovadores liberales, cabe

distinguir la actitud de Santayana, que no se identifica ni se siente siquiera atraído por ninguno de esos dos grupos. El fondo de la cuestión, como veremos, está en que Santayana no distingue con suficiente cuidado, según sus críticos, entre razón e imaginación, pensamiento y fantasía, poesía y filosofía.

Santayana concibe la religión como producida por la relación de la psique específica humana con su contorno. La experiencia—dice Santayana—prueba que no se ha podido probar la existencia de Dios, pero al mismo tiempo demuestra la persistencia de la idea de Dios. Partiendo de este supuesto, Santayana ve la vida de la religión como la vida de sus símbolos e ideales en cuanto constituyen parte fundamental de una cultura. A su vez, la cultura es el proceso de las relaciones con el medio. Estos símbolos e ideales no están sustantivamente diferenciados de la poesía. En el fondo, son formas en las que se expresa de un modo vital lo espontáneo o imaginativo. El contenido del mundo imaginativo religioso puede reducirse, según Santayana, a la atribución a la Divinidad de lo que consideramos nuestros más altos ideales. Algo semejante o parecido ocurre de ordinario con la poesía. De aquí que el poeta tenga siempre un cierto carácter religioso, y lo mismo le ocurra, aunque a la inversa, al sacerdote que maneja conceptos poéticos. La base emotiva es la que se trasluce en las expresiones simbólicas, y junto con esta base emotiva están las esperanzas recogidas en nuestras pretensiones y anhelos respecto del futuro. De todo esto, concluye Santayana que el ideal religioso cristiano, con su profundo significado poético, no puede ser jamás la guía de la vida secular y social del hombre. Precisamente la poesía no puede ser guía de la vida, y para Santayana la mejor definición de religión sería esta: «La poesía conduciendo a la vida.»—E. T. G.

BATTAGLIA (F.): *E' possibile una metafisica?*, en «Giornale di Metafisica», XI, 1956, 4-6, págs. 481-507.

La obra de Battaglia representa—como es sabido—una de las más meditadas tentativas de profundización en la problemática del historicismo contemporáneo, dentro del cuadro de un espiritualismo crítico, y éste escrito muestra

una elaboración ulterior respecto a sus trabajos más recientes (recordemos en particular *Il valore della storia*, 1948, y *Morale e storia nella prospettiva spiritualistica*, 1954). En dichos escritos, que constituyen el presupuesto necesario de éste, el autor ya había definido claramente su propia actitud, contraponiendo al historicismo cerrado de impronta idealista el propio historicismo «abierto», y recuérdese que había llegado a tal conclusión precisamente a través de una progresiva revisión del punto de partida originario, o sea el actualismo de Gentile. Su revisión había buscado salvar las exigencias de concreción que quedan insatisfechas en el idealismo, el cual era, en definitiva, espiritual en las palabras, pero naturalista en los efectos; a pesar de todas las afirmaciones sobre la historicidad del espíritu, el idealismo, «racionalizándolo todo, ha perdido contacto con la finitud y la persona y, por consiguiente, ha menospreciado los valores». La racionalidad de lo real como síntesis cerrada (y la polémica no se dirige sólo contra Hegel, sino también contra *Verum ipsum factum*, la sentencia de Vico) se resuelve en la identificación pura y simple del valor con el acto, del disvalor con el hecho. El problema del valor, ¿no queda tal vez ignoto también para el historicismo absoluto? En Croce, en efecto, los juicios de valor son extraños a la Historia, que sólo conoce juicios individuales.

En Gentile se pierde el sentido del «deber ser»; para mantener la síntesis y todas sus consecuencias precisa «pensar que todo es racional y que el pensamiento racional haga racionales los hechos». El historicismo cerrado, y así es el que se funda en Hegel, amenaza por tanto resolverse continuamente en un naturalismo, por no colocar al individuo en el centro de la vida y de la historia.

Un historicismo «abierto» debe, por el contrario, revalorar precisamente cuanto hay de irracional en la misma vida del espíritu, reconociendo, en suma, que la síntesis nunca es cerrada; tiende a la racionalización de lo irracional, pero no la consigue por completo. He aquí por qué Battaglia nos había hablado de la necesidad de la «construcción de una nueva razón en la experiencia, de una razón que se adecúe a la vida y la historia, y afirmaba ser ello posible mediante la adhesión a un espiritualis-

mo crítico, a una filosofía de la inmanencia, que fuese método y no conclusión. Pero, en definitiva, había demostrado cierta dubitación entre inmanencia y trascendencia en cuanto «la trascendencia» era siempre el último fin.

En el último ensayo, que también hubiese podido titularse «Historicismo y Metafísica», Battaglia precisa aún más su propio pensamiento, dando una nueva aportación a la problemática del historicismo en cuanto define el propio pensamiento espiritualista «historicista y metafísico, afirmando que estos términos no son contradictorios». Se juzga ésta la posibilidad única para preparar un pensamiento histórico que consiga evitar el objetivismo, propio tanto del idealismo como del positivismo: «Precisa evitar no digamos el escollo de Aristóteles, sino el de Comte y Hegel.» En Aristóteles la historia no lleva consigo —según Battaglia— una espiritualidad libre y creadora, puesto que el acto del conocimiento es pasivo y la naturaleza, en su complejo, es un dato; a este propósito se declara contrario a las interpretaciones de quienes —como Padovani— querían encontrar en Aristóteles las premisas de una gnoseología de la historia o de un análisis de la estructura lógica del conocimiento histórico.

En cuanto a la aproximación del idealismo hegeliano al positivismo comptiano y a las implicaciones antihistóricas de su pensamiento, Battaglia viene a encontrarse sustancialmente de acuerdo con las conclusiones de algunos historiadores de profesión, como Meinecke, o de tratadistas de ciencia sociales, como Hayek. Comte y Hegel, positivismo e idealismo, han actuado unidos incluyendo al individuo en el «unotodo», y poco importa si éste sea la sociedad o el espíritu; en ambos casos el individuo carece de sentido, la Sociología comptiana se presenta como la Filosofía de la Historia del positivismo. Mientras el sociólogo (como Hayek) se se vuelve al individualismo e historicismo peculiar de algunos pensadores del siglo xviii, Battaglia intenta contraponer al historicismo cerrado un historicismo metafísico: sólo éste, en su opinión, acierta a superar los límites del objetivismo comptiano y hegeliano, siendo capaz de garantizar la historicidad de los procesos humanos. El problema de la razón histórica se coloca también fuera de la tipología diltheya-

na, no obstante el esfuerzo para captar inmediatamente la realidad vivida en cuanto se nos presenta como *Erlebniss*: Para Dilthey la definición del método del conocimiento histórico tiene lugar, en definitiva, desde una posición psicológica, y el inevitable recurso a la descripción y el análisis inserta la historia en la tipología y abre el camino a la Sociología.

Para Battaglia, la conciencia de la coincidencia de nuestro ser con la realidad y la vida es la premisa de toda investigación que quiera llamarse histórica; es la afirmación de la experiencia en su inmediatez; en suma, la revaloración de lo irracional: «la historia procede siempre de lo irracional y deja un residuo». Toda la especulación filosófica contemporánea nos lleva (desde el «sentimiento» de Gentile a la «duración real» de Bergson, y quizá hasta el «existente» de Heidegger) a la certidumbre de la existencia de un dato que está más allá de las cosas y los fenómenos, más allá de la mediación del intelecto y de la razón. «La premisa de algo irracional o de un residuo parece, por consiguiente —observa Battaglia—, esencial a la historia, que siempre procede de lo irracional y deja un residuo. Las pasiones del hombre son las que hacen la historia, sus impulsos y sus tendencias...» Si es esencial a la historia la premisa de lo irracional, precisa poner en claro que todo irracional se halla en función de un «valor». Una vez afirmado que la historia es actividad valorativa y se encuentra en el reino del valor, surge la dificultad de establecer precisamente lo que sea el valor: precisa evitar tanto el absolutismo de quienes ven en los valores categorías absolutas que rigen la Historia desde arriba como el relativismo de quienes caen en la tipología sociológica. Es posible garantizar la función del valor a condición de poner el acento sobre aquello que existe de residuo, de límite, en la empresa valorativa.

Toda resolución integral mata al valor, que cesa de ser tal. Lo irracional, en suma, no se resuelve en lo racional, que encuentra siempre su límite en el primero. Esto implica la conciencia de los límites que tiene nuestro conocimiento en el mundo histórico: «el destino del hombre en la historia es la búsqueda de los valores». Pero toda actuación del valor es una aproximación

a la unidad, si bien se trata de algo perseguido y nunca alcanzado. Si la Historia se encuentra sostenida por los valores, éstos buscan la unidad. Siempre que el pensamiento intenta una escala o un resumen, cae en el objetivismo como si los valores fuesen para nosotros un dato externo: nosotros participamos en los valores por medio de una experiencia directa. Según Battaglia, la explicación de cómo los valores forman unidad debería ser la más elevada misión de la especulación metafísica, dada la importancia que para ella tiene las estructuras espirituales.—
A. GIULIANI.

BELLEZA (Vito A.): *Alternativa e impegno esistenziale nell'umanismo di Giovanni Gentile*, en «Giornale Critico della Filosofia Italiana», X, 4, 1956 (páginas 191-204).

Para Gentile, el problema de la propia existencia puede ser resuelto en un acto de la decisión de la voluntad consciente. La afirmación es el esfuerzo que espera realizarse en la propia realidad.

La decisión supone una alternativa: ser o no ser, ser o deber ser.

Gentile determina, sí, la alternativa existencial: el Yo, en cuanto tal, y además en cuanto no inmediatamente idéntico consigo mismo, debe optar por esta segunda alternativa.

La necesidad natural de ser se identifica con la contingencia. La necesidad espiritual del deber ser se identifica con la libertad. Pero el pensamiento está él mismo sometido a una necesidad: la de abstraer realmente por sí mismo. O sea, que así como el hecho de pensar es contingente —natural—, el acto o proceso en que se trasciende en un deber ser es absolutamente necesario en cuanto referente a un ser que debe ser para que Yo mismo sea.

La concepción gentiliana de la libertad como la misma necesidad espiritual (en la realización del valor) no es desconocimiento de la alternativa y de la opción y decisión existencial. Pues la libertad humana tiene el privilegio de tomar su propia actitud respecto a ser lo que quiere ser, o bien o mal, o ser o no ser. Mas la alternativa no es indiferente, dado que debe optar por ser Yo mismo, persona, espíritu.

La libertad no es atributo natural del