¿RELIGION Y PENSAMIENTO: ANTINOMIA O CONCORDANCIA?

POR

IGNACIO DE FERRANDO, S. J.

> La verdadera naturaleza del hombre, su verdadero bien, la verdadera virtud, y la verdadera religión, son cosas cuyo convencimiento es inseparable.—PASCAL.

ANTE LA CRISIS RELIGIOSA DEL OCCIDENTE Y EN BUSCA DE SU MEDIDA HISTÓRICA.

Hace todavía pocos años, un eminente teólogo alemán, el P. Karl Rahner, S. J., examinaba el porvenir de la Iglesia en un libro de alto valor estimulante. La conclusión era: «No tenemos motivos para el desaliento.» Un extracto del libro, realizado por el autor, apareció en las páginas de *L'Actualité Religieuse dans le Monde,* y más tarde, traducido al español, en la revista *Ecclesia.*

La ojeada que echa en torno de sí el P. Rahner resulta a primera vista decisivamente desalentadora —tengamos en cuenta, para ser objetivos, que su descripción se funda, primordialmente, en el catolicismo alemán—. He aquí sus palabras:

> **El Cristianismo se halla perseguido detrás del telón de acero. Lo van sofocando poco a poco, pero con paso seguro, con todos los medios de que dispone un estado policíaco, cuya orientación cultural invade a la larga todos los cerebros y corazones... Dentro de diez años (a no ser que sobrevenga un cambio imprevisto) los cristianos de esos países..., hablando humana y moralmente, serán cristianos sin porvenir.**
>
> **Si miramos al Occidente, donde todavía podemos vivir, ¿qué es lo que encontramos? El hombre de la masa con su ignorancia, la técnica, el aturdimiento, la angustia, la incertidumbre, la atrofia del sentimiento religioso, el desbordamiento sexual o la pérdida de la sexualidad, la fuga de nosotros mismos. La concepción totalitaria sustituye a la idea del desarrollo orgánico, el mundo de la oficina al de las relaciones humanas. Un mundo profano y profanado. Dios oficialmente jubilado. Los cristianos parece que sobreviven todavía, porque siempre hace falta tiempo para liquidar las antigüedades.**
>
> **En nuestra vieja y fatigada Europa también la Iglesia, no en sí misma, pero sí en nosotros, parece cansada. La fe se mantiene sin fuerza existencial: exaltamos a Bach y abrimos la radio para oír música de jazz. ¿Quién exhorta al prójimo para que salve su alma? ¿Quién siente todavía pavor cristiano ante la muerte y el juicio de Dios? ¿Quién llora de verdad cuando alguien muere sin sacramentos?... (1).**

La cita es dura, pero merece la pena. Plantea a la cara el pro-

(1) «Ecclesia» 13 (1953), 635-636.

blema que nos acucia: ¿Es realmente el Cristianismo una antigualla, y como a tal los hombres lo arrinconarán en los desvanes de la Historia?

El P. Rahner enfrenta el problema desde su posición de teólogo católico; yo pretendo analizar esta misma realidad de la crisis religiosa del Occidente —la misma realidad, puesto que lo religioso en el Occidente es de signo netamente cristiano—, únicamente que mi abordaje de la cuestión será desde otro plano. Dejo la teología positiva y enfrento el análisis de los hechos desde la ciencia de la filosofía histórica de las religiones, mejor, del fenómeno religioso.

Mi problema es el mismo, pero con un planteamiento más amplio, también más radical. Me ocupa la crisis del espíritu religioso occidental, y no directamente, por más identificada que está con ella de hecho, la crisis de una determinada religión positiva, en este caso nuestra Madre la Iglesia Católica. Naturalmente, este enfoque filosófico-histórico me hace prescindir momentánea y sistemáticamente de factores reales, que pertenecen a la teología positiva católica, como son los dogmas de la perpetuidad de nuestra Religión, la Providencia Divina sobre la historia de la humanidad, la espiritualidad inmortal del alma...

Los valores ético-religiosos, que creíamos ser lo más hondo de nuestra naturaleza humana, ¿se han disipado, como la tiniebla ante la luz, al enfrentarse con los adelantos de la técnica de la materia y de la sociedad?

El P. Rahner, constatando razones teológicas principalmente, concluye en su libro: «No tenemos motivos para el desaliento.» Enfrentando el problema desde un ángulo filosófico-histórico, se puede llegar a una conclusión semejante. No se ha superado el estadio religioso. Lo religioso está en la entraña del hombre; mientras haya hombres sobre la tierra habrá religión.

* * *

La causa más íntima de nuestro desaliento ante la crisis religiosa es nuestra inercia para zafarnos de nuestra limitación en el tiempo. En cambio, es síntoma de superación y de cultura escapar del estrecho hondón de los días de una vida y otear desde la altura con visión más amplia las perspectivas del pensamiento y del hombre como ser social e histórico.

Para el niño con el juguete roto en las manos no hay porvenir ante la vida. ¡Cómo sonreiría si conociera la intrascendencia de esta anécdota dolorosa a lo largo de toda su vida de hombre! Proporcionalmente, para nosotros, hombres enclavados en una época de crisis,

los horizontes esperanzadores de la historia futura no existen; pensamos que nuestra desgracia es definitiva. Sufrimos de miopía histórica.

Es verdad que resulta difícil acompasarnos con los pasos gigantes de la Historia —pasos que resultan grandes al individuo humano— ,y esto suena a desentendernos de algún modo de lo que primordialmente nos interesa, el individuo-hombre. Es doloroso en especial para nosotros, católicos, que vemos en cada alma un valor que costó a Cristo un precio infinito de sangre. Declarar a nuestra época tiempo de crisis espiritual se asemeja a lanzar un «sálvese quien pueda» en el terreno individual; condenar colectivamente a los hombres de nuestros días, dejando como último recurso al individuo el uso de su libertad. Por eso esta crisis es, para todo el que calibra la trascendencia de la salvación personal, tan dolorosa e incomprensible. He aquí un caso más en que el hombre es incompetente. A Dios toca juzgar la responsabilidad humana. Analizaré la postura que la filosofía contemporánea adopta ante el fenómeno religioso, precisamente con el fin de liberar a nuestros espíritus simples del pesimismo que nos trae el vivir metidos en una época de crisis...

¿Y por qué precisamente, para calibrar la trascendencia de la crisis religiosa de la cultura occidental, he decidido analizar la postura que adoptan las corrientes de la filosofía contemporánea ante lo religioso? ¿Es que el pensamiento tiene tanta preponderancia para precisar el punto exacto que ocupa en las coordenadas de la Historia un fenómeno social como es este de la crisis religiosa del Occidente? Efectivamente; no creo sea necesario intentar demostrarlo; esta preponderancia como síntoma y como significación tiene lugar con la filosofía.

Si del análisis de las corrientes actuales de la filosofía se llegan a precisar las posturas fundamentales que todas ellas adoptan ante lo religioso, ¿no podemos afirmar, en algún grado, que el porvenir del mundo religioso en la masa humana correspondiente a estas filosofías será del mismo signo? He aquí la razón por la que este trabajo, en busca de la medida histórica de la crisis religiosa actual, se endereza a compulsar las posturas de la filosofía actual respecto de la religión.

Breve encuadramiento conceptual y etiológico del fenómeno religioso, desde un punto de vista filosófico.

Antes de entrar en el estudio del binomio filosofía-religión, creo necesario precisar brevemente, casi en términos de esquema, los con-

ceptos que giran alrededor del tema religión y determinar sus mutuas relaciones.

Teniendo en cuenta la diversidad de pareceres en punto a determinar la definición etimológica y aun objetiva de lo religioso, me atendré aquí a un precipitado intelectual que en mí se ha producido en la lectura de varios autores y creo será, bastante fielmente, síntesis, en algún grado, de todos ellos. «Un sucedido íntimo que se presenta en la conciencia humana, religándola a un ser, seres o fuerzas superiores que liberan al hombre de su debilidad contingencial» (2).

Son, pues, tres los elementos que principalmente integran el fenómeno religioso desde un punto de vista filosófico y fenoménico; los enumero según su orden ontológico.

Ante ciertos fenómenos o datos de conciencia el hombre se siente indefenso y endeble en sus fundamentos —primer elemento: CONTINGENCIALIDAD—. Esta sensación de debilidad se debe precisamente a la percepción de fuerzas, seres o ser superiores a él —segundo elemento: DIOS—, con lo que surge una urgente relación de dependencia y sometimiento que haga propicias esas fuerzas, seres o ser superior y fundamenten su contingencia, al basar su existir y ser en lo que se le aparece como inquebrantable —tercer elemento: DEPENDENCIA O RELIGACIÓN—. Esta relación de dependencia lleva consigo unas obligaciones —ÉTICA—, peticiones de favores —SÚPLICA RELIGIOSA—, un deseo de unión total con el ser superior —ASCESIS UNITIVA— y unas ceremonias exteriores como reconocimiento público de acatamiento para con el ser superior —CEREMONIAS EXTERIORES RELIGIOSAS—. Tenemos, pues, relacionados, fundamentalmente, los principales conceptos que giran alrededor de lo religioso: Dios, oración de petición, ascesis unitiva, ética, ceremonias exteriores religiosas... Naturalmente, vista la mutua dependencia e interacción de estos aspectos de lo religioso, no nos hemos de extrañar de que, a lo largo de este estudio, se mezclen con poca precisión algunos de ellos.

Examinemos ahora, brevemente, la etiología del fenómeno religioso. Este análisis nos ha de ser necesario, más tarde, para valorar la postura e influencia del existencialismo en lo religioso.

El primer elemento presente en el proceso ontológico religioso es, según lo acabamos de enunciar arriba, la CONTINGENCIALIDAD. La conciencia de sentirnos indefensos y débiles ante algunos fenómenos o datos de conciencia. ¿Cuáles son estos fenómenos, origen primero, desde un punto de vista natural y filosófico, del mundo religioso? Nos atrevemos a sintetizarlos en dos grupos únicos: los fenómenos

(2) TODOLI, José, O.P.: *Filosofía de la religión*, Madrid, 1955.

de la Naturaleza y las experiencias interiores que captamos por la autorreflexión.

Hay, a lo largo de la historia de las religiones, una proporción directa entre la perfección de las ciencias naturales, que explican los fenómenos de la Naturaleza, y la mayor hondura en el conocimiento de la verdadera dimensión divina. Compárense a los pueblos primitivos, adoradores en una primera etapa de los mismos astros o de accidentes naturales, ríos, bosques, viento..., con Aristóteles, para quien Dios es el remate sublime de sus libros de Física; con Newton, que denuncia al fin de su obra *Principia Mathemathica* a Dios como el Hacedor del admirable orden que implican su principio de gravedad y su concepción del universo, y, por último, con nuestra inteligencia de Dios, que desborda con su poder la inmensidad de las nebulosas y la imponente potencia de los almacenes de energía que ahora empezamos a entrever en la física atómica moderna.

De un modo semejante, y quizá más rotundo, hay un acercamiento a Dios a través de nuestro mundo interior. El animismo, los sueños, el culto a los muertos, fundado en la creencia universal de la supervivencia humana de los pueblos primitivos; el análisis de la conciencia, el conocimiento del siquismo humano y su estudio fenomenológico, tan profundo en nuestros días; el planteamiento radical del sentido del ser humano en la vida, su ser en el tiempo, la libertad, la muerte..., toda esta problemática que baraja la filosofía actual, destacan más y más nuestra CONTINGENCIALIDAD y nos acercan a la conciencia de nuestra dependencia de Dios.

Existe un curioso paralelo, probatorio de nuestra afirmación, entre el proceso de arribada a lo religioso que nos denuncia la antropología religiosa en todos los pueblos y a través de todos los tiempos, y el camino que sigue en sus pruebas de la existencia de Dios la Teodicea, disciplina filosófica que nos justifica racionalmente la existencia y atributos de Dios. Estas pruebas se ajustan a dos caminos: pruebas que parten de la experiencia de la Naturaleza —movimiento, orden, finalidad...— y las pruebas que radican en la experiencia interna de la conciencia —mística, orden ético...—, y como fundamento y unificación de todas ellas, la contingencia esencial a todo lo existente.

Son estas breves nociones suficientes para introducirnos ambiental e ideológicamente en este mundo religioso y para renovar los conceptos que hemos de manejar a lo largo de este trabajo. Empecemos, pues, el estudio según la panorámica de la filosofía.

El testamento que el crítico solitario de Koenisberg, Manuel Kant, dejó al siglo XIX resultó históricamente bifronte. El principio de inmanencia fué su herencia para el idealismo trascendental de Fichte, Schelling, Hegel... Para el resto de la filosofía, nacida al socaire de la Ciencia y del Progreso, Kant es el coloso que derrocó la metafísica y asentó el principio de que no hay nada filosóficamente afirmable más allá de lo que pueda ser objeto de experiencia.

Un escuadrón de positivismos, científico, biológico, jurídico, sicológico y filosófico, invaden la Europa del siglo XIX. Respaldados por la crítica de la Razón Pura, nos dan una filosofía naturalista y empírica. Para ellos, la metafísica, lo mismo que toda realidad espiritual y religiosa, son puras ficciones. Augusto Comte puede servirnos como exponente de la postura que el positivismo adopta ante lo religioso. De acuerdo con su teoría de los tres estadios por los que pasa el proceso evolutivo del pensamiento, la religión, que tiene características de los estadios mitológico y metafísico, ha quedado jubilada. El estadio positivo de las ciencias de la naturaleza la ha desplazado.

Postura semejante adoptan los hegelianos de la extrema izquierda, el materialismo dialéctico. Para éstos, bajo la influencia también del desarrollo de la investigación científica y de la economía industrial, la materia, con sus evoluciones según el proceso tricotómico hegeliano, es el ser absoluto y verdadero; un hegelianismo invertido. Consecuentes con sus doctrinas, adoptan ante lo religioso una postura totalmente negativa. Carlos Marx ha dado a Luis Feuerbarch el título de «padre espiritual» del materialismo, al confesar en una de sus obras que «después de Feuerbarch, la crítica destructiva de la religión está fundamentalmente hecha». Para Feuerbarch, «Dios no es más que el mito con que el hombre expresa sus aspiraciones», y la religión, el producto de esta alienación humana en la realidad ilusoria que es Dios.

Es verdad que el idealismo trascendental se mueve constantemente en la zona del espíritu, dada su concepción monística y panlogística del Espíritu Absoluto —alguien, agudamente, ha dicho, con todo, que el panteísmo no es sino un ateísmo camuflado devotamente—; sin embargo, coincide en algunos puntos con las dos filosofías anteriores: positivismo y materialismo dialéctico. Es común a estas corrientes del pensamiento la despersonalización que hacen del individuo humano y la exaltación de la razón autónoma, que no admite ayudas de lo

alto y emprende sola la aventura del progreso y de la elaboración de la materia en el positivismo y materialismo dialéctico, y en el idealismo realiza la hazaña de la unificación del cosmos en la Idea. Retengamos estas dos características comunes a la filosofía del siglo XIX: su olvido de la persona humana y su racionalismo, pues toda la elaboración filosófica que viene a continuación ha de ser una marcada reacción contra ellas.

PRIMERAS REACCIONES CONTRA LAS CORRIENTES DEL SIGLO XIX. LOS FILÓSOFOS SOLITARIOS Y EL HISTORICISMO Y VITALISMO NACIENTE.

En el siglo XIX todavía, surgen ya unos hombres solitarios de destacada personalidad, que tienen mucho de genios, quizás no poco de locos. Todos ellos, arrastrados por la conciencia de su desbordante personalidad individual, se encabritan pasionalmente contra la deshumanización de las filosofías abstractas y de la ciencia mecanicista, de las que son contemporáneos. Sören Kierkegaard, Federico Nietzsche, Fedor Dostoievski y, en su grado, aunque algo anterior, Arturo Schopenhauer; los hermanos enemigos, como se les ha llamado: hermanos en su rebelión y enemigos en la fe religiosa —Nietzsche es el blasfemo de Dios; Kierkegaard y Dostoievski, los febricitantes religiosos—. Sus filosofías han sido apasionantes y urgentes como ninguna, y, sin embargo, fueron grandes incomprendidos en su época y han tenido que esperar casi medio siglo para ser oídos. Son los padres lejanos del existencialismo, y ellos determinan en gran parte las dos tendencias que existen en esta filosofía, la atea y la religioso-cristiana. Para mayor brevedad, los estudiaremos juntamente con la corriente existencialista a que dan lugar.

En 1883, con Guillermo Dilthey, fundador del historicismo, comienza a romperse sistemáticamente el cerco mecanicista del siglo XIX. El, en contraposición a la Crítica de la Razón Pura de Kant, que era el fundamento de las ciencias de la materia, intenta fundamentar con su Razón Histórica las ciencias del espíritu: esa contextura específica del saber. en la que el hombre, como sujeto volitivo e intelectivo, es el factor principal de los fenómenos, y en donde el objeto es la realidad histórico-social. Para Dilthey, tanto la vivencia religiosa como el arte, la historia, el derecho..., son elementos de un orden superior al puramente mecánico, permanentes e irreductibles a éste.

Siguiendo la línea de Dilthey están Guillermo Windelband, Enrique Rickert y no pocos de la escuela badense. Esta corriente desem-

boca, algo modificada, en los vitalismos de Jorge Simmel, Max Scheler, Rodolfo Euken... Cabría hablar de ellos, pues, sobre todo, Max Scheler y Rodolfo Otto —alemanes— y el norteamericano William James son clásicos en los análisis del hecho religioso; pero prefiero pasar al análisis de la filosofía contemporánea.

Donde el vitalismo alcanza su máximo exponente es en Francia. Durante la segunda mitad del siglo XIX, con Félix Ravaisson, Carlos Renouvier, Emilio Boutroux, pero sobre todo por la obra de Henri Bergson, la filosofía francesa cambia su rumbo en ciento ochenta grados. En esta primera mitad de nuestro siglo, el racionalismo positivista, que hizo furor en los intelectuales y científicos, será de mal gusto. Ya no se lleva la insignia cartesiana, al menos al descubierto. Esta es la obra de las tendencias espiritualistas del vitalismo.

EL VITALISMO DE HENRI BERGSON ANTE LA RELIGIÓN.

Henri Bergson no ha polemizado de frente contra el racionalismo científico. Su crítica del mismo ha sido peor todavía. Al contraponerlo a su obra, lo ha condenado al ridículo, exponiendo a la pública vergüenza la cortedad de horizontes de su filosofía y su ineptitud radical para dar razón de la vida bullente y espontánea. Bergson ha desarrollado en sus escritos el proceso de la evolución vital incansable, que forma la esencia de las cosas todas y produce continuas novedades en la naturaleza sin repeticiones posibles.

En el año 1907, al publicar su obra *La evolución creadora,* dió ocasión a prolongados comentarios e interpretaciones sobre su postura ante Dios y lo religioso. En esta como novela filosófica, se expone cómo todo el orden de las cosas está formado por el fluir en el tiempo del incansable impulso vital. Bergson, en algunas ocasiones, parece identificar al impulso vital con Dios: «el centro —dice— del que fluyen mundos infinitos, como las chispas de un fuego inmenso, mientras no se considere a este centro como cosa, sino como una continuidad de generación. Dios, definido así, no tiene nada de finito; es vida incesante, acción y libertad» (3).

Pero es al rematar su sistema, seis años después de recibir el Premio Nobel de Literatura, con su obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión* (4), cuando explicita su pensamiento sobre la religión y Dios. Notemos que es todo un síntoma este llevar programáticamente a su exposición el tema religioso.

(3) BERGSON, H.: *L'Evolution creatrice,* París, 1908, p. 270.
(4) — *Las dos fuentes de la moral y de la religión,* (trad. de M. González Fernández). Buenos Aires, 1945.

Para Bergson, hay en el hombre una potencia infraintelectual, situada casi en el orden del instinto —la facultad de la «fabulación»—, que le suscita fábulas e imaginaciones de entes preternaturales que llegan a ser creídos realmente, dando así origen a la «religión estática», consistente en la veneración que se rinde a estos seres preternaturales que imaginamos reales.

Pero no solamente existe la religión estática. Además de esta religión de dioses ficticios, para Bergson existe la religión del Dios verdadero y creador, la religión dinámica, a la que se llega por medio de la unión mística. La unión mística reconoce Bergson es fenómeno raro, pero es el supremo estado al que puede aspirar el hombre.

Se ha dicho que tanto esta obra como la concepción del mundo que nos da su obra *La evolución creadora* se complementan en una concepción de signo panteísta; al menos así se ha interpretado ordinariamente el sentido literal de su expresión. Con todo, nos consta ser otra la intención de Bergson, que, comentando su obra, llegó a escribir: «Las consideraciones expuestas en *La evolución creadora* presentan la creación como un hecho del que se desprende con claridad la idea de un Dios creador y libre, engendrador de la materia y de la vida, y cuyo impulso creativo continúa del lado de la vida en la evolución de las especies y en la constitución de la persona humana. Es decir, que en mis escritos queda refutado el monismo y el panteísmo en general» (5).

Muchas más cosas se pudieran entresacar de estas interesantes obras, pero lo dicho es suficiente para significar el grado de espiritualidad a que llega el vitalismo con la filosofía de Bergson. Su influjo ha sido decisivo no sólo entre los filósofos; aun entre los científicos y gente culta el prestigio de la filosofía bergsoniana ha sido grande.

Síntoma y testimonio del viraje que el vitalismo ocasionó en el pensamiento filosófico son los boletines de la Sociedad Francesa de Filosofía de los años 1928 y 1930. Allí están reunidos los documentos de la polémica sobre el problema de Dios y la religión tenida durante estos años en Francia. Los dos problemas que durante casi un siglo fueron considerados como «no filosóficos» volvieron el año 1928 llamados del destierro para ocupar la atención y discusión de la filosofía de Francia, la patria de Comte, Saint Simon y commilitones positivistas que juzgaron estos problemas definitivamente superados.

En la Sociedad Francesa de Filosofía, en la sesión de 24 de marzo de 1928, Brunschvieg presenta una ponencia con su punto de vista

(5) Bergson, H.: *Carta al P. de Tonquédec, S. J.* Etudes, 20 de febrero. París, 1912, p. 515.

sobre el problema de Dios y la religión. Para él, procedente del terreno físicomatemático, la «física metafísica», anterior al siglo XVII, que sostenía con sus teorías las pruebas de la existencia de Dios, ha sido superada por la «física matemática», que es el rigor del análisis de lo real, donde no hay lugar para lo sobrenatural. El Dios de los metafísicos ha sido vencido por la física matemática.

Las opiniones de Brunschvieg fueron impugnadas por el destacado historiador de la filosofía medieval Etienne Gilson, que no admite de su adversario ni las premisas ni las conclusiones contrarias a las pruebas de la existencia de Dios. Hace patente en su defensa la falsa interpretación que Brunschvieg hizo de las doctrinas medievales y cristianas en general.

La apasionada discusión suscitó otras voces dentro y fuera de la sociedad filosófica. En efecto, tomaron parte en ella Le Roy y Blondel; más tarde, en algunas cuestiones derivadas, acuden Jacques Maritain, Romeyer y Bréhier.

Todo este ambiente de polémica en torno a la demostrabilidad de la existencia de Dios y de la actualidad de la religión es lo que determinó el ánimo de Mauricio Blondel a ultimar su filosofía religiosa de la acción. Es verdad que su cometido no ha sido aceptado por todos; únicamente delato aquí su figura por lo original y significativo de su intento en relación a este acercamiento de la filosofía a lo religioso que vamos estudiando.

LAS FILOSOFÍAS EXISTENCIALISTAS.

Las corrientes vitalistas francesas se enfrentaron con el positivismo irreligioso, que estructuraba la vida según las leyes de la ciencia de la naturaleza. Su triunfo fué resonante; la filosofía francesa se iba haciendo religiosa, y se llegó a afirmar que, después de Bergson, el positivismo cientista no podría volver a levantar cabeza. Por desgracia, una vez realizada su misión de vitalizar la filosofía, no ha tenido seguidores que la hayan puesto a la altura de las circunstancias críticas por las que la humanidad ha pasado estos años de guerras. Karl Jaspers, hablando de ella, ha dicho: «es ingenua hasta en su sublime espiritualidad».

¿Qué pueden decir el idealismo abstracto, la dialéctica hegeliana, o la sublime placidez del vitalismo, a los hombres de la Europa de mediados del siglo XX, que llevan en su espíritu impresa la tensión y el quebranto de dos guerras mundiales? Los hombres, que vivían ilusionados el cómodo ambiente social de la anteguerra, han sentido en

sus carnes el fracaso de una civilización suicida al enfrentarse cada día con la muerte en las trincheras o al verse aplastados en las ciudades por los demoledores bombardeos aéreos. De nuevo la eterna pregunta del sentido del hombre sobre la tierra y el misterio de la muerte se han quedado sin respuesta. El hombre de hoy quiere saber, angustiado por la incertidumbre, qué es él y para qué está en el mundo. En este ambiente, y queriendo responder a estas preguntas, ha brotado la filosofía existencialista. Subjetividad, incertidumbre, angustia y fenomenología, como método, serán sus características.

El existencialismo tiene dos cuestiones planteadas que serán la razón de su filosofar: hallar, con el buceo fenomenológico, el porqué de la existencia del hombre, su metafísica, y resolver el problema de la trascendencia del ser, que no es otro sino el problema de la existencia de Dios. Estos problemas son recíprocos: el de la existencia plantea el de la trascendencia, y viceversa.

Definiendo la religión filosóficamente, según lo hicimos en la introducción, como un sucedido íntimo que se presenta en la conciencia humana, religándola a una fuerza superior que le libera de su debilidad contingencial, tenemos tres elementos integrantes de lo religioso: CONTINGENCIALIDAD, RELACIÓN DE DEPENDENCIA y SER SUPERIOR. Los dos últimos son propiamente constitutivos de lo religioso y de lo sagrado; el primero es el umbral de lo religioso, la vivencia preliminar necesaria para que lo religioso se dé.

Toda la filosofía existencialista está, precisamente, destacando, con sus profundos análisis del ser íntimo del hombre, el primero de los elementos de la religión, el umbral religioso en el interior humano, su raíz fundamental: la CONTINGENCIALIDAD que llevamos escrita en lo más hondo de nuestra existencia de hombres. Nihilidad ontológica, el absurdo del existir, la nada existencialista, el ser del hombre para la muerte, el ser del hombre en el tiempo, la libertad radical —todas ellas expresiones muy propias de la filosofía existencialista—, ¿qué son sino destacar que el hombre se encuentra desarmado ante su propia existencia: la CONTINGENCIALIDAD?

Karl Jaspers, quizás el más destacado de ellos, ha dicho: «Es esencial a la condición del hombre hallarse siempre en situaciones. De éstas, unas son pasajeras, modificables, accesorias; otras en cambio —la muerte, el sufrimiento, la lucha, el azar, la culpa— son permanentes y no podemos sustraernos a ellas. Estas son las situaciones-límite. En ellas hace su aparición la nada —(esta es la posición de Sartre)— o se hace sensible lo que realmente existe a pesar y por encima de todo evanescente ser mudanal. Hasta la

desesperación se convierte, por obra de su existencia y actuación, en índice que apunta más allá de este mundo.»

Lo que Jaspers enuncia se realiza en las meditaciones de todos los pensadores de esta corriente. Estas situaciones-límite, campo propio de los análisis interiores, son ciertamente el punto de partida en el planteamiento del problema de la supervivencia en unos; la trascendencia del ser en otros, y para los más, directamente, el problema de la existencia de Dios.

Está claro que el existencialismo, para llegar a solucionar de modo positivo cualquiera de estos problemas, se ve obligado a recurrir, movido por un esfuerzo de voluntad, a angustiosos saltos en el vacío —Pío XII, al hablar en 1946 al Congreso Internacional de Filosofía tenido aquel año en Roma, calificó al existencialismo religioso de «VOLUNTARISMO religioso»—. Estos pensadores por principio, al negar vigencia filosófica al raciocinio deductivo, se han cortado las posibilidades de vuelo al Trascendente. Difícilmente podrán llegar a trascender los límites del ser del hombre por el mero análisis fenomenológico; de aquí la común necesidad de todos ellos de recurrir a inciertos saltos en el vacío para llegar de algún modo a la fe religiosa de la existencia de Dios.

Este conato frustrado de superar la limitación esencial al método de mero análisis sicológico de la interioridad del hombre es la causa por la que Martín Heidegger se ha visto precisado a interrumpir su obra *El ser y el tiempo*. No logró saltar por medio de una mera descripción del ser del hombre a una auténtica metafísica del ser. Ultimamente, en su segunda obra, *Introducción a la Metafísica*, admite la existencia del Ser Infinito, con una concepción que está bastante cercana a la metafísica tradicional en sus líneas generales. Sin embargo, no se acaba de ver claro cómo da el salto en el análisis fenomenológico desde su propia sustancia hasta el Ser trascendental que la fundamenta. Esta visión es esencial para descubrir si realmente Heidegger ha dado el salto a la trascendencia por algún medio que no sean meras palabras, pues, de no ser así, de nuevo estaríamos ante un salto angustioso en el vacío.

Algo semejante le ocurre a Karl Jaspers, que lucha a brazo partido por llegar al Trascendente. Se ve imposibilitado en su conato de llegar a El precisamente por la insuficiencia del método fenomenológico, pues le parece una paradoja evidente llegar al Ser Trascendente sin salir de la interioridad del ser del hombre. Si el Trascendente se alcanzara por el mero análisis interior, aquél tendría que ser al mismo tiempo Trascendente, por su misma esencia, e inmanente al ser del hombre, pues lo hemos encontrado al analizar dentro de este

límite. El hombre, según Jaspers, ha de abandonar su mundo conceptual científico para lanzarse en alas de una fe filosófica hacia ese Trascendente desconocido, que constituye el complemento perfectivo de su propio ser.

De hecho, ésta es la realidad; el existencialismo, por más que ha querido hacer una metafísica, siempre se ha quedado corto; solamente «describen», realizan una antropología al nivel sicológico, que en ocasiones es verdaderamente notable.

Si los existencialistas fueran consecuentes con sus principios, quedarían siempre, en este mundo de análisis y vivencias interiores, con la herida de la contingencialidad abierta y sin tener cura posible para ella. Esto es lo que hace Paul Sartre al absolutificar el absurdo del existir del hombre; la nada es para él el fin donde desemboca la vida. ¡Por algo se le ha reconocido como el más consecuente de los existencialistas!

Sin embargo, el testimonio más elocuente que estas filosofías rinden a la necesidad religiosa es admitir, como ocurre en no pocos de ellos, la existencia de Dios en contra de sus principios y por medio de un acto de voluntad, al que llegan coaccionados por la angustia de sentirse contingentes radicalmente. Así ocurre en Sören Kierkegaard, el padre de los existencialistas; posiblemente, en Martín Heidegger, en su última obra, que hemos citado antes; en Karl Jaspers, Peter Wust y Gabriel Marcel. Aun a la misma corriente del existencialismo francés, encabezada por Jean Paul Sartre, Merleau-Ponty y Alberto Camus, el historiador francés Daniel-Rops la ha llamado «obsesa de Dios». «Escuchemos a los existencialistas —dice Rops— afirmar, de acuerdo con Sartre, que su sistema no es otra cosa que la «voluntad de sacar las consecuencias a un ateísmo coherente», y exclamar con Simone de Beauvoir: «la presencia o ausencia del fondo del cielo no concierne al hombre». Deberíamos preguntarles: entonces, ¿por qué este Dios, que no es nada, les obliga a consagrarle tantas atenciones y tanta literatura?; ¿por qué la idea de Dios hostiga constantemente su pensamiento? No es en un tratado de apologética. Es en la página 653 de *L'être et le néant* donde se pueden leer estas frases que cualquier católico puede admitir: «Dios, valor y fin supremo de la trascendencia, representa el límite permanente a partir del cual el hombre se proclama lo que es. Ser hombre es tender a Dios; o si se prefiere, el hombre es fundamentalmente el deseo de ser Dios» (6).

Es un hecho, el existencialismo, que ha profundizado quizás más

(6) ROPS, DANIEL: *Ausencia y presencia de Dios en el mundo contemporáneo.* «Alcalá», 25 de enero 1954.

que nunca en la inconsistencia, en la contingencialidad del hombre, está reconociendo cuán consustancial es a su íntima naturaleza la tendencia religiosa: bien sea en el existencialismo teísta, con la aceptación de Dios por medio de un voluntarismo religioso, o en el existencialismo ateo, por la preocupación insoslayable de desentenderse de El (7).

Neopositivismo epistemológico y religión.

Fuera ya del terreno estrictamente filosófico, existe actualmente una corriente seudo-filosófica simultánea al vitalismo y existencialismo, llamada neopositivismo epistemológico, que no es sino un rebrotar, con algunas modificaciones, del positivismo naturalista del siglo XIX. A ella pertenecen un grupo de investigadores de la física-matemática, que en no pocas ocasiones, por falta de discriminación precisa entre la filosofía y la ciencia, saliéndose de su terreno, se ponen a filosofar con métodos semejantes a los que usaron en sus investigaciones. Quisiera, para que esta panorámica fuera más objetiva y completa, estudiar, aunque sea brevemente, las implicaciones que esta corriente del pensamiento tiene en el terreno religioso.

Desde hace treinta años, aproximadamente, la ciencia físico-matemática se ha hecho subjetivista. La teoría de la relatividad de Albert Einstein, la física de los quanta o de la discontinuidad de la energía de Max Ludvig Planck, el principio de indeterminación de Heisenberg, con toda la polémica consiguiente sobre el determinismo o indeterminismo de la materia, han suscitado complicados problemas en las relaciones de la ciencia con la filosofía de la naturaleza, por falta de discriminación en el objeto formal de ambas disciplinas.

Los sabios físicos, algunos de ellos al menos, discuten el principio de causalidad metafísico, inducidos por la crisis que padece el principio de causalidad científico a causa del indeterminismo de la materia. Confundiendo así lastimosamente cuestiones diversas.

---

(7) Prueba palmaria de este trasfondo religioso de la filosofía existencial, es la sicoterapia de la llamada "tercera escuela de Viena", iniciada por la logoterapia de Víctor E. Frankl. Inspirada en el análisis fenomenológico existencialista—así lo reconoce Frankl en varias de sus obras, pero especialmente en *Psicoanálisis y existencialismo*—pretende explorar al hombre precisamente bajo las facetas de ser libre y responsable. Consiste en descubrir al paciente su sentido de obligación moral ante Dios, y el de la responsabilidad de los actos neuróticos. Esta escuela cuenta en su trabajo con recursos nunca soñados y hasta rechazados por los siquiatras anteriores. La humildad, la aceptación de lo que se es, dar un sentido a la propia vida, «eternizarse a sí mismo en Dios», son maneras de lograr la sanidad mental y la felicidad.

Sobre el aspecto religioso de esta sicoterápia el mismo Víctor E. Frankl tiene escrito un estudio titulado: *El Dios inconsciente,* Buenos Aires, 1955.

Partiendo de la indeterminación de la naturaleza, se pone en duda la posibilidad del milagro y la objetividad de las leyes ontológicas naturales, que la Teodicea emplea en una de sus demostraciones de la existencia de Dios: la prueba por la teleología del universo.

Todo esto trae como consecuencia un escepticismo por parte de los científicos con respecto a la metafísica y a la posibilidad de probar racionalmente la existencia de Dios. Ejemplo típico de esta postura escéptico-agnóstica es Alberto Einstein, que en su libro *Memorias de mis últimos años,* en el capítulo «Ciencia y religión», afirma: «Existe Dios, pero no lo podemos probar por la razón; su existencia nos está dada por la tradición y por el testimonio de hombres relevantes dignos de toda credibilidad.» Más adelante, sigue: «Si no podemos predecir la ordenación general del universo es porque son los sucesos casuales los que determinan los fenómenos; una religión fundada en un Dios que mueve estos sucesos casuales no se puede refutar, pero es pobre. La religión debe limitarse a su terreno propio y valerse de las fuerzas que son capaces de cultivar lo Bueno, lo Verdadero y lo Bello de la humanidad.» Como vemos, admite la realidad de Dios y de la religión, pero no por vía racional, sino por el camino moral y estético (8).

Pero las implicaciones religiosas de la moderna físico-matemática no se reducen a esto. Si los adelantos técnicos de la mecánica y de la electricidad encauzaron a la filosofía del siglo XIX a una concepción mecanicista de la vida, de un modo semejante, la físico-matemática actual está marcando su impacto en filosofías de corte gemelo al positivismo. Un grupo de científicos destacados, ocupados especialmente en problemas de epistemología y logística, conocidos por el nombre de «Círculo de Viena», se han propuesto como programa desarrollar «La concepción científica del mundo» sin necesidad de metafísicas de ninguna clase. Física y metafísica se encaran inapelablemente en este plan, quedando la metafísica rechazada por inútil. Tratan de extender el empirismo a todo el dominio del pensamiento según los principios de la física-matemática. Mauricio Schlick, Otto Neurath, Hans Reichenbach, F. Frank y Rudolp Carnap, con otros, forman este grupo, que se ha definido a sí mismo, por boca de Frank, como «la tropa de asalto a la metafísica y, por consiguiente, partidaria de un pensamiento científico». Para ellos, únicamente lo mensurable tiene sentido; lo que no lo es, carece de significado. Dios, la religión, los principios de la moral, son ilógicos según la logística, luego carecen de sentido.

Los componentes del Círculo de Viena, a raíz de la persecución

---

(8) Sobre la postura religiosa de EINSTEIN resulta sumamente interesante, también, una de las cartas (30-III-52), recogidas en el libro titulado *Lettres à Maurice Solovine,* editado en París el año pasado.

nazi, emigraron a Norteamérica, donde fueron cordialmente recibidos por los neorrealistas y realistas críticos —corrientes filosóficas americanas con fuertes tendencias empiristas y ribetes escépticos para todo lo espiritual—. Actualmente, los científicos del Círculo vienense, en especial Rudolp Carnap, tienen bastante influjo en los medios cultos norteamericanos, aunque en Europa no tienen especial resonancia.

No hace un año todavía, se publicó una obra filosófica, dentro de esta tendencia neopositivista, bajo el epígrafe «Filosofía de la era atómica». El título de la obra es *Sensism;* su autor, Charles Smith, y está editada en Nueva York. Ha sido *best-seller* el año pasado en Norteamérica. Toda la obra está impregnada del más rudo naturalismo positivista. "Dios —dice— es una construcción mental." Las religiones son relativas, como las lenguas; así como el inglés, el chino, el ruso o el español no se contradicen, de la misma manera lo deben hacer las grandes religiones. Aunque llegará un día, cuando el «sensismo» —el estadio por el que el mundo alcanzará su perfección— se haya impuesto en el mundo entero, en el que ninguna de las religiones tendrá sentido.

En Inglaterra existe, también, un grupo de epistemólogos, formado por Ludovico Wittgenstein, A. I. Ayer, Alfred Whitehead y Bertrand Russell, principalmente, con una postura agnóstica semejante, aunque menos virulenta que la del Círculo de Viena. Su cometido, prescindiendo de lo espiritual, es fundar una ciencia segura y progresiva que resuelva los problemas de la técnica y de la vida real. Bertrand Rusell, el gran escritor, además de científico, en 1949, el año anterior de recibir el Premio Nobel de Literatura, tuvo una discusión con el P. Federico Copleston, S. J., radiada por la B. B. C., sobre la posibilidad de probar la existencia de Dios, y llegó a afirmar que, para él, el proponer la cuestión de cuál sea la causa real del mundo no tiene sentido, declarándose abiertamente agnóstico con respecto a este probar racionalmente la existencia de Dios (9).

Es indudable que la física-matemática, con la aportación a la civilización de la energía atómica, tiene hoy día gran prestigio en todo el mundo. En nuestros días, un investigador físico es un oráculo para cualquier pueblo en sus afirmaciones. De aquí podemos colegir la influencia que pueden llegar a tener estas equívocas filosofías neopositivistas y neorrealistas, puesto que están aureoladas por la sabiduría de la ciencia atómica. Sin embargo, su intento filosófico no es más que un rebrotar, bajo nuevas formas, del positivismo naturalista

(9) COPLESTON-RUSSELL: *Discusión radiada por la B. B. C. sobre las pruebas racionales de la existencia de Dios,* «Pensamiento», 5 (1949), 71-89. Madrid.

del siglo XIX, que ya conocemos; ha sido arrinconado por inhumano, y superado totalmente por las filosofías humanistas: vitalismo y existencialismo.

Ciertamente que los filósofos creyentes tienen una tarea importante y urgente a realizar: precisar las fronteras de la filosofía y la ciencia. No negando «a priori» las nuevas aportaciones científicas de los investigadores —ésta es la postura que por principio de sistema adoptan los físicos incardinados en el materalismo dialéctico—, sino aceptándolos críticamente. Diferenciando ambas disciplinas primeramente; precisando, después, las relaciones y aplicaciones que pueden tener las conclusiones de la nueva ciencia en la filosofía. Así se logrará que la postura naturalista del neopositivismo no tenga repercusiones en las creencias de los hombres, dando lugar a una vuelta al materialismo de la cultura característica del siglo XIX.

Opina la Historiografía en la persona de Arnold J. Toynbee.

Procedente, también, del mundo anglosajón, y conocedor de las corrientes de la filosofía y ciencia modernas, Arnold J. Toynbee, el historiógrafo de nuestros días, nos ha comunicado su pensamiento sobre el problema religioso, concebido a través de las perspectivas que le dan sus conocimientos de las civilizaciones y de la historia humana.

Arnold Toynbee, en el mes de octubre de 1954, publicaba el postrer tomo de su ingente obra *Estudio de Historia*. Le había costado treinta años acabar los diez tomos de que consta. Obra tan extensa sólo ha sido leída por especialistas; pero de un resumen realizado por Somervell con aprobación del autor se han vendido más de cuatro millones de ejemplares entre Inglaterra y Norteamérica. El conocimiento y crítica de este autor hoy es tema de todas las revistas y libros culturales. Se aceptarán o se rechazarán sus tesis: lo que nunca se hace es ignorarlas. Arnold Toynbee es actualmente profesor de Historia en la Universidad de Londres, director de estudios en el Real Instituto de Asuntos Internacionales de Inglaterra, pertenece al Foreing Office; consejero de la Unesco, es consultado por estadistas y políticos. Ha recorrido todo el mundo que historia y ha historiado casi todo el mundo. En una palabra, es una de las más relevantes personalidades de la historiografía y teoría de los Estados. El ha calificado sus tareas con el epíteto de «ingeniería social».

Profundo conocedor de la historia universal, recoge a lo largo de

su obra, de modo destacado, el influjo decisivo que las religiones han tenido en el desarrollo de las civilizaciones. Las civilizaciones —nos dice en el tomo VIII del *Estudio de Historia*— están formadas por la integración de cuatro factores esenciales: lingüístico, intelectual, artístico y religioso. El factor religioso, según su teoría, es el más profundo y nuclear de todos, y por eso, históricamente, ha sido el más permanente e inmutable. Para Toynbee —t. IX, p. 174—, la experiencia religiosa es la de mayor categoría y la que supone mayor esfuerzo por parte del hombre, pues ordinariamente se desarrolla por el sufrimiento; «esta experiencia —dice textualmente— es la que facilita al hombre, peregrino terrestre, iluminación y gracia que le ayuda en el transcurso de la vida y le eleva, haciéndole menos desemejante y lejano a Dios».

El día 30 de marzo de 1956, dos años después de dar cumbre a su obra, cuando se ha convertido en el oráculo de la historia del futuro y es conocido en todo el mundo, publica en el semanario norteamericano *Collier's* un artículo encabezado por este doble titular: *El hombre debe su libertad a Dios. La salvación de la civilización occidental depende de un retorno a una religión sin fanatismos.* En él analiza, precisamente, la crisis religiosa que nos ocupa. Transcribo esquemáticamente su pensamiento:

«La ciencia y la técnica han nacido en el siglo XII al margen de la religión, porque la religión europea en aquel siglo estaba ciega por el fanatismo y ausente de la realidad en las controversias religiosas de aquella época. La consecuencia de esto es que, en nuestro siglo XX, la técnica ocupa el puesto de la religión y el hombre quiere suplantar a Dios. Cuando el hombre se erige en dios, está haciendo sonar la campana de muerte para la libertad humana; y, sin embargo, la libertad humana respetada es la grandeza de la civilización occidental. Cuando el hombre cae en la adoración de sí mismo, el ídolo no es el hombre individual, sino el poder colectivo de la corporación humana. Adora al montón hormigueante humano, no la hormiga humana individual. La idolatría del poder humano colectivo convierte a los idólatras individuos en esclavos. Por esto el hombre se encuentra ahora en una alternativa decisiva: o renunciamos a la libertad o situamos a Dios en el centro de este mundo, rechazando el antropocentrismo actual. Para salvar nuestra libertad no tenemos más remedio que admitir una religión monoteísta, pues fuera del monoteísmo no existe Dios verdaderamente. La religión de Israel, en sus formas actuales: cristianismo e islamismo, es la única religión que tiene un Dios único y verdadero, que trasciende la naturaleza y la sociedad humana y es Señor del universo. Claro que a la religión no se la

puede tratar como a un perro, que llamamos con un silbido y echamos de una patada. Por la mera consideración de las ventajas sociales que se darían por la libertad humana, no es posible un retorno a la religión. El único camino para llegar a ella es sentir sed intensa de religión y de Dios; para esto se necesita un milagro de la gracia de Dios. El conato de los «ingenieros sociales» es ineficaz e insolvente en esta tarea.

Hay dos obstáculos para la vuelta a la religión: quererla reducir a términos intelectuales, y el fanatismo exclusivista que, juntamente con el monoteísmo, trae consigo la religión judía, con su complejo de pueblo escogido. Es necesario coger el trigo y dejar la cizaña. Tomemos el monoteísmo y dejemos el fanatismo para que no vuelva a ocurrir la tragedia del siglo XVII.»

Toynbee concluye así su artículo: «Esta es mi opinión; no podemos mantener la libertad individual sin restablecer los fundamentos religiosos. El amor de Dios, que nos saca de nuestro egoísmo, es la única base posible para la permanencia de la libertad.»

Como se ve, la postura de Toynbee es decididamente religiosa. Está matizada de una fuerte tendencia sincretista. Esto y su antiintelectualismo religioso lo debe, quizás, a Bergson, único filósofo que, según confesión personal de Toynbee, ha influído realmente en su obra.

CONCLUSIÓN.

Hemos llegado al término, a pesar de omitir todavía las poderosas corrientes ortodoxas de la neoescolástica, que tanto caudal hacen de la realidad y de las vivencias religiosas. La conclusión, con todo, está clara. Hoy, más que nunca, «no tenemos motivos para el desaliento», pues en modo alguno se puede hablar de una superación filosófica de la religión.

La filosofía de nuestro siglo ha revocado del destierro los problemas religiosos y se ocupa de ellos hasta con exceso enfermizo, pues por exceso o por defecto no logra situarse en el fiel equilibrado. La religión que se busca es íntima, es una necesidad experimentada en la interioridad del hombre al hundirse los mitos naturalistas. El hombre, en lo más radical de su ser, se encuentra falto de un soporte que dé sentido a su vida. La religión brota como solución a la esencia misma del ser humano, que hoy con más crudeza que nunca se ha enfrentado con su destino.

La filosofía ha encontrado en los fundamentos mismos del hombre

su problema religioso, pero no encuentra camino para arribar a la trascendencia divina, que presiente como una necesidad. Se empieza a caer en la cuenta de la necesidad insoslayable de una metafísica que solucione de un golpe todos los problemas planteados al hombre por el hecho de estar en la vida. ¿Será ésta la hora de la metafísica, purificada de formas arcaicas y vertida en odres nuevos, que contiene las corrientes neoescolásticas cristianas? Algo de esto parece indicarnos su evidente florecimiento.

Es curioso observar la siguiente proporción. Cuando el positivismo, el materialismo dialéctico y, ahora, el neopositivismo se acercan a la materia, se alejan unánimemente del hombre y de lo religioso; y por el contrario, al estudiar el vitalismo y el existencialismo, los problemas del hombre individual desembocan en última instancia en el problema religioso del Trascendente. El problema del hombre se ha identificado en gran parte con el problema religioso.

La crisis de signo naturalista por la que ha pasado, y pasa aún, la filosofía ha sido ocasión de que se haya madurado el conocimiento intrínseco del factor y fenómeno religioso, al ponernos con plena consciencia en contacto con el enraizamiento natural de la religión en el hombre. Xavier Zubiri, en su ensayo *En torno al problema de Dios*, ha llegado a decir: «La religación —*religatum esse, religio,* religión—, en su sentido primario, es una dimensión formalmente constitutiva de la existencia. Por tanto, la religación o religión no es algo que simplemente se tiene o no se tiene. El hombre no tiene, sino que, *velis nolis,* consiste en religación o religión». Y «la índole de nuestra personalidad envuelve formalmente la religación» (10). Que equivale a decir: siempre que exista el hombre existirá lo religioso, y únicamente cuando el último hombre deje de existir, lo religioso, la época religiosa, estará, entonces, superada. El binomio «hombre-religión» es inseparable. Ahora y siempre tendrá actualidad aquella intuición que tuvo Tertuliano al afirmar: «Anima humana naturaliter christiana» —religiosa, diríamos nosotros.

Ignacio de Ferrando, S. J.
LOYOLA (España).

(10) ZUBIRI, XAVIER: *Naturaleza, Historia, Dios,* pp. 439-9. Madrid, 1944.