

BIBLIOTECA CIENTÍFICO-FILOSÓFICA

H. HÖFFDING

FILOSOFÍA
DE LA
RELIGION

VERSIÓN ESPAÑOLA DE

DOMINGO VACA



MADRID
DANIEL JORRO, EDITOR
23, CALLE DE LA PAZ, 23
1909

DR
35

BIBLIOTECA INTERNACIONAL
DE
PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL
NORMAL Y PATOLÓGICA

PRECIO DE CADA TOMO: 4 PESETAS

Tomos publicados:

- Claparède.**—LA ASOCIACIÓN DE LAS IDEAS. Traducción de Domingo Barnés. Con figuras. Madrid, 1907.
- Cuyer.**—LA MIMICA. Traducción de *Alejandro Miquis*. Con 75 figuras. Madrid, 1906.
- Dugas.**—LA IMAGINACIÓN. Traducción del Dr. César Juarros. Madrid, 1905.
- Duprat.**—LA MORAL. Fundamentos psico-sociológicos de una conducta racional. Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1905.
- Grasset.**—EL HIPNOTISMO Y LA SUGESTIÓN. Traducido por Eduardo García del Real. Con figuras. Madrid, 1906.
- Malapert.**—EL CARÁCTER. Traducido por José María González. Madrid, 1905.
- Marchand.**—EL GUSTO. Traducción de Alejo García Gónzaga. Con 33 figuras. Madrid, 1906.
- Marie.**—LA DEMENCIA. Traducción de Anselmo González. Con figuras. Madrid, 1908.
- Nuel.**—LA VISIÓN. Traducida por el Dr. Víctor Martín. Con 22 figuras. Madrid, 1905.
- Paulhan.**—LA VOLUNTAD. Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1905.
- Sergi.**—LAS EMOCIONES. Traducido por Julián Besteiro. Con figuras. Madrid, 1906.
- Toulouse, Vasschide y Pieron.**—TÉCNICA DE PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL. (*Examen de sujetos*). Traducción de Ricardo Rubio, con figuras. Madrid, 1906.
- Van Biervliet.**—LA MEMORIA. Traducido por Martín Navarro. Madrid, 1905.
- Vigouroux y Juquelier.**—EL CONTAGIO MENTAL. Traducción del Dr. César Juarros. Madrid, 1906.
- Woodworth.**—EL MOVIMIENTO. Traducción de Domingo Vaca. Con figuras. Madrid, 1907.
- Se publican estos volúmenes en tomos de 350 á 500 páginas, tamaño 19 × 12 centímetros, con ó sin figuras en el texto.

EN PREPARACIÓN

- Bonnier.**—LA AUDICIÓN.
- Pitres y Régis.**—LAS OBSESIONES Y LOS IMPULSOS.
- Pillsbury.**—LA ATENCIÓN.

Alcides Alcázar

1955

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

1181365.

OR 7352

Publicadas en la misma Biblioteca

- Bourdeau.**—*El problema de la muerte*, sus soluciones imaginarias y la ciencia positiva.—Traducción de Benito Menacho. Madrid, 1902. (Tamaño 23 × 15). Precio, 5 pesetas.
- *El problema de la vida*.—Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1902. (Tamaño 23 × 15). Precio, 5 pesetas.
- Delbœuf.**—*El dormir y el soñar*.—Traducción de Vicente Colorado. (Tamaño 19 × 12). Precio, 3 pesetas.
- Ferrière.**—*Errores científicos de la Biblia*.—Traducción de Vicente Colorado.—Madrid, 1904 (Tamaño 19 × 12). Precio, 4 pesetas.
- *Los mitos de la Biblia*.—Traducción de Benito Menacho Madrid, 1904. (Tamaño 19 × 12). Precio, 4 pesetas.
- Fouillée.**—*La moral, el arte y la religión, según Guyau*.—Traducción de Ricardo Rubio. De la tercera edición francesa, con estudios acerca de las obras póstumas y del influjo de Guyau.—Madrid, 1902. (Tamaño 19 × 12). Precio, 4 pesetas.
- Fustel de Coulanges.**—*La ciudad antigua*. Estudio sobre el culto, el derecho, y las instituciones de Grecia y Roma.—Traducción de M. Ciges Aparicio.—Madrid, 1908. (Tamaño 19 × 12). Precio, 4 pesetas.
- Grasserie.**—*Psicología de las religiones*.—Traducción de Ricardo Rubio.—Madrid, 1904. (Tamaño 19 × 12). Precio, 4 pesetas.
- Guyau.**—*La irreligión del porvenir*.—Traducción y prólogo de Antonio M. de Carvajal.—Madrid, 1904. (Tamaño 23 × 15). Precio, 7 pesetas.
- Höfding.**—*Bosquejo de una psicología basada en la experiencia*.—Traducción de Domingo Vaca.—Madrid, 1904. (Tamaño 23 × 15). Precio, 8 pesetas.
- *Historia de la Filosofía moderna*.—Versión castellana de Pedro González Blanco.—Madrid, 1907. Dos tomos. (Tamaño 23 × 15). Precio, 18 pesetas.
- *Filosofía de la Religión*.—Versión española de Domingo Vaca.—Madrid, 1909. (Tamaño 23 × 15). Precio 6 pesetas.
- *Los filósofos contemporáneos*.—Traducción, notas y estudio preliminar de Eloy Luis André.—Madrid, 1909. (Tamaño 23 × 15). Precio, 5 pesetas.
- Lange.**—*Historia del Materialismo*.—Traducción de Vicente Colorado.—Madrid, 1903. Dos tomos. (Tamaño 23 × 15). Precio, 16 pesetas.

BIBLIOTECA CIENTÍFICO-FILOSÓFICA

H. HÖFFDING

FILOSOFÍA
DE LA
RELIGION

VERSIÓN ESPAÑOLA DE

DOMINGO VACA



Fondo bibliográfico
Dionisio Ridruejo
Biblioteca Pública de Soria
7352

MADRID
DANIEL JORRO, EDITOR
23, CALLE DE LA PAZ, 23
1909

ES PROPIEDAD

PRÓLOGO

Un examen del problema religioso, no sólo en sus relaciones con las ciencias, sino también en sus relaciones con la vida personal, debe necesariamente llevar el sello de la personalidad del autor. Es lo que he acentuado precisamente en mi análisis de la filosofía de la religión. El elemento personal puede ejercer lo mismo un influjo feliz que funesto sobre la claridad y la profundidad con que se trate el problema. No puedo por mi parte prever lo que sucederá, en este respecto, con mi ensayo. Pero puedo quizá, mediante una ojeada retrospectiva dirigida á mi evolución personal y científica, contribuir un tanto á la solución del problema.

He leído algunas veces la observación de que mi posición actual con respecto á la cuestión religiosa se explicaba por el hecho de haber yo estudiado teología en mi juventud; quedárame de aquel tiempo algo en la sangre que señalaría en mí, respecto á esta cuestión, una actitud distinta á la de los demás librepensadores. He aquí lo que en este punto me atañe: aunque juzgo muy marcado el contraste existente entre mi filosofía actual y la que satisfizo las necesidades de mi juventud, lo que

me admira, no obstante, es la continuidad de mi evolución. Estoy convencido de que, en el curso de los años, he dado más completa y plena satisfacción á una necesidad personal que, en mi juventud, trataba de satisfacer de manera enteramente distinta. Lo que creo haber conservado de aquellos días pasados, es el sentido de la importancia de la vida interior, y la necesidad de hallar expresiones para los esfuerzos y las disposiciones del ánimo durante las luchas de la vida, la exigencia de ver expresado en imágenes ó en pensamientos de gran alcance el valor de la vida y del destino. Esta exigencia me indujo á atenerme todo el tiempo que pude á las hipótesis de la religión positiva, y á no abandonarlas sino una detrás de otra. Veía yo entonces en el cristianismo, tal como lo expone la Iglesia, la única creencia que permite satisfacer semejante necesidad.

El estudio de las obras de Sören Kierkegaard me hizo dudar de la exactitud de esta opinión. Hízome ver que la Iglesia misma se engañaba singularmente cuando creía haber armonizado la vida del espíritu, tal como la exige el cristianismo primitivo («el cristianismo del Nuevo Testamento»), con la vida actual en la familia, en el Estado, en el arte y en la ciencia. La teología había tratado de tender un puente entre esos dos géneros de vida, pero la tentativa se fundaba en una gran equivocación.

Siguiéronse años duros y penosos. Reflexionándolo, no considero mi juventud como un período feliz de mi vida. Me preguntaba á dónde habría de dirigirme, con mi necesidad de claridad, y me preguntaba además si no encontraría alguna vez un campo de acción. Mi trabajo

no podía procurarme satisfacción si no ofrecía, para mi personalidad, una importancia vital. Así mi ruptura con la teología me llevó á un dualismo entre mi vida interior y mi vida exterior, dualismo que, á la larga, se hizo insoportable. La vida misma me lo hizo resolver, enseñándome á conocer, por mi propia experiencia, el valor de las relaciones puramente humanas. De igual modo que, influido por los problemas planteados por Kierkegaard, había rechazado mis libros de teología, descontento de sus impuras mezclas, así rechacé entonces los libros de Kierkegaard, porque no podía poner de acuerdo su contenido con lo que la vida me enseñaba. Saliendo de mi celda, entré en relación verdadera con la vida. Una vez abierto el camino, tras de un paso vino otro. Muy pronto también la ciencia, llegó á ser para mí una realidad que exigió su lugar propio en cada balance. El estudio del pensamiento griego llegó á tener gran importancia para mí en aquellos años; en él aprendí á comprender la posibilidad y el valor de una concepción y de una dirección humanas y libres de la vida. Y entonces pudo satisfacerse en la vida y en la experiencia de la realidad aquella exigencia de claridad que me había llevado primero á la teología, luego al dualismo de Kierkegaard. Comprendí también que el camino sería largo, y no creí muy firmemente, desde el principio, que avanzaría mucho en él; pero quedé realmente convencido de que había en este punto un problema imposible de abandonar.

En 1870 hice mi doctorado en filosofía con un estudio acerca de «La concepción antigua de la voluntad humana», y en la breve autobiografía que, con tal motivo, se imprimió en un programa universitario, me expresé del

modo siguiente respecto á mi evolución y el objeto que perseguía:

«Siendo estudiante, había elegido como estudio para lo futuro la filología, á causa del interés que me inspiraban las lenguas antiguas y la historia; no obstante, la necesidad que sentía de desenvolver y purificar mi sentido religioso, entonces naciente, triunfó, de suerte que me dediqué á estudiar con ardor y gusto la teología, con intención de entrar al servicio de la Iglesia. Pero muy pronto surgió la duda, no permitiendo que el contento interior que yo había esperado de tal estudio, tanto desde el punto de vista religioso como desde el científico, reinase en mi alma. Muy lejos de ilustrarme y satisfacerme, este estudio me desmoralizó y paralizó. La lectura de las obras de Kierkegaard y de la filosofía legitimó, más y más, á mis ojos las censuras que desde las cátedras de la Universidad se dirigían con gran vigor á la teología. Di fin á mis estudios teológicos en el verano de 1865, convencido de que debía buscar por otros caminos la verdad que no había encontrado en ellos. Había renunciado á la idea de entrar al servicio de la Iglesia; ocúpeme entonces principalmente de historia, de literatura y de lenguas antiguas, y fueron también estas materias las que enseñé. La antigüedad clásica, precisamente á causa del contraste que ofrecía con el período escolástico que había recorrido, brillaba á mis ojos con una luz más franca y clara; fué para mí una verdadera alegría estudiar sus historiadores, sus poetas, y muy poco después, de un modo especial, sus filósofos. Saqué de aquí la la convicción profunda de la importancia y la autonomía de la ciencia y de la vida humana—y no obstante, en-

contraba la verdadera expresión de mi fe religiosa en los dogmas de la Iglesia; — creí también hallar salida en una concepción, en aquél entonces calurosamente defendida, según la cual la religión y la ciencia constituyen dos dominios perfectamente separados y pueden, por este hecho, existir el uno al lado del otro. (Esta concepción fué defendida por el profesor Rasmus Nielsen) (1). Por mi parte, siempre la he tomado más por su lado escéptico y negativo, considerándola preferentemente como medio propio para dar una solución personal que como verdadera doctrina positiva..... Lo que me apartó de ella más tarde fué, de un lado, la crítica muy ardiente hecha por el profesor Hans Bröchner (2), y, de otro, el carácter cada vez más dogmático que su fundador la dió poco á poco. Añadiré aún á esto el estudio que hice de la filosofía, de una manera cada vez más independiente. La necesidad que sentía de unidad y de armonía en mi concepción del mundo, creció con la confianza que concedí al poder del espíritu humano para adquirirlas. Todo esto no hace más que presentar un ideal, pero un ideal que lleva al espíritu á investigaciones constantemente renovadas».

Más tarde, el estudio de la filosofía inglesa tuvo para mí gran importancia. Los dos polos entre los cuales se

(1) Nacido en 1809, profesor en Copenhague de 1840 á 1883. Murió en 1884.

(2) Nació en 1820, profesor en Copenhague de 1857 á 1875. Murió en 1875.

ha desarrollado mi evolución son la doctrina de la personalidad de Kierkegaard y el positivismo inglés y francés. Bröchner, á quien conocí muy bien en los últimos años de su vida, había dirigido mi atención hacia Spinoza, y recuerdo cuán grande impresión me produjo el estudio de las cartas de este filósofo durante una excursión á pie que hice por la Jutlandia en el verano de 1872: proporcionóme esto un punto de vista central en que he permanecido constantemente en lo sucesivo.

No me atrevo á afirmar que haya logrado encontrar, después de mis años de estudio, un nuevo punto de vista. Pero he hallado uno en el cual puedo mantenerme, y desde él quizá ayudar á otro á que encuentre el que le conviene. Me he convencido de que, hasta lo más alto y noble que existe en el mundo del espíritu, está sometido á las leyes del determinismo de la naturaleza, leyes que la ciencia tiene el deber de descubrir; tengo también la convicción de que, á lo que verdaderamente vale, no rebaja, sino más bien ennoblece, tener firmes raíces en el vasto sistema de la realidad. Las melodías más bellas no tienen demasiada elevación para ser expresadas por notas. Pero mi repertorio musical no ha concluído—y jamás habrá concluído—sin duda. Puedo oír sonidos más ricos y bellos que los que puedo expresar mediante mis notas musicales, y, en la experiencia, encuentro muchos signos á los cuales no puedo dar una expresión, y que son quizá notación musical de sonidos que no puedo percibir. Esto no quebranta mi convicción, y sobre todo no hace vacilar mi método. Los problemas han adquirido para mí, durante mi viaje por el mundo del pensamiento, más importancia y

contornos más claros. Es lo que algunos llaman mi escepticismo y mi negativismo. Por mi parte, juzgo natural que el cielo se eleve cada vez más, á medida que se va subiendo la montaña.

El esfuerzo que he hecho para exponer la psicología y la moral en el terreno de la experiencia, haciendo abstracción de las hipótesis especulativas y religiosas, ha sido de una importancia vital para mi concepción del problema religioso. He reconocido así de una manera más apremiante la necesidad de equivalentes psíquicos, es decir: la necesidad de formas nuevas de la vida del espíritu, destinadas á reemplazar á las que desaparecen, á fin de que la vida, en la serie de su evolución, no pierda nada de su valor, quizá aún de su energía. Además, en los estudios que hice antes de la publicación de mi *Historia de la filosofía moderna* (1), he visto que casi todos los filósofos célebres, desde la gran brecha crítica y revolucionaria de fines del siglo XVIII, han atendido á este punto. En una conferencia que di en Cristianía (publicada en el *International Journal of Ethics*, 1896), mostré cómo el problema de los equivalentes psíquicos ha sido removido por los pensadores del siglo último. En un discurso universitario pronunciado en 1897, acerca del problema religioso (y que apareció en 1898 en *Die ethis-*

(1) Madrid, Jorro, editor.

che Kultur), insistí en el hecho de que el porvenir del problema se basa en la respuesta á la siguiente cuestión: la concepción que uno puede formarse de la vida, ¿puede y debe construirse exclusivamente sobre los resultados de la ciencia? ¿Ó, en las reflexiones últimas sobre el valor de la vida, ciertas tendencias y elementos no deben reclamar su legítimo puesto, tendencias y elementos que no pueden tener fundamento científico, y que, sin embargo, no van contra los resultados de la ciencia?

Estos estudios y estas reflexiones me han llevado á la concepción que he expuesto en mi *Filosofía de la religión*, publicada en 1901.

La filosofía de la religión no dispone de otros métodos que los generales de la filosofía. Consisten en un estudio que recae á la vez sobre la teoría del conocimiento, sobre la psicología y sobre la moral. La crítica de la teoría del conocimiento muestra cada vez con más claridad que la religión no es el resultado de motivos puramente intelectuales, y que hay representaciones religiosas que no pueden producirse ni conservarse en un dominio puramente intelectual. Si hay representaciones religiosas que deban tener un valor duradero, han de ser en tal caso las expresiones imaginadas de una experiencia de la vida más especial y personal que aquélla sobre la cual trabaja la ciencia.—En la parte psicológica, se muestra cómo el sentimiento religioso ocupa su puesto natural en la vida de la conciencia, cuando se considera como un efecto de las experiencias concernientes á la relación del valor de la vida con la realidad. Este problema se plantea sin cesar de nuevo por las relaciones existentes entre el valor y la realidad; y las cosas seguirían en igual forma,

aun cuando hubiera pasado el tiempo de las religiones positivas, aun cuando no se quisiera emplear la palabra religión. Un examen histórico de los motivos más hondos á que apela la conciencia religiosa, permite establecer este principio: que la necesidad religiosa nace de una tendencia á afirmar la conservación del valor.—Finalmente, en una parte moral, se examina el valor de la religión en sí misma. Allí se demuestra que el valor de la necesidad religiosa consiste en el hecho de que puede servir para el descubrimiento de valores nuevos y para el mantenimiento de los antiguos. La religión no es verdaderamente una hipótesis necesaria para la guía de la vida moral, pero puede aumentar el valor y la energía de esta vida. He aquí el resultado final: la religión es una forma de la vida espiritual que—si no se quiere disminuir la fuerza de la vida—no debe desaparecer, sin que se desarrolle en su lugar una forma de vida nueva y equivalente. La cuestión esencial consiste en saber si tal forma es posible. Mis consideraciones se dirigen, de una parte, contra los dogmáticos llenos de seguridad, y de otra, contra los librepensadores contentos de sí mismos. «¡Profetas por la izquierda, profetas por la derecha!» El problema está entre los dos partidos, y ambos lo temen, cada uno á su manera.

Entre los pensadores que tienen un pasado teológico, éste puede tener consecuencias diversas, de rechazo.—Puede obrar como simple recuerdo, recuerdo melancóli-

co, pero débil, y cada día más débil, lo bastante fuerte, sin embargo, para impedir que se obtengan ciertas consecuencias, inevitables por lo demás.—Ó bien puede producir un efecto de contraste, que se expresa por el hecho de que, más tarde, no se encuentran términos suficientemente enérgicos para expresar el sentimiento de oposición, la antipatía, casi la repulsión que inspira ese pasado. Este tipo hace pensar á veces en los estudiantes que gozan de su libertad poniendo en ridículo la escuela cuyos cursos han seguido, no siempre concienzudamente. Hay en ello prevención, como en el recuerdo. Un tercer tipo es el de la continuidad crítica. Detrás de una contradicción muy marcada, encuentra una relación más profunda, y esto le reduce á lo que, bajo aspectos diferentes, constituye y ha constituido siempre el fundamento de toda concepción seria de la vida y del destino. Aun cuando las representaciones por las cuales los hombres de los tiempos antiguos han expresado esta concepción no puedan tener, para nosotros los que vivimos, á lo sumo más que un valor poético (¡y todavía!), puede haber en ellas un íntimo parentesco, y es en todo caso deber de la filosofía de la religión examinar lo que existe en este respecto.

Es difícil que cada uno decida á cuál de estos tipos pertenece. Pero, desde este punto de vista, no me cuesta ningún trabajo averiguar cuál de ellos es más fecundo y está más justificado. Debe ser el que, sin verse detenido por el recuerdo ó por el efecto de contraste, utiliza la experiencia que la vida le ha hecho adquirir en un dominio opuesto, para iluminar por todos lados el gran problema.

En mi sentir, el problema religioso ofrece una analogía significativa con los otros grandes problemas que siempre han ocupado al pensamiento humano. Por lo demás, es probable también que todo lo que en diferentes esferas constituye un problema del pensamiento, presente constantemente caracteres análogos. Desde este punto de vista, he estudiado el problema religioso, en sus relaciones con otros, en mi trabajo titulado *Problemas filosóficos*.

Poco me importa que un partido ú otro se aproveche de mi trabajo. En todo caso, es dar prueba de un gran contento de sí ó de un cálculo ingenuo, haber considerado mi libro, aun del lado católico, como signo feliz de los tiempos. Yo mismo, considero que el puente que me unía á la religión positiva está roto, más irremediablemente que nunca. Pero en el partido teológico hay quizá tanta costumbre de ver tratar las cuestiones religiosas con desprecio y burla, ó con argumentos de estudiante, que cuando el magno problema se examina con cierta seriedad, da ya idea de cierta aproximación efectuada de los dos partidos adversos. Pero, sin embargo, no todos los teólogos han comprendido así mi trabajo. En la *Revista Cristiana* (Kristeligt Dagblad), de Copenhague, se hacía, hace unos años, una crítica aguda, pero muy cortés, de mis opiniones. El autor mostraba al final su estimación personal por el adversario. El presidente entonces de la «misión interior» le reprochó haber publicado tal testimonio, diciendo que yo era persona que no debía estimar ningún cristiano, y la redacción de la *Revista Cristiana* aprobó lo hecho en una nota. ¡Es esto tan tranquilizador, cuando á veces nos preocupa

ver que, de cierto lado, hay gentes que saben sacar partido de nosotros!

He tratado de resumir en un solo principio la naturaleza y el valer de la religión, apoyándolo en razones psicológicas é históricas: este principio es el de la conservación del valor. Han surgido objeciones de diferentes lados contra esta hipótesis (porque no he presentado el principio más que como una hipótesis).

Se ha dicho que una proposición general de este género no podía expresar la sustancia de la religión, porque ésta es algo vivo y concreto. Esta objeción me ha parecido siempre un poco pueril. Toda proposición general no puede ser más que expresión condensada de algo que, en la realidad, tiene formas múltiples y concretas. Ninguna de estas formas múltiples puede expresarse inmediatamente en una proposición general. La importancia de semejante proposición ha de buscarse en esto: que proporcione un hilo conductor que lleve al encuentro de por qué los fenómenos particulares, á pesar de sus diferencias, son semejantes. La proposición general mediante la cual definimos el vertebrado puede no hacer mención del rugido del león ó de la palabra humana, y no obstante, puede, á pesar de esto, convenir perfectamente al león lo mismo que al hombre. Este principio de la filosofía de la religión no sostiene naturalmente que las religiones mismas mencionen expresivamente valores y la conservación de estos valores; indica tan sólo que, en

cada religión, aparece una necesidad—porque en nuestro lenguaje psicológico así es como hay que llamarla:—la necesidad de aceptar la conservación del valor que conoce el hombre, colocado en un determinado grado de la evolución. No quiero reducir la religión á una metafísica abstracta; pero he hablado como filósofo de lo que es cosa distinta y mejor que una filosofía. ¡Podría del mismo modo reprocharse al fisiólogo que pusiera una teoría abstracta en el lugar de la respiración verdadera!

Se ha visto la esencia de la religión en otros puntos que el que yo he puesto en claro. Desde un punto de vista teológico—ó á lo menos teísta—se ha visto la esencia de la religión en el hecho de que el hombre se sienta en relación con uno ó varios seres superiores: la religión consiste en una relación entre «yo» y «tú». Frente á esta afirmación, yo pregunto (y he preguntado en mi libro): ¿Qué es lo que hace divinos á los dioses? ¿Qué necesidad induce á creer en ellos? Si los dioses no fueran conocidos como seres bajo la protección de los cuales se encuentra lo que los hombres consideran bueno y grande, ¿serían venerados por éstos? Aun cuando los dioses no sean respetados sino á causa de su poder, hay en el fondo de este sentimiento la necesidad de mantener el valor de lo que es justo y bueno, sea lo que quiera. Si la religión ha sido hasta ahora y ante todo la creencia en seres personales, débese en parte al influjo del animismo, es decir: á la tendencia á explicar los acontecimientos del mundo por acciones de seres personales. Las representaciones religiosas son muchas veces la transformación de representaciones que se han desarrollado con ayuda de motivos enteramente distintos á los religiosos. La creen-

cia en la transmigración del alma es un ejemplo de este aserto; otro es la manera cómo la filosofía griega fué utilizada por la teología cristiana. La cuestión está en saber si, en semejantes representaciones, tenemos la esencia de la religión, ó si esta esencia ha de buscarse en la necesidad del alma gracias á la cual estas representaciones se aceptan y se forman—necesidad que, en circunstancias enteramente distintas, habría podido conducir á construcciones espirituales totalmente distintas.

Colocándose en el punto de vista de la historia de la religión, se ha visto la esencia de la misma en el hecho de que es una magia, magia indirecta que nace cuando el hombre ha renunciado á la esperanza de poder variar inmediatamente el orden de la naturaleza con sus anhelos. Piensa entonces poder, con oraciones y sacrificios, determinar á seres más poderosos (considérense ó no éstos como seres personales) á intervenir, y á hacer doblegarse el orden natural, de suerte que el hombre pueda lograr el objeto de sus deseos. Colocado frente esta á concepción, pregunto lo mismo que hace un momento: ¿Por qué, pues, quiere el hombre tener sobre la naturaleza un poder que no le cabe adquirir por sus propios medios? ¿No es porque siente la limitación de sus fuerzas, y que necesita, sin embargo, verse en seguridad, con respecto á lo que más le interesa, sea lo que quiera? Aquí también, la necesidad del alma aparece decisiva, y por esto hay que insistir en ella cuando se quieren descubrir las fuerzas más hondas de la vida religiosa. Entonces solamente se dispone de una base sobre la cual se puede discutir el problema religioso en toda su extensión. Esta necesidad puede seguir existien-

do, aun cuando se satisfaga de muy diferentes maneras; y ni la magia ni el animismo han de ser eternamente los signos característicos de la religión. ¿La época de ésta ha de considerarse pasada, porque se ha explicado que el amor es mejor que el sacrificio, ó porque ninguna imagen puede ser ya plenamente satisfactoria? Así, naturalmente, no deja de tener importancia el contraste entre antiguas y nuevas formas. Puede provocar muchas veces en el mundo exterior luchas mortales, y, en el mundo de la vida interior, movimientos singularmente intensos y hondos. El examen filosófico no puede hacer otra cosa que indicar la posibilidad de nuevas formas de la vida; la creación real de estas formas es obra de la vida misma.

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

CAPÍTULO PRIMERO

El problema y el método.

Οὐκ ἔστι λύειν ἀγνοῦντα τὸν δεσμὸν

(ARISTÓTELES.)

1.—Por «filosofía de la religión» se pueden entender dos cosas: ya el pensamiento que, inspirado por la religión, la toma como fundamento; ya el pensamiento que hace de la religión objeto de estudio. En esta obra, se empleará la expresión en el segundo sentido. El pensamiento que brota de la religión é interpreta los fenómenos en un sentido religioso, forma una parte de la materia que se ofrece á la filosofía de la religión, pero no debe él mismo llevar este nombre.

La palabra «religión» designa esencialmente un estado psíquico en el cual el sentimiento y la necesidad, el temor y la esperanza, el entusiasmo y el abandono desempeñan papel más grande que la meditación y el estudio, y en que la intuición y la imaginación preponderan sobre la investigación y la reflexión. Verdad es, entiéndase bien, que aun en el seno de la vida religiosa, se ve crecer incesantemente una necesidad instintiva de analizar el contenido de la propia disposición de espíritu, de comprender la importancia de los móviles y el valor de las ideas que con ella se en-

lazan, pero el pensamiento religioso que así nace no se ocupa, en último resultado, del problema religioso propiamente dicho: porque aquéllos de que se ocupa se presentan en el interior de la religión, la religión misma no llega á ser jamás un problema. Se toma como punto de partida; es un postulado cuya aceptación no ofrece duda; ó, por lo menos, con relación al punto de vista religioso, los otros puntos son subordinados y no ofrecen por sí mismos ninguna solución de las dificultades. Tal es la naturaleza del pensamiento religioso durante los periodos en que, en el dominio espiritual, no existe nada fuera de la religión. Las épocas clásicas de la religión son, ó bien los grandes periodos de comienzo, cuando, con todo el poder de la originalidad, atrae á sí todas las fuerzas y los intereses todos, ó bien los grandes periodos de organización, cuando la civilización entera existente es vaciada en el molde ó sujeta al yugo de las ideas religiosas más elevadas. En estas épocas clásicas, una gran unidad, ó al menos una gran armonía prevalece en el mundo espiritual. El cristianismo ha conocido el goce de semejante edad de oro, en el tiempo de la comunidad cristiana primitiva, y por segunda vez, más tarde, en el florecimiento de la Edad Media. Un problema religioso, en el sentido estricto de la palabra, no puede plantearse sino cuando los otros aspectos de la vida espiritual: la ciencia, el arte, la vida moral y social, empiezan á emanciparse y á reclamar, con la libertad, un valor independiente. Entonces, aprecian la religión desde su punto de vista propio y según su propio modelo, mientras que la religión, en las épocas clásicas, los ha, ó bien ignorado — como en los periodos de comienzo — ó bien — como en los de organización — estimado desde su punto de vista y según sus modelos. Entonces se presenta la cuestión: ¿dos valoraciones diferentes de esta naturaleza, podrían llegar á armonizarse una con otra? Han de estar presentes ciertas condiciones históricas definidas antes de que el problema religioso pueda ser definitivamente resuelto. Podemos decir, si queremos, que sólo

en los períodos desgraciados cabe afirmar la existencia de un problema religioso, porque tal problema es siempre expresión de una discordia espiritual. Los diferentes elementos de la vida espiritual no trabajan ya tan íntimamente unidos como en otro tiempo; tienden á diferentes direcciones entre las cuales, quizá, será preciso escoger. Entonces se hace sentir la necesidad, tanto como la posibilidad, de una investigación.

La idea de que, de una manera general, la religión haya de ser tratada como un problema, extraña á muchas gentes; pero, una vez despierto, el pensamiento ha de tener el derecho de extender sus investigaciones á todo, y sus límites no pueden ser determinados sino por él mismo; ¿y quién, sino él, podría hacerlo? Aquél á quien el problema no se presenta, no tiene naturalmente ningún motivo para pensar, pero no tiene tampoco motivo para impedir á otro que piense. El que tenga miedo de perder su puerto de refugio espiritual, aléjese á distancia conveniente; nadie quiere robar al pobre su único cordero; pero recuerde que no debe llevarle sin necesidad por los caminos, y pedir entonces que, en gracia al cordero, se suspenda la circulación. La experiencia, por otra parte, tiende á mostrar que los carneros, mucho más que los corderos, son los que en buena, y sobre todo en mala ocasión, tienen costumbre de hacer saber al mundo que se les ofende. No son los verdaderos pobres de espíritu, sino los dogmáticos que conocéis, obstinados y escandalosos, los que elevan un concierto de voces y gemidos, cuando la libre investigación alega el derecho de ir y venir en el dominio religioso como en todos los demás.

La investigación en que me propongo entrar aquí no se dirige ni á los que ya están satisfechos, ni á los espíritus inquietos. Á los primeros se los encuentra en todos los campos, entre los supuestos «librepensadores», tanto y más que en otras partes; es una clase de hombres que, á la manera del género de los gusanos en el sistema de Linneo, no puede caracterizarse más que por atributos negativos, tan-

tas formas diferentes debe contener. Los espíritus ya satisfechos tienen de reserva una solución definida, negativa ó positiva, del problema religioso; y, por consiguiente, han perdido todo deseo de pensar más en el asunto. Los espíritus inquietos temen pensar en él: mi estudio, por consiguiente,*se dirige á los investigadores. «Un sér en formación estará siempre agradecido» (Ein Werdender wird immer dankbar sein), en cualquier dirección que le lleve su estudio.

La filosofía, se sabe suficientemente, es más rica en ideas, en puntos de vista y en discusiones que en resultados definitivos, y el filósofo se encontraría muchas veces ante una dolorosa dificultad si no le sostuviera la convicción de que el esfuerzo incesante hacia la verdad constituye una parte de esos valores espirituales supremos cuya conservación es asunto de toda religión verdadera. Aun cuando no sacáramos otra cosa en limpio de nuestro estudio de la filosofía de la religión, puede servir al menos para ilustrarnos acerca de la naturaleza de la lucha que se encona alrededor de la cuestión religiosa, y para darnos alguna noticia sobre el alcance de esta lucha en el desenvolvimiento de la vida espiritual: y, mientras tanto, si se demuestra que el problema religioso es insoluble, podremos quizá descubrir por qué razón no puede tener solución.

2.—Una filosofía de la religión no debe partir de ningún sistema filosófico enteramente formado. En un sentido, toda obra de pensamiento debe ser sistemática, porque la palabra «sistema» significa literalmente «lo que se mantiene junto»; y nuestros pensamientos deben estar dispuestos de manera que satisfagan, en este respecto, á la prueba más rigurosa. La armonía y la lógica internas son los indicios de la verdad en todas las esferas, y, por consiguiente, hay derecho á exigir las en el dominio de la filosofía de la religión. Pero la obra de esta filosofía será más fecunda si la religión y sus manifestaciones no se ponen en relación con un sistema filosófico de conclusiones ya fijas, sino que se ilustran

mediante un método filosófico cuyo principal cuidado es decidir si podemos ó no tener esperanza de llegar á una conclusión. Nuestra tarea consiste en dilucidar la relación de la religión con la vida espiritual; ahora bien, la religión es ella misma una modalidad, una forma de la vida espiritual, y no cabe estimarla justamente sino considerándola en sus relaciones con las otras modalidades ó formas de esta misma vida. Y el criterio que aquí se aplica á la religión no tiene nada de extraño. Porque es función á la cual ningún poder espiritual, por grande que sea el nombre que lleve, podría negarse; es servir, desenvolviéndose, al ahondamiento y el enriquecimiento de la vida espiritual. Por consiguiente, el primer deber de la filosofía de la religión debe ser descubrir los medios de juzgar en qué medida la religión puede seguir prestando semejante servicio en las condiciones actuales y futuras de nuestra cultura espiritual. Para resolver este problema—ó para examinarlo mejor—la filosofía de la religión no puede hacer uso de otras ideas preconcebidas que las que cualquier otra ciencia aporta al examen de su propia materia. Podemos esperar verla muchas veces obligada á confesar que hay cuestiones á las cuales no puede responder, porque en el dominio espiritual las relaciones son más complicadas y varias que lo que los dogmáticos, negativos ó positivos, se inclinan á creer. Pero esto no priva de su valor á la discusión de los problemas. Apercibir con plena conciencia la imposibilidad de toda solución (*docta ignorantia*) lleva naturalmente á preguntarse en seguida si, después de todo, el descubrimiento de una solución es de imperiosa necesidad. Además, nuestra mirada, así avivada, penetrará mejor ciertas relaciones que dominan al presente nuestra cultura espiritual, pero de las cuales no tenemos razón para pensar que seguirán haciéndolo, dado que, aún hoy, no ejercen igual influjo sobre todas las personalidades.

Nuestro estudio de la filosofía de la religión será más fecundo si le dividimos en tres partes: la primera será de

orden epistemológico; la segunda, psicológica; la tercera, moral.

Durante su edad de oro, la religión satisface todas las necesidades espirituales del hombre, incluso su afán de saber; en tales épocas, las ideas religiosas proporcionan al hombre una explicación de la realidad en su conjunto tanto como en sus diferentes partes. Pero allí donde se ha constituido una ciencia independiente existe una manera de comprender y de explicar distinta de la manera religiosa, y se presenta entonces la cuestión de si estas dos interpretaciones pueden armonizarse. Es posible que la nueva explicación científica destruya poco á poco la explicación religiosa en el pormenor, sin ser por esto aplicable á la totalidad del universo—á lo que se llaman de ordinario cuestiones «primeras» ó «últimas». En tal caso, hemos de disponernos á investigar en qué medida la religión está en situación de resolver los enigmas que la ciencia no puede resolver. Y si fuera evidente que las ideas religiosas no aportan, ya respecto al todo, ya respecto á las partes, ninguna contribución que merezca el nombre de conocimiento ó explicación, tendríamos también que preguntarnos cuál puede ser el significado de semejantes ideas.

Esta cuestión nos conduce, más allá del problema epistemológico, á la parte psicológica de la filosofía religiosa. Porque cuando las ideas religiosas han perdido su valor como conocimiento, todo el valor que pueden tener ha de estar en la facultad que poseen de expresar un aspecto de la vida espiritual distinto al intelectual. Por consiguiente, lo que deseamos ahora, es una descripción de la vida religiosa del alma, y especialmente un estudio de la relación que une estas ideas á la experiencia religiosa y á la disposición de espíritu religiosa. Se verá entonces que, en su esencia íntima, la religión no consiste en comprender lo real, sino en determinar su valor, y que las ideas religiosas expresan la relación de la existencia actual, tal como la conocemos, con lo que, á nuestros ojos, confiere á la vida su valor su-

premo. Porque lo esencial de la religión—al menos según la hipótesis que nos hemos visto obligados á adoptar—consiste en la convicción de que ningún valor se destruye ni desaparece del universo. Esta creencia se manifiesta en todas las religiones populares, pero sobre todo en las formas más elevadas, por caracteres sostenidos y fáciles de reconocer. Y la misma convicción puede animar el corazón de los que permanecen apartados de todas las religiones, aunque, en este caso, no haya recibido una forma definida.

Pasamos muy naturalmente del aspecto psicológico de la filosofía religiosa al aspecto moral por esta cuestión, que necesariamente se plantea: ¿cuál es la importancia moral de la creencia en la conservación del valor? La moral está interesada en la producción del valor, y no cabría negar que el trabajo que consiste en producirlo puede no dejar al hombre ni tiempo ni energía para profundizar el problema de su conservación. La filosofía de la religión ofrece un paralelo entre su aspecto moral y su aspecto epistemológico. En su edad de oro, la religión determina, directa ó indirectamente, la estimación que ha de concederse á todos los actos y relaciones de la vida; y aquí, por segunda vez, se presenta el problema religioso en cuanto se ha desarrollado una moral independiente, deseosa de buscar por su propia cuenta un fundamento para determinar la conducta humana y un criterio para juzgarla. Y es el momento en que el problema se plantea de una manera más clara y apremiante: porque el criterio último que ha de decidir de la permanencia ó de la caducidad de la religión, ha de nacer en el seno de la esfera moral en que se hace el balance final de nuestra contabilidad espiritual.

Encontraremos, en el plan bosquejado de esta suerte, lugar para la discusión de todos los aspectos esenciales del problema religioso. No trataré solamente este problema con el interés intelectual que no puede menos de excitar materia tan vasta y comprensiva; sino que me colocaré

también en la disposición de espíritu que me inspira la conciencia de tener ante mí una forma de vida espiritual en la cual, durante siglos, la especie humana ha acumulado sus experiencias más profundas y secretas.

3.—Antes de pasar al estudio de los diferentes capítulos de la filosofía religiosa, vale la pena de detenerse un momento y de definir un poco más de cerca el contenido del problema religioso.

Se reconoce por así decir, generalmente en el mundo protestante que el conocimiento y la fe deben ser distinguidos uno de otro. La Iglesia católica, sin embargo, no admite esa distinción en todo lo que comprende; y, por consiguiente, no reconoce problema religioso en la esfera intelectual. Sostiene que la existencia de Dios puede demostrarse de la manera que indica Santo Tomás con ayuda de Aristóteles; llega hasta declarar que aceptar esta prueba como suficiente es artículo de *fe*. La tradición, transmitida desde el gran período de la Edad Media en que «los hombres no dudaban y se veían, por consiguiente, más cerca de la verdad» (para copiar la frase de un biógrafo reciente de Santo Tomás de Aquino) está todavía en boga (1) y no se admite que se haya producido verdadero desacuerdo en el interior de la vida espiritual. Distinguir entre el conocimiento y la fe, es confesar la existencia de tal desacuerdo, es reconocer que se ha roto la unidad de la vida espiritual. ¿Es posible que esta distinción misma sea sólo una etapa en el camino de la evolución, — que el resultado haya de ser expulsar de la vida espiritual toda especie de religión, porque sólo puede subsistir lo que es capaz de entrar en relación de armonía con los demás elementos de esta vida? Podemos creer, ya que las grandes épocas de la religión no se repetirán jamás, ya que el tiempo de la religión ha concluido para siempre. En uno y otro caso, estamos obligados á preguntarnos si, en el curso de este proceso de disolución, ha cesado de existir algún valor espiritual ó si puede descubrirse un nuevo valor, que sea capaz de compensar la pérdida de la

unidad y de la perfección de la vida espiritual. En sí misma, esta investigación basta para mostrar que el problema de la conservación de los valores es un aspecto del problema religioso, sea la que quiera la solución que nos inclinemos á adoptar. Es también el aspecto principal por el que la filosofía de hace siglo y medio (desde Rousseau, Lessing y Kant) ha abordado el problema religioso. Los románticos, tanto como los positivistas, han consagrado su atención á este aspecto del problema (2). Aun en el caso de que pudiera demostrarse de una manera decisiva que la disolución de la religión no acarrea ninguna pérdida de energía, no probaría esto, recordémoslo, que, en las condiciones nuevas, esta energía sería gastada de manera tan provechosa como en los grandes días de la religión. En la esfera espiritual, no más que en la material, no cabría afirmar que la conservación de la energía equivale á la conservación del valor. La energía puede subsistir sin que perdure el valor, mientras que lo contrario no puede en absoluto pensarse, puesto que, en sí y por sí misma, la energía ha de ser una condición para la conservación y el desenvolvimiento del valor. Muchos librepensadores dan por acordado que la vida humana recibiría formas más ricas y fuertes si la religión dejara de existir; pero esta opinión está muy lejos de ser evidente por sí misma, y se basa en el postulado de que se dispondrá siempre de equivalentes psíquicos, equivalentes en valor tanto como en energía. En este caso habría que probar la existencia de tales equivalentes, y, si esto fuese posible, se habría probado la conservación del valor. Pero es una gran cuestión, y un rasgo de carácter esencial del problema religioso, saber si se puede demostrar la existencia de tales equivalentes. Es más, el problema de la conservación del valor surge en el interior de la Iglesia misma, porque la religión y la vida religiosa sufren sin cesar una transformación; y, por consiguiente, tenemos que preguntarnos si los valores presentes durante la edad de oro de la religión han podido pasar sin perderse á través

de estas trasformaciones. Por ejemplo, el cristianismo primitivo, hablando de valor y de energía, ¿se ha mantenido en el cristianismo de hoy? Este problema, lo encontramos planteado en su forma más aguda en la afirmación de que «el cristianismo del Nuevo Testamento ya no existe».

Pero el problema religioso no tiene que ver solamente con la conservación del valor en el mundo humano. Más allá de la cuestión psicológica, se presenta una cuestión cosmológica. ¿Cuál es la relación entre lo que á nosotros, hombres, nos parece el valor más alto y lo real considerado como un todo? ¿Existe un enlace íntimo entre los valores y las leyes que rigen las energías del sér? Estas leyes, estas mismas energías, ¿están finalmente determinadas por los valores supremos? ¿Ó bien nos está prohibido dar sentido alguno á nuestro concepto de valor más allá de la esfera de la vida humana?

La hipótesis que espero determinar más tarde, en mi discusión del aspecto psicológico de la filosofía religiosa, se basa en la proposición siguiente: la conservación del valor es el *axioma característico de la religión*; y es lo que hallaremos expresado, desde puntos de vista religiosos diferentes, en distintos sentidos. ¿En qué medida hay que atribuir fuerza y realidad á este axioma? Esta cuestión es una parte del problema religioso. Al propio tiempo, este axioma, en la medida en que expresa el pensamiento fundamental de toda religión, puede servir de criterio para juzgar la lógica y la significación de las religiones particulares ó de los particulares puntos de vista religiosos.

Finalmente, como he notado ya, este axioma nos permite expresar muy sencillamente la relación entre la moral y la religión, es decir, la relación entre la creencia en la conservación del valor y la obra de descubrimiento, de producción y de conservación de los valores.

Si quisiéramos examinar el axioma de la conservación del valor bajo todas sus fases, nuestra discusión no acabaría

jamás; es más, pronto nos faltarían todos los puntos de vista adecuados para dirigir esta discusión. Así no vacilo, desde el principio, en limitar la esfera á que tengo intención de restringirme, y ruego á mis lectores que tengan la bondad de considerar estos límites de un extremo á otro de la discusión.

En la tentativa que haré para demostrar que el axioma anteriormente mencionado es el pensamiento fundamental de toda religión, no consideraré como señal de fracaso el hecho de que ninguna religión formule este axioma con claridad y lógica. Me bastará lograr poner en claro una aspiración ó una tendencia expresa á adherirse á este axioma; y así podremos tomar por regla y por medida, en nuestra valoración de las diferentes religiones unas con respecto á otras, la expresión más ó menos clara que de él den, la aplicación más ó menos constante que hagan, cada una por su parte. Cuando digo «conservación del valor», la expresión puede querer significar que el valor no puede desaparecer jamás, y que el sér debe siempre contener valor, crezca éste ó disminuya, ó crezca y disminuya alternativamente. Pero empleo la expresión «conservación del valor» por analogía con aquella otra de «conservación de la energía», tanto que el axioma expresa la conservación continua del valor á través de todas las trasformaciones. Quizá, por tanto, hace falta distinguir el valor potencial del valor actual, como los físicos distinguen la energía potencial de la energía actual; y una de estas distinciones es exactamente tan clara y valedera como la otra. La conservación del valor á través de todas las trasformaciones, y á despecho de la diferencia entre la posibilidad y la realidad, no es, sin embargo, más que el *mínimum*. Puede sostenerse que la pura y simple conservación del valor es insuficiente, y aún que implica contradicción; porque, si la repetición destruye, el valor no puede realmente conservarse sino por aumento; mientras que, por otra parte, el cambio mismo no puede tener valor si no produce aumento. Decir que el aumento de

valor no se opone en modo alguno á la conservación de la energía, es cosa que no exige prueba complicada; porque tal aumento supone una aplicación nueva y mejor de la energía y no mayor cantidad de ésta. Pero, para mayor sencillez, sin embargo, limito mis estudios á la *conservación* del valor. Y muy pronto veremos que la conciencia religiosa, en realidad, se ha limitado también á esto. La conservación del valor nos ofrecerá, si, bastantes dificultades y problemas, aun cuando no tratemos de seguir paso á paso todas las consecuencias de este postulado: el valor no puede conservarse sino aumentando. Pero no debemos olvidar que hay en esto consecuencias. Finalmente, podría preguntársenos, cuando hablamos de la conservación del valor, de qué valor queremos hablar, y de qué magnitud es. No trataré de examinar esta cuestión sino en la medida en que la distinción entre las diferentes religiones y los diferentes puntos de vista religiosos dependen de las respuestas varias que la han dado. Es evidente que el hecho de aceptar el axioma de la conservación del valor no depende en modo alguno de la naturaleza de esta respuesta. La hipótesis de que esta conservación es el axioma fundamental de la religión no la quebrantará el hecho de que las religiones y los puntos de vista religiosos diversos difieren unos de otros en muy amplia medida, en punto á la naturaleza y la extensión del valor en cuya conservación creen.

El valor define la propiedad de un objeto, ya de proporcionar una satisfacción inmediata, ya de servir de medio para proporcionársela. El valor, por consiguiente, puede ser mediato ó inmediato. Cuando se da un valor inmediato, tratamos de conservarlo; cuando no, de producirlo; hacemos de él, como se dice, nuestro objetivo. Recíprocamente, el hecho de que adoptemos una cosa como fin implica que tenemos una experiencia ó una presunción de su valor inmediato. El valor mediato lo posee todo lo que sirve para alcanzar un fin, es decir, un valor inmediato. El valor mediato no es necesariamente un valor potencial, porque lo

que sirve como medio para proporcionarse un valor inmediato adquiere á nuestros ojos cierto valor, aun cuando sepamos que es derivado. Entre los valores mediatos y los inmediatos hay toda clase de transiciones, y por una adaptación de motivos se pasa de unas á otras, de suerte que lo que originariamente no tenía valor sino como medio llega á ser finalmente valedero como fin. El valor potencial, por otra parte, no indica muchas veces otra cosa que la posibilidad de llegar á ser valor mediató. La naturaleza de los valores que se experimentan y por consiguiente que se reconocen desde los diferentes puntos de vista, depende de la naturaleza distinta de estos puntos de vista. La naturaleza de un sér determina sus necesidades, y sus necesidades determinan lo que ha de tener valor para él. El axioma religioso, por consiguiente, muestra que el carácter de una religión ha de determinarse necesariamente por la naturaleza y las necesidades de los hombres que la profesan. Porque el hombre no podría creer seriamente en la conservación de un valor de que no ha tenido una experiencia, siquiera aproximada.

Á la filosofía kantiana debemos la consideración independiente del problema del valor, aparte del del conocimiento. Nos ha enseñado á distinguir la valoración de la explicación (3). Pero esta distinción no implica oposición completa: esto se hace evidente cuando reflexionamos que depende de la naturaleza y las energías de lo real que una cosa conserve para nosotros su valor, y que podamos hacer del objeto valedero un fin capaz de realización. El problema religioso, por consiguiente, no puede separarse de los demás problemas filosóficos, aun cuando sea provechoso tratarlo á parte. Muestra una analogía sorprendente con los otros problemas. El problema fundamental de la filosofía está interesado en el estudio de las relaciones de lo real en su totalidad con las formas individuales y especiales de lo real. Y si hallamos razones profundas para adoptar la hipótesis de que el axioma de la conservación del valor es el

axioma religioso *por excelencia*, entonces admitimos que el problema religioso concierne también á la cuestión de la continuidad de la existencia, aunque desde un punto de vista especial, y que entra de nuevo en el problema fundamental, como una de sus formas particulares (4).

CAPÍTULO II

El problema epistemológico de la filosofía de la religión.

Ihm ziemt's die Welt im Innern zu
bewegen.

(GOETHE)

A. — El conocimiento.

4.—Mi postulado: la esencia de la religión consiste en la convicción de que el valor será conservado, puede parecer contradecida por el hecho de que los motivos teóricos han desempeñado siempre papel importante en el desenvolvimiento de las concepciones religiosas y continúan, entre muchas gentes, desempeñándolo todavía. Es más: como he notado ya, la religión, que en los períodos clásicos basta absolutamente al hombre, satisface también en épocas semejantes su afán de saber, es decir, le proporciona los medios y las formas necesarias para llegar á comprender y explicar el universo. Durante esta edad de oro de la religión, el hombre no experimenta ya necesidad autónoma de conocer que no existen medios y formas especiales adecuados para dar satisfacción á semejante necesidad.

El divorcio entre el saber y la creencia, entre el conocimiento y la estimación de los valores no se ha producido antes de los períodos críticos, es decir, de los períodos en que la religión misma ha llegado á ser un problema. No se

ha empezado á aceptarle generalmente sino después de colisiones violentas y repetidas entre la ciencia y la religión. No sino contra su voluntad, los representantes de la religión han admitido poco á poco que no correspondía á la misma dar una explicación científica del mundo. Es hoy lugar común en boca de los teólogos que no hay que pedir á la Biblia que nos enseñe la ciencia de la naturaleza; pero esta opinión no habría podido dejarse oír en tiempos de Giordano Bruno, de Galileo y de Spinoza. La persecución contra los herejes estaba en pleno ardor, y sólo cuando era demasiado tarde los hombres empezaron á apercibir la verdad de lo que habían dicho aquellos herejes. La misma disputa se encuentra en otras esferas; se la ve hoy concentrada alrededor de la independencia de la ciencia psíquica.

Cada una de las grandes religiones ha aparecido en la historia con una concepción del mundo en la que ha entremezclado, á su modo particular, todas las ideas de la época. El cristianismo, por ejemplo, atraía á muchas gentes durante los primeros siglos en razón de su contenido intelectual. Así Taciano se convirtió al cristianismo, porque aquella «filosofía bárbara», como él la llamaba, le parecía explicar lo que hasta entonces no había sido capaz de comprender, esto es: «el origen del mundo». El punto de vista adoptado por todos los apologistas primitivos era que el cristianismo ofrecía la solución mejor de las dificultades intelectuales. Y si Platón y los demás filósofos griegos parecían tender á soluciones análogas, Justino mártir lo explicaba diciendo, ya que debían haber estado influídos por los profetas de Israel, ya más bien que el Verbo (λόγος) había iluminado las almas de los hombres con una luz interior antes de hacerse carne. Con respecto á las religiones primitivas, el cristianismo — y es siempre el caso de una religión superior frente á religiones inferiores — tenía cierto carácter racional, y más especialmente una sencillez, una majestad tranquila que no podía menos de atraer á muchas gentes sólo familiarizadas

antes con las religiones primitivas y sus múltiples mitologías de vivos colores. Cuando la descripción del mundo dada por los libros de la Biblia no era adecuada, los Padres y los doctores suplían la falta con ayuda de la ciencia griega.

Lo mismo que el cristianismo se dirigía á la humanidad occidental, así el budismo se dirigió á los orientales. No fué solamente una gran religión, sino también una gran concepción cosmológica; sus ideas constitutivas suponían cierto carácter racional, y no podían comprenderse sin determinado conocimiento de los pensadores indios anteriores.

Cuando se habla de la oposición entre la interpretación religiosa y la interpretación científica del universo, se acostumbra á conceder mucha importancia al hecho de que la ciencia — especialmente en el dominio de la astronomía, de la geología y de la biología — ha conducido á resultados que contradicen las doctrinas tradicionales de la religión. Por consiguiente, una parte, y no de las menores, de la obra de los apologistas modernos consiste en demostrar que los conceptos tradicionales de la religión pueden conciliarse con lo que está verdadera y firmemente determinado en punto á resultados científicos. Con más ó menos éxito y más ó menos tacto, estos apologistas modernos, atacados de frente por la moderna sociedad, se sirven del mismo procedimiento de acomodación que empleaban los antiguos apologistas atacados por la ciencia griega. Las discusiones de este género, sin embargo, no contribuyen sino muy poco á aclarar el problema religioso en su conjunto; no obstante, ofrecen quizá ejemplos característicos de la adaptación que los conceptos de la vida religiosa — como todas las demás fuerzas vivas — sufren ó tienden á sufrir con la transformación del medio. El punto esencial que hay que notar, sin embargo, es que encontramos aquí dos especies, dos tipos diferentes de «conocimiento» que se oponen el uno al otro. Hay dos maneras de pensar y de explicar los hechos, dos caminos que se separan tanto, que una vez entrado en uno de ellos, no hay posibilidad de encontrar un punto á partir del cual

exista el derecho ó la posibilidad de pasar al otro. La actitud mental toda es tan hondamente distinta, que no es exagerado decir que la palabra «conocimiento» se emplea aquí en dos sentidos en absoluto diferentes. Tomemos un solo ejemplo. Una tempestad repentina, que coincide con grandes mareas de equinoccio, y que hace naufragar numerosos barcos pescadores en alta mar, es explicada científicamente por el estado de la atmósfera y del mar durante los días anteriores. El sermón predicado ante la tumba de las víctimas, sin embargo, explica el hecho diciendo que Dios quería advertir á las viudas y á los huérfanos que renunciaran á los errores de su conducta (5). ¿En qué punto de la serie de las causas naturales podemos pensar que se ha colocado la intervención divina? Las causas naturales forman una serie consecutiva, en que cada término es indispensable. Tenemos que elegir entre las dos explicaciones. Una de las dos clases de explicación tiene por principio descubrir la serie consecutiva de anillos más larga posible, siendo cada anillo objeto de experiencia. Cuanto más pueda relacionarse el estado de la atmósfera y del mar en el momento de la catástrofe, en forma de consecuencias, con las condiciones de ambos elementos en los días anteriores, más — según el primer tipo de explicación — «comprendemos» el suceso. Según el otro tipo, el hecho se comprende por lo que vale influyendo en el carácter de los supervivientes, y se considera este valor como el objeto de una intención, como un fin, como el fin de la intervención divina.

El tipo científico de explicación, especialmente en el curso de los tres últimos siglos, ha llegado á ser maravillosamente claro y fecundo. No excluye una valoración religiosa, pero sí una confusión entre ella y la explicación propiamente dicha. Es obra de la teoría del conocimiento investigar los postulados y categorías que constituyen la base del saber científico, y no dejará de tener interés para la filosofía de la religión dilucidar estos postulados y estas categorías y compararlas con las bases de la explicación

ofrecida por la religión. Esto nos dará ocasión de considerar en qué medida puede la religión mantener su importancia como medio de satisfacer nuestro deseo de saber.

a) LA EXPLICACIÓN CAUSAL

5.—Comprender, es reducir lo que no es todavía conocido á lo que ya lo es. Comprender una cosa, no es siempre la misma operación que determinar sus causas; podemos comprender lo que es una cosa sin comprender por qué es así, ó por qué, absolutamente, se ve que existe. Y, á su vez, puede haber varias maneras de comprender por qué una cosa es lo que es.

Comprender puede ser reconocer (percibir). Comprendo un idioma cuando conozco sus sonidos, de manera que los asocio á su sentido exacto. Comprendo lo que significa esa mancha blanca á través de los árboles, una vez que me he convencido de que es la luna brillando á través de la niebla. Comprendo una proposición cuando reconozco la asociación entre el predicado y el sujeto que ha querido expresar el que habla ó el que escribe. En todos estos ejemplos mi comprensión se basa en el descubrimiento de la *identidad*.

Pero se puede exigir algo más para comprender una proposición. Comprendo el significado de una afirmación individual; pero no se sigue necesariamente de aquí que comprenda por qué ha sido hecha. No puedo llegar á esta segunda especie de comprensión sino cuando sé remontarme de esta á otras proposiciones, hasta que al fin llegue á alguna anteriormente establecida y admitida. «Comprender», en este caso, significa establecer. No comprendo (en

este sentido de la palabra) la proposición «A es C», antes de haber visto que resulta de $A = B$, $B = C$. Aquí la comprensión depende de la *racionalidad*.

Comprendo (en el primer sentido) un acontecimiento en el mundo psíquico ó material cuando sé lo que ha ocurrido, y lo comprendo (en el segundo sentido) cuando sé por qué creo que se ha producido. Pero hay aquí lugar para una tercera especie de comprensión: comprender un hecho puede querer decir deducirlo de hechos anteriores, de suerte que, dados éstos, podamos inferir la producción del primero. Aquí comprensión significa *explicación causal*, y consiste en descubrir las causas.

La identidad, la racionalidad y la causalidad tienen algunas relaciones entre sí. La racionalidad, es decir: la relación entre el principio (las premisas) y la consecuencia (la conclusión), presupone la identidad; la proposición $A = C$, está ya, en cierta medida, contenida en las dos proposiciones « $A = B$ » y « $B = C$ »; no es realmente más que otra expresión del contenido de estas dos proposiciones, expresión á la cual llego sustituyendo á B en la primera proposición el predicado de B, es decir, C, dado en la segunda; y eso tengo derecho á hacerlo en virtud de la identidad de las dos B. La conclusión es el resultado de la combinación de las premisas. La causalidad, á su vez, supone la racionalidad lógica. La relación de causa ó efecto es análoga á la de principio á consecuencia. Dos hechos están en relación causal, el uno con respecto al otro, no sólo cuando se siguen en el tiempo, sino cuando el primero se relaciona con el segundo como un principio con su consecuencia. La causalidad comprende la racionalidad lógica, pero, á más de esto, supone que un cambio, un tránsito en el tiempo se ha producido de un hecho á otro. El efecto puede decirse, en un sentido, reside en la causa, pero es algo más que la pura transformación lógica de la causa. En el paso de causa á efecto, no hay sólo un paso del pensamiento de una forma á otra; hay, en la realidad, un proceso transitivo. La cuestión magna es saber si

todas las relaciones entre los hechos actuales son relaciones causales.

Cuando afirmamos que todo hecho tiene una causa — lo cual es el axioma fundamental de la causalidad — establecemos como principio que la totalidad de lo que existe es inteligible en el tercer sentido de la palabra. Este axioma no podrá nunca ser más que hipotético, porque jamás estaremos en disposición de comprender todo, de asignar causas á todos los hechos. Pero encierra la idea preconcebida con la cual abordamos los hechos que excitan nuestra atención. En todo caso, esta idea nos impulsa á buscar á nuestro alrededor antecedentes cuando se ha producido algún fenómeno particular.

Podemos permitirnos descuidar la cuestión del fundamento y del origen del principio de causalidad, puesto que las opiniones opuestas que son posibles en este punto no tienen ciertamente ninguna importancia para la filosofía de la religión. Débase la aceptación de este axioma al hábito ó á una necesidad interna de nuestra naturaleza, la necesidad de descubrir las causas reside, más ó menos, en todos los hombres; lo pone en evidencia el punto de vista religioso lo mismo que el científico. Y todavía puede decirse que las ideas religiosas poseen interés epistemológico precisamente porque prueban cuán profundamente arraiga en la naturaleza humana la necesidad de descubrir las causas, puesto que se expresa aún antes de que ningún interés científico independiente se haya, por decirlo así, manifestado. La oposición entre la religión y la ciencia no se revela sino cuando el hombre empieza á apreciar la *naturaleza* diferente de las causas que una y otra reconocen como verdaderas y reales (*veræ cause*). *El conocimiento religioso, tanto como el científico, es una reducción de lo desconocido á lo conocido; su diferencia consiste en la naturaleza de lo conocido.*

La explicación científica exige que las causas de un hecho sean reductibles á otros hechos que, lo mismo que el que hay que explicar, hayan de ser tomados de la expe-

riencia. Su labor consiste en analizar la serie de los hechos, de manera que se encuentren tantos términos de esta serie, y entre ellos, una dependencia mutua todo lo estrecha posible. Se trata de explicar la naturaleza por la naturaleza, lo mismo que un pasaje de un libro se explica poniéndose en contacto con otros pasajes del mismo libro. La explicación religiosa no exige que la causa esté en relación continua con el efecto, ó que, lo mismo que el hecho que hay que explicar, se dé en la experiencia. No examina sus causas de la manera crítica que ha adoptado la ciencia. No explica la naturaleza por la naturaleza misma, sino por algo diferente ó exterior á ella, que le da, por decirlo así, un impulso de fuera. Así es al menos como en la historia del mundo figura más comunmente la explicación religiosa; que es inevitable su aparición en esta forma, y por consiguiente en oposición con la explicación científica, es lo que se evidenciará en lo que sigue. En oposición á la explicación religiosa, podemos citar la forma especial que la ciencia empírica, lo mismo en la esfera psíquica que en la material, da al axioma de la causalidad: el principio de la causalidad natural. Allí donde este principio no puede aplicarse, sentimos que no comprendemos nada, al menos cuando el tipo científico de conocimiento y el hábito intelectual que le corresponde predominan en nosotros.

6.—¿Pero cuál es el fundamento del principio de causalidad natural? Por muchas razones este principio se ha abierto paso hasta primera línea, y, cada vez más, determina la actitud adoptada por la conciencia humana con respecto á los hechos que trata de *comprender*.

No basta imaginar una explicación causal; es preciso también poder demostrar que esta explicación está confirmada por la experiencia. Esta confirmación (comprobación) se obtiene cuando vemos que, dadas las mismas relaciones, el mismo hecho se reproduce; es claro, por consiguiente, que tal confirmación no es posible sino cuando la causa es ella misma un hecho que pueda darse en la experiencia ac-

tual. Por ejemplo, si la explicación dada anteriormente (§. 4) de la tempestad y de la marea equinoccial es exacta, este hecho ha de reproducirse siempre que se presenten las mismas condiciones en la atmósfera y en el mar, y esto es lo que ha de ser susceptible de demostración. Pero, inversamente, hacer que los hechos deriven de la voluntad divina no es en modo alguno una explicación científica, porque no se puede nunca demostrar que tales intenciones se encuentren en un hecho particular, y, por consiguiente, la explicación no es susceptible de prueba. Por este motivo, y no á consecuencia de ningún desafecto hacia la religión, Galileo, Bacon y Descartes han declarado que no eran científicas las causas llamadas finales.

Síguese de aquí que el principio de causalidad natural es el único que puede satisfacer nuestra necesidad de una explicación especial de hechos particulares y definidos. Así Galileo ha hecho ver que, en la disputa sobre el conflicto de las hipotecas astronómicas, era ocioso apelar á la intervención de Dios, porque la omnipotencia divina podía enteramente lo mismo hacer girar el sol alrededor de la tierra que la tierra alrededor del sol. Por consiguiente, esta causa no puede ayudarnos á elegir entre hipótesis opuestas. Es una llave que abre todas las cerraduras, y la ciencia no busca una ganzúa semejante. La ciencia se propone investigar las diferentes naturalezas de las distintas cerraduras, y así exige llave especial para cada una. Si bastase una ganzúa, la diferencia de las cerraduras no tendría explicación, y ofrecería, por consiguiente, un problema insoluble. La apelación á la voluntad de Dios no ofrece ninguna explicación científica; puede decirse aún que desde el punto de vista científico es la confesión de que no se comprende el hecho.

Es más, en los casos dudosos, no tenemos más que un criterio para distinguir entre la imaginación y la realidad: la mutua dependencia constante é inalterable existente entre el fenómeno en cuestión y la totalidad del resto de

nuestra experiencia. Cuanto más diferente parece este fenómeno del resto de nuestra experiencia, mayor es la solución de continuidad entre los anillos de la cadena de los hechos, más se distinguen estos anillos entre sí, y menos seguros estamos de hallarnos en presencia de una realidad. En caso de duda, por consiguiente, buscamos en la experiencia anillos intermedios, hasta que hayamos constituido un encadenamiento continuo é inatacable. Es evidente que la aplicación del criterio de realidad equivale á la del principio de causalidad natural.

En mi sentir, el fundamento más profundo del principio de la causalidad natural es la exigencia de continuidad que se halla en la naturaleza íntima de nuestra conciencia, y que se expresa por la tendencia general á fijar causas. Nuestra conciencia lucha instintivamente para combinar y mantener combinados sus elementos, y para guardar esta unidad aun ante el choque de un nuevo contenido; se esfuerza entonces para tallar, modificar y arreglar este nuevo contenido, hasta que parezca una forma del antiguo. El reconocimiento de su propio yo es entonces posible á despecho del cambio de contenido, y la unidad de la vida personal se refleja en la continuidad obtenida de esta forma. La obra del conocimiento está aquí en relación estrecha con la del desenvolvimiento del carácter. No se puede hablar de carácter, en sentido preciso, sino cuando, de un extremo á otro de un esfuerzo continuo, se puede descubrir unidad y continuidad, y no una serie no interrumpida de saltos en lo nuevo. Por analogía, el conocimiento trata de descubrir toda la unidad y continuidad que puede; trata de mostrar lo nuevo como transformación ó continuación de lo viejo, y sólo cuando este trabajo ha tenido éxito, el elemento nuevo resulta perfectamente asimilado y comprendido. Por consiguiente, el principio de la causalidad natural, que exige la formación de la serie más larga y continua posible, no es un simple accidente, está estrechamente unido á la esencia íntima de la personalidad. Es, por tanto, un error

creer que existe oposición profunda entre la personalidad y la ciencia. La obra científica es obra de personalidad, y cuanto mejor es, más tiende á fijarse y hacerse reconocer la explicación por las causas. Las dificultades ofrecidas por la naturaleza se reducen al mínimo, cuando de una sola ojeada puede considerarse una gran parte del Universo «desde el punto de vista de la eternidad».

7.—La explicación religiosa, asimismo, bajo las formas místicas y dogmáticas con que aparece las más de las veces en la historia, reduce lo desconocido á lo conocido. Pero lo conocido, en este caso, es la voluntad de uno ó de varios seres personales. La conciencia religiosa cree conocer á su vez las intenciones de una voluntad divina y encontrar en los hechos la expresión de esta voluntad. No se ocupa de descubrir un enlace interno entre los hechos, sino de considerarlos todos (en la totalidad de la naturaleza ó en un dominio particular) como expresiones de un solo y mismo poder. Se coloca ella misma en el centro, ó al menos cree hacerlo, y desde allí domina el círculo entero de la realidad.

Pero la dificultad de la conciencia religiosa en este punto, es que el radio con que hay que describir ese círculo permanece desconocido. Desde un mismo centro se pueden trazar infinidad de circunferencias. Así, desde cualquier punto de vista central (y esto no es solamente verdad respecto de las hipótesis, sino también respecto de las diferentes formas de especulación filosófica bajo las cuales ha aparecido la misma idea), es incapaz de dar una explicación de los hechos particulares. Así jamás puede elaborarse una teoría del conocimiento religiosa ó especulativa. Ni siquiera tenemos, en este punto, tentativas serias; nuestra única teoría del conocimiento es la desarrollada por la filosofía crítica sobre las bases de una historia de la ciencia empírica.

La explicación científica — para continuar la metáfora del centro y la circunferencia — parte del principio siguiente: encontrar entre los hechos del universo un encadenamiento tal que puedan presentarse ante nuestro conoci-

miento como una gran curva. De qué especie de curva se trata, ese es el problema magno. No hay razón para suponer al principio que deba ser una circunferencia, podría ser una elipse, una parábola, una hipérbola. Podría no ser siquiera una curva, sino una recta. Hallar un centro en estas circunstancias no es siempre un problema igualmente fácil; pero no nos da derecho para negar que exista un centro. Si la curva fuera una elipse, habría dos centros, y el principio activo podría estar en uno de los dos. Y aun en el caso de que la serie de los hechos hubiera de aparecérsenos como una línea recta, la creencia en un centro no sería absolutamente imposible, porque siempre se puede considerar una recta como parte de una circunferencia trazada con un radio infinito.

Por tanto, siempre es posible, á despecho de la diferencia radical entre la «explicación» de la religión y la de la ciencia, que se encuentren y se unan. Las condiciones necesarias para realizar esta armonía serían, de una parte que, en la tentativa realizada para determinar desde el centro un punto particular de acción del ser, la religión no discutiera ni entrara en el derecho de la ciencia á determinar el mismo punto por medio de sus relaciones con los demás puntos de la curva: é, inversamente, la ciencia no ha de considerar resuelto el problema del ser porque se haya determinado la posición de puntos aislados en relación con otros puntos. La experiencia muestra que el punto de vista central y el periférico están muchas veces en pugna, no sólo porque cada uno considera al otro desprovisto de autoridad, sino porque llevan á resultados diferentes. La determinación de un punto en la serie de fenómenos, tal como la religión, con su radio indeterminado, se considera capaz de establecer desde su punto de vista central, no concuerda siempre con la que logra la ciencia por medio de la relación con otros puntos de la serie; y la determinación del centro que la ciencia funda en el carácter empírico de la curva no está siempre en armonía con la determinación del centro

que sirve de punto de partida á la religión. No hay, pues, solamente posibilidad de armonía; hay también posibilidad continua de lucha. Por otra parte, es improbable que, á la larga, la religión y la ciencia puedan desenvolverse independientemente una de otra, de suerte que la religión continúe imperturbable describiendo su circunferencia alrededor de su centro, sin preocuparse de la manera cómo la ciencia establece el encadenamiento entre los puntos que ha descubierto—ó que la ciencia continúe moviéndose en la periferie del sér, sin pensar que quizá hay un centro, y que este centro no es absurdo imaginarle idéntico al que admite la religión. Ésta, lo mismo que la ciencia, sigue en su trabajo una evolución continua; el centro religioso, sin embargo, no se encuentra siempre en el mismo punto; diferentes centros luchan entre sí y se suplantán uno á otro; y á cada nueva determinación del centro, los puntos de vista y los resultados de la ciencia son, cada vez más, tomados en consideración. La justificación y el valor de la explicación científica se reconocen de manera cada vez más amplia—no sin que la religión, hay que confesarlo, atestigüe sin cesar su oposición y su desconfianza; y aun hoy todavía, no se reconocen en todas las esferas. Por otra parte, es evidente que cuando un número considerable de puntos de la curva del sér han sido determinados, debemos hallarnos en disposición de fijar la dirección en que hay que buscar el centro; y así es como la creencia en el hecho central del universo recibe, de una manera gradual pero continua, el influjo de la ciencia empírica. De otro lado, la religión ha ejercido considerable influjo en el desenvolvimiento de la ciencia, y puede todavía seguir ejerciéndolo, porque su papel es mantener delante del espíritu humano esos grandes problemas que sirven de límites, y mantener la convicción, no sólo de que existe realmente un centro, sino también de que su descubrimiento constituye, posible ó imposible de realizar, la labor más alta é ideal del pensamiento.

Pero, desgraciadamente, la metáfora que he empleado

ofrece un cuadro demasiado favorable. En realidad, la religión y la ciencia no tienen entre sí las relaciones de centro á circunferencia; porque, si así fuera, estarían en disposición de comprenderse mejor, y constituirían realmente cada una parte esencial de una concepción comprensiva. Realmente, hasta en la época actual, cada uno habla su propio lenguaje. Su concepción de la causa no es la misma, y esto trae consigo una diferencia entre sus concepciones del conocimiento y de la explicación. No es decir nada, por consiguiente, afirmar que la religión ha de poder resolver los enigmas cuya clave no puede encontrar la ciencia. Puesto que no entienden la misma cosa bajo los nombres de «causa» y de «explicación», síguese que deben entender también cosas distintas cuando hablan de «enigmas» y de «problemas». Presentan sus cuestiones de manera distinta, y, por tanto, no pueden satisfacerse con las mismas respuestas. Por consiguiente, no son tanto los resultados de la ciencia, pasados ó presentes, los que producen la querella entre la religión y la ciencia y plantean las condiciones del problema religioso; es más bien la inclinación intelectual, el hábito espiritual entero el que la ciencia empírica ha favorecido en el espíritu de los que se han desarrollado bajo su influjo. Las cuestiones de hoy no son las de ayer. Nuestros problemas son otros. Este cambio en la manera de poner los problemas se expresa en el principio de la causalidad natural. El poder de este principio se extiende sin cesar, y este hecho tiene más importancia que la extensión misma de nuestro conocimiento de la naturaleza con relación á lo que era en otro tiempo. Han nacido nuevas necesidades espirituales; piden ser satisfechas, y no pueden contentarse con los conceptos tradicionales que, para las generaciones anteriores, ofrecían una solución de todos los problemas capaces de presentarse al espíritu humano.

8.—Siempre que el tipo científico de explicación empieza á predominar en los hechos diarios, sin dejar de permanecer estrictamente excluido de cierto número de puntos

escogidos, que la religión reclama como su terreno propio, se produce una concepción bastarda que se llama «lo maravilloso» ó «el milagro». Los milagros no existen sino cuando los dos tipos de explicación están ambos desenvueltos, y se pasa por saltos del uno al otro. Á falta de cierto grado de inteligencia y de conocimientos científicos, lo «maravilloso» no podría ser otra cosa que una simple desviación de lo habitual. El hombre primitivo «se maravilla» cuando ve producirse algo que nunca ha visto ú oído. Pero lo maravilloso, en el sentido propio de la palabra, implica cierto conocimiento de las leyes naturales, una continuidad que se interrumpe, una regla que sufre excepción; en este sentido, sin embargo, los milagros deben obedecer á la ley de economía, porque si llegaran á ser bastante frecuentes para pasar al estado de regla, formarían un encadenamiento continuo, y así el concepto de «maravilloso» quedaría excluido.

En tanto que no se mantiene como dogma el principio de la causalidad natural, no puede afirmarse *à priori* la imposibilidad de los milagros. Aquí también, todo depende del método según el cual se pone el problema y del hábito espiritual que domina en las cosas intelectuales. Para el hombre que concibe las investigaciones, que considera los problemas según el tipo científico, el milagro es imposible. Se le puede poner en presencia de algo que no sea capaz de explicar, porque la causa (en el sentido en que él toma esta palabra) no puede, ó al menos no ha podido todavía ser determinada; pero no puede nunca descubrir que no encierre una causa natural. Y la conciencia religiosa, á menos de aspirar á la omniscencia, no puede tampoco afirmar que un hecho no pueda ser explicado por leyes naturales. Antes de poder declarar que algo está fuera de toda especie de ley natural, es preciso que conozcamos una por una todas las leyes naturales y todas las aplicaciones especiales que de ellas pueden hacerse. Sólo por medio de una revelación podemos saber si, en un caso particular, se ha producido

un milagro. El milagro no confirma la revelación;—por el contrario, la revelación determina lo que es milagro. Así la Iglesia católica, que decide qué es revelación, es lógica reclamando también el derecho de resolver lo que es y lo que no es milagroso: nada puede ser considerado como tal que no haya sido sancionado por «la autoridad apostólica y consagrada» (6).

En el caso de milagros de que nosotros mismos no hayamos sido testigos oculares, hay que preguntarse inmediatamente hasta qué punto puede creerse el relato: ¿era el testigo ocular tan fiel observador que sea más racional creer en una desviación de la ley natural que en un error en su relato y sus observaciones? La narración hecha por un observador falto de conocimiento suficiente de las condiciones naturales y de las leyes en cuestión no tiene valor científico.

Aun si, á despecho de todas esas consideraciones, nos inclináramos á creer, en algún caso particular, que tenemos delante un verdadero milagro, es decir, una desviación del orden natural tal como está determinado por sus leyes, el concepto de Dios que se basara en este hecho llevaría necesariamente el sello de la imperfección; porque el milagro es una estratagema, un medio de salir del paso, de colmar un vacío en el orden natural. Éste no está arreglado de suerte que permita alcanzar todos los fines divinos; Dios encuentra un obstáculo en el orden que él mismo ha puesto en la naturaleza. Es como si hubiera dos dioses, uno que obrara en el curso ordinario de las cosas, y otro que, en casos particulares, corrigiera la obra del primero. Así, el concepto del milagro es peligroso desde el punto de vista religioso tanto como desde el científico. Es un bastardo que ninguno de los dos padres puede tomar á su cargo reconocer. La Iglesia obra prudentemente no cediendo al deseo renaciente de milagros. En realidad, para un número de hombres cada vez mayor, los milagros, que en otro tiempo eran una prueba y un apoyo de la religión, son ahora más

bien un escollo. Sus apologistas han de defenderlos, y en el fondo del corazón han de desear muchas veces desembarazarse de esta tarea. Cuanto menos consideremos como puramente exterior, análoga á la del relojero con el reloj, la relación de Dios con el mundo, menos posible es el milagro. Los hechos del universo difieren grandemente de valor, y excitan nuestra admiración en muy diferente grado, no teniendo siempre nosotros ocasión de llegar al más alto. Pero nada impide que todos estén sometidos á la misma gran ley. Esta es suficientemente vasta para comprender un número ilimitado de cosas y de problemas. ¿No podemos suponer que el que tiene más alto valor es conciliable con el principio de la causalidad natural? El concepto de maravilloso nace en realidad de la respuesta negativa á esta cuestión; pero de dónde procede ese derecho á responder negativamente, he aquí lo que no es fácil descubrir. El concepto de maravilloso se basa en una identificación de la explicación con la determinación del valor—de la cual proviene en gran parte la confusión que caracteriza al presente al problema religioso.

9.—La admiración es el alfa de la sabiduría, y para el verdadero filósofo es también la omega. Pero ¿cuándo llegaremos á la omega? Hay muchos puntos, en el seno de nuestra experiencia, de que no podemos hallar explicación completa, ó con motivo de los cuales no podemos mostrar una continuidad perfecta entre los diferentes fenómenos. Acerca de estos puntos es donde los investigadores acusan muchas veces una tendencia á considerar la causalidad sobrenatural como la sola explicación posible. Para Newton (ó al menos para sus sucesores inmediatos), la gravitación era un fenómeno elemental que no podía ser reducido á otros fenómenos, y á partir del cual se podía inferir inmediatamente la creación divina. Recientemente, Clerk Maxwell ha adoptado una posición análoga con respecto á la invariabilidad y á la insolubilidad de los átomos. No faltan fenómenos que inclinan á detenerse á los sabios en su busca

de una explicación. Entre ellos podemos mencionar — á más de los que Newton y Maxwell han acentuado tanto — la dirección y la velocidad del movimiento en el momento inicial al cual puede retrotraernos nuestro pensamiento lo más lejos posible; la distribución actual de la energía en el mismo instante; las cualidades nuevas que aparecen en una combinación química, en la vida orgánica y en la conciencia (7). Conducidos por el principio de la causalidad natural, los sabios deben terminar estas materias por cuestiones sin respuesta y problemas sin solución; ni es necesario ni está justificado aceptar respuestas y explicaciones que contradicen nuestro propio principio de investigación.

Es posible que la relación entre nuestro saber y la realidad sea irracional. Es muy posible que la realidad presente diferencias que nuestro saber no podrá jamás reducir á la identidad y á la continuidad; es posible que haya diferencias cualitativas que no puedan reducirse á diferencias cuantitativas, é individualidades que no puedan ser explicadas como las máximas ó los puntos nodales de un desenvolvimiento continuo. Porque nuestro saber mismo es una parte del todo de la realidad, y suponer que la realidad en su conjunto pueda ser para nosotros objeto de conocimiento, es suponer que el todo puede ser perfectamente representado por una parte dada; suposición que en sí y por sí propia no tenemos derecho á hacer. Pero aun cuando exista de este modo una relación irracional, una causa «sobrenatural», no nos ayuda á salir de la dificultad, porque no es tampoco capaz de producir la continuidad anhelada. Por el contrario, añade nueva diferencia y mayor oposición: — la de la acción sobrenatural y la acción natural — á aquéllas con que ya luchaba el pensamiento. Los enigmas subsisten, aun cuando pasemos de la ciencia á la religión misma, si es que no se hacen más difíciles.

La realidad nos es dada como una multiplicidad de fenómenos encadenados, es decir, que llevan el sello de la unidad. Pero no podemos delucir la multiplicidad de la

unidad. La conclusión no puede nunca contener nada más que lo que hay en las premisas, y si hacemos partir nuestro razonamiento del concepto de la unidad absoluta, es imposible, para el pensamiento más suelto, deducir de él lo diverso. A nuestro conocimiento le parece ser la unidad del ser la condición y la base del encadenamiento de los fenómenos; aparece siempre como el principio que determina las conexiones particulares, y jamás se da en sí y por sí misma. Otro tanto puede decirse de la multiplicidad del ser. De una diversidad de elementos absolutamente aislados no puede deducirse una unidad. No obstante, la experiencia nos muestra los elementos múltiples del ser, no aislados é independientes en absoluto, sino unidos unos á otros y sosteniéndose—y esto tanto más cuanto mejor los conocemos. Unidad y multiplicidad son, pues, cada una en sí, abstracciones; lo que se da realmente es la totalidad. Cada experiencia nos muestra una totalidad limitada, en relación con otras totalidades. No llegaremos jamás á un concepto enteramente perfecto de la realidad considerada como totalidad absoluta, porque nuestra experiencia es siempre incompleta.

Hay en realidad un fenómeno elemental, que cualquiera que sea la suerte de los fenómenos hasta ahora irreducibles á que hemos aludido, no puede ser analizado, porque es la condición de toda comprensión de la realidad: es el encadenamiento interno y regular que, desde el interior, tiene ligado al mundo. Es más racional insistir en este gran hecho fundamental que en los obstáculos que se oponen á la realización de la continuidad perfecta. Porque este hecho se manifiesta con evidencia en todas partes donde la ciencia ha llegado á la inteligencia de los hechos, y crece en importancia con cada crecimiento de la explicación científica, que, por otra parte, le supone. Es una suposición á la cual conduce necesariamente el hecho de que los acontecimientos y las cosas del mundo están recíprocamente enlazados, porque cosas aisladas y enteramente independientes

no podrían soportar entre sí relaciones de influjos recíprocos. Habría contradicción interna si se atribuyera una independencia absoluta á los elementos del ser, aceptando siempre la realidad de una acción recíproca. En virtud de la ley de esta acción, la naturaleza de cada elemento individual, las modificaciones que produce y las que sufre, están determinadas por sus relaciones con los otros elementos. Debe, pues, haber un principio de unidad que haga posible la acción recíproca y la dependencia regular (8).

Por estas razones, el monismo, que toma por puntos de partida la acción y el encadenamiento recíprocos, y en ellos encuentra un principio de unidad, será siempre, desde el punto de vista epistemológico, preferible al pluralismo que, de manera más ó menos clara, acentúa los elementos ó las cosas particulares del mundo, y acusa una tendencia á concebir cada uno de ellos en sí mismo como una unidad absoluta (átomos, mónadas, individuos). Consecuencia de esta actitud: la pluralidad debe, ó bien negar el encadenamiento y la acción recíproca, ó bien considerarlos como ilusorios. Las dos tesis tienen sus inconvenientes particulares, y no se puede llegar á una solución completa del problema de la unidad y de la multiplicidad de lo real. Toda concepción de la realidad en forma vulgar, científica, religiosa ó filosófica, se acerca á una á otra de estas dos tesis, que no aparecen en su oposición absoluta sino reducidas á su forma extrema. Pero, como ya se ha dicho, desde el punto de vista epistemológico debe acentuarse la unidad: porque ella supone todo método de comprensión, identidad, racionalidad lógica, causalidad. Lo que se ofrece como dado á nuestro conocimiento es una totalidad, y la analizamos para encontrar en ella el lazo que une y los elementos que están unidos. Todas las cualidades y todas las fuerzas que atribuímos á los elementos ó á las cosas individuales (átomos, mónadas, individuos), las encontramos buscando el encadenamiento regular y las relaciones recíprocas de esos elementos entre sí. Es preciso siempre descubrir la ley an-

tes de poder atribuir á esos elementos y á esas cosas ninguna facultad, ningún poder de obrar de una manera particular (9). La naturaleza de los elementos está determinada por el lugar que ocupan en la totalidad de que forman parte. La teoría de los átomos lo muestra claramente; la ciencia natural atribuye á los átomos las cualidades que la induce á admitir su conocimiento de las leyes que regulan las relaciones entre los fenómenos físicos y los fenómenos químicos. El concepto de ley es el concepto fundamental de nuestro saber; los conceptos de las cosas particulares y de los elementos derivan de él. Las «cualidades» de una cosa no son en realidad nada más que las diferentes formas y las diferentes especies de influjo que tal objeto puede tener sobre tal otro y recibir de él. Son las posibilidades de acción y de pasión de una cosa. Una cosa absolutamente aislada y en absoluto independiente no sería capaz ni de producir ni de sufrir una acción, y, por consiguiente, no podría ser ni descubierta ni conocida.

¿En qué medida esta idea fundamental que hemos alcanzado de esta suerte, y que sirve de base al encadenamiento y por consiguiente al conocimiento de la realidad, ofrece una conclusión objetiva al pensamiento? ¿No es más bien un punto de parada más allá del cual, realmente, no podemos ir? Es una cuestión que volveré á examinar más adelante. Voy á hacer solamente en este punto una consideración que está en relación estrecha con el argumento, anteriormente indicado, según el cual sería imposible que el pensamiento obtuviera una conclusión objetiva.

10.—El argumento anterior está basado en la concepción científica de la causa, según la cual un hecho se explica cuando su encadenamiento con otros hechos, ya como continuación suya, ya como transformación de su contenido bajo otra forma, puede ser puesto en evidencia. Hemos visto después que la hipótesis incluida en toda explicación causal es un cierto principio de unidad que hace posible la interdependencia. Hemos llegado á este principio

gracias á un análisis de concepto del lazo causal ó de la acción recíproca. Es el lazo que tiene reunido el «mundo» y que de él hace una totalidad, algo más que un caos de elementos—aun cuando sea una totalidad que nunca podremos considerar en su plenitud.

El principio de unidad así obtenido nos hace pensar en el de Dios. Sin embargo, la marcha usual del pensamiento llega al concepto de Dios por diferente camino; no se remonta al postulado de toda serie causal, al principio que hace posible semejante serie, sino que reduce la serie causal á una «causa primera». Esta manera de pensar responde cómo sigue á la enunciada anteriormente. «La religión, á excepción de un corto número de hechos sobrenaturales, se aviene á dejar á la ciencia el descubrimiento de las causas finitas y el cuidado de tejer la serie de las causas que se retrotraen todo lo lejos posible. Pero las causas que la ciencia puede descubrir no serán nunca más que subordinadas y derivadas (*causæ secundæ*). Lo que la religión afirma, es que la realidad estaría desprovista de significación si no pudiéramos encontrar al fin el origen de toda la serie causal en una causa primera, absoluta, capaz de dar descanso á nuestro pensamiento, frente á la cual todas las cuestiones ulteriores desaparecen, y desde la cual se esparce una luz clara y plena sobre todas las cosas».

El plan de este argumento lo tomó Santo Tomás de Aquino de Aristóteles, y, apoyándose en su autoridad, los teólogos católicos y muchos protestantes le sostienen todavía hoy (10); nos hallamos ante la prueba llamada «cosmológica», la más importante de todas las «pruebas» de la existencia de Dios.

Se funda en el postulado de que la serie de los movimientos ó cambios no puede prolongarse hasta el infinito, sino que debe remontarse á un primer motor, inmóvil él mismo. Hay que remontarse á una causa que á su vez no sea un efecto. Todo ser real tiene su fundamento en una posibilidad anterior, y ésta á su vez en una realidad que la

precede; esta serie ha de terminar en una realidad absoluta, que no sea solamente posible ella misma, sino que sea también el origen de todas las posibilidades y de todas las realidades. Se declara que la serie de las causas debe ser limitada, partiendo del principio de que, si así no fuera, no se obtendría jamás una explicación completa de ningún término de la serie de los hechos. «Sin una causa primera, dice Aristóteles, no habría otra causa». Aquí también, como en la concepción anterior (§ 9), el argumento se basa en la concepción necesaria de la inteligencia de la realidad. Bajo el argumento teológico, podemos descubrir una tendencia racionalista. El sér ha de ser inteligible: es el postulado subyacente. Aristóteles, sin embargo, no afirma que la causa primera haya empezado á actuar en un momento determinado del tiempo, de suerte que el «mundo» haya tenido un principio. Y Santo Tomás de Aquino admite también que sólo por la fe podemos ser llevados á aceptar la doctrina de que el mundo ha tenido un principio (*mundum incepisse, sola fide tenetur*).

Kant ha sometido esta prueba á una crítica, que le ha llevado á declarar que se basaba en «una falsa satisfacción que la razón humana se da á sí misma». En los puntos esenciales, su crítica subsiste. En lo que sigue, me serviré de su argumentación, aumentada con cierto número de consideraciones personales.

En sí ó por sí mismo, es un procedimiento justificable partir de la hipótesis de que la realidad debe ser comprensible; si hubiéramos de abandonar esto en absoluto, faltaría terreno á nuestro conocimiento para avanzar un solo paso; ningún hecho, ningún cambio, por grande que fuere, en nosotros ó fuera de nosotros, pondría en movimiento nuestro pensar. No plantearíamos problemas ó cuestiones, no adquiriríamos experiencias. Pero hay diferencia entre una hipótesis y una verdad eterna. El conocimiento actual que poseemos no nos da enteramente derecho para admitir la racionalidad absoluta del universo. Categóricamente hablan-

do, no hay un solo hecho que haya sido explicado jamás. Hay muchos vacíos en nuestras series causales, y terminan del todo mucho antes de que hayamos llegado á una causa que podamos suponer «la primera». Por consiguiente, la prueba que se basa en la hipótesis de que, á menos de admitir una causa primera, no hay en absoluto causas, cae por tierra, porque presupone la existencia de hechos de que no podría darse una explicación causal completa. Aun cuando pudiéramos construir una serie causal continua, ¿en qué momento habría que suspender nuestra investigación de las causas finitas, para colgar toda la cadena de la «causa primera», como Zeus amenazaba colgar el Universo de un pico del Olimpo? ¿Qué signo nos indicaría que habíamos llegado á la causa «próxima» y que teníamos que dar ahora el salto decisivo? ¿Y por qué la serie causal no podía ser infinita? Decir que una serie infinita no puede pensarse, es una afirmación dogmática. Cabe que haya series que, en virtud de la ley que rige la relación recíproca de sus términos, puedan ser siempre llevadas más adelante. Las concebimos, no, entiéndase bien, pensando sucesivamente en todos sus términos, que esto sería realmente imposible, sino concibiendo la ley de su encadenamiento. La serie causal es de esta clase. Se funda en el valor del principio de causalidad, que sostiene que todo hecho tiene una causa. Este axioma, si debe aceptarse, ha de ser considerado legítimo para todos los términos de la serie, para el «primero» á que podamos llegar lo mismo que para el resto todo. Por consiguiente, la suposición de una causa primera absoluta se estrellaría con el axioma causal, aun cuando se imagine justificarle precisamente por la racionalidad absoluta del universo, en otros términos: por el principio de causalidad.

Se ha respondido á este razonamiento, por parte de los teólogos (11), que nos servimos en este caso de la categoría de las causas finitas, según la cual toda cosa en el mundo tiene una causa anterior, en tanto que hay que apelar aquí á

una noción más elevada de la causa. Dios, como causa primera, debe ser causa de sí mismo, á la vez su propio efecto y su propia causa. Pero no se explica cómo puede concebirse esto. Martensen afirma que en Dios no hay que separar la posibilidad de la realidad, de modo que se coloque la posibilidad antes de la realidad: «Dios, dice, se produce como su propio resultado; pero el resultado es coeterno á la producción de sí mismo». Pero un resultado que siempre ha existido no puede ser tal. Decir que algo es causa de sí propio, es á la vez aplicar y anular el concepto de causa. Los escolásticos eran más lógicos cuando se negaban á atribuir á Dios el concepto de posibilidad; le concebían como pura actividad, en la cual no había traza de simple posibilidad (*actus purus, non habens aliquid de potentialitate*). Pero la dificultad está entonces en saber cómo podemos concebir una actividad sin el paso continuo de la posibilidad á la realidad, de la potencia al acto. Una actividad sin distinción temporal entre la posibilidad y la realidad es contradictoria, porque sería una actividad que no produciría nada, ni siquiera un gasto de fuerza. Pero esta contradicción no es todavía tan patente como la contenida en la realización de posibles que, en toda eternidad, han sido realidades. No podemos atribuir valor á los conceptos de posibilidad, de tiempo, de actividad atribuidos á Dios, si no estamos dispuestos á admitir la imposibilidad de completar el concepto de Dios. Volveré á insistir más adelante en la discusión de este aspecto de la cuestión.

Más bien que entrar en tales especulaciones, la teología vulgar prefiere atenerse á la forma siguiente del argumento cosmológico: «Puesto que todo tiene una causa, el mundo debe tenerla también». Se emplea aquí el concepto «mundo» sin apercibirse de que está sujeto á idénticas ó análogas dificultades que las que dificultan el concepto de Dios. Si por «mundo» hay que entender la suma total de lo existente, ó al menos de todas las cosas existentes finitas, es un concepto que no se puede completar jamás. Lo

dado es indefinido; nuevas experiencias se ofrecen sin cesar que exigen una nueva determinación de nuestros conceptos. Por consiguiente, el camino de la investigación científica no nos lleva jamás á un punto en que tengamos ocasión de buscar la causa del «universo en su conjunto». Lo dado forma una totalidad que analizamos de manera que descubrimos sus leyes y sus elementos; pero cualquier totalidad dada nos conduce á otras totalidades; tratamos de combinar todas las que nos son dadas en otra más elevada todavía; pero por mucho tiempo que sigamos haciéndolo, tendremos aún que hacerlo indefinidamente. Nos hallamos aquí en presencia de una serie análoga á la serie casual, que, en virtud de su propia ley, no puede conducir nunca á una conclusión. Por consiguiente, el concepto de «mundo» es en realidad un concepto falso, aún cuando siempre estemos dispuestos á servirnos de él; se juega con él como con una pelota. «Pero, se replicará quizá, no cabe negar que el mundo de lo real pueda limitarse en cuanto á su contenido y á su periferio, y formar así una totalidad finita, podamos ó no abrazar esta totalidad con el pensamiento. Y esa totalidad debe tener una causa, porque no puede serlo de sí misma». Pero si esto se admite, no sirve de nada para determinar la validez de la prueba cosmológica. Porque no podemos inducir de un efecto finito una causa infinita, y aún, si pudiéramos hacerlo, no obtendríamos el concepto de Dios que buscamos.

No es prolongando la serie de las causas como podemos nunca, después de todo, llegar hasta el fin, sino fijando nuestra mirada en la ley particular de la serie, y en el principio de unidad que confirma, como llegamos al dato último de nuestro saber. La energía motora interna de la serie, presente tanto en la totalidad como en las partes elementales, debe ser el factor determinante. Pero hay que notar cuidadosamente que la distinción entre la serie y sus términos, entre el lazo y los elementos unidos, no puede ser más que provisional. Lo uno y lo múltiple no están puestos

así en relación desde fuera. Cada término de la serie— hecho ó individuo particular— es él mismo á su vez una totalidad cuyas partes están en relaciones de dependencia mútua. La individualidad, como Leibniz nos la ha mostrado, consiste en la ley según la cual se producen los cambios en el estado de un ser. Cada individualidad particular es un pequeño mundo, y este pequeño mundo no podemos comprenderlo sino en virtud de una correspondencia íntima entre sus leyes y las del mundo más vasto, ó de los mundos más vastos á que pertenece. Si el principio de la unidad es legítimo, debe haber una armonía interna entre las leyes que reinan en el interior de cada término de la serie y las que son verdaderas para las relaciones recíprocas de los términos de la misma. El ideal del saber sería alcanzado si pudiéramos unir la continuidad y la individualidad (ó, mejor todavía, la continuidad universal y la individual), la unidad y la multiplicidad en un solo y mismo concepto, y aplicar este concepto en todas las diferentes esferas. Y aún cuando no pudiera seguirse este programa hasta el fin, nos proporcionaría al menos un principio adecuado para medir el progreso de nuestro conocimiento.

Si el principio de la unidad de lo real pudiera coincidir con el concepto religioso de Dios, se haría posible, por lo mismo, la conciliación entre el pensamiento científico y la religión. El concepto más elevado de ésta tendría entonces interés en el desenvolvimiento del concepto científico de causa, y las explicaciones religiosa y científica no serían exclusivas una de otra. El hábito espiritual que se ha desarrollado bajo el influjo de la sociedad empírica moderna adquiriría á su vez una significación religiosa; todas las cuestiones, todos los problemas, todas las investigaciones se agruparían alrededor del mismo centro: el esfuerzo hecho para llegar á una vista más clara de la gran idea en que se encuentran la creencia y la religión. La opinión desaparecería, esa opinión siempre hostil á la paz, que quiere que las verdades religiosas encuentren su mejor

refugio en los vacíos de la ciencia; y desaparecería con ella el miedo, que es su corolario, de ver llenarse esos vacíos. La frase de Goethe «Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen» * se realizaría. Este pensamiento debe ser la estrella polar de toda tentativa seria de discusión del problema religioso.

b) *El mundo del espacio.*

11.—Si la historia nos muestra la conciencia religiosa tendiendo constantemente á limitar la serie de las causas, es preciso que recordemos que este hecho se explica en parte por la exigencia de claridad. La conciencia religiosa desea por encima de todo una imagen clara de su objeto, é imagen tal implica necesariamente una limitación. Esto explica también su tendencia á asignar á la divinidad un lugar determinado en el espacio. Las ideas espaciales son las más claras que tenemos, y cuando queremos representarnos una idea de modo muy claro, nos inclinamos á revestirla de formas espaciales. Hay estrecha relación entre esta idea y la de que todo lo que existe tiene su sitio señalado en el mundo, es decir, ha de estar localizado. Lo que no tiene lugar definido parece, desde este punto de vista que es un poco pueril—y ante todo realista,—no tener existencia alguna. Tendríamos del mundo *la explicación* más sencilla si pudiéramos, remontando término á término la serie de las causas, llegar finalmente á Dios; de igual modo tendríamos la *concepción* más sencilla del mundo si los hombres no tuvieran más que levantar los ojos al cielo para encontrar en él á Dios, ó al menos su morada.

La concepción antigua del mundo satisfacía esta necesidad. Aquel mundo estaba estrictamente limitado. La tierra se mantenía en el centro, y la bóveda celeste, que se

* Le basta conmover el mundo interno.

pensaba no estar á mucha distancia, formaba el límite exterior del mundo. El cielo claro, especialmente para las poblaciones indo-europeas, se consideraba ya como una divinidad, ya como la residencia de la divinidad. La raíz de que deriva la palabra que significa «Dios» en muchas lenguas indo-europeas, indica en realidad el cielo ó lo celeste; así tenemos la palabra india *devas*, la persa *deva*, la griega *zeus*, la latina *deus*. Herodoto nos dice que los persas llamaban al cielo Zeus, y conforme á esta indicación en la historia moderna de las religiones se considera el cielo como el sustrato natural del dios Ahura-Mazda (Ormuzd). Los griegos de la antigüedad creían primeramente que los dioses vivían encima del Olimpo; más tarde les asignaron el cielo ó «el éter» como morada. Aristóteles dice: «Todos los hombres creen que hay dioses, y todos, bárbaros lo mismo que griegos, asignan á la divinidad el lugar más alto». Así la oposición entre el cielo y la tierra se identificaba de una manera naturalísima con la que existe entre lo divino y lo humano, lo eterno y lo temporal, lo perfecto y lo imperfecto. Las expresiones «alto y bajo» se entendían primitivamente en su sentido literal; el sentido simbólico, en eso como en todo, no se ha separado sino más tarde. El hecho de que Aristóteles incorporase á su sistema las concepciones astronómicas de la antigüedad tuvo gran importancia. Porque estas concepciones, tanto como su sistema en general, pudieron concordar con el conjunto de las ideas bíblicas, y aún parecieron capaces de extender estas ideas, tanto que fueron adoptadas por la teología, y, gracias al influjo de ésta, prevalecieron hasta una época muy reciente (12).

Entre los judíos, vemos que se atribuye valor grandísimo á la oposición de cielo y tierra. Según la opinión de ciertos sabios, Jehová era al principio un dios del trueno; en todo caso, se revela con majestad particular en los fenómenos celestes. Los cielos le sirven de asiento y la tierra de estribo. La concepción del Nuevo Testamento está aquí

basada en la del Antiguo. A veces oímos hablar de varios cielos (2 Cor. XII.—Ef. IV, 10), y la morada de Dios es entonces el *sancta sanctorum* celestial, que está por encima de los demás cielos, y éstos forman, por decirlo así, el atrio y el santuario (13). Relatos como los de la Ascensión visible de Jesús al cielo, y del rapto de Pablo hasta el tercer cielo, atestiguan que la imagen del mundo, que había formado la antigüedad, era todavía aceptada comunmente. Según el modo cómo estos relatos nos han llegado, hay que comprenderlos evidentemente en sentido literal, aun cuando la teología moderna, hasta la más ortodoxa, se haya inclinado, según veremos más adelante, á adoptar sobre el particular una explicación racionalista.

El marco estrecho de esta representación del mundo aseguraba á la vez su claridad y su certidumbre. En vez de ser perturbada é inquietada por lo infinito de las distancias, la conciencia religiosa podía abandonarse enteramente á las grandes experiencias de la vida, y considerar la obra de la redención, á que todo está subordinado, y que, concebida en el cielo, se realiza en la tierra, como el eje alrededor del cual gira la vida del universo entero. Había, puede decirse, una escala entre el cielo y la tierra; los dos mundos: el del valor supremo y el de la lucha entre los valores, ejercían acción recíproca visible el uno sobre el otro. Los Homero y los Dante nos enseñan cuanto esta concepción limitada del mundo representaba para la imaginación humana el cuadro de un puerto de refugio y de consuelo.

Sin embargo, en el interior mismo de la conciencia religiosa, y en un grado más alto de la evolución, empieza á percibirse una tendencia hostil. Su objeto es acabar, aun en detrimento de la claridad, con la localización del contenido de las ideas religiosas. Se considera al presente que es una imperfección en el concepto de la divinidad atribuirle un puesto en un sitio determinado; porque, si así fuera, Dios tendría que moverse en el espacio para llegar hasta el hombre, ó el hombre tendría que hacer un gran viaje para

hallar á Dios. Para que Dios no sea imperfecto y limitado como el hombre mismo, es preciso que se halle presente en todas partes y que abrace todo. Por corta que se imagine la distancia entre el cielo y la tierra, es con mucho demasiado grande para las necesidades religiosas. Las relaciones de la divinidad con el hombre deben ser mucho más estrechas de lo que es compatible con la localización de Dios en un sitio particular.

Este reobrar contra la localización y la determinación lo fué también contra la claridad. Expresiones como «lo alto, lo bajo, lo celeste, lo terrenal», adquirieron poco á poco una significación simbólica. Platón, en el libro VII de *La República*, se había burlado ya de las gentes que pensaban que «la astronomía obliga al alma á mirar al espacio y la atrae de las cosas de aquí abajo á las del otro mundo». «No puedo concebir, dice, que una ciencia obligue al hombre á mirar á lo alto, á menos de que no tenga que habérselas con lo real, sino con lo invisible. No hay ninguna diferencia entre un hombre que contempla el cielo con aire estúpido y otro que mira al suelo con los ojos medio vendados; en tanto que no se aplique más que á estudiar los objetos sensibles..... el alma mira al suelo y jamás á lo alto». La distinción entre lo alto y lo bajo debe, pues, entenderse simbólicamente, si se la quiere hacer corresponder á una distinción de valores. Y, sin embargo, no fué cuestión de poca monta arrancar á los teólogos la confesión de que las relaciones del espacio no podían tener en religión más que un sentido simbólico. Á su pesar, en absoluto, solamente renunciaron á la claridad que infundía á su concepción su carácter limitado y finito; y hay que recordar que esta materialización de las ideas religiosas procedía de una época y de un pueblo que no dudaban en atribuir valor absoluto á las relaciones espaciales. En tanto se aceptó en la ciencia la representación antigua, y más especialmente la representación helénica del mundo, no hubo razón para sacrificar la claridad inherente á la concepción de un universo limitado, — lo que tan parti-

cularmente correspondía á las necesidades de los ignorantes y los jóvenes. La realidad se dividía, muy naturalmente, en tres partes: el cielo, la tierra y el infierno subterráneo; esta gradación de las *regiones* del mundo daba una especie de evidencia palpable á la gradación de los *valores*.

Encontramos así, á la vez, una doble tendencia en los libros de la Biblia y entre los teólogos de la Iglesia. Se conserva la claridad; pero allí donde el sentimiento, en lo que tiene de más profundo, gobierna á la imaginación más de lo que exige la necesidad de claridad, se renuncia á conceder tanta importancia á las relaciones espaciales. Dios mora en el cielo, pero en la realidad no está muy lejos de cada uno de nosotros, porque en Él vivimos, nos movemos y existimos. Jesús sube al cielo, de donde ha de descender de nuevo, pero vive en el corazón de los fieles y permanece siempre con ellos.

La concepción religiosa, pues, contiene durante el período clásico un «á la vez» que fué poco reemplazado por un «ó bien». Entretengámonos un poco aclarando este «á la vez» por medio de algunos ejemplos.

12.—Lo que permitió á los teólogos de los primeros tiempos conservar este «á la vez» fué una aplicación atrevida de la exégesis alegórica ó simbólica. Según sus ideas, la interpretación alegórica no excluía el sentido literal. Pero la relación entre estos dos sentidos diferentes se disimulaba bajo muchas oscuridades; así estallaban muchas veces conflictos violentos. Como Harnack indica en su *Historia del Dogma* (14), no había regla estricta para saber en qué medida debía respetarse la letra de las Sagradas Escrituras. ¿Tiene Dios forma humana? ¿Tiene ojos, tiene voz? ¿Está situado el Paraíso en la tierra? ¿Resucitarán los muertos con todos sus miembros, hasta con su pelo, etcétera? No hay respuesta precisa á estas cuestiones y á un centenar de otras semejantes.

San Agustín fué ciertamente quien más trabajó para suprimir la interpretación puramente literal. El estudio que

hizo de Platón influyó mucho en él; de acuerdo con su propia vida interior, profunda y tumultuosa, este estudio le hizo penetrar claramente en la distinción de lo espiritual y de lo material, y llevóle de esta suerte á expresar pensamientos que permiten considerarle como precursor de Descartes y de Kant. Es interesante, en particular para nosotros, en este respecto, verle rechazar toda determinación espacial como atribuible á Dios. Hablando de lo que él mismo había concebido en un principio, dice: No sabía que Dios es espíritu, que no tiene miembros dotados de longitud, de anchura, ni tampoco masa corpórea (*moles*). Lo corporal (*moles*) es menor en la parte que en el todo, y, si es infinito, es menor en una parte limitada que en el infinito, y no está en todas partes en su totalidad (*tota ubique*) como está Dios». «Dios en su totalidad está presente en todas partes, y sin embargo no está en ninguna (*ubique totus, et nusquam locorum*)». «Dios mora en lo más profundo de mi sér, como mi yo íntimo, y está más alto que el más alto punto á que yo pueda llegar (*interior intimo meo, superior summo meo*)». «Dios está por cima de mi alma, pero no de la misma manera que el cielo está encima de la tierra» (15).

Cuando ideas de este género se vieron desarrolladas en sus aplicaciones no pudieron menos de entrar en lucha con la antigua concepción del mundo y su oposición infantil entre cielo y tierra. Los escolásticos de la Edad Media estaban firmemente adheridos al concepto de un Dios independiente de determinaciones locales, y este concepto pasó de ellos á los místicos, que además sufrieron el influjo del pensamiento neo-platónico. «Maestro, pregunta á Suso uno de sus discípulos, ¿dónde está Dios?» Y he aquí la respuesta: «Los maestros dicen: El «donde» no conviene á Dios. Dios es como un anillo circular; el punto central del anillo está en todas partes, y su circunferencia no está en ninguna» (16). Y así fué como la relación espacial perdió todo su valor á causa de su carácter de contradicción interna.

En cuanto á los relatos del género del de la Ascensión

visible, los pensadores de la Edad Media sostenían que los hechos narrados habían, si, ocurrido como se describían, pero que tenían también una significación espiritual, que era la esencial. Hugo de San Víctor dice que por «lo más alto» hay que entender «lo más profundo», y que «subir hacia Dios» significa retirarse á las profundidades de nuestro yo, para descubrir en ellas algo más elevado que nosotros mismos. Sin embargo, no niega que el cielo y el infierno ocupan emplazamientos determinados en el mundo. Su contemporáneo Abelardo afirma (en su notable *Diálogo entre un Filósofo, un Judío y un Cristiano*) que lo que se dice de Dios bajo su forma corporal no debe entenderse, como hacen de ordinario los laicos, materialmente y á la letra, sino de una manera mística y alegórica. Con la altura del cielo por cima de la tierra, quiere indicarse el carácter sublime (*sublimitas*) de la vida futura, mucho más que la situación de un cielo material. Y decir que Jesús ha de sentarse á la diestra de Dios, no significa que haya de ocupar una posición determinada en el espacio (*localis positio*), sino que gozará de dignidad igual á la de Dios (*aequalis dignitas*). La ascensión corporal de Jesús no se produjo enteramente como se cuenta, sino que representa una especie más hermosa de ascensión (*melior ascensus*) que la que aparece en el alma de los creyentes. Los ignorantes y los simples no podían comprender lo que no les fuera presentado bajo una forma clara y pintoresca (17).

Y el «á la vez» tan característico se manifiesta claramente. Ofrecía muchas ventajas, desde el punto de vista de la educación, cuando no era necesario trazar una distinción bien clara entre la idea y la realidad, el símbolo y la verdad. Con los ojos de su cuerpo, el hombre podía mirar al cielo, asiento del poder y de la gracia; pero podía encontrar el mismo cielo en su propio corazón, al cual Dios hacía conocer sus deseos y dispensaba sus consuelos. Los relatos del Evangelio podían ser tomados literalmente, y al propio tiempo recibir una explicación para la edificación espi-

ritual. Las diferencias absolutas de situación en el mundo del espacio expresaban inmediatamente diferencias de valores.

13.—Pero llegó un día en que hubo que escoger. Surgió un conflicto entre la concepción idealista, que ponía en claro la interpretación espiritual de las ideas religiosas, y la tesis realista ó materialista, que sostenía una interpretación clara y literal. Es un conflicto que se reproduce en muchas religiones. En los Upanishads, que dan una exposición idealista de la religión védica, vemos determinado que Brahma, la divinidad, es eterna; y puesto que «el nombre, el espacio, el tiempo y el cuerpo» perecen, no puede atribuirse ninguna de estas propiedades á Brahma. En la crítica de la religión vulgar de los griegos por Jenófanes y Platón, hallamos la misma tendencia á idealizar. La encontramos de nuevo en el mahometismo, donde, por ejemplo, el relato sensual y pintoresco de los goces del Paraíso se toma alegóricamente como la descripción de los placeres espirituales (18).

Cuando, finalmente, ocurrió pensar á los hombres que no podía haber determinaciones espaciales absolutas, puesto que todo emplazamiento está determinado por sus relaciones con otros, éstos con otros, y así sucesivamente — en aquel momento, la concepción antigua del mundo quedó condenada. La escala de los lugares del espacio tuvo el mismo destino que la serie de las causas; se vió que era imposible llegar á una conclusión absoluta de la serie, siendo esto necesario para limitar el cuadro del mundo. Y cuando un día Copérnico hizo comprender á los hombres que el modo mejor de concebir el mundo era pensar que la tierra giraba alrededor del sol, nuestro planeta perdió su situación de centro del universo, y el marco tan claro y bien dispuesto, en el cual las ideas religiosas habían podido alojarse hasta entonces, quedó roto en mil pedazos. Y no fué esto todo. Giordano Bruno avanzó un paso más, mostrando que era ilógico conservar la concepción de un mundo limitado

después de haber aceptado ya la relatividad de todas las determinaciones espaciales, ya la astronomía copérnica. Se abrió un horizonte infinito (19); desapareció la distinción entre el cielo y la tierra, y el «ó bien..... ó bien» sustituyó al antiguo «á la vez». Si todavía se pudo utilizar la palabra «cielo» como expresión religiosa, no pudo ser sino en su sentido idealista.

Pero muy pronto se dibujó una nueva dirección del pensamiento. Hasta entonces había sido posible expresar las distinciones puramente espirituales de valores por medio de distancias en el espacio; por consiguiente, no había separación clara entre lo material y lo espiritual. Pero al alborear las ciencias naturales, esta distinción se afirmó más y más, y, con Keplero y Descartes, la extensión en el espacio vino á ser considerada como el carácter esencial de la materia. La unión del elemento espiritual con el elemento material constituyó desde luego un problema especial. Otra cuestión se planteaba también: ¿podría el mundo espiritual ser tan inteligible como el material parecía serlo, á la luz de las nuevas concepciones cosmológicas? No quedó nada en pie de la certidumbre con que hasta entonces se habían expresado las cosas espirituales en lenguaje de formas materiales. Antes, había sido posible en la letra ver espíritus; pero no fué posible después de la reforma cartesiana de la psicología. Hubo que presentar el mundo espiritual en oposición violenta con el del espacio, de la extensión y de lo visible, aun cuando todavía fuera hacedero concebir una relación subyacente entre los dos mundos. En resumen, el objeto visible no pudo en adelante tener más que un sentido simbólico, desde el punto de vista religioso.

Pero era más fácil para la filosofía que para la teología obtener esta consecuencia. Pensadores como Bruno y Spinoza profundizaban y ensanchaban el sentido de las ideas religiosas, de acuerdo con la nueva concepción del mundo; y, al hacerlo, no se apartaban del camino trazado ya por San Agustín y los místicos. Después de muchas oposiciones

y dudas, la teología se decidió á seguir el mismo camino. Hoy, vemos muchas veces afirmado que la interpretación idealista de expresiones tales como el «cielo» y el «infierno» es valedera únicamente de conformidad con la enseñanza de la Biblia y de la Iglesia. El cardenal Newman, por ejemplo, demuestra que el Concilio de Trento no ha enseñado que los fuegos del purgatorio causen dolor físico, aun cuando admite que esta es la tradición de la Iglesia latina, y que él mismo ha visto, en las calles de Nápoles, imágenes de las almas entre llamas. Pero en un manual aprobado por la Iglesia, dialogando sobre la doctrina del purgatorio, se pregunta: «¿La llama del purgatorio es material?», y se responde como sigue: «El cardenal Bellarmino afirma que se piensa generalmente entre los teólogos que la llama del purgatorio es real y verdadera, lo mismo que el fuego de la tierra»; y se indica luego que la gran mayoría de los Padres, de los escolásticos y teólogos, enseñan que, como el infierno, el fuego del purgatorio está situado en el centro de la tierra, que esta doctrina se apoya en las Sagradas Escrituras, y que siempre ha sido sostenida por la Iglesia (20). Aquí, el idealismo y el realismo se oponen fuertemente. Ocioso es tratar, mediante la discusión de puntos aislados, de distraer la atención sobre la ruptura que ha sufrido la evolución espiritual en su conjunto, cuando el «ó bien..... ó bien» ha sustituido al antiguo «á la vez» (que él mismo había sustituido á la inmediata y pueril localización en el espacio). La historia del mundo dará más y más importancia á esta ruptura, y es del mayor interés no olvidarlo si queremos comprender bien el problema religioso.

Se ha observado que era muy difícil dar una interpretación á la vez espiritual y lógica de la palabra «Cielo» en el relato de la Ascensión de Jesús que contienen las Actas de los Apóstoles. No hay duda de que, en el pensamiento del narrador, Jesús ha subido al cielo como á un lugar definido, semejante á otros lugares, aunque más magnífico. Por otra parte, los dos ángeles confirman expresa-

mente esta idea. Pero los teólogos modernos han llegado á ser partidarios tan celosos de Bruno ó de Copérnico, que ni siquiera se han intimidado ante ángeles. Martensen (21) declara que es una concepción de la Edad Media hacer del cielo una comarca que se alcanza después de un largo viaje á través de las estrellas: sostiene que «el cielo es el soporte interno del mundo exterior; que la ascensión visible al cielo no representa más que una señal dada á los discípulos, para hacerles saber que su Maestro había abandonado el mundo exterior». No hay; pues, que concebir la Ascensión como «un movimiento que ocupa considerable tiempo» — ¡lo cual equivale á decir que bastaba que Jesús se hubiera elevado un poco en los aires! De esta manera incolora y racionalista es como la teología moderna — chocando de frente con el sentido evidente del texto — interpreta la Biblia. En la vieja historia, tal como está escrita, hay mucha más claridad y lógica, y el sentido es igualmente claro y lógico si se la considera como una leyenda. Pero no tiene ningún sentido en el expediente gracias al cual Martensen trata de salir de la dificultad. Mostramos mucho más respeto á esa vieja historia considerándola como leyenda que interpretando su contenido de modo que haga pensar en una especie de artificio teatral. Por otra parte, ¿con qué derecho afirma Martensen que la concepción del cielo en un sitio determinado es «medieval»? Lo es, seguramente, pero también es bíblica. Martensen ve que no puede atenerse al «á la vez», pero no puede reconciliarse con él «ó bien».

Las reformas de Copérnico y de Descartes han trazado una demarcación más clara entre el pensamiento y la intención, entre la realidad y el simbolismo, que la que había podido hacerse antes. Fácil es ver la importancia que esto ha tenido para la filosofía de la religión. Lo más importante es la extensión considerable del mundo, el horizonte infinito que tiene ahora el mundo material: por comparación, el mundo espiritual parece al presente limi-

tado. ¿Cómo podríamos aún—la cuestión se impone por fuerza á nuestro espíritu—atenermos á la convicción de que los valores espirituales son los más elevados del mundo, y que alrededor de ellos gira todo lo demás? Porque el mundo exterior ha cesado de girar alrededor de la morada del único ser espiritual que la experiencia nos ha revelado. Prodúcese de este modo, entre la psicología y la cosmología, una oposición que las épocas anteriores no habían conocido. Espíritus como Jacobo Boehme y Blas Pascal resultaron hondamente perturbados por el problema planteado de esta suerte, problema que jamás habría podido plantearse en la época clásica de la religión. Pero no es sólo la religión práctica la que así se estrella con un problema inmenso y quizá insoluble. El mismo problema debe presentarse, bajo una ú otra forma, en toda concepción de la vida, aún cuando no haya, entendiéndose bien, problema de ninguna especie para aquéllos á quienes el miedo ó el amor á la tranquilidad induce á renunciar en absoluto á pensar. Volveremos á examinar más adelante este problema.

c) *El curso del tiempo.*

14.—La exigencia de claridad se ha afirmado también en la cuestión del tiempo; aquí también, ha abreviado y limitado en su propio interés la serie de las ideas. Y nos encontramos en este punto con una de las diferencias más importantes que ha de ofrecernos la historia de la religión. Mientras que la idea de un ciclo perfecto del tiempo no es en modo alguno esencial para un pueblo tan religioso como la India, es de la mayor importancia en la religión de Zoroastro y en la de Cristo. Para el indio, el tiempo representa un movimiento sin resultado; el cambio y la movilidad han de ser rechazados á toda costa. Por consiguiente, no se

puede atribuir ningún valor al desarrollo en el tiempo; la absorción de la existencia temporal en el «Nirvana» se considera como el soberano bien. Encontramos un rasgo análogo en el pensamiento griego; la doctrina platónica de las ideas puede tomarse como el ejemplo clásico; la realidad, en el sentido riguroso de la palabra, es lo inmutable, lo que es siempre lo que es; los fenómenos cambiantes del mundo de la experiencia, cogidos como están en el engranaje del devenir, son en último resultado pura apariencia. Por otra parte, en el culto de Zoroastro, el desenvolvimiento del mundo es un proceso histórico, que se termina en un tiempo relativamente corto (doce mil años), y durante el cual se realiza el gran combate del bien y del mal, en la naturaleza, en la vida humana y en el mundo de los espíritus. Encontramos ahí la idea de la historia del mundo en su sentido literal. La actividad humana y todas las vicisitudes del destino del hombre reciben, por analogía con el universo, una luz brillante. La noción de un período de tiempo perceptible por la imaginación ha tenido gran efecto, concentrando la actividad del espíritu humano. El pensamiento ha tenido así un objeto al que ha podido dirigir sus esfuerzos, y el hombre ha aparecido como colaborador de Dios. No podría decirse dónde y cuándo ha aparecido por vez primera esta creencia en la significación de la historia. No es cierto que sea de origen indo-europeo; débese quizá á influjos semíticos ó pre-semíticos (22). No podría asimismo afirmarse que esta creencia ha pasado de los persas á los judíos después del destierro y de éstos al cristianismo (23). Pero, en todo caso, el culto de Zoroastro es la primera gran religión popular en que el punto de vista esencial lo proporciona la idea de la vida considerada como un desenvolvimiento histórico que camina hacia un fin. El valer de los hombres resulta excitado para las luchas de la vida por esas vastas pinturas del porvenir, por el pensamiento de un reino que ha de llegar, cuya realización será producida por un juicio del universo.

En el Nuevo Testamento, esta concepción está especialmente patentizada en los tres primeros Evangelios, en las Epístolas de San Pablo y en el Apocalipsis. En el Evangelio de San Juan, por otra parte, se afirma con mucha insistencia que la vida eterna no es una vida futura, sino ya existente. El que cree ha pasado ya de la muerte á la vida. El juicio, la gran decisión, es ante todo un juicio interno, el juicio exterior del porvenir retrocede más y más, como conclusión final. Sólo, seguramente, poco á poco se ve en el Nuevo Testamento (24), abrirse un camino hacia «el idealismo que ve su ideal ya realizado en el presente»: pero este camino iniciado, es, no obstante, de gran importancia. Da origen á dos doctrinas de tipo diferente, y es un enigma, no sólo para la psicología, sino también para la historia de la literatura, ver cómo la tradición atribuye á un mismo autor el libro (es decir, el Apocalipsis) en que la realización del Reino de los cielos se representa las más de las veces como futura, y el Evangelio de San Juan, en el cual la presencia ideal del citado Reino se afirma y defiende de la manera más profunda. Esta oposición es en extremo notable en el Nuevo Testamento, tanto más cuanto que el Juicio final era esperado por la generación que entonces vivía; hecho que debe haber hecho muy tirante la relación entre el presente y el porvenir, y que surgiera un contraste sorprendente entre la espera apasionada del futuro y la tranquilidad de la posesión interior.

En la religión de Zoroastro, el elemento idealista aparece con menos claridad, probablemente á causa del carácter moderado y práctico de los iranios. En el Nuevo Testamento, sin embargo, encontramos en este punto, como á propósito del espacio, un «á la vez» enteramente característico; en el caso presente, este «á la vez» tiene más probabilidades de conservarse. Porque en sí y por sí no es contradictorio pretender que el ideal ha echado raíces y, en esta medida, existe ya, y sin embargo que se desarrolla poco á poco hasta adquirir su plena extensión. La cuestión — en

que insistiremos inmediatamente—está en saber si un desarrollo de este género, largo y gradual, estaba previsto y enseñado en el Nuevo Testamento. Según estos textos, sólo debe transcurrir un tiempo muy corto antes de la llegada del fin, y es un tiempo relativamente corto el que se supone entre la Creación y el Juicio final. Entre estos dos puntos fijos corre la totalidad del tiempo; en este intervalo hallan lugar los grandes hechos de la religión, y la imaginación redondea este período haciendo de él un todo natural. Hay un principio y un fin, y entre ambos una distancia que no puede dar vértigo. Si ambos puntos fijos estuvieran colocados á mayor distancia, si se preguntase lo que había antes del «principio» y lo que vendrá después del «fin», desaparecería la claridad, y la cabeza empezaría á dar vueltas, enteramente como cuando se nos ocurre la idea de que no hay límites absolutos en el espacio.

15.—Consecuencia del concepto de tiempo es que cada momento particular ha de encontrarse entre otros dos; por consiguiente, no cabe concebir ni un primero ni un último momento. Enteramente igual que el principio de causalidad debe ser válido para cada anillo de la serie causal, y que la relación espacial debe serlo para cada lugar del espacio, así la relación temporal ha de valer para cada término de la serie temporal. Por consiguiente, cualquier lapso de tiempo que podamos percibir—incluso el que transcurre entre la «Creación» y el «Juicio final»,—no puede ser más que una ola en el inmenso Océano del tiempo. Hablar de una revolución completa del tiempo, es hablar de un período ocupado en la realización de un cierto resultado, de un cierto fin. Su contenido divide al tiempo en períodos. La relación temporal, sin embargo, continúa, en virtud de su propia ley, más allá del «principio» y del «fin»; y si nuestro pensamiento no puede asignar contenido, y por consiguiente división en períodos más allá de los dos puntos hasta entonces considerados como fijos, concluimos siempre al menos en punto á una cuestión, á un

problema, de igual modo que en la serie de las causas y de las determinaciones del espacio. La actitud lógica consistiría en suponer que el tiempo ha sido creado al «principio» y destruido al «fin», pero el único resultado de esta salida sería complicar mucho más todavía el problema del valor del tiempo con relación á la eternidad.

Con respecto al tiempo, por consiguiente, una conclusión no puede ser más que una parada, un descanso, en que cabe reconcentrar las fuerzas para un nuevo desenvolvimiento. En tales momentos, puede parecer que se ha acabado con el tiempo; la barrera alcanzada es tan deslumbradora, su imagen ocupa de tal modo toda la conciencia, que el pensamiento del pasado ó del porvenir no puede presentarse. Esta concentración en el presente, que es una especie de éxtasis, es, á su vez, no obstante, de acuerdo con la ley de relación temporal, reemplazada por nuevos desenvolvimientos, á menos que, por la repetición y el hábito, no llegue al atontamiento.

No es sorprendente que la conciencia religiosa considere la relación del tiempo como una imperfección. La desgracia del desarrollo en el tiempo procede, más ó menos, de que un período de la vida no es considerado sino como medio para otro. Se separan los medios y el fin, y la vida se divide entre el trabajo sin alegría y la alegría sin trabajo. El tiempo está en su mayoría lleno de cosas que no tienen valor sino en razón de sus efectos y en sus efectos. Todo progreso en el arte de la educación, en la moral y en la sociología, implica un esfuerzo para anular ese estado de cosas, que constituye el peor de los dualismos. De igual modo que un hombre no debería ser tratado solamente como medio con relación á otro, así no debería considerarse un instante la vida de un hombre como medio para otros instantes — por ejemplo: el pasado y el presente como medios para el porvenir. Es lo que se evitará si el trabajo y el desenvolvimiento en sí mismos adquieren valor inmediato, y pueden de esta suerte hacerse á su vez fines ó partes de un

fin. El niño es algo más que un hombre en potencia; la infancia viene á ser un período independiente de la vida, con sus obligaciones y también con su valor particular. Cada período de la vida, cada elemento en el curso del tiempo, deben ser considerados de esta suerte. Entonces será al fin posible, en medio del tiempo, vivir en la eternidad, sin caer no obstante en la contemplación mística. El carácter exterior de la relación temporal desaparece. La «eternidad» no es ya la continuación del tiempo ó el tiempo pasado, sino expresión de la permanencia de los valores á través de los cambios del tiempo. Podremos entonces contemplar lo indefinido y hasta lo infinito del tiempo sin quedar aturridos, y no por eso tendremos la impresión de una agitación sin fin. Aquí, como respecto á la explicación causal (§ § 9 y 10), como para el mundo del espacio (§ 12), la única solución posible de la dificultad comprendida en la relación temporal está en la dirección que ha de darse al pensamiento íntimo; debemos insistir en la ley interna y en su precioso contenido, no en diferencias exteriores. Y en este punto hallamos algo que puede existir independientemente del marco limitado en que la religión, en sus formas místicas y dogmáticas, tiende á sostenerse.

B. — Los conceptos límites.

What we gain from speculative philosophy is not so much answers to questions which common sense universally asks, as the knowledge that these questions themselves, since they are based on untrue concepts, must vanish away.

PAUL MÖLLER

16—La hipótesis última necesaria para la inteligencia de la realidad es, como he tratado de demostrar, un principio de unidad, subyacente en el sistema entero de relaciones que constituyen el curso del tiempo, la extensión del es-

pacio y la serie casual. Tenemos ahora que preguntarnos si el pensamiento puede determinar más de cerca este principio de unidad y darle la forma de un concepto capaz de completar nuestro conocimiento.

La cuestión es tanto más importante cuanto que la noción de un principio de unidad nos hace posible conciliar la concepción religiosa y la concepción científica. La discusión de este problema se dividirá en dos partes, una relativa á la forma, otra al fondo. La segunda parte vendrá en la sección siguiente (C) y ahora es el problema formal el que vamos á examinar. Voy, pues, á preguntarme qué cualidades han de caracterizar á una idea para que pueda aportar á nuestro conocimiento una conclusión absoluta y objetiva. Evidentemente, una idea de este género debe ser tal, que en virtud de su propia naturaleza, no nos conduzca fuera y más allá de sí misma, que no encierre nuevos problemas y nuevos postulados. Debe ser una idea que, en virtud de la ley propia de nuestro pensamiento, complete nuestro saber tan enteramente que no pueda presentarse ninguna cuestión nueva. Las discusiones relativas al conocimiento han de estar tan bien terminadas que sea imposible volver á emprenderlas.

Estamos todos obligados á poner un límite á nuestro saber. Hay puntos que de hecho no podemos exceder; pero esto puede ser resultado de circunstancias accidentales. Hay quien se cansa de investigar más pronto que otro, ó bien quien no tiene tantas necesidades intelectuales. Este punto de detención varía con los individuos, con las épocas, con los pueblos. Ó bien limitaciones de tiempo ó de espacio pueden impedir que el conocimiento adquiera un material suficiente. No me ocupo aquí de ninguna de estas cosas; por el contrario, busco una conclusión basada, no en circunstancias individuales ó históricas, sino en las leyes mismas del pensamiento.

Pero no puedo investigar en el momento si el principio de unidad considerado en nuestra discusión precedente

tiene probabilidades de podernos ofrecer una conclusión objetiva. Es preciso primeramente preguntarse si, por casualidad, no serían los elementos de la realidad, más bien que el principio de la unidad, los que formasen la conclusión, el punto de descanso posible y necesario del pensamiento. Podría insinuarse que los átomos de la física, de los cuales se admite que persisten sin alteración á través de todos los movimientos y de todos los cambios, han de formar la conclusión de cualquier otro saber.

Hasta el presente, ninguna teoría atómica ha sido puesta en primer término que no atribuya á los átomos alguna de las cualidades que poseen los cuerpos sensibles. Los átomos son extensos, es decir, están formados de partes; tan sólo, esas partes no pueden ser separadas por ninguna de las fuerzas naturales que conocemos. Aun cuando esta extensión se haya concebido como extremadamente pequeña (se ha hablado de una millonésima, de una diez millonésima de milímetro) basta sin embargo, para hacer del átomo un microcosmos completo, y pueden presentarse cuestiones sobre las relaciones que encierra. Su constitución es quizá en extremo complicada, y, en opinión de ciertos experimentadores, existen en ellos corrientes eléctricas. Por tanto, tenemos aquí una perspectiva de nuevos enigmas, y nuestros conceptos científicos actuales no están quizá en disposición de examinarlos y resolverlos. La conclusión, por tanto, está todavía lejos. El mismo resultado habrá en el caso de que nos preguntemos si los átomos son absolutamente duros. Átomos absolutamente duros no estarían de acuerdo con la ley de la conservación de la energía, porque cada choque entre ellos produciría una pérdida de energía. Por el choque de los cuerpos, el movimiento detenido se transforma en movimiento de las partículas de los mismos, como cuando por el frotamiento se produce calor. Ahora bien, la dureza absoluta excluye tales movimientos. Es preciso, por tanto, concebir esas partículas como capaces de traslaciones y movimientos; pero entonces, una vez más, el

átomo llega á ser un microcosmos completo, un sistema solar, y sobreviene todo un ejército de nuevas cuestiones, de problemas nuevos, que se presentan á propósito de las conexiones internas de este pequeño mundo. Finalmente, las fuerzas atribuidas á los átomos indican que no pueden proporcionar más que una conclusión temporal. La concepción atómica nace de la necesidad de localizar el origen de la energía. Las leyes de los fenómenos físicos y químicos establecen relaciones definidas que existen entre diferentes especies de elementos, y nosotros atribuimos á estos elementos tales cualidades ó tales fuerzas que son necesarias para explicar su acción recíproca. No conocemos absolutamente nada de la materia y de sus elementos sino á través de las fuerzas que la materia manifiesta. Por consiguiente, desde el punto de vista epistemológico, «la energía» es un concepto más fundamental que «la materia». La materia es lo desconocido, más ó menos determinado por las fuerzas ó por las cualidades que la atribuimos en virtud de la especie particular de relaciones recíprocas que sostiene con respecto á otra materia. Platón ha dicho, hace mucho tiempo, que el concepto de materia era producto del «pensamiento impuro»; quería decir probablemente con esto que los hombres no empiezan á hablar de la materia sino cuando no pueden encontrar determinaciones más reales para el pensamiento. Que no conocemos la materia sino por las fuerzas que manifiesta, es lo que vemos fácilmente en los átomos químicos, que son partes del peso. «Tener» peso, quiere decir pesar, poner en acción la gravedad. Por consiguiente, la materia se conoce por la energía. Pero la energía es un concepto relativo; es una abstracción sacada de la relación de acción recíproca, y supone una resistencia vencida ó por vencer. Así, el átomo aislado está siempre determinado por su relación con otros átomos. Aquí también, en último resultado, la interdependencia y la totalidad constituyen el fenómeno original, y esto nos lleva de nuevo al principio de unidad.

Por grandes que sean las diferencias, por extensa la diversidad que abraza lo real, la relación de acción recíproca entre los elementos diferentes y múltiples nos obligará siempre á admitir la existencia de un lazo, de una base común, de una unidad que haga posible esta acción recíproca.

17.—He de investigar, pues, ese principio de unidad. Sólo por él, y no por lo diverso de los elementos, podemos llegar á una conclusión, si por lo menos podemos, absolutamente hablando, encontrar una conclusión.

El principio de unidad es, lo hemos visto, una hipótesis necesaria si queremos comprender el ser. Y si se puede suponer que la racionalidad de lo real (por limitada que sea) haya de estar, de una manera ó de otra, ligada á su naturaleza, tenemos derecho á hablar de una fuerza ó de un poder en virtud del cual todas las cosas y todos los hechos estén en dependencia unos de otros, unidos en una relación de continuidad. Si definimos á Dios como el principio racional del ser, y por consiguiente también como el principio de la unidad del ser, parece posible llegar á un concepto de Dios capaz de concordar con el conocimiento científico. En los conceptos de Dios desenvueltos por las religiones vulgares—al menos en sus formas más elevadas—esta determinación aparece como un elemento más ó menos evidente. Pero debemos recordar que, en la formación de los conceptos religiosos, ha habido participación de elementos que no tenían nada de puramente teológico é intelectual. Cada punto de vista religioso reúne en su concepto de Dios los más altos valores conocidos. No son solamente consideraciones morales y estéticas, sino también, y más especialmente, el entusiasmo, el sentimiento de dependencia que resulta de la lucha por la vida, los que impulsan al pensamiento á una concentración más y más honda; y la carga que pesa sobre la conciencia es rechazada al fin al grito de «¡Dios!». Primitivamente, el problema religioso nace de una división del trabajo espiritual, en la cual la necesidad intelectual se separa de las otras necesidades, y

trata de satisfacerse por la elaboración de formas particulares del pensamiento. No es muy de admirar, desde luego, que las construcciones mentales de la ciencia y de la religión no se correspondan. El lenguaje de la filosofía y el de la religión no caminan siempre tan estrictamente paralelos que podamos, sin más pensarlo, traducir un pensamiento del uno por el otro, ó encontrar para un concepto formado en una esfera otro que la corresponda de modo adecuado en la otra.

No sólo la conciencia filosófica, sino también la religiosa, se estrella con el gran problema de la relación de lo uno y de lo múltiple. Pero en tanto que el pensamiento religioso no excede del fenómeno último á que tantas veces he aludido: —la unidad considerada como hipótesis necesaria de la interdependencia, según la ley de lo diverso de los elementos,—la conciencia religiosa acusa, bajo sus formas místicas y dogmáticas, una tendencia á presentar lo uno y lo múltiple como los dos términos de una antinomia absoluta, como si fueran dos seres ó dos potencias opuestas. Así se forman dos conceptos últimos distintos, que se llaman respectivamente. «Dios» y el «mundo»; el mundo es concebido como unidad, en la medida en que toda multiplicidad se reúne en una totalidad. Opuestamente á esta manera de considerar las cosas, el pensamiento filosófico declarará que encuentra una sola y misma dificultad en esos dos conceptos, y, por consiguiente, no ve en esta pretendida explicación más que una repetición del problema; y aún se presenta otro tercer problema, á propósito de la relación mútua de esos dos seres, de esas dos potencias. Si es así—y voy ahora á demostrar que así es—se trata de un punto de la mayor importancia para el estudio de la religión. Porque se sigue de aquí que no hay derecho á deducir, como consecuencia de la concepción religiosa de Dios, que el único objeto dejado á la creencia es lo que en lenguaje religioso se llama «el mundo». El concepto de «mundo» implica dificultades filosóficas semejantes á las que presenta el concepto de Dios, si se le da el va-

lor de una conclusión absoluta. Y ha ocurrido muchas veces que ha habido pensadores calificados de «ateos» por haber rechazado el concepto usual del «mundo» más que el de Dios. Fué lo que ocurrió á Spinoza y á Fichte (25). Pero es evidentísimo que el fanatismo de la polémica no acepta nunca corrección, por mucho que se ponga este hecho en claro.

Si Dios y el mundo han de ser considerados como dos seres, dos poderes distintos, han de limitarse el uno al otro. El uno se detiene donde el otro comienza. El relojero y el reloj que ha fabricado son dos cosas diferentes: tal es la relación enteramente exterior, según la concepción corriente, de Dios y del mundo. Pero, en este caso, Dios no puede ser infinito. El mundo, con sus leyes y sus fuerzas, es el límite de la divinidad. Por consiguiente, lo que aquí tenemos, es una concepción politeísta: porque el mundo, en cuanto es distinto de «Dios», llega á ser él mismo un dios, y, de esta suerte, cierta personificación del mundo se desliza inconscientemente hasta en concepciones que no se esfuerzan poco por proclamar su ortodoxia monoteísta.

El concepto de «mundo», como ya dijimos, no está concretamente formado. Si representa un todo—una totalidad que obedece á una ley—es un ideal hacia el cual tiende toda investigación, pero que, en razón del carácter inagotable de la experiencia, no se puede alcanzar jamás. Nuestro pensamiento trata incesantemente de descifrar lo real. El criterio que nos permite distinguir entre el pensamiento puramente subjetivo y la realidad objetiva, es la presencia en ésta de leyes que puede demostrarse que rigen los fenómenos de esta realidad. Pero aquí se presentan dos dificultades. En primer lugar, nuevos fenómenos aparecen continuamente en la experiencia; en segundo lugar, se hace evidente que las relaciones que existen entre los fenómenos ya dados son mucho más complicadas y misteriosas de lo que se podía suponer. Por consiguiente, no logramos nunca aplicar nuestro criterio á la realidad, y el concepto de ésta

llega á ser ideal (26). Los teólogos, por regla general, no tienen bastante paciencia para contentarse con el trabajo continuo que exige este ideal de la investigación, es decir, del descubrimiento de conexiones cada vez más profundas entre fenómenos más y más numerosos. Se interrumpen en medio de su trabajo y consideran ya terminada su labor. Por consiguiente, el concepto del «mundo» es la expresión de un pensamiento á medias. En el orden más alto del desenvolvimiento religioso, este concepto no aparece en absoluto (27). La noción de un cosmos, de un todo ordenado de las cosas existentes, supone cierto desarrollo del pensamiento. En virtud de una conclusión apresurada, este pseudo-concepto parece formar una totalidad absoluta. Y una vez introducido en el lenguaje religioso, ha tenido allí su puesto desde entonces, como si no hubiese nada que decir acerca de su legitimidad.

Pero supongamos, para presentar el argumento en toda su fuerza, que admitimos la validez de este concepto. La cuestión está en saber cuál es la relación entre esos dos seres, esas dos potencias. Allí donde existe una relación causal, nos vemos obligados—lo hemos visto anteriormente—á suponer un principio que condicione el enlace entre los términos de esta relación. Si no hubiera algo que reuniese estos términos, la relación causal sería inexplicable. Esta observación debe ser valedera también para la relación de Dios con el mundo. Pero entonces el lazo, el principio de unidad, que hace posible su relación mutua, es él mismo, realmente, la divinidad, ó, si se prefiere, el mundo real consiste en la suma: Dios + el mundo, es decir, en el todo formado por su reunión. Una vez más, por tanto, nos encontramos en este punto dentro de una serie indefinida, señal de que hemos estado cerca de lo que debe ser para nosotros el pensamiento último, aun cuando no le hayamos reconocido. Este pensamiento último y firme es el principio de la unidad, el principio de la conformidad á una ley, que caracteriza al ser. Y si la olvidamos, se venga de nosotros, reapar-

reciendo cada vez que pensamos haber adelantado un paso. En todo concepto límite hay algo irónico, que se afirma siempre que tenemos la audacia de querer echar un nudo en el hilo del pensamiento, en vez de seguir la línea de interdependencia que hace de él un hilo. Sólo cuando los teólogos nos hayan dado una teoría del conocimiento enteramente distinta de aquélla con que tenemos que habérnoslas al presente, habrá alguna esperanza de triunfar de esa ironía de nuestros conceptos límites. Por el momento, nos persigue hasta las más altas especulaciones teológicas y metafísicas. Platón, en el Parménides, ha reconocido ya en ella un obstáculo creciente para su doctrina de las ideas; porque si las ideas son subyacentes á los objetos sensibles, surge un problema sobre la relación entre las ideas y las cosas; esta relación ha de tener una idea, y así sucesivamente. Con Spinoza y Lotze, el problema tiene su centro en la relación de la sustancia á los modos. No veo en modo alguno que la teología, con su doctrina de «Dios» y del «mundo», pueda ayudarnos á vencer esta dificultad fundamental, que, desde el punto de vista epistemológico, prueba indirectamente que hemos llegado á un concepto límite. En el principio de la unidad tenemos un pensamiento que es concluyente *para nosotros*, pero es también pensamiento que exige una aplicación sin cesar renovada en una serie sin fin y en series de series. Descubrir mi idea final en un término de la serie, en lugar de descubrirla en el principio que hace posible la formación de series, sería declararme estúpido.

No podemos, sin embargo, deducir del principio de unidad, que es para nosotros la base última é irreductible de todo conocimiento, la diversidad de los fenómenos, cosas y hechos. La unidad es y sigue siendo la unidad, y lo diverso no se da nunca más que empíricamente; no puede ser alcanzado por ningún proceso de deducción. La investigación humana trata de reducir al mínimo las diferencias múltiples dadas en la experiencia, de suerte que el principio de

unidad pueda ser descubierto en la identidad, la racionalidad y la causalidad que ofrece la experiencia. Es posible una reducción progresiva de esta especie, como lo muestra la historia progresiva de la ciencia empírica, pero no así una deducción. Infructuosos fueron los ensayos de filósofos especulativos, como Plotino, Boehme y Schelling, para deducir lo múltiple de lo uno; son más bien esas fantasías mitológicas que pensamiento filosófico. Spinoza ha visto más claro en este punto, admitiendo que los fenómenos particulares (*modi*) no nos son conocidos sino por la experiencia, y que solamente por el análisis de la experiencia podemos volver á la unidad. La teología, después de haberse comprometido en una doble fabricación, erigiendo á Dios y al mundo en dos seres diferentes, trata de acabar con tal dualismo diciendo que el mundo es producido por Dios; pero, en realidad, esto nos vuelve, y aun en más vastas proporciones, al problema filosófico de lo uno y de lo múltiple. De igual modo que es lógicamente imposible deducir lo múltiple de lo uno (porque habría siempre en la conclusión algo que no hubiera habido en las premisas), así es lógicamente imposible concebir el mundo como producido por Dios. Y el problema es tanto más agudo cuando la Divinidad se concibe como perfecta é inmutable; ¿por qué cómo lo imperfecto podría salir de lo perfecto y lo variable de lo inmutable? Desde el punto de vista lógico, la dificultad es la misma, sea que con San Agustín supongamos lo imperfecto y mutable producidos por un acto de voluntad, sea que con Plotino hagamos de ellos una emanación (28). (Desde el punto de vista moral, evidentemente la primera hipótesis ofrece las mayores dificultades). Ni la doctrina de la creación, ni la de la emanación, apartan la dificultad contenida en el hecho siguiente: nuestro concepto de causa es el concepto de una pluralidad de condiciones, de suerte que la «causa» no puede ser más una unidad absoluta, que una conclusión puede deducirse de una sola premisa. Si el dogma de la creación explica el origen del mundo, hay que entender

entonces por explicación otra cosa enteramente distinta de lo que entiende el pensamiento científico. Dejar de pensar no es enteramente lo mismo que empezar á comprender.

18.—La imposibilidad de llegar á una conclusión objetiva resulta para nuestro conocimiento, según hemos visto, del carácter inagotable de la experiencia, que impide la comprobación completa del primer principio del saber. No podremos jamás resolver el problema de Hume sobre la validez del principio de causalidad. Kant mismo cayó en el lazo del dogmatismo cuando trató de dar una prueba de su validez. Mientras que sin cesar aparezcan nuevas experiencias, siempre será posible que la base última de estas experiencias (que Kant llamaba la «cosa en sí») no opere de manera constante, sino que esté ella misma sujeta al devenir, á la evolución; puede sufrir cambios, aun cuando estos cambios estén á su vez sujetos á leyes que se ocultan más profundamente que ninguna de las que hemos descubierto hasta el presente, rigiendo los fenómenos de la experiencia. Llegamos aquí á la idea de las leyes naturales de orden superior, exactamente como, hace un momento, llegábamos á la posibilidad de átomos de un orden superior. Kant, en su tiempo, quedó satisfecho del postulado de la cosa en sí como base de la materia de nuestro conocimiento; consideraba admitido que este fundamento actuaba siempre de un solo y mismo modo (29). Pero no puede presentarse ninguna prueba de esta afirmación, lo cual evidencia que los postulados fundamentales de la filosofía son más hipotéticos de lo que creía Kant. No se puede nunca establecer, una vez por todas, el derecho de aplicar las formas de nuestro saber, por ejemplo: el concepto de causa, á cualquier materia empírica que se presente; este derecho ha de estar confirmado por experiencias repetidas.

La afirmación dogmática hecha por Kant de la inmutabilidad de la cosa en sí no dejó de influir en Herbert Spencer; porque, después de haber demostrado la validez del concepto de evolución en todos los dominios de la experien-

cia, Spencer no vacila en negar que pueda atribuirse á lo Incognoscible, que es, en su doctrina, el *substratum* de todos los fenómenos. F.-C. Sibbern, asimismo, por lo demás ardiente evolucionista, afirmaba que sólo los seres finitos y no Dios están sujetos al cambio, ó, según su expresión, que el reino de Dios se desenvuelve, pero no Dios mismo (30). Pero no se puede trazar el límite, de esta manera exterior, entre lo incognoscible y lo cognoscible, entre lo inmutable y lo mudable. El viejo concepto límite tan dogmático de los escolásticos, que opone la inmutabilidad de la divinidad al carácter mudable del mundo, no ha perdido su influjo sobre los filósofos modernos. No puede pensarse un fundamento absolutamente inmutable del cambio continuo. La antigua dificultad reaparece en cuanto tratamos de formular una conclusión objetiva.

En todo caso, es posible, y no tenemos derecho alguno para negarlo, que el carácter de no acabarse nunca de la experiencia y el saber vaya unido al hecho de que el ser mismo no está nunca completo, sino siempre en evolución. Nos inclinamos á olvidar que la experiencia y el saber mismos forman parte del ser. Cuando hablamos del conocimiento del ser, entendemos que la totalidad de lo real puede expresarse por una sola porción ó un sólo aspecto de esta realidad. En tanto que esta labor queda incompleta, el ser, como totalidad, está incompleto. E inversamente, si el ser mismo no está completo, nuestro saber no puede estarlo. Además, para conocer la relación entre esta parte ó aspecto del ser que llamamos conocimiento, y el resto del ser ó el ser mismo considerado como un todo, será preciso un nuevo conocimiento, y así sucesivamente. Los filósofos védicos de la India (autores de los Upanishads), lo mismo que los neoplatónicos, lo han visto bien. Para dar al conocimiento una conclusión absoluta, habría que suprimir la distinción del saber y del ser, del sujeto y del objeto; y precisamente esta distinción es condición de todo saber.

Generalmente, es ley fundamental de todos nuestros

conceptos que expresen relaciones, y que cada concepto suponga relación con otros (31). Esa es la ley interna propia de todo ejercicio del pensamiento. Es consecuencia de esa otra ley, que podría llamarse de relación, según la cual ningún concepto puede ser formado de algo que no tenga relación con alguna otra cosa. Todo ejercicio del pensamiento consiste en descubrir una semejanza ó una diferencia, en hallar el principio ó la consecuencia, en deducir la causa ó el efecto. Semejanza y diferencia, principio y consecuencia, causa y efecto, sin embargo, no pueden aplicarse sino cuando los diferentes términos pueden ser puestos en relación unos con otros.

Una cosa ó un ser no puede ser conocido sino por sus cualidades, y sus cualidades representan las distintas maneras cómo esta cosa ó este ser están en relación con los demás. Atribuimos la fuerza á los seres y á las cosas cuando tienen poder para vencer una resistencia. No obstante, el concepto de fuerza supone no sólo relación entre una cosa y una resistencia opuesta, sino también algo capaz de poner la fuerza en acción cuando no lo hace la resistencia misma. En cuanto atribuimos vida ó personalidad á un ser, concebimos además un mundo exterior que tiene con ese ser relación de acción recíproca, y que ofrece ocasiones para poner en libertad la fuerza, y una resistencia que ésta ha de vencer. Y sea el que quiera, de cualquier clase, el concepto que examinemos, veremos que el pensamiento consiste siempre en reunir y en comparar estos dos elementos, ó, en otros términos, en establecer entre ellos una relación. Esta ley tiene un valor tan general, que el peso de la prueba incumbe á los que afirman que supone excepciones. Y es la que hace imposible una conclusión objetiva de nuestro conocimiento.

Toda construcción de concepto es una limitación que se destruye á su vez cuando el pensamiento se ocupa del sistema más vasto del cual tomaba los elementos reunidos por los conceptos, y sin el cual el contenido de estos no po-

dría quedar determinado. La misma ley de relación da fe de la unidad del pensamiento, puesto que, bajo esta ley, los diferentes términos de una relación se combinan de modo que forman un solo concepto. Pero da fe también de la constante limitación del pensamiento, porque al lado de los términos así unidos en el concepto particular, hay que suponer todavía otros, y cada vez representa nuevo trabajo determinarlos más de cerca. Pero aquí es donde nuestro pensamiento acusa su elevación, porque no sólo puede sentir sus límites, sino que aun en este punto oye, en virtud de su propia ley, elevarse una exhortación cada vez más alto. «Cada concepto de Dios, decía Fichte, es el concepto de un ídolo». Pero el hecho de que, frente á todas las tentativas piadosas para formular lo divino, el pensamiento osa denunciarlas como otros tantos actos de idolatría, es el testimonio mismo de la chispa divina que lleva en sí el pensamiento humano.

C.—Pensamiento é imaginación.

Und deines Geistes höchster Feuerflug.
Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug.

GETHE.

19.—No dejamos de formar ideas aun cuando hayamos alcanzado el límite de todo conocimiento, en el momento en que no se pueden ya formar conceptos claros y exentos de contradicción. La necesidad religiosa se inclina muy particularmente á formar ideas una vez llegada á este límite. Si examinamos esas ideas un poco más de cerca, veremos que deben todas su origen á la analogía.

La palabra analogía tiene, efectivamente, el mismo sentido que proporción, pero hay costumbre de distinguir en

la aplicación de estas dos palabras; se restringe la «proporción» al sentido de una relación de semejanza cuantitativa ($\frac{1}{2} = \frac{2}{4} = \frac{3}{6}$), mientras que la «analogía» sirve para representar la semejanza cualitativa (el rojo es al anaranjado lo que el anaranjado es al amarillo). La proporción nos permite descubrir cantidades desconocidas, cuando sabemos solamente que forman parte de una serie proporcional en que conocemos los otros términos. La analogía, por su parte, no ofrece á nuestro conocimiento sino muy precario auxilio. No puede darnos ningún conocimiento positivo acerca de términos desconocidos, pero expresa del modo mejor la relación entre los que nos son ya familiares. De una simple relación de conceptos, la analogía se eleva alegremente hasta las síntesis poéticas, y puede decirse que, en general, se mueve en las fronteras del pensamiento y de la imaginación.

En mi *Historia de la filosofía moderna* * he tratado de hacer ver que los filósofos que se niegan á admitir la legitimidad de los límites impuestos al conocimiento por la filosofía crítica, siempre, de una manera más ó menos consciente, han hecho uso de analogías en sus ensayos para resolver el enigma de lo real. Las analogías son nuestros auxiliares únicos cuando la experiencia nos niega su ayuda. En este caso, lo real en su totalidad, ó el fundamento último de la realidad, se concibe por analogía con ciertos elementos, ciertos fenómenos ó determinadas relaciones tomadas del dominio de la misma. El carácter de los diferentes sistemas, de las diferentes concepciones metafísicas del universo, depende esencialmente de los elementos, de los fenómenos ó de las relaciones que se han tomado como base de la analogía (32).

En este respecto, la oposición entre las dos construccio-

* Madrid, Jorro, editor.

nes filosóficas de pensamiento: el idealismo metafísico y el materialismo, es particularmente interesante.

Puede establecerse el idealismo metafísico por dos procedimientos, que difieren sin excluirse mutuamente. Hemos visto que—si la realidad ha de ser inteligible—hay que suponer un principio de unidad, algo «que mantenga reunido el mundo de dentro». Si se pregunta qué es, si se exige una determinación más precisa, facilita las cosas servirse de la analogía con la unidad que la psicología descubre en la conciencia humana. De igual modo que es evidente que los distintos estados y los diferentes elementos de mi conciencia están unidos por una correlación íntima, de manera que pertenecen á un solo y mismo yo, así los estados y los elementos de la realidad pueden ser concebidos como unidos en un yo universal. En la realidad, tanto como en la conciencia individual, hallamos la relación de una unidad y de una multiplicidad, y quizá podamos formarnos más clara idea de la relación cosmológica concibiéndola como análoga á la relación psicológica. Este fué el camino emprendido por los sucesores especulativos de Kant en Alemania: Fichte, Schelling, Hegel, y pensadores posteriores, en busca de una solución, le han seguido también.—El otro método parte del hecho de que, para convencernos de la existencia de una vida consciente en otros seres, sólo la analogía puede darnos base para esta afirmación. He aquí el argumento: De igual modo que nuestras expresiones, nuestros movimientos y acciones son referidos á nuestros estados psíquicos, así las expresiones, los movimientos y las acciones de otros seres se refieren en ellos á estados similares. La observación inmediata de los estados psíquicos de otro permanecerá siempre fuera de los límites de lo posible. ¿Pero no tenemos al presente derecho á extender esta conclusión por analogía? ¿Por qué detenernos en los animales? Puesto que se ha probado que hay una continuidad tan estrecha, del lado material de la realidad, en lo que concierne á sus elementos y á sus leyes, ¿por qué no admitiríamos que el aspecto psíquico de la

realidades también continuo, aunque, fuera de nuestra propia vida consciente, no pueda ser nunca objeto de observación inmediata? Ahora bien, estamos colocados de manera que vemos claramente lo que ha de ser un sér psicológico; por el contrario, lo material no puede ser nunca para nosotros otra cosa que un objeto, jamás puede ser uno con nuestro yo subjetivo; por consiguiente, tendremos del enigma de lo real la solución más inteligible pensando que lo psíquico es la esencia íntima de lo real, y lo material una forma exterior y sensible de esta vida interior. Esta interpretación nos revela la naturaleza de la cosa en sí; no es ya una incógnita, es algo análogo, en su esencia, á lo que percibimos inmediatamente en nuestros corazones. Leibniz, en su tiempo, ha adoptado esta manera de pensar con gran claridad y deliberado propósito; en los tiempos modernos, ha sido la de Schopenhauer, Beneke, Fechner y Lotze. Pero este pensamiento ha aparecido por primera vez en la historia del espíritu humano en la filosofía védica (los Upanishads) que á la pregunta: «¿Qué es Brahma, el principio del ser?» respondieron: «Es Atma, es el alma que está en tu pecho, eres tú mismo».

El materialismo, también, si ha de figurar como teoría que ofrece una conclusión, descansará en la analogía; pero en este caso será la analogía con la experiencia sensible exterior, no con los estados internos de la vida psíquica. El materialismo trasforma la doctrina científica de la materia y de sus cualidades en una teoría de la esencia íntima de la realidad. Una parte de ésta pasa por su totalidad, ó al menos por su elemento fundamental.

20. — Si fuera preciso elegir entre estas dos alternativas, la elección no sería difícil. Toda experiencia, sea interna ó externa, es una actividad espiritual, y la materia se nos da siempre como objeto de la intuición y del pensamiento, y nunca como idéntica á nuestros propios estados. Toda experiencia (de la especie de que aquí se trata), consiste en estados de conciencia y en ideas en relación mutua, y es gra-

cias á estos fenómenos como aprendemos á conocer todos los demás. La unidad interna que reúne todos los elementos de nuestra conciencia, y que sirve de *substratum* al concepto del yo, llega á ser para nosotros, gracias á una analogía involuntaria, la representación de cualquiera otra unidad y de cualquier otro sistema que podamos descubrir. Por consiguiente, el idealismo toma por punto de partida en su aclaración de la realidad lo que, desde el punto de vista teórico del conocimiento, es más fundamental en nuestro saber. Pero queda todavía por averiguar si tenemos derecho á aplicar esta analogía, si su aplicación puede justificarse de una manera suficiente. Me parece enteramente evidente en este punto que la concepción idealista del mundo puede constituir una creencia aceptable que no está necesariamente en pugna en ningún punto con las hipótesis, los métodos ó los resultados de la ciencia, aún cuando sea igualmente imposible probarla con rigor y desarrollarla científicamente en su pormenor.

Es relativamente fácil justificar una conclusión obtenida por analogía en la medida que se aplica á seres colocados tan cerca de nosotros como los demás hombres ó los animales; pero la comprobación llega á ser tanto más difícil cuando extendemos la analogía á formas de existencia que difieren mucho de la nuestra, y sobre todo cuando lo hacemos al principio que mantiene unida la totalidad infinita de lo real. No se puede formar un concepto positivo de la existencia espiritual. En virtud de la ley de continuidad, estamos hasta obligados á admitir que la vida del alma no es un comienzo absoluto, sino que tiene su raíz en elementos que están con respecto á ella en la misma relación que las especies inferiores de las formas materiales con respecto á otras superiores (33); pero es imposible desarrollar esta hipótesis de modo que se le dé mayor extensión y precisión.

Si se concede al idealismo metafísico su argumento sacado de la analogía, tenemos que escoger más de cerca

entre las dos hipótesis posibles relativas á la esencia interna de lo real: ¿es esta esencia psíquica ó material? Pero la separación del ser en psíquico y material es puramente empírica. No se puede presentar ninguna prueba de que el ser haya ó no de entrar en una ú otra de estas dos formas, de suerte que la relación entre ellas haya de ser la que representan las palabras «ó bien..... ó bien» (lo que los lógicos llaman contradicción). Las grandes dificultades que han acompañado á la busca de una hipótesis satisfactoria sobre la relación de lo psíquico y de lo físico, débense quizá al hecho de que el ser no se agota por estas dos formas de existencia; quizá por el contrario hay multitud—por no decir con Spinoza infinidad—de otras formas de realidad. Quizá la relación entre las dos formas que conocemos no se haga inteligible hasta que conozcamos otras formas de la realidad. Al menos no poseemos todos los datos necesarios para la solución del problema. Supongamos que sólo conocemos dos colores. Nos inclinaríamos á creer entonces que cualquier color del mundo ha de ser uno de los dos. Sabemos actualmente que la luz puede descomponerse de más de dos maneras; y sin embargo, la fisiología y la psicología del color están llenas de dificultades. La luz de la realidad puede, tengámoslo por cierto, descomponerse de bastantes más maneras de lo que han podido imaginar los inventores de sistemas metafísicos. Esta creencia y esta analogía son por lo menos tan legítimas como aquéllas en que se basa la concepción idealista del mundo.

Si no somos demasiado exigentes en cuanto á la fuerza probatoria de las analogías, es muy fácil la especulación; pero, en este caso, sustituimos los conceptos por imágenes, la filosofía por la poesía. Es muy importante para la teoría del conocimiento trazar una distinción clara entre el concepto y la imagen. La imagen puede tener gran valor, pero cuando no es un ejemplo ó signo intuitivo de un concepto, el valor, cualquiera que sea, que posee, depende

de su relación con facultades de nuestra naturaleza distintas de la facultad cognoscitiva.

La *física* misma emplea símbolos ó imágenes. Si la ciencia moderna se propone explicar todos los fenómenos materiales como fenómenos de movimiento, es porque los movimientos son los fenómenos más sencillos y claros, y porque concebir todos los fenómenos, ser analogía con ellos, es concebir la naturaleza de la manera más clara y lógica. Esta analogía se justifica por el hecho de que, gracias á ella, pueden predecirse y calcularse cambios materiales definidos. Ha llegado á ser evidente, en una esfera cada vez más vasta, que los cambios de la naturaleza material se producen enteramente como si no fueran más que movimientos de partículas materiales. En biología, el concepto de representa analogía, más precisamente, la semejanza que se cree existe entre los órganos de diferentes seres vivos, cuando estos órganos (por ejemplo: la mano del hombre y el pico del loro) ejercen funciones similares, sin poder clasificarse juntos desde el punto de vista anatómico. La analogía sugiere aquí comparaciones muy provechosas. Uno de los dos términos de la relación analógica da luz acerca del otro, y de esta manera el pensamiento se mueve para suscitar nuevas cuestiones y seguir otros caminos en busca de la verdad.

En *psicología* también, la analogía desempeña papel importante, como se ve por el hecho de que todas las expresiones que representan estados ó actividades psíquicas han sido tomadas de fenómenos materiales. Nos representamos las relaciones psíquicas por medio de las relaciones materiales. El lenguaje no forma palabras enteramente nuevas (por ejemplo: nuevas preposiciones) para expresar los fenómenos psíquicos; la analogía se encarga de proporcionar los términos. La psicología, sin embargo, como la física, puede confirmar sus analogías por la experiencia, porque la observación personal nos presenta lo que expresan los símbolos. Cuando, por ejemplo, se habla de «pesar» los motivos que preceden á una determinación, la observa-

ción interna nos dice por qué esta imagen, tomada de la balanza, es aceptable: la marcha de los motivos, unos de los cuales retroceden en tanto, los otros avanzan, nos hace pensar en los platillos que suben ó bajan, según los pesos que en ellos se colocan. Además, cuando hablamos de los motivos que avanzan ó retroceden, no es difícil reconocer los hechos indicados por estas metáforas.

Finalmente, la analogía tiene gran importancia en la *teoría del conocimiento*. Entre la identidad, la racionalidad y la causalidad hay cierta analogía (§ 5). La racionalidad, ó relación de principio á consecuencia, de premisas á conclusión, ofrece analogía con la relación de simple identidad, como se ve en el reconocimiento. Se ha llamado «paradoja de la conclusión lógica» al hecho de que debe haber una identidad entre el principio y la consecuencia, cuando no obstante, en el paso de una á otra, se obtiene algo nuevo. Así se ha tratado de reducir todo lo posible el procedimiento de la inferencia estrictamente lógica á la confirmación de una identidad, es decir, á un acto de reconocimiento. La causalidad, á su vez, trata de ser concebida por analogía con la racionalidad; la relación causal por analogía con la relación de principio á consecuencia. Tratamos de concebir la relación entre hechos como una relación de principio á consecuencia, de suerte que podamos, subiendo, inferir de un hecho una causa, y, bajando, de un hecho sus resultados. Esta analogía, que lo es también entre el pensamiento lógico y el ser real, ha sido muy fecunda. Nos incita á suscitar cuestiones, á inventar problemas, en vez de contentarnos con observar y describir. ¿Es legítima esta analogía?; en caso afirmativo: ¿en qué medida puede extenderse? Es la cuestión más importante del problema del conocimiento. Si fuera enteramente legítima, la realidad sería del todo comprensible, es decir, que su desenvolvimiento podría concebirse como sujeto á las mismas leyes que el pensamiento humano.

El simbolismo de la física aclara un fenómeno natural

complejo por medio de un fenómeno natural simple, el simbolismo psicológico ilustra un fenómeno psicológico por medio de un fenómeno material, simple objeto de intuición; el simbolismo epistemológico ilustrará las relaciones entre los hechos por relaciones de pensamiento; el simbolismo de la *metafísica* difiere de todos ellos. Trata de arrojar luz sobre la totalidad de lo real ó sobre su esencia íntima por medio de imágenes tomadas de un simple hecho ó de un simple aspecto de la realidad, aparecido en nuestra experiencia. Ni la totalidad, ni la esencia íntima de la realidad se dan en nuestra experiencia. El simbolismo de la *religión* (considerada desde el punto de vista epistemológico) no difiere del simbolismo metafísico, sino porque sus imágenes son más concretas, más coloreadas y teñidas de emoción.

21.—No sin luchas la conciencia humana abandona la intuición inmediata, tal como se presenta bajo la forma de percepción sensible, de memoria y de imaginación, para entrar en el camino del análisis y formar conceptos que con gran trabajo dan un equivalente exacto á lo que proporciona la intuición (34). Pero ocurre que los objetos de la conciencia religiosa—cuando ésta ha llegado á un alto grado de desenvolvimiento—no pueden ya ser percibidos por intuición inmediata. Las viejas imágenes ingenuamente formadas son continuamente modificadas y mejoradas, hasta que al fin se reconoce que expresan inadecuadamente la naturaleza eterna, infinita y augusta del objeto de la religión. La conciencia religiosa vacila aquí entre dos tendencias. De un lado, tiene algún escrúpulo en usar expresiones sensibles y humanas para su objeto infinito; de otro, le repugna privar al sentimiento inmediato de las expresiones vivas y sorprendentes por las cuales instintivamente se traduce. Podemos estudiar el conflicto de estas dos tendencias en aquel genio religioso: San Agustín, que fué á la vez pensador y príncipe de la iglesia. Para él, como más tarde para Schleiermacher, la palabra «piedad» no tenía más que un significado metafórico cuando se atribuía

á Dios, como suponiendo la idea de un sufrimiento producido por el sufrimiento ajeno. Sin embargo, San Agustín creía tener derecho á emplearla así, para impedir que las almas de los ignorantes (*animæ indoctorum*) vacilaran; usaba, puede decirse, una especie de antropomorfismo pedagógico. Aquéllos solamente, dice, que unen la religión y el estudio, pueden excusarse de expresiones figuradas (35). Pero, ¿hasta dónde se extiende el dominio de la metáfora? ¿Ha habido nunca una expresión que designe el objeto de un pensamiento religioso que no haya sido metafórica? Si estudiamos la historia de la religión, nuestra atención será atraída por dos tendencias interesantes que se proponen ambas desechar todo elemento metafórico; en su forma perfecta, rechazan toda expresión definida, so pretexto de que tales expresiones están todas tomadas del dominio estrictamente limitado de la experiencia, y, por consiguiente, que limitan lo que tratan de definir.

Encontramos la primera de estas tendencias en los Upanishads de la India. Los filósofos védicos adquirieron la convicción de que ningún concepto ni imagen podían expresar la esencia de la divinidad—no más Atma que Brahma (§ 19). No construyeron su idealismo metafísico sino para echarle por tierra más tarde. La divinidad no tiene «fin, ni edad, ni imágenes; no tiene exterior ni interior». Vale más representarla negativamente (*neti, neti*); no es ni «ésto» ni «aquéllo». Á la pregunta: ¿Qué es la divinidad? la respuesta mejor es el silencio. Si pudiéramos percibirla, no sería lo que es. Es lo impensable, y, sin embargo, el pensamiento se piensa en ella. No cabe atribuirle dualidad alguna, ninguna relación de oposición—y, por consiguiente, es incognoscible. Ni la vista, ni el pensamiento, ni la palabra pueden llegar hasta ella, aún cuando obre por la vista, lo mismo que por la palabra y el pensamiento. No es ni existente ni no existente, ni cognoscible, ni incognoscible. No cabe expresarla más que simbólicamente. Para excluir toda idea sensible, tal como pueden

asociarse á los símbolos que tienen un sentido definido, los filósofos védicos se servían, para significar al Altísimo, de la sílaba «Om» que significa «Si», pero que no guía al espíritu en ninguna dirección particular (36).

Se encuentra la otra tendencia en el neoplatonismo, desde el cual se ha propagado al misticismo cristiano de la Edad Media por mediación del pretendido San Dionisio Areopagita. Recientes investigaciones han demostrado que la oposición entre la escolástica y el misticismo no era en modo alguno tan completa como se había supuesto antes; sin embargo, á pesar de todo, hay un punto acerca del cual estas dos tendencias medioevales difieren profundamente: ¿es lícito ó no emplear analogías para formar nuestro concepto de Dios? Los escolásticos eran favorables á la analogía, los místicos la rechazaban. Santo Tomás de Aquino, es cierto, enseña que en tanto es imposible atribuir á Dios un término en el mismo sentido (*univoce*) que á las criaturas, hay no obstante expresiones que significan más que un juego de palabras (*pure æquivoce*) cuando se aplican á Dios. Según él, hay una especie de analogía, que colocada entre la sinonimia y la homonimia, se basa en la relación causal: por ejemplo, decimos de un remedio y de un enfermo curado por él que son «sanos». Existe una relación analógica de esta clase entre el Creador y las criaturas. Pero no hay relación de semejanza que nos de derecho á hacer del Creador y de la Creación dos especies del mismo género. No, cualquiera determinación, aún el concepto de Ser, debe tomarse en diferente sentido respecto al Creador y á la Creación. Dios permanece fuera de todo concepto de género (*extra omne genus*). El saber, que podemos obtener así no será nunca, evidentemente, muy claro, y no nos es fácil representárnoslo. Porque, en la medida que la restringamos, la analogía es una relación de semejanza, y en toda comparación, hace falta poder aplicar conceptos de género y de especie; cuando comparamos cosas por analogía, formamos en realidad un concepto genérico. Cuando Santo Tomás de

Aquino cita la analogía que depende de la conexión causal como ejemplo de las que admite la teología, hay que recordar que comprendemos tanto menos la relación causal cuanto la causa difiere más del efecto específicamente, y, con mayor razón, genéricamente. Cuando la relación causal no se impone de fuera, por motivos puramente exteriores y prácticos, hay siempre cierta continuidad, y al propio tiempo cierta semejanza, entre la causa y el efecto, lo cual nos da derecho á reducirlas á un mismo concepto genérico. Por otra parte, un examen más preciso nos mostrará que la misma conexión existe entre el remedio y el efecto que produce en el organismo. Por consiguiente, la afirmación escolástica del buen fundamento de la analogía llega lógicamente á la negación mística de su legitimidad. Hugo de San Víctor enseñaba en su tiempo que Dios se deja concebir mejor con expresiones negativas que con expresiones positivas. Más tarde, Suso llamaba á Dios «una Nada sin nombre», una «Negación de todo lo que el hombre puede pensar ó decir» (aunque «en sí mismo sea un algo que posee toda esencia»). Y el autor de la *Teología germánica* enseña, que si el bien único y supremo (es decir: Dios) fuera alguna cosa, ésto ó aquéllo que la criatura pudiera comprender, no sería entonces el todo, no sería único, y por consiguiente no sería perfecto; por lo tanto hay que llamarle Nada, lo cual quiere decir que no es nada de todo lo que los seres creados comprenden, conocen, piensan ó nombran (37). El misticismo era á la vez un movimiento del sentir, basado en la vida interior, y un movimiento intelectual de la imagen al pensamiento y de éste á sus propios límites extremos. Los representantes de este movimiento, presa de violenta emoción, vivían en estados durante los cuales no podían formar ideas distintas: así estaban dispuestos de antemano á combatir toda tentativa para expresar al Altísimo en forma de concepto. El misticismo se une aquí á la filosofía crítica, que afirma que nuestras ideas no son propias para expresar lo que existe fuera de las formas

de nuestra experiencia limitada. Aún en la antigüedad, encontramos este parentesco entre la crítica y el misticismo; porque hay cierta semejanza entre la filosofía de la religión explicada por Carneades y la que explicó Plotino, cada uno dentro de su teoría del conocimiento.

22.—Pero ni la escolástica ni la teología protestante están dispuestas á admitir con el misticismo y la filosofía crítica que todas las ideas religiosas sean necesariamente metafóricas. En un sentido, puede decirse que es esta cuestión de vida ó muerte. El concepto de revelación (en el sentido más estricto), por ejemplo, no se sostendría mucho tiempo si la diferencia entre la imagen y la realidad no desapareciera en ciertos puntos. Por otra parte, el antiguo problema de la relación entre el saber y las cosas renacería, y toda conclusión absoluta (y con ella la posibilidad de descanso) quedaría excluída. Debemos ahora pasar al examen de la idea más importante contenida en el concepto de Dios. Será evidente para las ideas figurativas como lo es, lo hemos visto ya, para los conceptos que expresan *relaciones*, y suponen *relaciones*, y que, por consiguiente, no pueden nunca expresar una conclusión absoluta.

Cuando se llama á Dios «Señor» y «Rey» se piensa en relaciones con servidores ó súbditos que difieren de él y le son exteriores. Así Newtón dice de la palabra «Dios» que es un término relativo, que expresa una relación con servidores (*Deus est vox relativa et ad servos refertur*). Sería, no obstante, algo infantil concebir la relación entre Dios y el hombre tan exterior como la que existe entre el Señor y sus servidores. Tenemos en ella una imagen; ¿pero qué podríamos tener en su lugar? ¿Cómo podríamos expresar los pensamientos que hay detrás de ella, si la relación que se expresa de modo tan esencial por la imagen ha de desaparecer, ó al menos perder su carácter de exterioridad?—Porque, en este caso, cada término de la relación perdería la independencia en virtud de la cual se limitan uno á otro. Quizá podemos, con Santo Tomás, tratar de hacer

una distinción escolástica. El famoso Doctor pensaba poder emplear el concepto «Señor» en su teología, aún cuando expresa una relación (*relatio dominii*): esta relación no es real sino de la criatura á Dios, no de Dios á la criatura; es decir, que la criatura está en relación con Dios, y no Dios con la criatura. Para explicar esta idea, Santo Tomás emplea una imagen: Dios no cambia, porque la criatura (después de haber sido llamada á la existencia) entra en relación con Él, más de lo que cambia una columna porque un animal se eche al lado (38). Pero esta comparación no nos ayuda á salir de la dificultad. Después de todo, no le es absolutamente indiferente á la columna que un animal se eche ó no cerca de ella; si lo pensamos un poco, veremos que las relaciones de luz, de aire, de calor han de cambiar ligeramente, de suerte que por todos lados de la columna no son del todo iguales. No puede considerarse absolutamente una relación de un solo lado, y la misma conciencia religiosa se opondría á la idea de que es indiferente á Dios que la criatura exista ó no. En vez de una columna inanimada, pensemos en una madre viva; será muy fácil al observador decir si el hijo tiernamente amado está á su izquierda ó á su derecha.

Después del símbolo de «Señor», el de «Padre» es el más común. Este símbolo tiene su historia. La relación familiar se trasportó inconscientemente, en el politeísmo, al mundo de los dioses. Tenían éstos padre y madre, y el dios principal era frecuentemente llamado «padre» por el pueblo—aunque, desde el punto de vista de las religiones naturales, este término no tuviera el sentido más profundo que adquirió en un grado más alto de desenvolvimiento. En el politeísmo, nadie veía inconveniente en aceptar todas las consecuencias de la metáfora así empleada ingenuamente, y los hombres se representaban la relación paterna bajo todos sus aspectos. No ocurre lo propio en las religiones monoteístas. Se sigue empleando la palabra «padre», pero separada de todas sus consecuencias; la relación materna,

como asimismo otras, se ignora. Se olvida por ejemplo que el padre hombre no guarda á su hijo sino durante cierto tiempo, y que tiende, ó debería tender, á darle toda la independencia posible, de modo que deje de necesitar la protección del padre.

Los símbolos «Señor» y «Padre» se emplean muchas veces juntos, de suerte que en su aplicación especial pueden estar en pugna. Cuando, por ejemplo, la doctrina ortodoxa de la expiación exige un sacrificio sangriento para aplacar la cólera de Dios, se puede ver ahí la relación de un cruel señor oriental con sus servidores, pero esto no concuerda con la que existe entre un padre y sus hijos. No es posible, entiéndase bien, tener esperanza de llegar á una construcción lógica de pensamiento por medio de imágenes tomadas de tan diferentes esferas. Aún la aplicación lógica de una de estas figuras conduce muy pronto á absurdos; absurdos que sólo con demasiada frecuencia han servido de tema de burla á la crítica anti-teológica. Pero los que encuentran un poco de mal gusto en esas burlas no pueden negar su legitimidad relativa. El dogma ha colgado su peso de plomo al cuello de los símbolos religiosos, y los ha arrastrado así á un campo en que están expuestos á la crítica y á la mofa.

Con el desarrollo de la reflexión, se pasa de las relaciones más intuitivas y concretas á otras más abstractas. Entre estas determinaciones abstractas está la «personalidad». El carácter más definido cede el puesto al menos definido, que se toma, sin embargo, de circunstancias humanas. Desde el punto de vista psicológico, puede reducirse á dos puntos esenciales la determinación del contenido del concepto de personalidad (39). La personalidad (el yo), tal como la conocemos, se caracteriza en primer lugar por su unidad. Todos los elementos de su ser están juntos y unidos con más ó menos fuerza, y esto, de manera más íntima que los elementos de la materia lo están por las leyes de la naturaleza exterior. Los elementos así reunidos en la unidad de la

personalidad no son, sin embargo, absolutamente producidos por ella; ella misma depende más ó menos de su medio. Puede ocurrir que, sin deseo por su parte, pero no sin cooperación inconsciente ó involuntaria, aparezcan nuevos elementos en ella, y todo estriba en saber cómo estos elementos podrán ponerse de acuerdo con los que ya están organizados. En segundo lugar, en el contenido de toda personalidad, hay elementos que ocupan lugar más céntrico y que tienen carácter más constante que otros. Estos elementos centrales y constantes son los fines y las tendencias predominantes que determinan la naturaleza y dirección de la voluntad. Ese es el aspecto real de la personalidad, lo que determina ante todo las particularidades especiales propias de cada individuo. Desde el punto de vista fòrmal, como desde el punto de vista real, la vida personal, tal como la conocemos, ofrece alternativas de actividad y de pasividad. La actividad se despliega para organizar el contenido recogido durante un estado pasivo. Mientras dura esta elaboración, los elementos cambiantes de la periferie están más ó menos fuertemente dominados por los elementos más centrales y constantes de la personalidad (durante toda ó durante un período determinado de la vida). No conocemos la personalidad sino por sus esfuerzos y sus luchas, por la afirmación que hace de sí misma frente á conflictos y dificultades que nacen, ya por escasez, ya por superabundancia del contenido, ya por la lucha mortífera que sostienen entre sí esos elementos constitutivos. Una personalidad que hiciera salir de sí misma la totalidad de su contenido — que no habría de tender á fines todavía imposibles de alcanzar, que no tuviera que vencer una verdadera oposición — no sería lo que hay que entender por personalidad, en tanto permanecemos en el dominio de la experiencia psicológica.

La divinidad, tal como la conciben las religiones superiores, ¿debe denominarse, ó no, un ser personal? Esta discusión, á que se vuelve muchas veces como al punto litigioso entre el teísmo y el panteísmo, se presenta del modo

siguiente: de una parte, el concepto de personalidad se idealiza y extiende, de suerte que se vuelve á la idea discutida anteriormente (§ 10) de una *causa sui*; de otra, se declara que es imposible calificar de persona á un ser, cuando él mismo produce todos sus elementos, no encuentra, por consiguiente, ninguna oposición real, y no está expuesto á luchar, á hacer esfuerzos ó á esperar.

La vida personal es la forma más elevada de lo real que nos revela la experiencia. Y la unidad que, finalmente, estamos obligados á atribuir al ser en razón de su continuidad y de su obediencia á una ley, nos hace pensar en la unidad de nuestra conciencia, en el aspecto formal de la personalidad. Sin embargo, es una analogía que cae en falta en el punto esencial; porque nuestra idea del yo finito, que no es él mismo sino un simple término del orden general del mundo, no puede expresar el principio infinito de que es manifestación el hecho mismo de la existencia de un orden cósmico. Y es tanto más difícil conservar esta analogía cuanto más nos inclinamos á concebir la divinidad como perfecta ó absoluta, es decir, como finita y completa — de suerte que (como dice en su poema didáctico el escolástico Andrés Sunesen) — le sea imposible extenderse (*natura dei, cui nil accrescere posset*). La dificultad de conservar la analogía con el concepto de personalidad se eleva hasta llegar á una evidente contradicción en los términos por esta afirmación dogmática del carácter de absoluto y la importancia extrema atribuída á la inmutabilidad.

Las teístas filósofos, como C.-H. Weisse y H. Lotze afirman, es verdad, que sólo un ser infinito puede poseer la personalidad, y que un ser limitado, y por tanto dependiente, no es verdaderamente digno de este título; sólo un ser absolutamente activo puede ser persona. Pero, al hablar así, se admite que la palabra personalidad puede tomarse en dos sentidos enteramente distintos (ó, como diría Santo Tomás, *pure aequivoce*), según que se aplica á Dios ó al hombre. Por consiguiente, estrictamente hablando, estos filósofos

están de acuerdo con el resultado á que han llegado Spinoza y Kant; después de haber eliminado todo lo que no es válido sino de los seres finitos, no queda nada en nuestro concepto psicológico fundamental más que el nombre. El llamado panteísmo rechaza la palabra personalidad, no por demasiado alta, sino por demasiado baja para determinar la divinidad. Si es el principio que mantiene unida la totalidad del ser, la divinidad ha de ser más que persona. Como hemos visto ya (§ 20), no tenemos derecho á afirmar que poseemos datos suficientes para determinar el fundamento de todas las cosas, fundamento que no puede estar caracterizado por ninguna de las formas particulares de la realidad que nos revela la experiencia. Schleiermacher escribía al celoso deísta Jacobi: «Más bien que deificar la naturaleza, deificais la conciencia. Pero, querido amigo, una deificación (al menos para mí) equivale á la otra..... No podremos jamás pasar por encima de la oposición entre lo ideal y lo real, preferiréis llamarlos así ó de otra suerte..... ¿No os sorprende el hecho de que la personalidad haya necesariamente de ser finita, cuando la dais vos mismo la vida?» (40). La diferencia entre una concepción teísta y otra panteísta no depende constantemente sólo de argumentos epistemológicos; otros motivos obran inconscientemente, y, en mayoría, la diferencia depende del grado variable de energía con que la necesidad de formar imágenes claras—especialmente en los límites extremos del pensamiento—se ofrece en los diferentes individuos. Tendremos algo que añadir acerca del particular un poco más adelante, cuando lleguemos á la parte psicológica de nuestra filosofía de la religión. Con respecto á la palabra misma «panteísmo» puede observarse que se usa en sentidos bastante diferentes. En un sentido, que tiene en su favor nada menos que la autoridad de E. Zeller, el panteísmo representa una concepción del mundo en la cual la relación de Dios con el mundo se concibe como inmanente, concíbase ó no Dios como persona. Según esta aplicación de la palabra, una concepción como la de Lotze merecería

el nombre de panteísmo tanto como la de Spinoza. En otro sentido (al que por mi parte me adhiero), el concepto tiene menos alcance, y no puede llamarse con justa razón panteísta á una concepción cosmológica inmanente sino cuando no atribuye personalidad (salvo por una licencia poética) al principio interno de unidad de lo real.

No nos convendrá en adelante emplear expresiones más abstractas, como fuerza, vida, sustancia; porque, como hemos visto ya (§ 18) indican relaciones y suponen, por tanto, una cosa con la cual la relación puede establecerse. Por otra parte, estas expresiones mismas, antes de recibir la aplicación que desea la conciencia religiosa en sus formas místicas y dogmáticas, deberían estar sometidas á una especie de espulgo tal que no quedase nada más que la palabra.

Está, pues, superabundantemente demostrado que, en el momento crítico, nos faltan todas las analogías. Estamos en los límites del pensamiento, y no es de muy admirar que no puedan formarse ya conceptos reales, y que las imágenes con que se satisface el capricho de cada cuál no encuentren aplicación lógica. Este carácter incognoscible queda puesto muy en claro por lo que se llama *agnosticismo*. Pero ya hemos tenido ocasión de ver (§ 18) que esta escuela tiende á afirmar que lo «incognoscible» es enteramente distinto de todo lo que aparece en la experiencia: de suerte que ninguna de las leyes empíricas puede tener el más insignificante valor para lo que se considera, no obstante, como el principio del ser. Es esa una concepción dualista que no tiene razón de ser. Finitos como son, nuestros puntos de vista y nuestras categorías resultan incapaces de darnos una definición — mucho más todavía, una fórmula que agote semejante principio; sin embargo, deben estar en relación con él, y no tenemos derecho á declarar que no tienen valor. Nuestro pensamiento, nuestro saber mismos, forman parte de la realidad, han nacido en ella y constituyen uno de los hechos que hay que considerar antes de terminar nuestra investigación acerca de la naturaleza del

Ser. Las ideas que nuestra experiencia nos ofrece para desenvolver son probablemente, respecto al gran sistema de relaciones de que formamos parte en calidad de términos individuales, á la vez subordinadas y relativas; pero que estén desprovistas de toda significación, no necesitamos suponerlo. Mas no podemos indicar el grado y la naturaleza de las trasformaciones que nuestros puntos de vista habrán de sufrir antes de poder asimilarse al sistema de enlaces más elevado y universal que podamos concebir. Para usar el lenguaje poético de la religión, nuestro saber más alto ha de sufrir completa transformación, si, conservando siempre su valor, ha de quedar absorbido en la totalidad más alta y universal que podamos concebir. Naturalmente, excede de nuestro alcance la determinación más precisa de la relación entre la parte y el todo, así como la determinación más precisa del todo, según hemos visto anteriormente.

La palabra «agnosticismo» ha sido inventada por Huxley, que quería también tener un término acabado en «ismo», como todos los que sirven para designar una opinión. Si yo buscase un nombre para la concepción que trato de explicar aquí, la llamaría *Monismo crítico*.

23.— Antes de que los conceptos, las analogías y las metáforas puedan utilizarse para expresar el objeto de la religión en los grados más altos de su desarrollo, han de sufrir un trabajo de idealización y de sublimación que puede parecer frío y extraño al sentimiento religioso. La misma conciencia religiosa tiende, es verdad, á concebir su objeto como muy superior á todas las relaciones finitas. Pero cediendo sin reserva á esta tendencia, va contra sí propia, porque la íntima y viva relación entre ella y su objeto llega á ser desde luego imposible. Muchas naciones creen que el Dios supremo es un espíritu infinito, y no obstante, en sus meditaciones y sus necesidades, se vuelven hacia seres divinos colocados más cerca de la naturaleza y de las condiciones humanas. Es lo que se nos refiere de los

indios de la América del Sur. «La inteligencia de los indios es ciertamente capaz de concebir la idea de un espíritu omnisciente y omnipotente, de un dueño soberano del mundo; pero no se eleva siempre al nivel de este Ser, que á los indios les parece demasiado grande, demasiado alejado é incomprensible. Cuando el peligro atemoriza al indio, cuando sus esperanzas se ven defraudadas, cuando la pena le abruma, se vuelve con preferencia á un ser subordinado, que esté más al alcance de su inteligencia. Tiene un espíritu guardián, al que dirige sus miradas cuando necesita de guía y ayuda. La naturaleza toda está, para el indio, llena de hechos misteriosos. La estudia como el astrólogo estudia las estrellas. Y un observador nos refiere lo que sigue á propósito de los indios de Asia: «Hemos preguntado muchas veces: ¿Dónde está el templo del Dios supremo? Y la respuesta recibida, no sin sorpresa evidente, á pregunta tan inesperada, ha sido siempre: ¿El templo del Dios supremo? ¿Qué queréis decir? Ese templo no existe. ¿Por qué?— Porque no puede existir. Dios no tiene forma ni nombre. Es inconcebible y no podemos adorarle—¿Y por qué adoráis ídolos?— Realmente, hace falta un ídolo. Tenemos necesidad de un objeto visible en que nuestros espíritus puedan descansar» (41). Se encuentran estas dos tendencias en el cristianismo. La Iglesia católica favorece la creencia en toda una serie de seres á los cuales puede volverse el adorador para satisfacer la necesidad de un objeto finito y limitado ofrecido á sus oraciones y á su meditación, cuando el término superior de la serie parece demasiado lejano y alto. Empezando por Dios, la serie desciende, por Jesús y la Virgen, hasta los santos particulares ó que se cuidan de individuos especiales. En la Iglesia protestante, esta tendencia está limitada, pero existe todavía. Como decía un predicador de Copenhague, en un sermón, un día de entierro, «Dios no puede socorrernos en nuestra gran tribulación, porque está tan infinitamente alejado de nosotros.....; hemos de volvernós del lado de Jesucristo».

De igual modo que la conciencia religiosa vacila entre la interpretación literal y la simbólica de las expresiones que emplea; así también vacila entre la tendencia á exaltar su objeto hasta el infinito, y la tendencia á hacerle descender al mundo finito, para convertirle en compañero de trabajo y de sufrimiento. Muchas veces, el sentimiento más fuerte, la meditación más honda, se dirigen al Dios, al Dios que lucha y que sufre más bien que al Dios eterno y perfecto. Cuando se conservan estas tendencias bajo su forma extrema, se tiene la *paradoja religiosa*: Dios es inmutable y cambiante; es eterno y se transforma; es vencedor y vencido, bienaventurado y sufre. Los espíritus religiosos se deleitan con frecuencia singularmente multiplicando semejantes oposiciones, dividiéndose entre la admiración estática del Omnipotente, y el menosprecio al pensamiento que trata en vano de percibirle. Pero el contraste esencial — al cual todos ellos pueden reducirse — es, como vamos á ver muy pronto, el de la inmutabilidad y el cambio. La diferencia típica que separa las dos religiones populares más grandes procede de la actitud de cada una de ellas con respecto á esta oposición. Mas se encuentran huellas de ella en el seno de una sola y misma religión. El mismo que cree en un sólo Dios «en quien no hay cambio ni oposición de sombra y de luz», puede también llegar á la conclusión de que «Dios es el más mudable de todos los seres» (42). La paradoja no ha aparecido en un principio bajo la forma de un dogma especial, por ejemplo: el de la Encarnación, como S. Kierkegaard trata de demostrar en sus *Fragmentos filosóficos*. En realidad se encuentra ya en todo antropomorfismo, en toda metáfora que quiere ser más que metáfora. La afirmación de que una imagen cualquiera puede bastar es de hecho una afirmación de que lo ilimitado es limitado, lo infinito, finito. La fuerza del hábito vuelve al hombre ciego para la paradoja; su imaginación se instala cómodamente en medio del conjunto de imágenes que se ha determinado poco á poco, y que la tradición consagra. Pero

cuando la corriente del sentimiento ó la actividad del pensamiento se elevan más alto, esta forma limitada se divide en dos; y si hay que conservarla, ó más bien si los hombres están *decididos* á conservarla á toda costa, no puede ser sino por un *credo quia absurdum*.

24.—He aquí, una vez más, un «á la vez» que aparece como característico de la conciencia religiosa. Pero cuando este «á la vez.....» ha llegado al punto de ser una paradoja, es claro que la tendencia que ha llevado al desenvolvimiento de las ideas religiosas bajo su forma característica, no puede ser una tendencia puramente intelectual, simple necesidad del entendimiento. Para todo punto de vista religioso, y especialmente para las grandes religiones populares, la inteligencia no deja seguramente de tener importancia. Durante sus períodos clásicos, la religión, que es todo para el hombre, satisface también su afán de conocer. Pero el afán de conocer está aquí subordinado al instinto de conservación, á la necesidad de desenvolver y proteger su vida. «Te busco para que mi alma pueda vivir», decía San Agustín á su Dios. Sólo acordándonos de esto podemos comprender cómo ocurre que ciertas ideas se desarrollen y conserven, con menosprecio de la inteligencia, deseosa de un pensamiento claro y lógico. Somos así inducidos á adquirir conciencia de este hecho: que el fundamento de la religión ha de buscarse en otros aspectos de la vida espiritual que en el pensamiento puro.

La religión no puede ser fabricada ó construída. Nace del fondo mismo de la vida, brota de las disposiciones fundamentales del hombre en su lucha por la vida, de su resolución de sostenerse, en todas las circunstancias, resueltamente ligado ó lo que la experiencia le ha mostrado poseer el valor supremo. La hipótesis de que la religión consiste esencialmente en la fe en la conservación del valor se presenta aquí muy naturalmente. Ahora que hemos visto que no puede corresponder á la esencia de la religión aportar una comprensión ó explicación de la realidad, tal como las

pide la exigencia intelectual, la hipótesis que consiste en la creencia en la conservación del valor se ofrece naturalmente. El enigma que la ciencia es incapaz de descifrar, es igualmente insoluble desde el punto de vista religioso. Hemos visto que la religión no puede explicar hechos particulares (sección A)—que sus ideas no son capaces de aportar una conclusión al pensamiento científico (sección B)—y que estas ideas ofrecen menos el carácter de conceptos que de metáforas (sección C). Por tanto, si las ideas religiosas, absolutamente hablando, han de tener algún sentido, no puede ser sino como expresiones simbólicas de los sentimientos, de las aspiraciones y deseos de los hombres en su lucha por la existencia; y así son secundarias y no primarias en cuanto á su valor y en cuanto á su origen. La filosofía de la religión está aquí en desacuerdo con el dogmatismo, enteramente como la historia del arte lo está con la mitología del arte. Lo que, según la historia del arte (43), impulsa al artista á obrar, es el placer agudo que encuentra en las formas que la vida le muestra; quiere reproducirlas, aún cuando quizá bajo una forma ideal. Pero el *nombre* que da á la imagen que ha formado es una cuestión secundaria, que muchas veces dejará al porvenir el cuidado de resolver.

Una vez desarrollada, no obstante, ha de entenderse que es inevitable que la exigencia intelectual influya en la necesidad religiosa. Si la religión consiste esencialmente en el convencimiento de que el valor se conserva, todavía este convencimiento ha de exigir constantemente ideas claras, para aclararse él mismo su propia significación; y estas ideas—de una manera quizá lenta, pero continua—se ponen en acción, de manera que concuerdan y se armonizan todo lo posible con las ideas á que los hombres han llegado por otros caminos y bajo el influjo de otros motivos: la cuestión estriba entonces en saber cómo estas dos exigencias concuerdan entre sí. La exigencia intelectual nos lleva á concebir la realidad como un inmenso sistema im-

posible de medir, formado por grupos y series de causas; la exigencia religiosa nos lleva á una concepción que hace del Ser el foco del desenvolvimiento y de la conservación del valor. ¿Pueden armonizarse estos dos puntos de vista? ¿Qué relación hay entre el valor y la causalidad, entre el enigma de la vida y el enigma del mundo? Este problema es quizá insoluble y su solución sería la piedra filosofal. Pero nuestro estudio epistemológico de la filosofía de la religión nos ha enseñado quizá á ver más claramente en qué consiste el problema. Es, sin duda, verdad que la teoría del conocimiento no puede, la mayor parte del tiempo, ilustrar sino indirecta y negativamente el problema religioso; sin embargo, no podemos tener esperanza de llegar á ningún resultado claro olvidándola. Pasamos ahora, con ayuda de la psicología, al estudio directo de la naturaleza de la religión. La cuestión que se nos presenta ahora es la siguiente: ¿en qué medida la hipótesis de que la religión consiste esencialmente en la convicción de que los valores se conservan — hipótesis á que he aludido más de una vez — puede establecerse y justificarse de modo adecuado?

CAPÍTULO III

El problema psicológico de la filosofía de la religión.

25.—Estrictamente hablando, nos hemos ocupado ya de psicología en las secciones anteriores; porque la teoría del conocimiento y la psicología entran continuamente en el terreno la una de la otra. La teoría del conocimiento examina las formas y los elementos de nuestro saber para averiguar si se puede contar con ellos para procurarse el conocimiento de la realidad, mientras que la psicología los examina en cuanto á su constitución y á su origen real, sin considerar su uso ó su valor. Hemos visto que la importancia de las ideas religiosas no puede consistir en hacer inteligible la realidad (en el sentido en que nuestras exigencias intelectuales toman esta palabra). No nos resta, por tanto, más que el estudio puramente psicológico. Nos mostrará quizá la significación positiva que va verdaderamente unida á las ideas religiosas.

La psicología de la religión es una parte, una forma especializada de la psicología general; tiene con ella relaciones de reciprocidad, le sirve como un medio, porque en su dominio particular reúne y elabora materiales del más grande interés psicológico. Porque es en el dominio reli-

gioso donde los hombres han realizado sus experiencias psicológicas más hondas é intensas. En la religión (cuando es verdadera y original) todos los elementos de la vida psíquica obran en conjunto, con una energía y una armonía que se encuentra difícilmente en ninguna otra esfera. Por esta razón la vida religiosa del alma tiene tanta importancia para la psicología general. La atención de los psicólogos es atraída, no sólo por la historia de la religión, sino también, y en un grado mucho más alto, por la vida religiosa de los individuos. La historia de la religión no puede descubrir tan fácilmente las facultades psíquicas en su actividad original. Se ocupa sobre todo de los grandes tipos, de esas formas de religión que son comunes á grandes agrupaciones humanas. Las buenas biografías, especialmente las autobiografías de personalidades religiosas, son más instructivas que las obras más sabias relativas á las grandes religiones populares. Así, para no citar más que unos cuantos ejemplos, *Las Confesiones* de San Agustín, las autobiografías de Suso y de Santa Teresa figuran entre los materiales más importantes para la psicología de la religión. La historia de la piedad individual, por su parte, constituye una parte natural de la historia de la religión; pero hasta ahora ésta no se ha ocupado, casi exclusivamente, más que de los tipos generales. La psicología religiosa, no obstante, no se contenta con reunir materiales para la psicología general; en su dominio especial, utiliza los puntos de vista y aplica las leyes de esta última. Trata de comprender psicológicamente los fenómenos de la vida religiosa. Y entonces es cuando la psicología general aparece como un medio para la psicología religiosa. En este último aspecto, especialmente, nos ocuparemos de la psicología de la religión en el caso presente, en que aparece como una parte de la filosofía religiosa. Aplica, en cuanto la materia lo exige, los métodos generales de la psicología, y parte de las mismas hipótesis que la psicología general (44).

A.- La experiencia religiosa y la fe religiosa.

¿Quid est quod amo, cum te amo?

SAN AGUSTÍN

a) *La experiencia religiosa.*

26.—Tomo aquí la palabra experiencia en el sentido de la producción espontánea, de la aparición de estados de conciencia, opuestamente á la elaboración por medio del pensamiento. Trataremos sobre todo de determinar la naturaleza y extensión de lo que debe contarse como experiencia religiosa, así como las limitaciones á que, en virtud de su naturaleza propia, está sometida esta experiencia. Mi objeto, en las páginas que siguen, será describir la experiencia religiosa desde un punto de vista estrictamente psicológico.

27.—La experiencia, en el sentido de los hechos de que somos testigos, no acaba jamás en tanto dura la vida. Así puede ofrecer una serie de estados particulares, pero jamás una totalidad completa, y ningún axioma general se forma como resultado cristalizado de la experiencia. Los sistemas ó las generalizaciones resultan, ya de una elaboración de la experiencia por el pensamiento, ya de la aclaración enteramente inconsciente de una experiencia particular ó de una clase particular de experiencia, considerada como determinante de todo el resto. Antes de llegar á la reflexión consciente, se encuentra esta aclaración inconsciente en la base de todo lo que más tarde se considerará como resultado de

la experiencia religiosa. Es propio del sentimiento que, una vez despierto por un suceso particular, tiende á invadir toda la vida consciente y trata de extender su matiz á todos los demás elementos de esta vida, estén ó no en relación con el suceso de que se trata. En virtud de esta *expansión del sentimiento* (que es como he denominado este fenómeno en mi *Psicología*), estados internos, que en sí y por sí mismos no tienen nada que ver los unos con los otros, pueden adquirir un carácter común, y de la serie de los fenómenos interiores puede formarse un todo, aun cuando la serie en sí no tenga término. Las experiencias que determinan de esta suerte la coloración de la vida interior entera, pueden variar en la medida más amplia con los individuos y con las circunstancias. Por inevitable y significativa que sea esta expansión del sentimiento, contiene, sin embargo, motivos de error que no hay que olvidar en la estimación de los datos de la experiencia. Tal expansión del sentimiento es, naturalmente, ella misma una experiencia; pero es sólo secundaria en comparación de los hechos internos cuyos resultados tratamos de determinar.

En el conflicto entre el optimismo y el pesimismo, por ejemplo, veremos que se consideran experiencias aisladas como típicas y dotadas del poder de determinar el punto de vista elegido. Aun cuando los adeptos de las dos teorías apelen á la observación y al pensamiento, el resultado obtenido se determinará mucho menos por la generalización y la inducción lógicas que por una expansión del sentimiento. No tienen más que conservar frescas las experiencias tomadas como punto de partida, y hacerlas conservar su puesto en el centro de la conciencia, de manera que se fije la atención en ellas, y el resto se sigue por sí mismo.

Si la creencia en la conservación del valor es la esencia de toda religión, resulta que ninguna puede formarse sobre la base de la experiencia inmediata. No podemos aprender inmediatamente á conocer sino los valores particulares y definidos que tienen por condiciones nuestra na-

turalidad humana é individual, y nuestras condiciones especiales de existencia; ninguna experiencia puede enseñarnos nada inmediato acerca de la conservación de estos valores, no más que puede mostrarnos que lo que para nosotros posee el valor superior es el hecho capital de la realidad. Nuestras experiencias, los sucesos de nuestra vida, pueden proporcionarnos un *motivo* para creer en la conservación del valor, pero no pueden jamás proporcionarnos el *contenido* de esta creencia. La vida personal, más especialmente tal como se expresa en las grandes crisis, cuando se abren nuevos caminos y nuevas formas de la vida se manifiestan, es el valor más alto que conocemos. Así nos servimos involuntariamente de las experiencias que tenemos de esta vida para iluminar la totalidad de lo real; nos parece que en tales crisis la realidad nos revela sus fuerzas ocultas. Es ésta obra de una expansión del sentimiento. Si tratamos de traducirla en forma de pensamiento, obtenemos una conclusión por analogía que se encuentra del otro lado de la línea que constituye el límite del pensamiento y de la poesía (§ § 19 y 20).

28.—En toda experiencia hay que distinguir entre lo que se da inmediatamente y lo que sirve para explicar y expresar lo dado. Estos tres momentos: el estado mismo, su causa y su expresión pueden estar tan juntos que no puedan separarse sino por un análisis ulterior más íntimo y exacto. La relación de que se trata se asemeja á la que existe entre un descubrimiento, su comprobación y su exposición. Estos momentos pueden también estar muy cercanos uno del otro, aun cuando sea muy importante conservarlos separados.

Si apelamos á nuestra experiencia individual, el *mismo estado experimentado* no puede darnos siquiera un punto de apoyo pasajero. El hecho de tener ese estado *una causa* definida no puede experimentarse de una manera tan inmediata como el estado mismo. Porque cuando algo ha conmovido fuertemente nuestra vida psíquica, y produci-

do en ella grandes efectos, éstos, que son el objeto inmediato de nuestra experiencia, nos absorben de tal modo que se nos hace imposible formarnos idea clara y propia de su causa. La causa efectiva consiste en una pluralidad de condiciones, y no puede descubrirse sino merced á una investigación crítica. Una ilusión nos hace creer que experimentamos la «causa como tal». La existencia de una relación causal no puede nunca ser percibida inmediatamente: la observación inmediata nos muestra tan sólo que una cosa viene *después* de otra, y nunca que es producida por esta otra. La presencia de una relación causal no queda demostrada sino cuando podemos demostrar en tal suceso particular antecedente la condición necesaria para que el estado particular en cuestión se siga de *una manera inevitable*. Pero ni un «solamente» ni un «inevitabilmente» pueden ser conocidos de manera inmediata, sino que hay que determinarlos por comparación y experimentación. Así, en los casos dudosos, apelamos á las comparaciones y experimentaciones, y en especial se apela más frecuentemente á la experiencia. No se empieza por la duda, ya en el dominio de la experiencia externa, ya en el de la experiencia interior. Todo elemento de conciencia que aparece se acepta al principio instintivamente como legítimo, como expresión misma de la realidad. Aparece, por decirlo así, revestido de un carácter de realidad, que no desaparece sino cuando se presentan elementos contradictorios con igual carácter. Allí donde no se presenta un conflicto de este género, no surge ninguna duda, y en este caso no se necesita de un criterio de la realidad ó de la validez. Pero si hay conflicto, esta cuestión aparece inevitablemente: ¿cuál es, de estos elementos, el que posee verdadera realidad? Y esta cuestión no puede resolverse sino cuando se descubre una conexión ineludible entre uno de los elementos en pugna y otros elementos cuya solidez ha sido determinada anteriormente. Es lo que hacemos cuando tenemos una duda relativa á algo de lo que nos rodea. La diferencia

entre una alucinación y un hecho real se puede reconocer en el hecho de que cabe mostrar que éste, y no aquélla, es un término de una larga serie de consecuencias y de causas, compuesta de elementos cuya solidez no se pone en duda. Cuanto más lógicamente encadenado está un ensueño, más nos parece realidad; cuanto más aislado permanece un elemento de nuestra experiencia, más nos inclinamos á tomarle por un ensueño (45). Lo que es verdad en este respecto de la experiencia exterior, lo es también de la interna. En ésta aún es imposible experimentar de manera inmediata una relación causal. En cualquier discusión acerca del valor de la experiencia religiosa—á condición de que no sea solamente superficial—será por lo menos útil, cuando no absolutamente necesario, tratar el objeto de una experiencia inmediata como todo lo distinto posible de lo que se supone ser su causa. Aquéllo de que se tiene experiencia intensa é inmediata no puede á su vez ser una ilusión. El elemento ilusión no nace sino por una falsa explicación causal, que se confunde con la observación inmediata. Tendremos, más adelante, ocasión de explicar el mecanismo de la explicación causal.

Cuando se produce un estado de conciencia violentamente excitado, ó una experiencia capaz de excitarnos violentamente, la primera necesidad sentida no será la de determinar su causa, sino la de *darle libre curso por medio de gestos ó de exclamaciones, de expresarlo en palabras ó en actos*. El individuo busca entonces pensamientos ó imágenes propias para satisfacer esta necesidad ó para guiarle en determinada dirección; hay aquí una necesidad de reacción y de reacción en forma de miedo ó de reconocimiento, de amor ó de cólera y odio, según las circunstancias. La naturaleza de esta reacción estará determinada por las experiencias anteriores, y por las tradiciones que influyen en el sujeto. Sólo en naturalezas especialmente originales se origina una nueva construcción. Entre esas naturalezas se reclutan los profetas y los fundadores de religiones.

Gracias á un artificio natural, lo que satisface la necesidad de expresión y de reacción puede coincidir con lo que satisface la exigencia de explicación causal, cuando esta aparece. Durante los estados de conciencia claramente religiosos, la necesidad de conocimiento no se hace sentir á parte, ni se presenta seguramente bajo una forma crítica; la necesidad de expresión y de reacción, idéntica á la de simbolización, es la que claramente predomina, y la que, por consiguiente, determina el contenido de la idea religiosa.

Si la experiencia inmediata no puede darnos indicaciones seguras con respecto á la causa de lo que hemos experimentado, es todavía menos capaz de darnos el menor informe digno de confianza acerca de la cuestión de si la experiencia se debe á una causa «natural» ó «sobrenatural». En las descripciones detalladas de los estados religiosos, vemos muchas veces que el sujeto salta á la conclusión de que la causa debe ser «sobrenatural» únicamente porque no sabe hallarla natural, y porque no piensa tener él mismo alguna intervención. Así Santa Teresa dice: «Sentí mi alma inflamada por ardiente amor á Dios: este amor era evidentemente sobrenatural, *porque yo no sabía quien le había encendido en mí, y yo misma no había tenido parte en la cosa*». Es este un rasgo que se repite continuamente entre los místicos y los pietistas, que cuanto más retienen (ó creen retener) su pensamiento y su voluntad, más atribuyen un origen divino á sus experiencias íntimas (46). Vemos aquí de nuevo el mismo substratum de concepción dualista que encontramos en el concepto de milagro en general. Los milagros psicológicos pertenecen á la misma categoría que los milagros físicos, aún cuando la creencia en los primeros sea más persistente que la creencia en los segundos.

29.—La relación de las ideas religiosas con las experiencias inmediatas es variable. Puede ocurrir que la experiencia se desarrolle como una serie de estados psíquicos, y que sólo ocurra esto después de que se busque una idea capaz

de indicar (es decir, de explicar ó expresar, ó ambas cosas á la vez) esta experiencia. Semejantes ideas, bajo la impresión de experiencias extraordinarias y entre personalidades creadoras y originales, pueden ser también originales. Pero, en general, tienen su origen en el círculo de las ideas tradicionales con las cuales estaba ya familiarizado el sujeto, pero que hasta entonces no había notado. No faltan ejemplos de personas que primeramente se convencieron de su «conversión» ó de su «renacimiento» viendo que sus experiencias se ajustaban á lo referido por creyentes de autoridad (47). El cambio que se observa se interpreta por medio de tradiciones, cuya utilidad y aplicación práctica se ve por vez primera, y que se transforman, de muertas que estaban, en un tesoro vivo. Pero muchas veces ocurre que son las ideas tradicionales mismas las que sugieren las experiencias. Para la mayor parte de los hombres, la experiencia religiosa consiste en esfuerzos y en estados descritos é inculcados por la tradición. Entonces las ideas están enteramente dispuestas de antemano y no tienen más que ser traducidas en la experiencia. La mayor parte de las gentes realizan sus experiencias religiosas en compañía de creyentes que tienen la fe más ó menos desarrollada. Así el grado de la experiencia está limitado de antemano. Las experiencias que no pueden expresarse en el círculo tradicional de las ideas religiosas, aparecen inciertas, peligrosas y aún perniciosas. En las explicaciones teológicas, este carácter confesional, tan frecuente en las experiencias religiosas, se expresa con claridad, y muchas veces con plena conciencia.

El antiguo pietismo, por oposición á la ortodoxia que combatía, concedía gran importancia á las experiencias interiores. Pero, considerando la iglesia protestante la Biblia como regla suprema, los pietistas eclesiásticos afirmaban expresamente que la experiencia interna debía subordinarse á las enseñanzas de la Biblia. En su notable obra titulada *Theologia experimentalis* (1715). Gottfried Arnold dice

que la experiencia religiosa se coloca por bajo de la Escritura y no aporta ningún principio particular que venga á añadirse á ella. Todo el valor de la experiencia, á sus ojos, consiste en el hecho de que proporciona campo para poner en práctica doctrinas de la Escritura. La experiencia, desde luego, no es el terreno; es el resultado y el fruto, y ha de ser juzgada según «la palabra de Dios». Con la claridad que le distingue, Arnold deduce en seguida de aquí la consecuencia de que la experiencia no debe ocupar en religión el mismo lugar que en la ciencia; en religión sigue á la creencia, en la ciencia la precede. Los teólogos modernos, por el contrario, han tratado de trazar un paralelo entre la experiencia religiosa y la experiencia científica, sin reconocer las consecuencias formidables de semejante procedimiento. Esto les lleva, por lo menos, á reconocer que el individuo no puede jamás, por medio de la experiencia, aprender todo lo que debería creer según las enseñanzas de la Iglesia. ¿Qué valor puede tener para los individuos «la experiencia común de la asamblea», y puede llamarse justamente á esto «experiencia común» si no todos participan de ella, ni pueden participar? Por otra parte, las enseñanzas de la Iglesia comprenden gran número de cosas, como la Creación, el Juicio final, que es imposible que experimente cada cual.

La limitación impuesta por los credos ha hecho unilateral é imperfecta la experiencia religiosa — y aún la experiencia interior en general. Ha dejado en la sombra aspectos de la vida interior que tienen los mejores motivos del mundo para ser considerados. Y, lo que es de extraordinaria importancia para la filosofía de la religión, ha hecho psicológicamente inexplicable el origen de las ideas religiosas. Porque la experiencia religiosa debe seguramente conducir en ocasiones á la formación de ideas nuevas, ó, al menos, á que se tomen en consideración ideas distintas á las que la tradición sanciona. Debe ser posible realizar descubrimientos en el dominio de la vida interior, por igual

razón que en el del mundo exterior. Las condiciones de la una cambian exactamente lo mismo que las de la otra — y así ocurre necesariamente, puesto que la vida interior y la exterior obran y reobran sin cesar la una sobre la otra. No tenemos derecho á admitir dogmáticamente que todas las experiencias psíquicas esenciales han sido ya hechas, de suerte que las generaciones del porvenir no tienen más que ejercitarse en las formas del pensamiento que han sido determinadas en cierta época. Jamás será posible probar que el mundo del espíritu ha llegado á su conclusión.

30.— El valor práctico de una idea se prueba de una de las dos maneras siguientes: ó bien la experiencia nos conduce á formarla ó elegirla como expresión de lo que hemos experimentado, ó bien nos ayuda, cuando simplemente nos adherimos á ella ó en ella nos absorbemos, á conservar nuestro valor en la batalla de la vida, á permanecer fieles á lo que conocemos como mejor, y á imponernos tareas que secundan nuestro desenvolvimiento personal. Poco importa, desde luego, que una idea sea causa ó efecto de la experiencia, en ésta ha de ser experimentada. Pero, al propio tiempo, no hay que olvidar jamás que la prueba completa y empírica del valor práctico de una idea no puede darse jamás sino cuando se ha tenido ocasión de experimentar si las mismas experiencias no podían expresarse de otro modo, ó si las mismas experiencias, ú otras de igual valor, no pueden revestir otras ideas que aquéllas de que se trata. Es preciso no sólo una prueba, sino también una contra-prueba; y para eso raras veces ofrece ocasión la vida del individuo. Por regla general, el individuo reduce su experiencia á esto: que ciertas ideas le hayan ó no ayudado en determinadas circunstancias. No será capaz de probar que otras ideas que las que realmente le han ayudado habrían podido hacerlo. La experiencia inmediata, por lo menos, no puede decirle nada sobre el particular. No puede decirle tampoco si lo que á él no le ha ayudado no podría ayudar á otros hombres, ó á él mismo, en otras circunstancias. La

experiencia conservará siempre el sello de la personalidad individual; «la experiencia común» es, más ó menos, una ilusión, porque, realmente, individuos distintos interpretan y aplican cada uno á su manera esa experiencia llamada «común». Pero ahora que hemos reconocido las dificultades contenidas en el paso de la experiencia individual á la confesional, estaremos vigilantes cuando la experiencia confesional proclame que es accesible á todos los hombres, á condición de que «quieran» aceptarla. Aquí también, la hipótesis subyacente es que se conocen todas las posibilidades, es decir: todas las relaciones y todas las condiciones personales.

31.—Hasta el presente (§ § 26-30) hemos examinado la experiencia religiosa como experiencia, es decir: según las condiciones y las cualidades que tiene en común con cualquiera otra. Vamos ahora á discutir lo que es particular á la experiencia religiosa y la distingue de cualquiera otra experiencia psicológica. La experiencia religiosa es esencialmente el sentimiento religioso. Su objeto inmediato es el estado de conciencia íntimo que persiste en el curso de los acontecimientos interiores y exteriores. Pero hay, por parte del sentimiento religioso, otras experiencias de sentimiento. Así nuestra descripción de la naturaleza del sentimiento religioso no se completará sin un estudio de las semejanzas y desemejanzas que existen entre él y los sentimientos que más se le parecen.

Todo sentimiento, es decir: todo placer ó todo dolor, cualquiera que sea su especie, expresa el valor que tiene para nosotros un acontecimiento del mundo exterior ó interior. É inversamente, tiene valor lo que es objeto de una satisfacción inmediata, ó proporciona medios adecuados para satisfacerla (§ 3). Los conceptos de «fin» y de «medio» suponen el de valor, y el valor á su vez supone un sujeto capaz de experimentar placer y dolor. Cuando atribuimos valor á cosas ó estados, esta cualidad, como todas las demás, indica una relación definida á un sujeto, en la especie,

capaz de experimentar placer ó dolor. Esta cualidad «valor», con respecto á las demás cualidades de cosas ó estados, no es más que secundaria; porque lo que da valor á las cosas y á los estados, es precisamente estas cualidades. Por consiguiente, el valor es una cualidad de segundo grado.

Diferentes clases de valores corresponden á las diferentes clases de sentimientos. Un grupo de valores se enlaza con la afirmación de sí propio, desde su forma más elemental á su forma más idealista. Otro se enlaza con los sentimientos de abandono con respecto á los seres, las circunstancias y los deberes que exceden de las condiciones de la afirmación aislada de sí mismo — y entre estos sentimientos se encuentran los que se denominan respectivamente moral, estético é intelectual. La posibilidad de un tercer grupo de valores, de los valores religiosos, depende de la respuesta á la siguiente cuestión: los dos primeros grupos, el de la afirmación de sí mismo y el del abandono, ¿son ambos á la vez adquiridos y conservados en la realidad, tal como ésta se nos ofrece? La realidad, desde luego, aparece como un campo de batalla donde se decide la suerte de los valores. Se representa un gran drama, en que el hombre es actor tanto como espectador. Si no fuese más que actor, toda su energía y todo su interés se concentrarían en el papel que está llamado á representar, y no tendría tiempo ni energías, ni la cantidad de interés necesaria para dejar que la acción del drama en conjunto produjese en él los efectos más hondos. Si sólo fuese espectador, su emoción durante el juego escénico sería enteramente estética ó intelectual. Pero es ambas cosas á la vez, posee él mismo valores que entran á tomar parte en el combate, y á más de la simpatía que le inspiran, la imagen que se forma del conjunto del drama le afecta profundamente y determina la manera de ser de su espíritu. En lo más hondo de su ser, y por amor á los valores más altos que conoce, se sentirá arrastrado en el gran sistema y en el

curso de las cosas, de suerte que, según el destino de estos valores, nacerá en él un vivo sentimiento de dolor ó de placer. En sus formas inmediatas, este sentimiento se descarga en forma de expresiones de esperanza ó de temor, de admiración ó de horror, de alegría ó de tristeza. Estas expresiones se presentan en todos los dominios, y son los juicios de valor en su forma más sencilla. *El sentimiento que determina el destino de los valores en la lucha por la existencia en el sentimiento religioso.* Está, por consiguiente, determinado por la relación de los valores con la realidad. Esta relación, tal como se manifiesta á los hombres, determina el valor que atribuyen á la realidad. Por tanto, los juicios religiosos son juicios secundarios de valor; con respecto á los juicios primarios del mismo género, que sirven para expresar los dos primeros grupos de valores, son consiguientemente derivados.

Á despecho de su carácter derivado, los sentimientos religiosos pueden ser experimentados de una manera tan inmediata y ardiente como los primarios. Pueden también llegar á ser el valor esencial para el hombre, porque la relación del valor con la realidad es la que más estrechamente compromete al hombre, y la que, por tanto, puede hacer apelación á todas sus energías: ¿no es, en efecto, cuestión de vida ó muerte para todo lo que ha dado, á sus ojos, prueba de valor? En el problema religioso, el concepto de valor interviene en segundo grado; pero si es secundario, es en el sentido en que, con respecto á las fuerzas concentradas en un solo y mismo punto, es secundaria su concentración. Durante la edad de oro de las religiones, cuando están en camino de fundarse ó de organizarse, esta concentración de todos los intereses y de todas las facultades en un solo punto, es el rasgo más característico.

Y de igual modo que el sentimiento religioso, á pesar de su carácter secundario en relación con los demás sentimientos, puede ser experimentado tan inmediata y vivamente como ellos, así puede presentarse independiente-

mente y reobrar sobre ellos. Al menos no puede estar nunca en relación con los mismos de una manera puramente pasiva. La acción y la reacción continúan sin cesar, y el grado de independencia es, de una y otra parte, muy variable. Es verosímil que los dos primeros grupos sean más independientes en un orden más elevado de cultura, cuando la división del trabajo espiritual haya llegado á ser un hecho. Como hemos visto anteriormente, el problema religioso no se pone sino cuando valores especiales comienzan á alcanzar más alto grado de independencia con respecto á esta concentración de todos los valores, que es el rasgo característico de la religión, y que encuentra su explicación psicológica en el hecho de que, en religión, el factor realmente determinante es la relación fundamental entre el valor y la realidad.

La descripción y el análisis psicológicos de un sentimiento no deben, naturalmente, confundirse con la realidad particular del sentimiento mismo. Para poder describir y analizar, tenemos necesidad de un conjunto de conceptos y de puntos de vista de que el estado de sentimiento, considerado actualmente, en sí mismo, no tiene necesidad de conocer nada. Este sentimiento aparece con el sello de una totalidad completa, ó puede aparecer así; se desarrolla de la misma manera que el instinto, bajo el influjo de impresiones y de hechos que muchas veces no podemos comprender nosotros mismos, y que, por primera vez, nos llevan á recurrir conscientemente á una investigación comparativa. El sentimiento, cuya posibilidad y carácter general hemos descrito, es el elemento esencial en todas las religiones y para todos los puntos de vista religiosos. Con respecto á él, todas las ideas son subordinadas y condicionadas.

Se puede objetar aquí que, en las grandes formas históricas de religiones, la presencia de seres personales de que el hombre siente que depende, y que se conciben como gobernando el universo, es siempre carácter esencial; por

consiguiente, que el concepto de religión supone mito, dogma y culto. La definición de la religión será siempre, en último análisis, cuestión de gusto. Como en todas las definiciones de conceptos fundamentales, consideraciones del fin que hemos de proponernos harán siempre inclinar la balanza. Pero esto no sirve de nada para definir un concepto de manera que se le despoje de todas las cuestiones y de todos los problemas importantes que implica. El problema religioso resultaría seguramente muy simplificado si hubiéramos de restringir nuestra discusión á las religiones en las cuales se pueden mostrar mitos, dogmas y culto. Pero ¿qué decir, si el mito, el dogma y el culto no tienen significación religiosa sino porque se apoyan en el sentimiento anteriormente descrito? Si así ocurre, es posible, no lo olvidemos, que este elemento subyacente de la religión exista y actúe sin expresarse en un mito, un dogma ó un culto. Es, por tanto, natural insistir sobre todo en este sentimiento, y el sentido más amplio del concepto de religión es el más natural. Pero la cuestión no es de grandísima importancia, y puede fácilmente degenerar en puro verbalismo. Si se prefiere renunciar por completo al uso de la palabra religión más bien que tomarla en este sentido amplio, cabe, como he indicado en mi *Psicología*, * llamar sentimiento de la vida cósmica al determinado por la relación entre el valor y la realidad del mundo. Porque el sentimiento de la vida orgánica corresponde de una manera inmediata á la corriente vital en nuestro organismo, y está determinado por ella; toma un carácter diferente según que nuestra vida orgánica sea embarazada ó desarrollada; de igual modo también, en el sentimiento que hemos descrito, tenemos un síntoma del modo cómo la vida (en la medida en que la conocemos y en que unimos á ella nuestra felicidad y nuestra desgracia) obra en el mundo considerado en su conjunto (en la

* Madrid, Jorro, editor.

medida en que podemos formarnos una imagen de él). Los que no quieren usar la palabra religión en sentido amplio, pueden llamar religión (en sentido estricto) á una especie particular del sentimiento de la vida cósmica. El uso de la palabra religión en el sentido amplio no parecería fuera de lugar sino cuando esta manera de expresarse se usara como una indigna adaptación á formas religiosas existentes. Por otra parte, la crítica de las formas existentes de la religión no por eso será sino más severa, si se apercibe que se oponen de más de una manera á la verdadera naturaleza de la religión, y que, por consiguiente, designan algo que los excede. Para los que desean encontrar refugio en un compromiso, hay otros caminos siempre abiertos, y el hecho de que cierta terminología pueda ser aplicada erróneamente, en usos no científicos, no constituye motivo suficiente para abandonarla si ha dado pruebas de utilidad científica.

En su sugestiva obra titulada *De la irreligión del porvenir* * Guyau se atiene al sentido restringido de la palabra religión, porque se niega á reconocer como tal toda religión desprovista de mitos, de dogmas y de culto. Pero distingue entre la *irreligión* y la *antirreligión*, y trata de demostrar que «la irreligión del porvenir sabrá conservar lo que hay más puro en el sentimiento religioso». Pero me parece que es cuestión de saber si «lo que hay más puro en el sentimiento religioso» no es asimismo lo que es esencialmente religioso. J. Royce, un americano que ha escrito de filosofía de la religión, y cuyo punto de vista no es el mismo de Guyau, dice en un artículo interesante sobre el joven filósofo francés muerto tan prematuramente: «Si las opiniones de Guyau fueran las mías, las llamaría religiosas sin vacilar, por la razón de que vería en ellas, lo mismo que él, el cumplimiento, bajo una forma racional, de lo que

* Madrid, Jorro, editor.

ha buscado el instinto religioso de la humanidad» (48). Nos hallamos aquí en la región de los matices delicados. Por mi parte, vacilaría menos que Guyau en tomar el concepto de religión en su sentido amplio, aún cuando yo no sea tan afirmativo en este punto como Royce.

32.—La descripción anterior del sentimiento religioso está confirmada, no sólo por el hecho de que nos permite distinguir claramente el sentimiento religioso de los demás sentimientos, sino también porque nos explica las diferentes formas que puede tomar el sentimiento religioso.

Cuanto más absorbe á los hombres el cuidado de su conservación personal, ó más se ocupan de los problemas intelectuales, estéticos ó morales, más pasan á segundo término las cuestiones propiamente religiosas, si es que no desaparecen por completo. El mundo real, en estas diferentes circunstancias, es ya un obstáculo que vencer, ya un objeto que comprender ó que contemplar, ya más bien un punto de apoyo para los esfuerzos de la voluntad. La diferencia entre la actitud intelectual y la actitud religiosa con respecto á la realidad es particularmente luminosa en este respecto. La realidad ofrece al conocimiento riquezas inagotables y una inmensa multiplicidad; contiene muchas más cosas que las que los hombres pueden abrazar desde el punto de vista de lo que llaman el valor. Porque actualiza formas y grados de realidad que se extienden mucho más allá de lo que, desde el punto de vista humano, se consideraría como valor, y que muchas veces se oponen á ello de modo muy vivo. Intelectualmente hablando, esta plenitud y esta superabundancia constituyen un bien: la concepción del mundo que nuestro saber trata de formar se hace así más comprensible, y ello estimula nuestros esfuerzos para comprender las formas y los grados particulares que se ofrecen en lo que tienen de especial, así como la relación determinada de estos elementos con el gran todo. Desde el punto de vista religioso, inversamente, esta riqueza de formas y de grados no se considera sino como medio para

expresar y actualizar los grandes valores de la realidad; desde el punto de vista religioso, esta gran diversidad es origen de peligro y de inquietud, puesto que la realidad de los valores no es tan fácil de demostrar como si lo real tuviese un contenido menos rico. La inmensidad del universo parece demasiado vasta para ser resumida en términos de valores humanos. Por consiguiente, puede producirse aquí un conflicto entre los intereses de la inteligencia, que, regocijándose con la plenitud de las cosas, anda siempre en busca de nuevas variaciones y de nuevos enlaces, y los de la religión, que para poder determinar el punto de vista de los valores, tiende naturalmente á limitar la concepción del mundo (cuando lleguemos al problema moral veremos que esta llega á ser tendencia dominante).

Esta oposición se marca muy claramente si comparamos dos naturalezas tales como la de Pascal y la de Spinoza. La infinitud de la naturaleza, que espanta al uno, regocija é inspira al otro. Y, sin embargo, Spinoza también era á su manera una naturaleza religiosa. Porque el interés intelectual puede inconscientemente traer consigo una valoración de la existencia. Si la realidad misma, en su plenitud, se muestra inteligible, llega á ser, desde el punto de vista intelectual también, un *foco de valores*. Nos da la gran alegría de saber, y el efecto de ello no será sino grande, si nos reconocemos como miembros del gran todo. Entonces se produce el amor intelectual que era, para Spinoza, el soberano bien—la contemplación tranquila, y no obstante entusiasta, por la cual llegaba poco á poco á considerar todas las cosas como formando un gran todo armónico.—Por analogía con esto, será fácil señalar la relación entre el sentimiento religioso y los sentimientos que están con él en igual relación que el sentimiento intelectual. La relación religiosa se caracteriza siempre por el esfuerzo hecho para fijarse en la conservación de todo lo que, en la realidad, tiene un valor, sin ocuparse de saber qué valor estima más alto el hombre ó cual pueda ser su concepción de la

realidad. Pero la existencia del sentimiento religioso no es posible sino con la hipótesis de que los hombres han experimentado la vida, la verdad, la belleza y la bondad. El sentimiento religioso empieza á obrar cuando se comparan estos valores con la realidad. Se puede ver aquí la oposición y la relación que existen entre el sentimiento religioso y otros sentimientos, pero es necesario que advierta á mis lectores que lo que he descrito cómo dos experiencias distintas, la experiencia de la vida, de la verdad, de la belleza, de la bondad, de un lado, y de otro la experiencia de la relación de estos valores con la realidad actual, no se realiza necesariamente en dos momentos distintos, sino que puede combinarse en un solo acto, de suerte que el sujeto no sea él mismo consciente de la menor diferencia entre estas dos operaciones (§ 31). Es preciso hacer esta distinción para la descripción psicológica, pero no se hace necesariamente en la vida. Las dificultades religiosas deben toda su agudeza al hecho de que, durante los períodos clásicos de la religión, no había fuera de su terreno ni vida digna de este nombre, ni verdad, ni belleza, ni bondad; la religión, en su forma concentrada, había absorbido en sí misma todos los elementos de valor; así no podían nunca presentarse con sus caracteres independientes; y no pueden presentarse así, como ya lo hemos hecho notar varias veces, sino cuando—y esto es un resultado de la división del trabajo abriéndose paso en el dominio espiritual—el problema religioso hace su aparición.

Las diferencias entre puntos de vista religiosos dependen, ya de los diferentes valores que se supone experimentados, ya de las distintas concepciones de la realidad que se toman como base, ya del grado de energía que se aplica á la comparación del valor con la realidad, proyectando hacer de esta relación objeto de una experiencia más aguda. Y estos tres orígenes de diferencias nacen todos de la descripción ya hecha de la religión: un sentimiento determinado por el enlace del valor con la realidad. Para caracteri-

zar de una manera completa una religión ó una posición religiosa determinada, habrá que colocarse en estos tres puntos de vista. Ejemplos de su importancia se ofrecen tanto en lo que antecede como en la discusión que va á seguir.

33.—Si nuestra concepción del mundo nos ofreciera inmediatamente la realización de los valores más altos, ó si siquiera nos hiciera ver en la realidad el tranquilo foco de los valores, no se vería producirse ningún sentimiento religioso especial. Habría una armonía inmediata entre la explicación y la valoración de lo real; todo lo que apareciese como causa activa en el mundo se mostraría al propio tiempo como medio de realización de un valor. De hecho, para tomar una expresión del lenguaje de la economía política, no habría utilidad límite. Pero en el estado verdadero de las cosas, puesto que la relación entre los valores y la realidad efectiva ofrece un problema tan grande, es preciso un esfuerzo enteramente particular para no dejar de estar convencidos de la conservación de los valores.

Por otra parte, no se produciría ningún sentimiento particularmente religioso, si el poder que el hombre tiene de trabajar por el bien de los objetos de valor (en él y en el mundo), fuera ilimitado. El sentimiento religioso supone un esfuerzo para mantener los valores en nosotros y fuera de nosotros, esfuerzo que ha de encontrar obstáculos. Precisamente en esta región interior es donde el hombre se siente dependiente y dividido. El sentimiento de dependencia no puede nacer sino allí donde hay esfuerzo para avanzar. El animal atado no empieza á sentir la sujeción sino cuando trata de ir más lejos de lo que le permite lo largo de la cadena. Cuando este sentimiento de dependencia es algo más y distinto á una especie de fatiga que podría nacer de la inercia, indica que el hombre ha llegado al límite de su voluntad. El león en la jaula, paseándose á lo largo de los hierros, ha llegado á los límites que le están impuestos, y siente su sujeción; si hubiera de permanecer tranquilamente echado en el fondo de la jaula, no la senti-

ría, y juzgaría la realidad mucho más sencilla y armónica. Pero el hecho de haber alcanzado los límites de la voluntad, no es en sí suficiente para crear una relación religiosa. Una vez llegado á estos límites, y á despecho de ellos, es preciso todavía afirmar el deseo de la conservación de los valores. Debemos estar en disposición de formarnos ideas de un mundo de valores, sin abandonar la realidad de los mismos porque las facultades humanas hayan alcanzado sus límites. Es preciso que se tenga el presentimiento de que el principio del mundo de los valores es, en último término, idéntico al principio de la relación causal en la realidad, y que una sola y misma cosa nos hace capaces de hallar valores en la realidad y encontrar esta realidad inteligible para nosotros.

En la famosa reducción, hecha por Schleiermacher, de la religión al sentimiento de dependencia, no se acentúa suficientemente el hecho de que esta dependencia tiene por condición una actividad, y de que no se manifiesta sino con la limitación de esta actividad. Y Schleiermacher no pone bastante en evidencia el hecho de que esta dependencia se deja sentir en la lucha por los valores que al hombre le parecen más superiores.

El papel que la conciencia del pecado desempeña en numerosas religiones pone en claro el carácter del sentimiento religioso de dependencia. En la conciencia del pecado, el hombre siente el desacuerdo que existe entre el ideal de voluntad que su estimación de los valores le ha llevado á formarse, y la realidad de su propia voluntad. Unas veces la indolencia y la inercia, otras la división ó la falta de concentración, otras una concentración apresurada ó unilateral, hacen tan diferente de su ideal la realidad de su vida interior. En la conciencia de la redención ó de la expiación, se adquiere el convencimiento, á veces súbitamente, de que á despecho de todo esto se conservan los valores, que se conservan en el corazón de los hombres y que los conquistarán. Este drama psicológico interno se reconoce en

las religiones populares más elevadas—el budhismo y el cristianismo— como el verdadero drama del mundo, y para su desenvolvimiento en el alma del hombre es para lo que sirven, en último resultado, las grandes trasformaciones cósmicas.

b) *La fe religiosa.*

34.— Como todas las demás experiencias, la experiencia religiosa reviste la forma de ideas más ó menos definidas cuyo contenido depende del grado de desarrollo mental y de conocimientos alcanzado por el hombre. La relación de armonía ó de desarmonía que une al valor á la realidad encuentra su expresión inmediata en una exclamación. Cuando el hombre es dueño de un amplio círculo de ideas, reúne y compara instintivamente con sus demás sentimientos y experiencias el sentimiento que le produce la relación entre el valor y la realidad; y así, sea por semejanza (y especialmente por analogía), sea por contraste con esas otras experiencias, la religiosa adquiere una expresión y terminología más precisas. Así, en el lenguaje de la religión, términos como vida y muerte, salud y enfermedad, luz y tinieblas, verdad y mentira, belleza y fealdad, justicia é injusticia, sirven para representar ciertas oposiciones experimentadas en la vida religiosa. Estos términos están tomados del dominio de los dos primeros grupos de valores: el de la conservación de la vida y el de la verdad, la belleza y la bondad.

Como todos los demás sentimientos, el sentimiento religioso oscila entre el placer y el dolor, la violencia, el agotamiento, la interioridad y la exterioridad. Pero, puesto que en toda persona hay siempre un esfuerzo hacia la unidad y la sistematización, debe, á pesar de estas oscilaciones, haber siempre ciertas ideas esenciales hacia las que

se vuelve el alma, y en las cuales encuentra la expresión de todo lo que hay de esencial en su experiencia. En las tristes horas de debilidad, el espíritu trata de mantenerse unido á lo que ha experimentado y pensado en las horas de luz y de energía; á despecho de las oscilaciones, y mientras éstas duran, se esfuerza por conservar la continuidad. La fe religiosa no expresa solamente las manifestaciones exteriores del sentimiento religioso del individuo, sino también, y más particularmente, su esfuerzo para conservar la relación entre el valor y la realidad, relación que los hombres están inclinados á reconocer por sus más hondas experiencias.

El concepto de fe implica la convicción de una continuidad, de una persistencia más allá del horizonte revelado por la experiencia y á través de las interrupciones y los vacíos que caracterizan esta experiencia. Creemos en un hombre cuando tenemos el convencimiento de que permanecerá siempre constante consigo mismo, á través de todos los cambios, aún cuando su vida no esté terminada y no nos sea completamente conocida. Creemos en nosotros mismos cuando tenemos la confianza de que no defraudaremos lo mejor que hay en nosotros, sino que nos fijaremos firmemente en nuestras resoluciones solemnes, á pesar de todos los obstáculos. Y de igual modo también, la fe religiosa es la convicción de una estabilidad, de una certidumbre, de un enlace no interrumpido en la relación fundamental del valor y de la realidad, por grandes que puedan ser los cambios á que están sometidas las condiciones de la realidad, y, por consiguiente, las apariencias empíricas del valor. La fe es de la misma especie que la fidelidad, y supone en su objeto fidelidad. La fe es una continuidad subjetiva de las disposiciones y de la voluntad, que trata de mantenerse unida á una continuidad objetiva en la realidad. El objeto de la fe es la conservación de los valores, pero la existencia de la fe supone, por sí misma, testimonio de la conservación del valor en una personalidad particular.

En sus formas más simples y puras, la fe nace involun-

tariamente. Pero esto no la impide ser materia de voluntad, si (como he hecho en mi *Psicología*) tomamos la palabra voluntad en un sentido amplio. Si una expresión ó una explicación ha de permanecer constantemente válida á través de los cambios de las condiciones, á través de todo lo que, en la experiencia, está desprovisto de conclusión y es frecuentemente contradictorio, debe haber en ella un desenvolvimiento de la actividad. En su forma más sencilla, esta actividad puede aparecer como confianza instintiva ó esperanza llena de seguridad. Sólo cuando la oposición entre el valor y la realidad toma formas más ásperas y agudas, la fe aparece como un deseo, un anhelo, un proyecto ó una resolución, porque sólo entonces todas las energías del alma pueden concentrarse alrededor de este pensamiento directivo y racionador, con clara conciencia de lo que se trata. Además, experimentamos muchas veces en la fe, como si estuviera presente, lo que quizá no podrá realizarse sino ulteriormente; enteramente igual que, en el momento de la resolución, nos consideramos como obrando, aún cuando podamos todavía tener mucho camino que andar antes de poder realizar el acto. Semejantes anticipaciones anulan la distinción entre medios y fin; el tiempo de preparación y de espera no es ya puramente un medio para un momento que ha de venir, porque el fruto de nuestro trabajo se recoge mientras el trabajo se realiza, puesto que es el trabajo mismo la más alta recompensa. Hablando en el lenguaje de la religión, *tenemos* la vida eterna en medio del tiempo; no hemos de esperarla largo tiempo.

Hay, por consiguiente, estrecho parentesco entre la fe y la voluntad. Al describir cualquier manifestación voluntaria, que sea más que puramente instintiva, el punto esencial que conviene poner en claro, es la insistencia con que nos fijamos en la idea de un fin que hay que alcanzar, sirva este fin ó no á su vez como medio para otro fin ulterior (49). En este elemento, en esta adhesión constante á una idea más ó menos lejana, y con más ó menos resis-

tencias que vencer, es donde los conceptos de fe y de voluntad se mezclan tan estrechamente que hasta cabe considerarlos como dos nombres de un solo y mismo fenómeno psíquico. Si puede hacerse alguna distinción, consiste en que la fe indica reposo y abandono, el reposo y el abandono que implica la concentración alrededor de una sola idea. Se puede hablar de una «voluntad de creer» en la medida precisamente en que puede expresarse el esfuerzo determinado que conduce á semejante concentración. Inversamente, se puede hablar de una «fe en el querer», puesto que el tranquilo abandono en el esfuerzo de la voluntad y la confianza en su energía pueden ser condiciones necesarias para el cumplimiento de la obra voluntaria.

35.—Hay diferencias importantes en la naturaleza de la fe religiosa, condicionadas—como las existentes en la naturaleza del sentimiento religioso (§ 32)—por diferencias de valores y de motivos de valoración, por otras en el conocimiento de la realidad y por las observadas en la energía con que el valor y la realidad son reunidos y comparados. Esas diferencias no son todas de igual importancia. Lo es más evidentemente la última.

El motivo que determina qué debe parecer á los hombres dotado de valor, puede variar de un individuo á otro, de nación á nación, de época á época en punto á su naturaleza y á su dominio. Puede ser la esperanza ó el temor; un sentimiento egoísta, ó al menos individual, ó simpático; este motivo puede ser simple ó compuesto; si es compuesto, puede tomar diferentes matices, según las distintas relaciones de los elementos constituyentes. Por lo que respecta al dominio, la diferencia determinante puede ser del egoísmo, del individualismo y de la simpatía; el círculo de los valores que hay que conservar puede extenderse, ya al individuo mismo considerado de una manera más ó menos consciente como aislado, ya á grupos de hombres y de esfuerzos, en los cuales la conservación y el esfuerzo del individuo no entran sino como un término singular.

La concepción del mundo adquiere su valor respecto á la fe religiosa por el hecho de indicar las líneas según las cuales, los valores se desenvuelven y conservan. Ella sola proporciona el escenario para el gran drama en que se decide la suerte de los valores, y el escenario determina de más de una manera la naturaleza y la marcha de la obra.

Pero, si la descripción precedente es exacta, el momento propiamente religioso no llega sino cuando se compara la estimación del valor y la concepción del mundo. Por tal razón, el grupo más importante de diferencias que influye en la fe religiosa, es el que tiene por origen la diferencia de profundidad y de fuerza con que el valor y la realidad se colocan uno al lado de otro en la conciencia. Podemos llamar á esto «diferencias de síntesis religiosa». Naturalmente, todas esas diferencias obran juntas, pero esta última es la esencial. Más adelante, examinaremos algunas de las más típicas, determinadas especialmente por las variaciones de esta última relación.

36.—Un tipo característico y muy frecuente de la fe religiosa está determinado por la necesidad de reposo. La causa principal de fatiga y agotamiento en la vida es sobre todo la inquietud y la dispersión del espíritu. Sufrimos tantos influjos que nos es difícil reconcentrar nuestros pensamientos; somos arrastrados en tantas direcciones, que con dificultad podemos concentrar nuestra voluntad en un fin único; tantos sentimientos diferentes y cambiantes se producen, que la armonía interna del espíritu está expuesta al peligro de deshacerse. Por razón de este sentimiento de desacuerdo con nuestro ideal, experimentamos una necesidad interior, en tanto nuestras necesidades exteriores obran sobre nosotros en forma de dolor, de debilidad y de dependencia con respecto á necesidades elementales de la vida.

Se lee en los Upanishads: «El Yo (*Atma*), el que está sin pecado, el que libra de la vejez, de la muerte, del sufrimiento, del hambre y de la sed, aquél cuyos deseos son jus-

tos y cuya decisión es justa. — Yo soy ese Yo que los hombres deben perseguir y tratar de conocer. El que ha encontrado y conocido ese Yo, ha alcanzado todos los mundos y colmado todas las aspiraciones». Y en otro lugar: «Sálvame, porque me siento en la vida de este mundo como una rana en una fuente sellada». «Jesús de Nazareth dice: Venid á mí, todos los que sufrís y estais agobiados y yo os daré descanso. Aprended á conocerme, y encontraréis reposo para vuestro espíritu». «Inquieto está nuestro corazón, dice San Agustín á su Dios, hasta que encuentra reposo en Ti». La necesidad de reposo llega á hacerse una pasión en naturalezas como Santa Teresa, Pascal y Sören Kierkegaard. Hay seguramente también elemento de profunda pasión en San Agustín, pero en él tenemos el platónico y el príncipe de la Iglesia unidos al investigador ferviente, y la combinación de todos esos elementos hace de San Agustín una figura única en la historia de la vida religiosa. Santa Teresa sentía tan hondamente la necesidad de la unión con Dios, que la muerte sólo podía satisfacerla. «No sabía donde buscar esta vida en otra parte que en la muerte. El pez sacado fuera del agua ve al menos el fin de su tormento; ¿pero qué muerte es comparable á la vida en que languidezco?»

En Kierkegaard también, el gran deseo es verse libre de la lucha de la vida; los versos que deseaba se inscribieran en su tumba expresan esa impaciencia: Un momento más y la persecución ha terminado, el ruido de la batalla ya no se deja oír.

En esta vida, el creyente se encuentra en un elemento extraño; entre lo interior y lo exterior, entre la vida y sus condiciones, hay falta de armonía. En el caso de Kierkegaard también, encontramos la metáfora del pez fuera del agua; es un rasgo característico de este tipo que la misma imagen haya sido empleada por los antiguos indios en los Upanishads, por la religiosa española del siglo xvi y por el pensador escandinavo del siglo xix. Este rasgo ilumina la

psicología de la religión. El fin del hombre es infinito, pero está condenado á pasar la vida en el mundo de lo finito, y de aquí resulta que su existencia toma una especie de carácter espasmódico. En Kierkegaard y aún en Pascal, esta oposición es más fuerte que en Santa Teresa. En ésta, evoca el deseo y la aspiración interior, pero su voluntad está toda entera ocupada por el objeto supremo, y sólo su memoria y su imaginación son bastante libres para analizar sus experiencias. Pero Pascal y Kierkegaard tienen ambos que llamar constantemente en su auxilio á la voluntad; tienen que sostener una lucha desesperada para mantenerse derechos, frente al desacuerdo violento entre la verdadera vida y las condiciones de la vida actual, para permanecer ligados al pensamiento del objeto de la fe y para resistir los ataques de la duda. Á causa de este carácter, ambas figuras pertenecen á un tipo que vamos á describir ahora (50).

37.— Por oposición á este tipo, en que el sentimiento de una falta de armonía es el rasgo esencial, y en quien este sentimiento despierta la necesidad religiosa, existe un tipo cuyo elemento propio es una necesidad íntima de desenvolvimiento personal y de abandono, que pasa por encima de las oposiciones y las limitaciones casi sin notarlas. En realidad, el sentimiento religioso no es en este caso un sentimiento especializado, sino solamente un aumento y extensión del sentimiento que provocaba ya la consideración del objeto de valor. El sentimiento religioso nace, en este caso, del desenvolvimiento ulterior del impulso á la conservación personal. No hay lugar aquí para la oposición entre la afirmación y el abandono de sí propio, porque este abandono nace del hecho de que el sujeto tiene á su disposición más energía y actividad sentimental que las que pueden emplear sus intereses puramente individuales. En la exuberancia de su alegría y de su entusiasmo, abraza la vida de los otros hombres, y finalmente la de toda la realidad. La religión nace aquí del poder y de la alegría de

vivir. En este caso también, el sujeto busca el reposo, no ciertamente el reposo que sigue al dolor y á la dispersión, sino el de sus propias aspiraciones, que ningún objeto puede satisfacer. El hombre feliz, como decía Aristóteles hace mucho tiempo, desea ver la vida á su alrededor, una vida en que pueda participar y que pueda mantener.

En los tiempos modernos, este tipo ofrece ejemplos interesantes en la persona de Campanella, de José Butler y de Rousseau. El pasaje siguiente, tomado de un sermón de Butler sobre el amor de Dios, es particularmente característico: «De igual modo que no podemos abandonar este mundo, ó cambiar en él nuestras ocupaciones generales, así no podemos tampoco modificar nuestra naturaleza verdadera. Por consiguiente, no se puede recomendar un ejercicio del espíritu, sino solamente el ejercicio de las facultades de que se tiene conciencia. La religión no pide nuevos afectos, sino tan sólo la dirección de los que ya tenemos, de esos afectos que experimentais todos los días, aún cuando por desgracia limitados á objetos que no les son absolutamente inconvenientes, pero sí absolutamente inadecuados». Goethe considera este tipo como fundamental (en la profesión de fe de Fausto y en la Elegía de Marienbad), y es lo mismo que hace Schleiermacher (en sus *Discursos sobre la religión*). Lo vemos repetido, bajo una forma que nos hace pensar en el Evangelio de San Juan, en F.-D. Maurice, para quien el Infierno consistía en la separación de con Dios, y que, opuestamente á los que «fundan toda la teología en el pecado», dice en una de sus cartas: «¡Cuánto deseo decirme y decir á todo el mundo que el Infierno de que tenemos que huir es la ignorancia de la perfecta bondad y la separación de su lado, y que el cielo que hemos de buscar es el conocimiento de esta bondad y la participación en su naturaleza!» (51).

38.—Un tercer tipo se caracteriza por el papel que desempeña el elemento intelectual y estético. Las naturalezas contemplativas se afanan por tener una *concepción*

total, á cuya luz se aclare la relación del valor con la realidad. Unas veces es ésta la necesidad que tiene el pensamiento de comprender, otras la necesidad de la imaginación de poseer imágenes intuitivas, que es el factor predominante. Platón, en su doctrina de las ideas, ha satisfecho ambas necesidades: su espíritu descansa en la contemplación de las ideas eternas, únicas que tienen verdadera realidad; á costa de ellas, el mundo siempre cambiante de la creencia era al fin considerado como puramente ilusorio. Se puede encontrar la misma tendencia en los Upanishads. Este tipo ha pasado por la doctrina platónica á la teología cristiana, dónde se le puede reconocer en San Agustín; en los místicos de la Edad Media, y, aunque bajo una forma menos intensa, en teólogos especulativos modernos, como B. Martensen. Spinoza es un representante distinguido de este tipo. Aún cuando su pensamiento sea claramente realista en tanto permanece en el terreno empírico, encuentra sin embargo la perfección suprema en la contemplación de las cosas *sub specie eternitatis*; punto de vista que, seguramente, no se podría alcanzar sino por medio de un vigoroso trabajo intelectual, pero que, no obstante, es más artístico que científico. Llegar á esta actitud era, según Spinoza, el soberano bien, el único que fuese capaz de producir una satisfacción verdadera y profunda. En esta contemplación, la vida interior esta estrechamente unida al pensamiento más activo reflexionando sobre la naturaleza de la realidad, y la alegría de saber, así despertada, ilumina toda la representación del mundo, borrando los rasgos inarmónicos, que son tan visibles desde un punto de vista finito y limitado. Cada sentimiento y cada experiencia puede contribuir al estado espiritual supremo, y el acceso á semejante bien está abierto á todo investigador. La lucha entre los hombres, que los bienes finitos ocasionan con tanta frecuencia, desaparece aquí, porque la alegría que proporciona un bien semejante no hace más que aumentar á medida que pueden más hombres participar de ella.

Muchos representantes de este tipo creen que en la idea suprema, ó en la contemplación intelectual que consideran como el soberano bien, tienen el resultado de la ciencia suprema. Esto se basa en una ilusión, que tiene su origen en los límites del conocimiento. Cuando esos espíritus encuentran al fin reposo en la filosofía, es en la filosofía considerada no como una ciencia verdadera, sino como un arte (52). No obstante, los pensadores de este tipo han tenido el gran mérito de afirmar la importancia del pensamiento para la vida, aún en los momentos en que el pensamiento opera en sus últimos límites. El arte de pensar es de la mayor importancia para el arte de vivir, y caeríamos en la barbarie espiritual si este tipo hubiera de carecer de representantes.

39. — En tanto la forma de fe religiosa que acabamos de describir se acerca al punto de vista especulativo ó artístico, entramos más profundamente en el dominio de la voluntad cuando hallamos la fe bajo la forma de *atrevimiento confiado*. Lutero y Zwinglio — que se oponen muchas veces á la doctrina escolástica según la cual la fe y el saber no difieren sino en grado, — conceden gran importancia á la idea de que la confianza gozosa (*fiducia*) es la esencia de la fe. Lutero ha expresado este pensamiento con energía enteramente particular en su Gran Catecismo, y la toma como base de su definición de Dios: «Un Dios es aquél por el cual el hombre puede proveerse de todo bien, aquél en que puede refugiarse en todo peligro; tener un Dios, por consiguiente, no es otra cosa que creer en él y tener confianza en él desde el fondo del corazón. Como he dicho muchas veces, la confianza y la fe del corazón forman solamente á Dios, un verdadero ó falso Dios. Si tu fe y la confianza son justas, entonces tu Dios es bueno; é inversamente, si tu confianza es falsa y mala, entonces el verdadero Dios no existe» (53). Se encuentra la idea fundamental de Lutero en esa confianza imperturbable, que, en verdad, supone un sentimiento de desacuerdo y de necesidad (lo

cual nos recuerda el primer tipo, § 36), pero que, sin embargo, toma por acordado que esta necesidad puede satisfacerse—que en realidad está satisfecha. Esta era la idea fundamental de la nueva religión, que Lutero fundaba sin saberlo. Si el paso del desacuerdo á la armonía ha de repetirse sin cesar, como en el primer tipo, no quedà tiempo ni energía para tomar parte en los trabajos que interesan á la vida humana. La fe gozosa que el hombre tiene de estar bien guardado, en lo que concierne á lo esencial, le permite por otra parte tomar una actitud más positiva con respecto á la vida humana tal como ella es, y participar con todo su corazón en el desenvolvimiento de la civilización. En su pequeño libro titulado. *De la libertad de un cristiano*, Lutero observa que haciéndose servidor de todos los hombres, el cristiano obtiene el derecho de gobernar todas las cosas. La libertad y la energía tienen su origen en la confianza gozosa, en el principio fundamental de la vida. Esta confianza se obtiene en el curso de una lucha (ó se supone que se obtiene así); aquí el cuarto tipo nos recuerda el primero y se opone al segundo (§ 37) y al tercero (§ 38) que se caracterizan principalmente por el desarrollo directo de las fuerzas psíquicas.

40.— Una diferencia más importante en la naturaleza de la fe religiosa es la que tiene por condición la importancia y la intensidad del papel desempeñado por la resignación. En el segundo tipo (§ 37), este elemento pasa enteramente á segundo lugar, pero tiene más ó menos importancia en los otros. Mas no se trata solamente del grado, sino también de la naturaleza de la resignación. El sentimiento de la resignación puede producirse de maneras muy diferentes, y toma matices diversos según las diferentes relaciones que pueden existir entre sus partes constitutivas ó sus motivos. Puede llevar el sello de la tristeza y de la esperanza, de la frialdad y del desengaño, de la jovialidad ó de esa satisfacción intelectual que se obtiene por la comprensión de los límites impuestos al hombre, y que trae consigo la inteligencia de la

relación del hombre con el gran sistema del universo. Puede también nacer de la fatiga producida por la rebelión contra el acicate, cuando el sentimiento está enervado por el hecho de que uno después de otro nuestros deseos se muestran decididamente irrealizables. Pero cuando se adquiere viva conciencia del hecho de que el mundo de los valores se extiende mucho más allá del alcance de nuestros pensamientos y de nuestros deseos, la resignación adquiere una forma positiva (54). El valor puede seguir existiendo, aún cuando lo que el hombre llama, y está forzado á llamar así, no perdure; nuestro poder de valorar tiene sus límites tanto como nuestro conocimiento de la manera cómo el valor puede realizarse y subsistir en la realidad.

Pero nos encontramos la fe bajo su forma más profunda cuando, precisamente en su límite, la voluntad, sin estar para nada enervada ni agotada, se afirma ella misma por un vivo deseo de ver realizar el valor supremo. La frase más profundamente religiosa que nunca se ha dicho es la oración de Jesús: «Hágase Tu voluntad y no la mía». La voluntad se abandona, pero el abandono mismo es un voto positivo, ó por lo menos no es más que el aspecto negativo de un voto positivo.

41.—Otra cosa es reconocer que nuestra facultad de valoración, como nuestro entendimiento, debe tener sus límites; otra atribuir valor positivo á algo que choca con el solo criterio positivo que podamos aplicar. Si debe ser este un rasgo característico de la fe suprema, entonces la fe no puede nacer sino *por medio de un acto arbitrario, de forma más ó menos espasmódica*. Nos fijamos en un postulado que parece la única probabilidad de salvación, y que tiene las señales de una paradoja (§ § 23 y 24). Damos un salto en lo absurdo. El abandono y la anticipación gozosa son reemplazados por lo arbitrario y la pasión que establecen postulados. Cuanto más grande es la contradicción entre lo que hay que creer y los resultados de la valoración y de

la inteligencia humanas, más elevado es el punto de vista, según este criterio (55).

La tensión y la lucha pueden producirse en el curso de todo desenvolvimiento; puede ser ese un síntoma de salud y de fuerza vital, especialmente durante los períodos en que se le asimila un nuevo contenido, en que se reconocen nuevos problemas. Pero no hay que tomar esos estados de lucha como marco de nuestras medidas; hay que estimarlos según su importancia en el desenvolvimiento de la vida en su conjunto, y no inversamente, estimar el desenvolvimiento de la vida según los conflictos á que da origen. Establecer postulados por medio de convulsiones, es quizá el último esfuerzo de la vida religiosa, el síntoma de que el desenvolvimiento religioso no tiene ya por bases los mismos principios que antes. Los postulados kantianos dan fe del hecho de que el tiempo de la «teología natural» ha pasado, mientras que los de Pascal y Kierkegaard muestran que el dogmatismo de la Iglesia se ha visto dentro de un conflicto irreconciliable con las bases enteras de la vida espiritual del hombre.

Si el punto de vista descrito fuera verdaderamente el punto de vista religioso, la hipótesis de que la esencia de la religión consiste en la fe en la conservación del valor no sería valedera, porque, mirando así las cosas, no habría relación alguna entre los valores humanos y los divinos en que estamos llamados á creer.

42. — Resta todavía un tipo que señalar, entre los numerosos que hay que añadir á los ya descritos. El rasgo característico de éste es que, como el tipo resignado (§ 40), y el tipo espasmódico (§ 41), abandona su propia escala de valores, se acerca sin embargo en otros respectos al de la audacia gozosa (§ 39). Está determinado por la *adhesión á un ejemplo, á una autoridad*; la fe es en él un eco, que se refleja—eco, no obstante, que se hace posible por un abandono interior en el ejemplo de que se trata. La fe no se basa aquí en una experiencia directa é independiente, sino en la con-

fianza en la experiencia de otros hombres. La experiencia personal no queda enteramente excluida, — porque hace falta descubrir por ella que podemos fundamentar nuestra vida en la completa confianza y en el ejemplo elegido, de que podemos encontrar la luz dejándonos guiar por la claridad que proyecta. Se pueden comprender en esta categoría de relación con un ejemplo, que naturalmente implica también el ejercicio de la fe, tipos que difieren grandemente unos de otros, sin olvidar los que ya hemos descrito.

Probablemente jamás se encontrará un hombre cuya concepción de la vida, lleve ó no el sello de la fe religiosa, se base por entero en sus propias experiencias. Los tipos y las tradiciones nos determinan á todos, y determinan más especialmente las experiencias que tengamos y la manera cómo las asimilemos á nuestra vida. Pero cuando se atribuye importancia decisiva á un contenido particular y á una forma especial de ideas religiosas, cuando éstas se ponen en primer término como único objeto valedero de fe, entonces la dependencia con respecto al ejemplo y á la autoridad se hace incondicional, y pasa por ser la única virtud.

Cuando, siguiendo el camino de la especulación teológica, la Iglesia hubo desarrollado cierto número de doctrinas que no podían menos de estar fuera de la comprensión de la mayoría de las gentes, tuvo la bondad de dar á entender que respecto á la mayoría de las doctrinas especulativas (por ejemplo: la de la Trinidad) no era necesario que todos creyesen por sí mismos: basta «creer en una cosa porque se cree que la Iglesia cree en ella». Esa condescendencia en satisfacerse con la creencia de la Iglesia era, decía, meritoria, porque nacía «del amor, que cree todo». Inocencio III, y otros Papas después de él, han reconocido esa «fe implícita» (*fides implicita*), porque impedía á los laicos incurrir en herejía á consecuencia de una interpretación inocente, pero falible, de materias especialmente teológicas. Se denominó á esta especie de fe «fe de carbo-

nero» según un carbonero (la historia no la cuentan enteramente lo mismo Lutero y Erasmo) cuya única respuesta á la pregunta: «¿Qué creéis?» fué: «Lo que cree la Santa Iglesia» aún cuando no pudiera decir qué era lo que efectivamente creía la Iglesia (56).

El celo protestante de Lutero le llevó á declarar que el que no tuviera una fe mejor que la del carbonero iría al infierno. Pero la Iglesia protestante no puede prescindir más de esta especie de fe implícita que cualquier otra Iglesia. Si quiere hacer una distinción entre las experiencias de creyentes individuales y «la experiencia común de los miembros de la Iglesia», y si muchas cosas que, según la naturaleza de su objeto, no pueden ser percibidas por una experiencia personal han de creerse sin embargo (§ § 29 y 30), es imposible dejar de reconocer la fe mediata ó implícita. Hay que atribuir al protestantismo el mérito de haber defendido tan ardientemente el deber que el individuo tiene de experimentar por sí propio y de sacar él mismo sus conclusiones; pero ha traído consigo mucho de la antigua Iglesia, por ejemplo: la doctrina de la Trinidad, la misma que ha llevado á la Iglesia de la Edad Media á establecer la noción de «fe implícita»; por consiguiente, el protestantismo se engaña si cree poder prescindir de esta noción. Además, desempeña un gran papel en la educación del individuo. Todos los hombres comienzan su desenvolvimiento por una confianza infantil en la autoridad y en los ejemplos. Su libertad no empieza á afirmarse sino cuando su experiencia les lleva á elegir otros ejemplos que aquéllos con que han empezado, en lugar de reforzar la adhesión que á estos han manifestado. El curso del desenvolvimiento puede conducir á un predominio creciente de los resultados de la experiencia independiente, y en un número muy pequeño de hombres — los héroes del mundo del espíritu — la actividad creadora personal puede llegar tan lejos, en profundidad y en extensión, que lleguen á ser ellos mismos modelos para los demás hombres.

El espíritu del protestantismo exige que permanezca siempre abierta la puerta de la libre investigación en el dominio de la experiencia religiosa, de sus bases y de sus resultados. Sus tradiciones y sus ejemplos han de someterse á una investigación histórica y crítica; la psicología ha de ver si sus experiencias constitutivas son naturales é inmediatas; la lógica tiene que averiguar el buen fundamento de sus postulados, mientras que la moral tiene que discutir la integridad de sus valores. Si fuera preciso abandonar este método de prueba, se volvería de nuevo á la barbarie ó á los ensayos espasmódicos de adhesión á lo absurdo. La conciencia religiosa se inclina siempre á arrastrar consigo tradiciones que no tienen valor religioso, intelectual, ni moral, valores muertos que ningún ser humano puede verdaderamente experimentar, pero que no se atreve á rechazar, por miedo de que en su caída no arranquen tras de sí algo distinto. Como dice Rodolfo Eucken «los hombres se agarran á lo imposible por miedo de perder lo necesario». Esto nos lleva al tipo espasmódico descrito en el § 41, porque, como hemos visto, el rasgo esencial de este tipo es la unión de lo imposible y de lo necesario, efecto de una fe sin crítica en la tradición — «la fe implícita», en el mal sentido de la palabra.

43. — Hasta aquí (§§ 36-42), no nos hemos ocupado de tipos individuales. Paso ahora al examen de las grandes diferencias que se han expresado en las religiones populares superiores. Estos tipos se desarrollan bajo la acción recíproca que se produce entre las tradiciones religiosas, los caracteres étnicos, y la experiencia secular. Podemos observar especialmente dos tipos principales que tienen importancia profunda y duradera para el desenvolvimiento espiritual.

Uno de estos tipos se caracteriza por la necesidad de elevarse por cima de la lucha por la existencia, de librarse de todo cambio y de toda oposición, de todo «dualismo» y de toda diferencia. El sentimiento de diferencia deja tras de

si el sufrimiento, el cambio, la inquietud, y este sufrimiento y esta inquietud impulsan al hombre á buscar una situación mejor; pero, una vez alcanzada, le esperan desencantos todavía más crueles. Por consiguiente, todo este proceso de oscilación ha de ser contenido y suspendido. Sólo en lo eterno é inmutable puede hallarse el reposo. Pero puesto que las ideas nacen en nuestro mundo de la experiencia, tan inquieta y abandonada á los conflictos, ninguna expresión creada por nosotros puede caracterizar de una manera positiva ese estado eterno é inmutable á que aspiramos. Y puesto que, una vez alcanzado ese estado, todo cambio y todo movimiento aparecen como puras ilusiones, veremos que el deseo de él es también una ilusión. Debemos luchar para librarnos de toda lucha.

En ciertos respectos, este tipo nos hace pensar en el primero (§ 36), en otros, en el tercero (§ 38) de los tipos individuales. *La vida religiosa de la India*, especialmente bajo el aspecto que presenta en la doctrina budhista del Nirvana, es el ejemplo más característico. El Nirvana no es un estado de pura nada. Es una forma de existencia á la cual no se puede atribuir ninguna de las cualidades que ofrece la corriente perpetua de la experiencia, y que, por consiguiente, se nos presenta como la nada, en comparación de los estados con los cuales la existencia nos ha familiarizado. Es la liberación de todas las necesidades y de todas las penas, del odio y de la ira, del nacimiento y de la muerte. No se le puede alcanzar sino por la concentración más extremada posible del pensamiento y de la voluntad (57). Se pueden hallar rasgos similares en el *neo-platonismo* y en el *misticismo de la Edad Media*. En todo espíritu religioso, la opinión entre lo cambiante y lo inmutable desempeña un papel esencial, pero en este tipo esencial es de la mayor importancia.

En el otro tipo principal, se trata también de librarse de una lucha, pero los términos opuestos no se consideran ya como de igual valor. Los hombres se adhieren á uno ó á otro

de los poderes que están en pugna, y la liberación es el resultado de la victoria de uno de ellos, y no del paso del hombre más allá del campo en que hay posibilidad de lucha. La vida es una batalla entre los dos principios del bien y del mal. La batalla puede y debe terminarse; tiene una realidad positiva, y el punto capital es la determinación del lado en que el hombre ha de colocarse en el curso de la lucha. La religión *pérsica* y la religión *cristiana* son los principales representantes de este tipo, cuyo carácter esencial es la gran importancia atribuída al desenvolvimiento histórico y al esfuerzo moral. El tiempo y la vida en él tienen aquí una realidad que no se pone en duda (§ 14).

Hay, naturalmente, muchas formas intermedias entre estos dos grandes tipos, y también combinaciones, aún cuando sólo fuera porque el uno ha influido históricamente en el otro. El tipo indo-helénico ha influido en el tipo cristiano por mediación del neo-platonismo, y podemos mostrar el choque y la acción recíproca de estas dos corrientes en San Agustín, cuyo pensamiento ha ejercido tan enorme influjo en todo el curso de la evolución europea. La oposición entre el cambio y lo inmutable tiende á suplantar la del bien y el mal. La afirmación de que Dios es el más mudable de los seres—afirmación enunciada por un cristiano distinguido—nunca habría podido ser proferida por un indio ó por un griego, apenas aún por San Agustín.

Estos dos grandes tipos tienen de común la experiencia del contraste entre el momento en que el fin (sea éste la liberación del combate ó la victoria en el mismo) parece ser alcanzado, ó al menos se aproxima de modo cierto, y aquél en que dominan la oscuridad, la apatía y la desesperación. Y en virtud de un efecto de contraste, uno de los dos estados eleva al otro: el que ha gustado la sublimidad de la unión con el soberano bien, hallará doblemente dolorosa é insoportable la caída en las tinieblas y el abatimiento, mientras que, por el contrario, el otro estado adquiere doble brillo por contraste con el que le sigue. Aquí la fe (como

la fidelidad, § 34) es necesaria para mantener la continuidad de la vida personal. En los momentos de honda amargura, los momentos dichosos pueden parecer ilusorios. Es entonces de la mayor importancia adherirse firmemente á la relación subyacente que los reúne, firmemente convencido cómo se debe estar de que nuestra debilidad se trocará en fuerza, nuestras tinieblas en luz, y que, aún cuando estemos huérfanos de todo consuelo, no ha desaparecido sin embargo todo valor. Consecuencia de sus caracteres respectivos es que la oscilación entre estos dos polos haya de ser más frecuente y violenta en el segundo de estos dos grandes tipos. En él, allí donde la relación temporal es de una importancia vital, habrá mayor diferencia entre los distintos momentos. Quizá aún puede producirse una necesidad de experimentar incesantemente estas alternativas de extremos, de oscilar entre esas dos emociones sucesivas, para que la conciencia del triunfo sea lo más gloriosa posible. Esta necesidad encuentra su expresión principal en el culto religioso.

44.—El concepto de fe corresponde al concepto de Dios. Desde un punto de vista puramente teórico (epistemológico y metafísico) el concepto de Dios no puede significar otra cosa que el principio de continuidad, y por consiguiente de inteligibilidad de lo real. Desde el punto de vista religioso, Dios, como objeto de fe, significa el principio de la conservación del valor á través de todas las oscilaciones y de todas las luchas, ó, si así quiere llamársele, el principio de la fidelidad en lo real. Si el problema religioso ha de ser completamente resuelto, es preciso que pueda demostrarse la coincidencia de estos dos principios (§§ 11 y 24). La analogía entre ellos es clara, pero de eso hay mucha distancia á su identidad, y la cuestión está en saber si este grande espacio puede reconocerse, de manera que podamos llegar á un concepto lógico. Insistiremos en esta cuestión desde otro punto de vista.

La experiencia religiosa puede ser llamada experiencia

de Dios, en la medida en que conduce á una fe en la conservación del valor, á despecho de todo y á través de todo. El que quiera tener experiencia de Dios, ha de ejercitarse en distinguir el núcleo de valor oculto bajo la envoltura grosera de la realidad; así también es como debe ejercitar su espíritu en la esperanza paciente de encontrar siempre este núcleo. El que quiera trabajar para el reino de Dios ha de tratar de descubrir, de producir y de conservar el objeto de valor:

En lo que buscas has encontrado el tesoro,
La respuesta va íntimamente unida á la pregunta.

Para justificar este empleo de la palabra «Dios» hay que recordar lo que ya hemos dicho (§ 31) á propósito de la palabra «religión». El enlace entre puntos de vista diferentes, aparece muchas veces, cuando se les considera psicológicamente, más íntimo de lo que se habría creído posible desde un punto de vista estrictamente dogmático.

En el lugar en que nos encontramos, nuestro estudio psicológico de la religión tiende á confirmar nuestra hipótesis de que la fe en la conservación del valor constituye la esencia de la misma, puesto que nuestra discusión sobre la naturaleza de la experiencia y de la fe religiosa nos lleva á admitir la probabilidad de esta hipótesis. La experiencia religiosa tiene como caracteres particulares el ser una experiencia de la relación entre el valor y la realidad; y la fe religiosa debe sus caracteres particulares, no solamente á la dirección de espíritu estable y continua que implica, sino también á la afirmación de la persistencia del valor á través de todas las variaciones de la existencia.

En otra sección (D) insistiremos, no obstante, en el examen de la fe en la conservación del valor, para ver si pueden reducirse á ella las formas más importantes de las religiones positivas.

B.—Desenvolvimiento de las ideas religiosas.

Diversos en verdad han sido los símbolos religiosos, según el grado de cultura de los hombres y su actitud para encarnar la divinidad.

CARLYLE.

a) *La religión como deseo.*

45.—No es del dominio ni de la competencia de la filosofía de la religión el estudio de los comienzos históricos de la misma. La labor de esta filosofía consiste en tratar el problema religioso tal como se nos presenta hoy, en las condiciones actuales de la civilización. Para ello debemos, entre otras cosas, acudir ciertamente á la historia de la religión, pero nos ocuparemos de averiguar si, á despecho del cambio continuo de las formas religiosas, se puede distinguir un principio subyacente en constante actividad, más bien que del origen histórico de la religión. Y aún si fuera posible volver á los comienzos históricos de toda religión, este hecho sólo tendría escasa importancia para la filosofía de la misma. No siempre es posible recoger, del examen de los orígenes de un ser, muchos datos sobre su verdadera naturaleza, porque las transformaciones y arreglos que se producen en el curso de su desenvolvimiento, pueden producir cualidades de que no se encontraban huellas al principio. La naturaleza verdadera de un ser consiste en la ley de su desenvolvimiento, desde su origen hasta su forma última. No es probable que la historia de la religión pueda nunca llegar á resolver el problema de la primera aurora de la misma en la especie humana. Hasta los salvajes más inferio-

res que conocemos han pasado por una larga evolución. Es cortar la cuestión sin resolverla decir que una de las religiones existentes es la primitiva. Y, en todo caso, aun cuando pudiera descubrirla, la religión primitiva no sería necesariamente la «verdadera». No podríamos, por ejemplo, decir que todas las religiones son «realmente» fetichismo, si pudiera probarse que el desenvolvimiento religioso de la especie humana ha partido del fetichismo. Podría decirse de igual manera que, según el darwinismo, el hombre es «verdaderamente» un mono. Estas conclusiones han sido sacadas tanto del lado teológico como del antiteológico, pero se fundan en un profundo desconocimiento de la naturaleza de todo desarrollo. La mayor parte de los teólogos tienen como indudable una revelación original hecha al primer hombre, religión perfecta á la cual los hombres han sido infieles, y tratan entonces de contener esta revelación original en los términos de su propia religión, que sostienen ser la revelación original restablecida. En comparación con ésto, la teoría del fetichismo es mucho más natural. Porque, entre las dos, es mucho más fácil comprender que lo más perfecto se haya desarrollado saliendo de lo menos perfecto, que admitir que lo imperfecto haya tenido su origen en lo perfecto. Si lo perfecto contiene en sí mismo la posibilidad ó el germen de lo imperfecto, no es tal (es lo que se concede inmediatamente tratándose de Dios, en tanto no se considera aplicable en el caso del hombre); mientras que lo imperfecto puede, completándose ó trasformándose, desenvolverse en el sentido de la perfección. La historia no nos muestra en ninguna parte el primer comienzo de la religión. Lo que vemos, es una serie de formas diferentes, más ó menos altas, de la religión, serie que no progresa de modo igual, sino que se inclina á uno ó á otro lado; no obstante, á través de todas esas oscilaciones, se puede distinguir una tendencia general, especialmente en las ideas religiosas, que son el aspecto de la religión más accesible al estudio.

Si trabajamos conforme al bosquejo trazado en nuestra descripción anterior de los fenómenos religiosos, podemos siempre tener la esperanza de ver el desenvolvimiento de la religión basado en una cierta concepción de la realidad. El hombre no puede tener ningún sentimiento religioso, antes de haber, hasta cierto punto, sistematizado sus observaciones acerca del mundo. Porque el sentimiento religioso es provocado por la experiencia de la relación entre el valor y la realidad, y, por consiguiente, supone una realidad conocida. En mi estudio sobre el desenvolvimiento de las ideas religiosas, empezaré por las formas más sencillas, para pasar luego á las más complejas, y mi esfuerzo constante será explicar el paso de un grado á otro por el juego de leyes puramente psicológicas.

46.—La concepción del mundo, que encontramos entre los hombres colocados en el grado más bajo que conocemos de desenvolvimiento, se llama comunmente, según Tylor (58), animismo. El animismo es una concepción del mundo y no, en sí y por sí, una religión. Pero interesa á la filosofía religiosa, porque es la concepción más elemental del mundo, el círculo de ideas más sencillo que la religión haya hecho entrar á su servicio. Su carácter especial es explicar los sucesos—especialmente los notables—por la intervención de espíritus, de seres personales. Se puede buscar su origen principalmente en el influjo de ideas tomadas de los ensueños; en éstos, el salvaje recoge experiencias que deben parecerle tan reales como las que recoge estando despierto, y en las del ensueño aparece (y los otros seres con él, hombres y animales, vivos y muertos) más libre y más independiente del espacio, del tiempo y de las relaciones materiales de lo que hubiera podido suponer hacedero, á juzgar por las experiencias de la vigilia. El mundo de los ensueños, cuya realidad no se pone jamás en duda, se emplea, pues, constantemente para explicar y ampliar el de la vigilia. La conciencia está particularmente preocupada por el espíritu de los muertos; en

vida, esos seres tomaban parte más ó menos importante en todo lo que ocurría; no es sino natural, por consiguiente, considerar posible el descubrimiento de sus acciones y de sus esfuerzos, puesto que los sueños no sólo nos han revelado que siguen existiendo, sino también que siguen existiendo en condiciones más perfectas. La tendencia instintiva del hombre á personificar, á concebir las cosas como semejantes á él, y, por consiguiente, á explicar los procesos naturales como acciones personales, sería alentada por semejantes ideas, aun cuando éstas no bastasen por sí mismas para servir de base al animismo.

El animismo aparece en todos los pueblos del mundo en cierto grado inferior de desenvolvimiento. Es la más elemental de las filosofías humanas, y hasta en las religiones más elevadas é ilustradas, en que se manifiestan concepciones idealistas de Dios, un examen preciso é imparcial descubriría muchas huellas de ideas pertenecientes á esta esfera.

En el interior mismo del animismo cabe distinguir, con Tiele (59), el fetichismo de la creencia en los espíritus. El fetichismo se contenta con objetos particulares, en los cuales se supone que un espíritu habita, por tiempo más ó menos largo. En la creencia en los espíritus, éstos no están ya unidos á ciertos espíritus, sino que pueden,—en parte por su propia elección, en parte por el influjo de la magia, cambiar su manera de revelarse. El fetichismo se distingue también de la creencia en los espíritus por la importancia especial que atribuye á ciertos objetos determinados, considerados como intermediarios de la actividad psíquica.

47.—El acto psíquico más sencillo que esté aquí implícito es la elección de un fetiche. Debe haber un objeto particular y definido, una ocasión especial, que impulse al hombre á creer en un poder que se ocupa de saber si hay ó no experiencias dotadas á sus ojos de valor. Esta elección implica una construcción de ideas religiosas, la más sencilla que se pueda concebir. Es enteramente elemental é in-

voluntaria; tan elemental é involuntaria como la exclamación, que es la forma más simple de los juicios de valor. El objeto elegido debe estar, de una ú otra manera, íntimamente enlazado con lo que absorbe al espíritu. Quizá despierta el recuerdo de hechos anteriores, en los cuales estaba presente ó tomaba parte. Ó bien ofrece cierta semejanza—á veces muy remota—con objetos que le han prestado auxilio en peligros pasados. Ó puede ser simplemente el primer objeto que se presenta en un momento de tensión y de incertidumbre. Llama la atención, y por esto se asocia involuntariamente á lo que va á producirse, á la posibilidad de alcanzar el fin anhelado. La esperanza y el miedo pueden influir en la elección; aún, al principio, la esperanza predomina probablemente, porque el hombre está naturalmente lleno de confianza. Verdad es que parece constituir regla que los seres malos sean suplicados más que los buenos; pero es quizá con la esperanza de obtener su gracia.

En fenómenos de este género, encontramos la religión bajo la forma de deseo. Primeramente las ideas (en cuanto son distintas de las sensaciones) aparecen como elementos del deseo (sigo aquí la costumbre que distingue entre el deseo y el puro instinto). El deseo encierra la idea de algo que puede satisfacer una necesidad ó proporcionar cierto género de placer: así la idea tiene aquí un valor práctico inmediato. El hombre sediento tiene del agua una idea absolutamente práctica; esta idea expresa el fin por el cual se esfuerza, está mantenida por la necesidad y la esperanza. Su idea del agua, por consiguiente, es muy diferente de la que tiene de este líquido el químico analista ó el pintor. Las ideas religiosas no tienen carácter de tales sino en virtud de ese enlace entre la necesidad y la esperanza—por consiguiente, sino en tanto son elemento del deseo. Por consiguiente, una sola y misma idea puede ofrecer un aspecto absolutamente distinto, según que se la considere desde el punto de vista religioso, desde el teórico y psicológico, ó desde el crítico é histórico; y no seremos plenamente ca-

paces de comprender el valor de las ideas religiosas, sino en la medida que conservemos presente en el espíritu el enlace estrecho con el deseo, su verdadero origen. El fetichismo, especialmente, no puede comprenderse sino se le considera de esta suerte. Cuando el joven indio está á punto de escoger su «medicina» (así llama á su fetiche ó talismán) se retira á la soledad, y se dedica al ayuno; el primer animal que encuentra cuando abandona su retiro es su «medicina». El negro, cuando por la mañana sale de su choza para una expedición, ve una piedra brillar al sol; la coge casi inconscientemente y cuenta con su apoyo. En estos ejemplos, la idea religiosa se forma ó elige por una especie de *improvisación*.

No debemos tener la esperanza de hallar ninguna relación entre las diversas improvisaciones religiosas, aun cuando la costumbre y la tradición empiecen muy pronto á ejercer su influjo. El fetiche no es más que la morada provisional y momentánea de un espíritu. Según la admirable expresión de Hermann Usener, es «el dios de un momento». El objeto individual se deifica de una manera absolutamente inmediata, sin que quede lugar para la intervención del concepto genérico más elemental: «la cosa que ves delante de ti—ella y ninguna otra—es Dios». Como ejemplo de esto, Usener cita la costumbre extendida entre los antiguos prusianos y los lituanos de considerar la primera y la última gavilla de un campo como la morada de un dios, al que hay que rendir honores para asegurar una buena cosecha—el haz de hierbas de la fiesta de San Juan que las muchachas lituanas cogen y cuelgan de un clavo á la puerta de sus casas, para adorarle con respeto. Gavilla y hacecillo de hierbas eran ambos originariamente fetiches. Vemos lo mismo entre los griegos, por ejemplo, cuando Esquilo hace jurar á un héroe por su espada (60).

La tendencia á crear así dioses momentáneos puede encontrarse, aún en el día, en la inconsciente personificación y en la simbolización que pueden aparecer cuando los hom-

bres se interesan muy vivamente por cosas exteriores. Por ejemplo: se considerará como un buen presagio para alguna nueva empresa que el fuego del hogar se encienda fácilmente: el momento de espera que existe cuando se lucha con que la madera es refractaria para arder, se extiende, por una expansión de sentimiento, á la empresa más importante que ocupa todo el tiempo la conciencia. Esta expansión va acompañada de la idea del fuego felizmente encendido, como de una especie de genio cuya presencia sirve de aliento. Si estudiamos estas personificaciones mitológicas momentáneas, y que no son poco abundantes, hallaremos en ellas indicaciones que nos ayudarán á comprender cómo se forman las ideas religiosas más elementales. Pero lo que, desde el punto de vista del animismo, pasa por la estrella polar, no es, hemos de reconocerlo, sino un meteoro errante en el horizonte de la conciencia.

48.—Las divinidades momentáneas no pueden indicarse históricamente sino de una manera aproximada. Porque cuando se presenta de nuevo ocasión, el hombre se vuelve naturalmente á la idea del dios que ya le había servido, de suerte que el dios no es creado de nuevo cada vez, sino que reaparece, por ejemplo, á cada cosecha. Así cada dios es progresivamente revestido de ciertas cualidades constantes, y tiene dominio sobre ciertas esferas determinadas. Gracias á estas cualidades constantes, á esta soberanía precisa, el dios individual se dibuja más claramente en la conciencia. De igual modo que es necesario cierto desenvolvimiento antes de que podamos elevarnos por cima del momento que pasa, así también es necesario para que podamos elevarnos por cima de una forma particular de expresión y de una esfera especial. Y todavía es un progreso que la fijeza de la cualidad y del dominio nos haga exceder el carácter momentáneo de las ideas más elementales de Dios. Por esta razón las divinidades especializadas (los *Departmental gods* de A. Lang, los *Sondergötter* de Usener) constituyen un progreso sobre los dioses del momento. El

pensamiento no se eleva todavía por cima de lo múltiple y de sus diferencias, pero establece un principio, un poder director para cada dominio diferente. Un jefe de Nueva Zelanda decía un día á un europeo: «¿Es verdad que en Europa no hay más que un Dios para crearlo todo? Pero debe haber un hombre que sea carpintero, otro herrero, otro constructor de buques. Y esto es lo que ha habido al principio. Uno ha hecho esto, el otro lo otro. Tane ha creado los árboles, Ru las colinas, Tangaroa los peces, etc.»

Usener muestra la existencia de ideas religiosas en este grado de desenvolvimiento en la religión de los antiguos romanos, antes de que sufrieran el influjo de los griegos. Los libros litúrgicos (ó *indigitamenta*) de los sacerdotes romanos contenían listas de dioses especiales, que desde la antigüedad habían sido adorados en ocasiones especiales y en virtud de cualidades especiales (*dii proprii, dii certi*) «Se crearon dioses especiales, con apelaciones distintivas, para todas las acciones y circunstancias que podían tener notoriedad para los hombres de aquella época; y no solamente se deificaron las acciones y las circunstancias, en montón, sino también todos sus rasgos de carácter, y sus movimientos». Así los agricultores invocaban no solamente á la tierra (*Tellus*) y á la diosa de la abundancia (*Céres*) sino también á doce divinidades especiales: una cuando se labraba por primera vez un campo; otra para la segunda labor; otra tercera al trazar el último surco; la cuarta para sembrar; la quinta para hundir en el suelo el grano que quedó fuera del surco, etc. Entre los lituanos y los griegos también podemos encontrar dioses de este género, limitados á una cualidad particular y á un dominio muy restringido; y aún sería prudente decir que podrían hallarse entre los pueblos no civilizados de toda la tierra (61).

Esos dioses especializados, como los dioses momentáneos, corresponden á una necesidad de la conciencia religiosa de

sentir cerca de sí un poder exclusivamente ocupado de dar toda la ayuda que pueda necesitarse. Los antiguos dioses especializados pasan á las religiones nuevas cambiando de nombre. Los santos de la cristiandad aparecen con bastante frecuencia con cualidades y funciones que hacen ver en ellos los herederos de aquellos dioses especiales: muchas veces se adora á un santo en el lugar mismo en que, en la antigüedad, era adorado un dios especial correspondiente. Los santos, como sus predecesores, tienen sus atribuciones propias, y, como ellos, satisfacen la necesidad de dioses localizados. En uno de sus Poemas italianos, Ludwig Bödtcher toma de la realidad la respuesta de una joven romana, á la pregunta de si tenía miedo á los temblores de tierra: «La Virgen Santa protegerá nuestra casa, y si llega el peligro, San Emilio no se hará esperar.» San Emilio es el protector especial contra los temblores de tierra. Usener cita como un ejemplo interesante del desenvolvimiento continuo de las ideas religiosas, la idea de la madre con su hijo. En un principio, se la adora como una diosa especial con el nombre Kurotrofos, madre nodriza, sin nombre propio. Más tarde, á este nombre de Kurotrofos se añadieron los sobrenombres de varias diosas: Leto, Demeter, y su culto pasó al culto medioeval de la Virgen con el niño. La continuidad de este desenvolvimiento muestra que esta forma particular de divinidad, que representa el amor materno, correspondía á una necesidad especial de adoración.

Según varios pensadores, el dios más antiguo de la nación judía debería considerarse como un dios especial. «El Jehovahnismo de los antiguos tiempos era un poder hostil á la civilización. Se ve á Jehová como el destructor de todo, como el dios de las tempestades en la naturaleza, el de la guerra en la vida de las naciones, como aquél en honor del cual, después de una victoria ganada gracias al apoyo divino, todos los seres vivos son sacrificados y entregados á la muerte. Sólo cuando los judíos se hubieron familiarizado con las ideas de Dios extendidas en otras naciones, el suyo

adquirió su valor universal, y se enriqueció con elementos que permitieron á Jehová ser el dios de un pueblo civilizado (62).

c) *Politeísmo y monoteísmo.*

49.—La especie de personificación instintiva que caracteriza á la conciencia religiosa bajo su forma más elemental, no produce ideas de seres personales en el sentido propio de la palabra. El ser personal posee á la vez varias cualidades diferentes; la vida personal se desenvuelve como el lazo que une, no solamente estas distintas cualidades, sino también los diferentes momentos del tiempo, á través de los cuales persisten. La formación de la idea de un ser semejante implica cierto desarrollo espiritual que falta en los períodos infantiles. Porque es propio de las ideas de los niños, y de los salvajes igualmente, apoderarse de un solo aspecto ó de una sola cualidad de una cosa, y reconocer esta cosa gracias á esa cualidad; de ahí las yuxtaposiciones raras y las confusiones numerosas de que dan fé las palabras de los niños y los salvajes (63). Hace falta poder elevarse por cima de lo momentáneo y lo especial y construir un todo con experiencias particulares; porque una persona no se define por una sola situación y una cualidad única. En otros términos, es necesaria una facultad de formar ideas que se reconozcan como ideas típicas de algún individuo. Por idea típica de un individuo, comprendo yo una idea aplicable á un ser individual en todos los numerosos estados diferentes en que puede hallarse. No hace falta poca habilidad para formar semejantes ideas, porque los individuos en cuestión son muchas veces, no sólo de naturaleza compleja, sino que también están en perpetua transformación, de suerte que las ideas son necesariamente incompletas. La

mayor parte del tiempo, redondeamos artificialmente nuestras ideas de seres personales, y nuestras determinaciones no son siempre perfectamente comprobables mediante observación, de suerte que nuestro conocimiento del carácter individual de una persona participa de la naturaleza de la fe más que de la del conocimiento (64).

De igual modo que el paso de la observación particular y de las ideas particulares á las ideas típicas de individuo es, psicológicamente hablando, una de las más importantes transiciones que haya en la vida de las ideas, así el tránsito de los dioses momentáneos ó especiales á dioses que se puedan propiamente llamar personales, es una de las más importantes transiciones en la historia de la religión. Representa el paso del animismo al politeísmo. Al presente se traza una distinción más sutil entre los seres diversos y los fenómenos naturales á que están asociados. Las representaciones de los dioses mismos son provistas de cualidades más ricas y profundas, y entonces es cuando, por vez primera, la fe, en el verdadero sentido de la palabra, puede nacer; porque entre el objeto y su manifestación hay una distancia que no podía existir en los grados inferiores que hemos examinado hasta el presente. Nos hallamos en presencia de uno de los raros progresos de la historia de la religión que han sido favorables á la vez á la ciencia y á la fe. En virtud de la clara distinción que se establece ahora entre los dioses mismos y los fenómenos naturales particulares á que habían sido hasta entonces asociados, éstos se abren mucho más á la observación y á la investigación objetivas. Si la ciencia debe algo á la religión, es en este punto, en el paso del fetichismo al politeísmo, y no, como se ha creído, en el paso del politeísmo al monoteísmo. Sin embargo, esta transición, por encima de todo, ha tenido como resultado desarrollar la fe religiosa, porque, como hemos visto, los dioses fueron provistos de cualidades más profundas y ricas, y por consiguiente, pudieron ser más íntimamente unidos á la vida del sentimiento que lo que había sido fac-

tible cuando ciertos fenómenos naturales se consideraban como sus expresiones inmediatamente correspondientes. Entonces fué cuando por vez primera los hombres empezaron á vivir en un mundo invisible.

La importancia de esta época de la historia de la religión ha sido muy puesta en claro por Augusto Comte. Hermann Usener ha sido recientemente inducido, por una serie de interesantes investigaciones históricas y filológicas, á insistir de nuevo sobre su importancia. Pero cuando este historiador distinguido de la religión reprocha á los filósofos de la religión el haber considerado el politeísmo como punto de partida del desenvolvimiento religioso, basta citar á Comte para demostrar que el reproche es innecesario. Y enteramente tan injustificable es su observación de que los filósofos «tratan la formación de los conceptos y la reunión de los datos particulares en géneros y en especies como la operación necesaria y evidente por sí del espíritu humano». Porque Platón y Aristóteles reconocían el problema implícito en la formación de los conceptos, y en la filosofía moderna, desde la época de Locke, este problema ha sido varias veces discutido. Dado que la psicología distingue las ideas particulares (correspondientes á un rasgo ó á una cualidad particular), las ideas individuales concretas (correspondientes á una observación compuesta, á un grupo de cualidades), las ideas individuales típicas (correspondientes á una serie de observaciones complejas diferentes del mismo fenómeno) y las ideas generales (conceptos de géneros y de especie, correspondiendo á una serie de observaciones de fenómenos enlazados), tendremos así un marco suficientemente amplio para los fenómenos de la historia religiosa, cuyo puesto, según Usener, es tan importante descubrir. La transición de una serie de ideas á otra no se produce, entiéndase bien, de una manera continua, y depende siempre de las condiciones favorables, interiores y exteriores.

Usener ha observado, concediéndolo mucha importan-

cia, que sólo en cierto momento de la evolución—á la aparición del politeísmo—los dioses adquirieron nombres propios. Se hacía alusión á los dioses especiales mediante adjetivos, según la cualidad particular á que estaban asociados. Cita como ejemplo—que ha de añadirse á Kurotrofos ya dicho (§ 48).—Apolo, cuyo nombre significa en realidad «el que aparta el mal», pero que añade más tarde á su personalidad los atributos de dios del canto, de dios de la luz, de purificador, predicador, y dios de la curación.

Usener atribuye gran importancia á la aparición de nombres propios dados á los dioses, fenómeno que considera como la condición necesaria del paso de los dioses momentáneos y especiales á los dioses personales. Aquí, como en todo, hay sin embargo una relación constante de acción y reacción entre la idea y la palabra. El nombre propio no es comprensible sino cuando varias cualidades y varios estados pueden ser reunidos en una sola idea. La palabra sirve para ayudar y sostener, para conservar y desenvolver los resultados obtenidos en el dominio de las ideas, pero no puede por sí sola ser su causa. Por otra parte, Usener mismo no está muy seguro en este punto, y de hecho admite que las palabras y las ideas se modifican recíprocamente en el curso de la construcción. Un período importante de la historia de la religión no puede empezar por una palabra vacía. La palabra no puede ser el comienzo ni existir al principio (65).

La historia no puede, entiéndase bien, determinar con la menor precisión el momento en que el politeísmo empezó á existir. Como ya hemos visto, los mismos dioses momentáneos y especiales suponían la realidad de una tendencia á la personificación y de una facultad correspondiente, y es casi imposible—sobre todo en virtud de la costumbre y de la tradición—determinar ejemplos bien claros de semejantes dioses; así se sigue que hay muchos términos de transición entre los grados que, por razones teóricas, hemos descrito oponiéndolos fuertemente uno á otro. Veremos

más adelante que no se puede decir otro tanto de la relación que existe entre el politeísmo y el monoteísmo.

50.—Ni el desenvolvimiento de las ideas, ni la formación de las palabras en sí mismas, dan explicación completa del tránsito al politeísmo. Hay siempre una corriente del sentimiento que contribuye á este efecto. Los historiadores de la religión insisten mucho en el *influjo conservador y represivo del culto*; y esto encierra la vida del sentimiento, porque en el culto, el sentimiento encuentra seguro refugio. Si en una región determinada ó en un pueblo especial, el culto se organiza alrededor de un dios especial, este dios está destinado á constituir un obstáculo para la formación y aceptación de una idea más compleja de Dios. El influjo ejercido por el culto en la vida de las ideas religiosas no puede ilustrarse de modo mejor que por la misma historia de la palabra «dios»; cuando se estudian las etimologías de esta palabra que, desde el punto de vista filológico, parecen ofrecer la posibilidad de ser más exactas, se ve que significa realmente «aquél á quien se sacrifica» ó «el que es adorado» (66). Dada la íntima relación entre la idea de Dios y la forma del culto, todo cambio radical de ésta ha de producir una modificación de aquélla, y así, según la experiencia de todos los tiempos, el culto organizado ofrece con tanta frecuencia una resistencia cada vez más fuerte, violenta en ocasiones. Las antiguas ideas se mantienen más largo tiempo cuando van unidas á antiguas costumbres, y éstas son muchas veces más duraderas que las ideas correspondientes. En una iglesia rural de Dinamarca, se había conservado hasta el siglo xix la costumbre de inclinarse al pasar por delante de determinado lugar de las paredes del templo, pero nadie sabía el por qué, hasta un día en que rascando el estuco, se encontró en la pared una pintura de la Sagrada Virgen; así la costumbre había sobrevivido trescientos años al catolicismo que la había hecho nacer; era una parte del antiguo culto que se había conservado. En este ejemplo, no tenemos más que una costumbre. Pero la

corriente del sentimiento se niega en general á abandonar el lecho que se ha trazado. Se ha acomodado á las ideas tradicionales, y hay que pasar por una época de perturbación y de discordia antes de que pueda adaptarse otra vez á las nuevas ideas. Durante este tiempo de transición, las dos corrientes del sentimiento, una que tiende á seguir por el antiguo lecho, otra á extenderse (§§ 27 y 47) luchan violentamente entre sí. Ó, para expresarse más exactamente, la tendencia del antiguo sentimiento á extenderse, y á dar su color á toda la conciencia, lucha contra la tendencia análoga del nuevo sentimiento, porque los sentimientos que van unidos á la tradición tienden también á la expansión y tratarán siempre, si no pueden expulsar en absoluto al nuevo sentimiento, de matizarle al menos y transformarle; en los casos extremos, cuando no pueden conservarse de otro modo, las antiguas ideas se transforman de acuerdo con las nuevas.

Este poder represivo é inhibitorio del sentimiento sobre la vida de las ideas no es, sin embargo, más que un aspecto del asunto. Las nuevas experiencias pueden producir tan agudo efecto, que se origine una modificación de las ideas por *selección*, *idealización* y *combinación*. Usener, que en general se inclina sobre todo á insistir en el desenvolvimiento de la palabra y de la idea, admite que los diferentes dioses especiales no pueden tener igual valor para la conciencia. «El dios de la luz celestial, dispensador de vida y de bendiciones, el dios tutelar de la casa y de la paz doméstica, el salvador, el dios que aleja el mal, ha de tener una importancia infinitamente superior al dios que bendice el rastrillo ó la destrucción de las malas hierbas, ó al que espanta las moscas». Los dioses especiales que despiertan los sentimientos más enérgicos y duraderos recibirán poder más grande que los otros. En cuanto son objetos de particular atención, ocuparán un sitio especial, se dejará de compararlos con otras divinidades, y el espíritu se apartará de todo lo que pueda parecer que implica limitación de su po-

der. Es una idealización inconsciente la que aquí se realiza. Se prosigue muy naturalmente un trabajo de combinación al lado de esta idealización; porque todas las buenas cualidades y todos los buenos efectos, por poco que ofrezcan la más ligera semejanza ó el más ligero contacto con el atributo original del dios, se agrupan alrededor del dios idealizado. Se le considera ahora como portador de un valor particular, y se le atribuyen involuntariamente todos los nuevos valores cuya experiencia se hace. En la concepción de todo gran dios, esos tres procesos de selección, de idealización y de combinación se prosiguen á un tiempo. Las ideas y las palabras son secundarias, en comparación con las experiencias del sentimiento.

La historia del dios de la luz es un ejemplo interesante de esta evolución. La gran importancia que la luz tiene para todos los seres vivos — puesto que favorece, en punto á condiciones de vigor y de salud, la realización de todos los procesos vitales, y hace posibles la actividad y la seguridad — y su significación ideal, como símbolo de la verdad y de la justicia, han producido toda suerte de modificaciones de ideas; sin embargo, pueden reducirse todas á experiencias inmediatas del valor de la luz y de las energías por ella simbolizadas.

Los dioses que desempeñan el papel de protectores de los bienes comunes — en cuanto patrocinan á la familia, á la tribu ó la nación — están especialmente expuestos á estas modificaciones diversas. Cuando el hombre, en su trato con otros hombres, ó en su propio corazón, experimenta la oposición entre el bien y el mal, y esta oposición ocupa el centro de su conciencia, ha de trasportar estas ideas, bajo una forma idealizada, á sus dioses. La personificación que idealiza tiene gran importancia moral, porque á ella se deben esos ejemplos luminosos y divinos que los hombres se han dedicado á seguir. Así se realiza el paso de la religión de la naturaleza á la religión moral; paso del que ha podido decirse con justa razón que es el más importante

de toda la historia de la religión, pero que obedece á las mismas leyes que otra transición cualquiera. Si no hubiera habido experiencias del poder del trueno, nadie habría creído jamás en un dios del trueno; de igual modo, si no hubiera habido experiencias del bien como una de las realidades de la vida, nadie habría creído nunca en la bondad de los dioses. La concepción de los dioses como portadores de los valores morales de la existencia, supone que el hombre mismo ha aprendido á conocer esos valores (§ 31).

Á más de los influjos de inhibición, de elección, de idealización y de combinación que el sentimiento ejerce en el desarrollo de las ideas, hay que notar también la importancia de los *efectos de contraste* en el dominio del sentimiento (§ 43). El contraste de las dos disposiciones afectivas reobrará sobre las ideas que expresan ó motivan cada una de ellas. Si, por ejemplo, se ha formado un ideal, este ideal se elevará á un poder más alto por el contraste entre la perfección que se imagina y el carácter humano y limitado del que imagina; mientras que, inversamente, esta limitación se sentirá tanto más claramente cuanto más intensidad tenga la emoción provocada por la contemplación del ideal. Este contraste, por consiguiente, es importante, no sólo en la evolución de la idea de Dios, sino también en la de la conciencia del pecado, que tan gran papel desempeña en muchas religiones (§ 33).

51 — Fuera del círculo de ideas que se refieren exclusivamente á las divinidades, la creencia en la trasmigración de las almas ofrece un buen ejemplo del influjo que los sentimientos tienen en la elección y la transformación de las ideas. Apenas puede decirse que la idea de que, después de la muerte, pasan las almas á otros cuerpos haya tenido origen en la religión. Está enlazada con el animismo común, y se observa en razas diferentes en toda la superficie de la tierra, en un grado muy primitivo de su desenvolvimiento. Es frecuente en los pueblos del Asia Oriental; se ve entre

los habitantes de Guinea y entre los zulús, entre los groenlandeses y las tribus de la América septentrional.

Pero se observa que, después del período védico, esta creencia empezó á desempeñar un papel importante en la religión de la India. Figura en primera línea en los Upanishads, en tanto que no se encuentran huellas suyas en la religión primitiva de la India tal como se presenta en los poemas védicos. Así se ha pensado que la doctrina de la trasmigración puede referirse al deseo que tiene el pensamiento religioso de explicar las grandes desigualdades morales que hay entre los hombres, aún en las condiciones sociales más primitivas. Todo lo que no podían atribuir á efecto de las acciones de un hombre durante su vida, los antiguos pensadores védicos lo explicaban — tal es esta teoría — como resultado de sus acciones durante existencias anteriores. Los pitagóricos y Platón llegaron por las mismas consideraciones á la idea mítica de la trasmigración de las almas.

Según la teoría adoptada por Deussen (67), la necesidad de liberación experimentada por los indios les llevó de una parte á la idea de la trasmigración de las almas, para explicar la desigualdad de condiciones exteriores é interiores, de otra á la idea de la absorción en Brahma (que fué ulteriormente la del Nirvana); de suerte que esas dos ideas nacieron en un principio independientemente una de otra.

La opinión de este sabio historiador de la filosofía india debe enlazarse con el hecho de que pasa en silencio las consecuencias duraderas del animismo, tal como pueden descubrirse aún en la enseñanza tan elevada de los Vedantas. En la importancia dada por los Upanishads á los estados de ensueño se puede reconocer una de las ideas fundamentales y características del animismo. «En el sueño, se dice, el espíritu rechaza todo lo que es corporal, y se cierne aquí y allá, creando por sí mismo, cual un Dios, toda especie de formas». Ni siquiera falta en esto la ingenua conclusión animista, á saber: que un individuo dormido no debe ser despertado demasiado bruscamente, porque «es imposi-

ble curar á un hombre si su espíritu no ha podido volver á él» (68). Luego, puesto que se encuentran huellas evidentes de ideas elementales en las enseñanzas védicas, ¿no habría que tenerlas en cuenta, para explicar la importancia concedida, en este momento particular, á la doctrina de la trasmigración? ¿No es más natural suponer que esta doctrina es resultado de ideas más antiguas, (quizás procedentes del pueblo sometido) más bien que hacerla venir de una especulación ingeniosa? Pueden estas ideas no haber poseído hasta el momento en cuestión ningún valor religioso; pero alguna modificación en la vida del sentimiento religioso puede haber inducido á admitirlas en el círculo de las ideas religiosas donde había que interpretarlas como expresiones de la experiencia religiosa. Bajo la impresión abrumadora de los sufrimientos y del esfuerzo inquieto de la vida, las circunstancias desfavorables no podían ser explicadas sino como resultado de existencias anteriores, afirmadas por la creencia popular. Por otra parte, la concepción del mundo de los indios era tan pesimista, que, no teniendo la certeza de que á la muerte siga ninguna vida nueva, con formas infinitas, la muerte misma se suponía no traer la paz. Así Ricardo Garbe (en su obra sobre la filosofía Sankhya) refiere el sentido que tomó entonces la vieja doctrina de la trasmigración á un cambio notable en la dirección general del sentimiento entre los antiguos indios. «En la antigua época védica, reinaba en la India una concepción alegre de la vida, en que no podemos descubrir el gérmen de la concepción ulterior que dominó y oprimió el pensamiento de toda la nación: la vida no era todavía considerada como una carga, sino como el mayor de los bienes, y se esperaba una eterna continuación después de la muerte como recompensa de una vida piadosa. De pronto—sin que podamos descubrir los grados intermedios—en lugar de esa inofensiva alegría de vivir, se estableció el convencimiento de que la existencia del individuo es un viaje accidentado de la muerte á la muerte» (69). Si esta explicación es exacta,

tenemos en ella un ejemplo clásico de la manera cómo un cambio de sentimiento ejerce sobre las ideas un influjo merced al cual quedan sometidas á elección, idealizadas y ennoblecidas; y al propio tiempo tenemos un ejemplo notable del efecto de contraste, por oposición á la vida, á su inquietud y á su ansiedad continuas, que la muerte misma no interrumpía, el fin ahora propuesto al hombre es la anulación completa de la existencia, temporal ó final. La doctrina védica y búdhica de la liberación se desarrolla en oposición perfecta con la de la trasmigración de las almas.

La religión griega, en el período que va desde Homero á Platón, ofrece sorprendente analogía con la evolución que acabamos de describir. En Grecia también, bajo el influjo de una concepción nueva y más sombría de la vida, se adoptó la creencia en la trasmigración de las almas, y, entrando en la esfera de las ideas religiosas, tuvo su aplicación práctica; y, durante este tiempo, la inquietud sobre la suerte de las almas en otro mundo, desconocida de Homero, se extendía é imponía cada vez más (70). La idea de una inmortalidad personal podía haber tenido difícilmente en un principio valor religioso; semejante idea sale del círculo de las que dieron origen al animismo, y sólo más tarde, bajo el influjo combinado de un cambio en la dirección del sentimiento y de ideas morales, esta concepción dió materia para el desenvolvimiento de las ideas religiosas.

Compañera muy instructiva de la importancia atribuída, en cierta etapa de desenvolvimiento, á la doctrina de la trasmigración de las almas, tanto entre los indios como entre los griegos, es la forma que toma entre los egipcios esta doctrina. Admitían, sí, que después de la muerte podían las almas entrar en el cuerpo de diferentes animales; pero esta trasmigración no estaba en modo alguno asociada á ideas religiosas (71). No tenían que habérselas con el motivo que había producido tanto efecto en la religión de los griegos y en la de la India.

52. — Volvamos al politeísmo. Su desenvolvimiento nos

muestra un tejido de hechos psicológicos é históricos, que la historia de la religión no nos da bastantes materiales para desenredar, y que el análisis psicológico—aun cuando fuera más perfecto de lo que es—apenas podría tener la esperanza de poner en claro. No obstante, en la medida en que podemos seguir este desenvolvimiento, tenemos razones para creer que, en la esfera de la religión, se ven actuar leyes psicológicas y lógicas idénticas á las que descubrimos en los otros dominios de la vida mental. El politeísmo parece presentarnos un absurdo psicológico, porque ¿cómo los hombres podrían sentirse dependientes de un gran número de seres divinos diferentes? Parece que las divinidades se estorban recíprocamente el paso; pensar en una, al parecer, impide pensar en otra. En realidad, la misma religión del deseo, con sus dioses momentáneos y especiales, podría provocar esta objeción. Se encuentra la solución de la dificultad en el hecho de que, en el momento de la experiencia, del impulso sentimental, el sujeto está de tal modo preocupado con la idea que tiene delante, que no tiene tiempo de hacer asimilaciones y comparaciones con otros dioses: quizá ni siquiera se acuerda de ellos. Generalmente hablando, la vida psíquica nos ofrece una alternativa de atención inmediata y de reflexión. En el momento de la contemplación ulterior es cuando podemos asimilar y comparar las ideas que obran en los momentos de intensa y profunda vida sentimental. Se pueden descubrir así contradicciones; hay que resolverlas, y es lo que tratamos de hacer, en tanto que nuevas experiencias no nos reclaman, de manera que nos induzcan á olvidar las dificultades y los problemas revelados por la reflexión. Verdad es esto respecto á todos los grados del desenvolvimiento religioso y todos los puntos de vista religiosos. Pero durante estas pulsaciones rítmicas, una onda puede reaccionar sobre otra. Si las dificultades reveladas por la reflexión son reales, las experiencias pueden gradualmente cambiar de carácter, mientras que, inversamente, la reflexión se modifica por

las experiencias hechas durante los momentos que analiza. Siempre habrá una tendencia involuntaria á armonizar las diferentes ideas que expresan las diferentes experiencias hechas del objeto del sentimiento. En la esfera del politeísmo, la dificultad es superada por la noción de una extirpe de divinidades ó de un mundo de dioses, en que cada divinidad individual tiene un lugar propio. Es fácil ver ahí una solución, porque cabe servirse de las analogías tomadas de las relaciones humanas que están á nuestra disposición. La familia y el Estado pueden ofrecer ejemplos de la cooperación armónica de seres personales, y merced principalmente á estas analogías, los efectos del desenvolvimiento moral y social penetran en la concepción de los dioses. La relación entre los dioses y los hombres se expresa también por estas analogías, por ejemplo, cuando Dios es llamado «padre» y «señor» de los hombres y cuando el mundo es representado como un gran Estado habitado por los dioses y los hombres.

No se ve en ninguna parte que el desenvolvimiento de las ideas religiosas esté determinado exclusivamente por las experiencias de una sola nación. Siempre hay una mezcla de ideas tomadas de las naciones con las cuales ésta está en relación ó que ha subyugado. Los diferentes mundos de divinidades entran en contacto al propio tiempo que las naciones; y aún un historiador de la religión ha llegado á afirmar que jamás ha habido desenvolvimiento religioso, sino cuando han entrado en contacto unas con otras religiones diferentes (72). Esto hace el curso del desenvolvimiento de las ideas religiosas excesivamente oscuro y embrollado. El número de combinaciones y de asimilaciones, de efectos de contraste y de expansión posibles, crece hasta el infinito. Multitud de problemas esperan á la historia y á la psicología religiosa del porvenir.

53.—La concepción de un mundo de dioses, de un reino divino, es una etapa en el camino que va del politeísmo al monoteísmo. Si esta transición ha presentado una dificul-

tad particular, es porque el asunto ha sido tratado demasiado exteriormente. Aún en el politeísmo, la necesidad de una concentración teórica y práctica, cuya consecuencia lógica es el monoteísmo, se expresa de mil maneras. Y las mismas leyes psicológicas, que conducen de la religión del deseo al politeísmo, llevan del politeísmo al monoteísmo, en la medida en que un monoteísmo verdadero, en el sentido estricto de la palabra, puede pasar para existir, fuera de la especulación dogmática (¡y todavía!).

El paso al monoteísmo puede realizarse bajo una ú otra de dos formas, que, no obstante, entran la una en la otra por mediación de muchos matices. Un dios particular puede llegar á ser preeminente en el mundo de los dioses, de modo que se encuentre muy por cima de los demás y por cima de los dioses de las otras naciones: finalmente, llega así á pasar por único Dios. Generalmente, viene en seguida una depuración y un ahondamiento de la concepción de Dios, ó, inversamente, esas operaciones en la concepción de Dios llevan en el sentido del monoteísmo. Ó bien puede desenvolverse una idea de la divinidad que no se base especialmente en la concepción profunda y abundante de un dios particular, sino en el elemento divino común á todos los dioses, sobre los que primeramente los ha hecho dioses, y lo que presentan los distintos dioses bajo diferentes aspectos. El curso del desenvolvimiento ha seguido la primera dirección entre los asirios, los babilonios, los egipcios y los israelitas. Los profetas de Israel ofrecen el ejemplo más conocido, el más perfecto é importante desde el punto de vista histórico del desenvolvimiento en dirección al monoteísmo.

La evolución del monoteísmo judaico es idéntica á la evolución de Jehová, que se hace un dios universal de especial y nacional que era. Hay que hacerla remontar al profundo influjo ejercido en el espíritu de los profetas por acontecimientos históricos. El profeta está en medio de su pueblo y de las tradiciones nacionales: no obstante, el ob-

jeto de sus cuidados no es el pueblo, con sus jefes temporales y espirituales, sino la naturaleza ideal y la continuidad de la existencia de este pueblo más allá de las relaciones temporales del momento. Une en él la emoción extática, producida por los grandes sucesos del mundo, á la facultad de afirmar, en bosquejos atrevidos, la concepción ideal que se ha formado, tomándola de la historia, de su nación y de la importancia de ésta. Se pueden distinguir dos concepciones diferentes que forman ambas la base del desenvolvimiento del monoteísmo judío; una de las dos debe sobre todo su aspecto á los grandes acontecimientos de la historia del mundo, la otra á las consideraciones morales; pero á una y á otra el esfuerzo hecho para conservar las ideas religiosas tradicionales en un medio nuevo, las ha llevado á desenvolverse bajo formas ideales más altas. Porque había dejado de ser un dios nacional, y se había hecho el dios universal, Jehová ha podido librarse de participar de la suerte de su pueblo, cuando éste perdió su independencia nacional; y sólo cuando fué considerado como el guardián de ideas morales superiores á las que hasta entonces le habían sido asociadas, cuando su naturaleza fué concebida de una manera menos superficial, fué posible esta preeminencia que presentaba tan sorprendente contraste con los destinos del pueblo de que había sido hasta entonces el dios nacional.

La concepción histórica aparece por primera vez en Oseo y Amós (hacia el 760 antes J. C.). Enseñaban que los asirios debían sus conquistas, no al auxilio de Jehová, que quería hacer de sus ejércitos instrumento de castigo de un pueblo rebelde. El gran profeta desconocido, que se llama comunemente segundo Isaías (hacia el 540 antes J. C.), da un paso más. El pueblo de Israel no padece solamente por sus propios pecados; debe también ser purificado y colocado en condiciones, por consiguiente, de llevar la paz y la salvación á todos los pueblos. Á los ojos llenos de esperanza y de deseos del profeta, aparece la figura de aquél que, por la mayor

humillación y la más profunda humildad, ha de vencer y traer el soberano bien; el profeta ha visto que la vida interior y la simpatía tienen más valor intrínseco que la violenta adquisición del poder, que ambicionan las naciones, en su deseo de conquistarlo todo y de gobernar el mundo. Aquí el punto de vista histórico y el punto de vista moral se compenetran. Jeremías (hacia el 620 antes J. C.) es el representante principal de la concepción moral, aun cuando ésta no haya sido extraña á Amós. Como dios de la justicia, Jehová ha de gobernar en todas partes donde la justicia prevalece ó debe prevalecer, por consecuencia debe ser el dios del mundo entero, sin distinción de naciones. Y puesto que la verdadera relación que se debe tener con Jehová es una relación íntima del corazón, finalmente, las formas exteriores y sus diferencias pierden todo valor. Llegará un tiempo en que todo hombre tenga la ley en su corazón; y aun en su tiempo, el profeta elogiaba la fidelidad de las demás naciones á sus dioses, para oponerla á la falta de fe de Israel con respecto á Jehová. La universalidad de las ideas morales, tanto como la vida interior que reclaman, excede á toda distinción entre naciones.

Al lado de los conceptos de Dios enunciados por los grandes profetas en su esfuerzo para elevarse, Jesús de Nazareth no ha enseñado nada nuevo. Pero ha atestiguado con su propia persona que había llegado el tiempo que anunciaban los profetas en sus visiones y sus aspiraciones llenas de confianza, de esperanza, el tiempo en que los hombres podrían entrar inmediatamente en relación infinita con Dios. al profunda emoción provocada en el corazón de los hombres por la personalidad de Jesús, que quitaba su valor á todas las relaciones, á todas las distinciones exteriores, permitió La monoteísmo llegar á ser, de manera más amplia, una religión nacional. El solo Dios verdadero era un dios cuya verdad podía atestiguar Jesús de Nazareth y de que podía ser mensajero.

Entre los indios y entre los griegos, el desenvolvimien-

to siguió otra dirección. Entre los indios, no había dios que reclamara un poder exclusivo; se remontaron al poder que hace de los dioses lo que son, á las aspiraciones y necesidades que se abren camino en la oración y el sacrificio. Siguiendo un modo de pensar en extremo notable, lo que impulsa á los hombres á adorar á los dioses fué precisamente considerado como el verdadero poder divino. Brahma significaba en un principio la palabra creadora y mágica de oración, pero vino en seguida á representar el principio de la existencia misma, tanto que tenemos un paso de la idea de un movimiento á la del fin de este movimiento, de la oración al objeto al cual se dirige. Si nos preguntamos más concretamente qué es realmente Brahma (como hacen los dioses mismos en los Upanishads), no se puede responder otra cosa que lo siguiente: Es lo mismo que Atma, el alma que todo hombre reconoce en el interior de sí mismo. Encontramos en este punto (es decir, hacia el año 800 antes J. C.), como hemos dicho anteriormente (§ 19) el primer ensayo de idealismo metafísico. Las divinidades de la religión popular ocupan lugar por bajo de Brahma, porque no son más que formas de sus manifestaciones. Esta relación de subordinación no fué reconocida sino después de violenta lucha. La tendencia monoteísta apareció primeramente como una doctrina esotérica (esa es la significación misma de la palabra Upanishad), y según la opinión de Deussen, fué en un principio desarrollada por pensadores que pertenecían á la casta de los guerreros, mientras que los brahmanes (los sacerdotes) fueron adictos durante largo tiempo á la interpretación literal del ritual histórico, y no admitieron sino después de larga lucha una interpretación alegórica capaz de hacer posible la unión de la nueva doctrina con el viejo culto. Entre los griegos, la tendencia monoteísta fué desarrollada principalmente por sus filósofos. El ataque de Jenófanes (hacia el 500 antes J. C.) contra el politeísmo tomó la forma, ya de una comparación de los dioses griegos con los de otras naciones, ya de una crítica del an-

tropomorfismo. Cada pueblo forma sus dioses á su propia imagen: los dioses de los negros son negros, los de los tracios rubios, y si los bueyes tuvieran dioses, los representarían con figura de bueyes. En su celo contra todas las concepciones indignas y finitas, Jenófanes se eleva á la de un principio de unidad, que no puede ser objeto de ninguna imaginación sensible. Pero ha censurado el politeísmo popular también por razones morales; y desde este punto de vista, más particularmente, Platón ha continuado su obra. En la India, los esfuerzos de los pensadores hacia la unidad quedaron deshechos por la exigencia popular de una representación múltiple de la divinidad; y en Grecia también, el pensamiento filosófico no fué capaz de dar materia para una religión popular. Eso no llegó á ser posible sino cuando el pensamiento se desarrolló bajo el influjo de la experiencia propia y los destinos peculiares de la nación, como en el profetismo judío y en su continuación por Jesús de Nazareth; fué preciso que una persona apareciera, que ella misma fuese una revelación de la vida interior y del amor, y que, por consiguiente, pudiera ser considerada como símbolo del valor de las ideas por que combatía.

En esto, como en muchos otros particulares, la psicología religiosa no puede hacer otra cosa que indicar puntos de vista que nos permitan comprender cómo se ha verificado el paso del politeísmo al monoteísmo. Pero no hay ahí un misterio psicológico especial, como se ha afirmado en ocasiones, no sin un poco de retórica. Por otra parte, aún admitido esto, ni la historia ni la psicología pueden quejarse de no tener problemas que resolver.

Pero ¿cuándo se completó esta transición del politeísmo al monoteísmo? ¿Cuándo se llegó á un monoteísmo puro? ¿Es siquiera posible llegar á él? Si la divinidad se concibe como diferenciada en varias «personas», como opuesta á un «mundo» que la limita y la opone obstáculos, ¿puede decirse que esa sea una concepción puramente monoteísta de

Dios? Si el «mundo», «el otro» que existe fuera de Dios, es una realidad, y no una nada, tiene un poder que no es infinitamente pequeño con relación al poder divino; es hasta un dios él mismo en sus propios límites, lo mismo que «Dios» lo es en los suyos. Este razonamiento es legítimo, ya supongamos un libre arbitrio (en el sentido metafísico, no en el psicológico y moral) ó un diablo. Y puesto que se encuentran suposiciones de este género en todas las religiones populares, no hay derecho á afirmar, como se hace muchas veces, que el politeísmo y el monoteísmo son muy opuestos. De igual modo que hay tendencias monoteístas en el politeísmo, así hay tendencias politeístas en el monoteísmo.

Los esfuerzos más vigorosos para concebir un sistema monoteísta han sido realizados por filósofos: los védicos, los eleáticos y Spinoza. Pero precisamente esas tentativas nos han demostrado del modo más claro que el problema de la relación entre lo uno y lo múltiple, que por su unión constituyen la realidad, no puede ser resuelto exaltando uno de los dos términos de la relación con detrimento del otro. Porque si partimos de uno de los dos solamente, no se necesita nada menos que la varilla de un mago para producir el otro.

En cuanto á la cuestión de si el conocimiento «renacido» de que varios teólogos han hablado, se encuentra aquí en situación más favorable que el conocimiento natural, sólo podrá resolverse cuando se nos haya dado la lógica de este saber «superior»—y es obra que esperamos todavía. Pero una discusión más amplia de este particular, nos llevaría á la parte epistemológica de la filosofía religiosa.

54.—Las dos tendencias que aparecen, de una manera más ó menos distinta, y en proporciones variables, en todo sistema de ideas religiosas—en el politeísmo igual que en el monoteísmo—se reducen á dos tendencias en la naturaleza del sentimiento religioso, las cuales ya hemos tenido ocasión de indicar (§ 23).

De un lado, se observa la necesidad de recogernos y concentrarnos, de sentirnos sostenidos y llevados por un poder superior á toda lucha y á toda oposición, más allá de todo cambio. Esta necesidad encuentra donde desenvolverse en el misticismo y el monoteísmo; coincide con la necesidad intelectual de hallar una conclusión en un principio absoluto de unidad.

Pero, en la creencia religiosa, otra necesidad se deja sentir, de manera más ó menos enérgica, y alterna con la primera: es la necesidad de sentir que, en medio de la lucha, tenemos un compañero á nuestro lado, compañero que sabe por experiencia propia lo que es sufrir y encontrar una resistencia. Esta necesidad impide el desarrollo de un monoteísmo completo, y se apoya en otros motivos varios. Actuará una exigencia de ideas intuitivas, una necesidad de imágenes, y conducirá á la formación de ideas limitadas de la divinidad—ó, más bien, á ideas de la divinidad como limitada—porque el límite sólo puede ofrecerse en una imagen. Tenemos aquí lo que se llama «la antinomia del pensamiento religioso», que no cesa sino cuando lo que es infinitamente elevado se presenta en forma finita. Esta necesidad de formas puede llegar á ser bastante poderosa para asustarse ante el pensamiento de lo infinito; y así es como llega á oponerse á la primera necesidad.

Hemos visto ya (§ 52) por qué esta oposición no siempre es notada. La conciencia religiosa está absorbida por una tendencia, por un sentimiento que trata de desarrollarse y de expresarse todo lo plena y completamente posible. Sólo cuando los recuerdos, las aproximaciones y comparaciones son posibles, descubrimos la oposición ó la contradicción que existe entre las dos tendencias. La experiencia religiosa no está en mejor situación en el terreno del monoteísmo que en el de la religión del deseo, ó en el del politeísmo. La mejor, y muchas veces la única arma de la fe religiosa contra las censuras que se le dirigen, consiste en prescribir la abstención de toda comparación y semejanza. ¡Volvamos,

exclama, á los momentos de pleno y completo sentimentalismo, de emoción religiosa! Por ejemplo, el que no lee la Biblia sino «de rodillas», como se le ha pedido que lo haga, se ahorrará todas las dificultades de la crítica. Una sola concepción, con un contenido uniforme, se apoderará de él, y aún así, elegirá inconscientemente y no tomará sino lo que puede utilizar. Jamás, por ejemplo, se preguntará si los diferentes relatos de la resurrección de Jesucristo concuerdan entre sí. El problema, de la conciliación de la omnipotencia de Dios con el «libre arbitrio» del hombre no puede, entiéndase bien, presentarse nunca al espíritu que, pensando en una de esas dos ideas, no puede pensar en la otra. Rasmus Nielsen y Enrique Mansel han tratado de trazar una distinción sutil entre la religión y la teología; y esta distinción es posible á consecuencia de la oposición anteriormente descrita entre los estados en que se olvidan las diferencias más grandes, y aquéllos en que se ponen juntas y se comparan. Sólo por un ascetismo intelectual puede conservarse esta oposición. Al menos habrá siempre gentes que preferirán mantenerse en pie á arrodillarse, que reclamarán el derecho de mirar libremente al mundo, y que pensarán sin embargo que lo que conocen como más elevado no sufre por eso ningún perjuicio. El espíritu oriental podría inclinarnos á hincar la rodilla, pero nosotros, como herederos de los antiguos griegos, estamos profundamente convencidos de que, aun en las cuestiones vitales de mayor importancia, es posible permanecer en pie.

La oposición entre los diferentes estados ocasiona á veces trágicos conflictos. La comparación de las ideas mediante las cuales se expresan, en su forma extrema, las tendencias opuestas pueden conducir, si se trata de naturalezas á la vez apasionadas é intelectualmente desarrolladas, á un furor de paradoja. Es lo que aparece bajo una forma mitigada, y, puede decirse, más inconsciente, en lo que llamaré «la vergüenza religiosa». Porque esta vergüenza religiosa no procede solamente de una timidez natural para

expresar los sentimientos íntimos, sino también del vago presentimiento de que todas las imágenes y todas las palabras por las cuales tratamos de expresar las cosas más elevadas, no pueden darnos más que lo finito y limitado;—y por consiguiente, no sólo desafia la crítica ajena, lo cual no tiene, por comparación, más que escasa importancia, sino que ocasiona en nuestro espíritu dudas acerca de la firmeza y el valor de lo que hasta entonces nos había parecido más elevado. Cuesta enorme trabajo á muchas naturalezas saber lo que piensan definitivamente en este particular, especialmente cuando cierta piedad les inclina á las formas tradicionales: porque esta tendencia les priva del deseo de aproximar y comparar, lo que de otro modo harían.

Cuando se consideran todas estas circunstancias, se comprende á la vez cuán inevitable es la crítica y por qué su influjo se ejerce lentamente. Quizá el eterno conflicto nos espera aquí. Pero hay que dar la batalla, y aún si no hubiera jamás de terminar, no se libraría siempre en el mismo terreno y con las mismas armas. No porque la lucha sea inevitable, no puede haber progreso en ella. La lucha entre los héroes de Odín era siempre la misma, pero la de que aquí hablamos no lo es nunca; así es de un carácter más elevado que la de la Walhalla. La razón de este perpetuo renacer de la lucha es, que el cambio en la vida de las ideas es más rápido que el cambio en la vida del sentimiento; así una crítica puramente teórica de ideas religiosas no puede jamás sondear el problema hasta el fondo; la cuestión debe siempre decidirse por el valor de los sentimientos que forman la base de las ideas religiosas, y que permiten al idealismo religioso echar siempre nuevos brotes después de cada ataque de la crítica. Eternamente, se produce una oscilación perpetua de un polo á otro de la vida espiritual, una acción recíproca de elementos contradictorios. Pero la valoración del sentimiento religioso ha de guardarse para el capítulo relativo al aspecto moral de la filosofía de la religión.

55. — Reconocer sería y lógicamente la existencia de esta incesante acción recíproca, que hace imposible toda solución definida, es ya dar un paso adelante. Tratemos de hacer entrar esta experiencia en el balance de las cosas religiosas. Ella hace imposible la concepción de una divinidad completa. ¿Puede entonces la conciencia religiosa resignarse á la concepción de un Dios que no es acabado y perfecto, sino que está en continua evolución, en vías de desenvolvimiento, como la conciencia religiosa misma, pero en un tipo más vasto? En caso afirmativo, podemos tener una religión de esperanza, que admita que constantemente han de aparecer nuevos problemas, pero que al mismo tiempo que ellos se ofrecerá siempre de nuevo la posibilidad de tratarlos. Se considera entonces todo estado como provisional; es una etapa en el sendero, en el camino de la existencia en general, del individuo en particular; y jamás nos admirará ni asustará hallarnos preguntando siempre; porque antiguos problemas reaparecerán bajo nuevas formas, y la nueva cuestión en que se formule nuestro estudio marcará quizá un progreso sobre la anterior. ¿Por qué preocuparnos de este cambio continuo? Expresa una ley de nuestro pensamiento (§ 18), quizá también de la realidad. Puede ser que la inmutabilidad divina consista en el hecho — ó se exprese por él — de que todo cambio se produce según leyes determinadas, y que esta misma ley del desenvolvimiento es una de las leyes esenciales de la realidad; en cuyo caso la contradicción entre la invariabilidad y la variabilidad se desvanece. Lo invariable, así, es la ley del cambio mismo, y allí dónde una ley particular sufre modificación, ésta no se produce sino obedeciendo á una ley superior. Nuestro pensamiento no puede trepar sino unos cuantos escalones de una escala, cuya posibilidad entreveamos aquí; pero la posibilidad de subir, por poco que sea, basta para hacer nacer una esperanza precisa, una fe en la conservación del valor, una constante fidelidad al gran Excelsior, que es el elemento más noble de todas las religio-

nes superiores. ¡Qué desgracia que se vea con tanta frecuencia detenido en su desarrollo por fórmulas dogmáticas! Si la conclusión á que aquí hemos llegado fuera más que una *esperanza* final, que un motivo *subjetivo*, perderíamos nuestro incesante Excelsior. Pero ni nuestra experiencia, ni nuestro pensamiento nos llevan á una conclusión objetiva; la razón de ello es quizá que la realidad no termina. Esto es posible nos diera la explicación más completa de la imposibilidad en que se está de descubrir un dogma ó una imagen que corresponda á la plenitud de lo real. Si se me objeta que este pensamiento (que hay que comparar con lo dicho en los §§ 10, 15, 22, 31, 44) excede del límite de lo que justamente puede llamarse religión, no lo disputaré, sino que renunciaré á la palabra una vez que se me haya dado otra para sustituirla. Somos hombres libres, y no hay que hacer de nosotros esclavos de las palabras.

d) *La experiencia religiosa y la tradición.*

56.—La forma y el contenido de la fe religiosa no pueden nunca explicarse partiendo de la experiencia religiosa de un individuo; nuestro estudio anterior nos lo ha demostrado ya; la evolución que va de la religión del deseo hasta el monoteísmo, pasando por el politeísmo, ha ocupado largos siglos y numerosas generaciones, y cada individuo se coloca en un punto determinado de esta evolución, punto que determinan á la vez lo que precede y lo que sigue. Aún cuando un hombre haya tenido las experiencias más profundas y más é independientes de la relación entre el valor y la realidad, su manera de expresar y de interpretar estas experiencias estará todavía condicionada por el círculo de las ideas que le son familiares, y también

más ó menos por la tradición, aún cuando no se dé necesariamente cuenta de ello. Las ideas pueden ir tan inconscientemente mezcladas á lo que ha sentido y experimentado, que puede creer haber experimentado inmediatamente su contenido. Sólo por un examen más atento puede descubrirse la diferencia entre los elementos inmediatamente dados y los que á ellos se mezclan. Voy á presentar algunos ejemplos históricos que aclararán este punto.

57. — Aún en los pueblos no civilizados, la relación entre las experiencias del individuo (sobre todo en los estados de éxtasis) y la tradición, se manifiesta claramente. Hay una tribu siberiana en que la costumbre quiere que el joven que desea ser Chamán ó sacerdote se retire á la soledad, y vague de noche por las colinas y los bosques, en donde los dioses de su tribu y los espíritus de sus antepasados se revelan á él. Ve allí lo que hasta entonces sólo conocía de oídas. Repite esta experiencia en la pérdida de conciencia que sobreviene cuando da vueltas rápidamente; durante el estado de éxtasis producido de esta suerte, ve ante sí lo que no hubiera conocido de otro modo sino por tradición.

Y lo que aquí se dice de la materia bruta de la visión del éxtasis, tiene valor también en principio para grados superiores. Las visiones del soñador extático é inspirado están determinadas en el pormenor por las ideas que tenía antes. Hasta es posible producir alucinaciones de una especie determinada, diciendo antes á sujetos hipnotizados que verán cierto objeto; ó bien pueden ser inducidos á ello por excitantes sensibles (colores, sonidos, gustos, etc.) Charcot y Piérre Janet han podido predeterminar así las visiones de sus pacientes. Este estado de cosas se apoya en el hecho de que las alucinaciones, en las cuales se basan las visiones, son muchas veces muy indefinidas y elementales, de suerte que no se definen ni adquieren valor sino unidas á ideas, é interpretadas por ideas que el sujeto proporciona inconscientemente tomándolas de su memoria; — por ejem-

plo: el sujeto tiene alucinaciones de puntos luminosos, de una gran superficie luminosa, y forma con esto una figura blanca, que era quizá la última cosa de que había oído hablar. Un buen ejemplo de visión indefinida, llegando á ser determinada y articulada, la ofrece Bernadette, la pequeña aldeana, que fué origen del culto de la virgen de Lourdes. Este carácter se señala todavía mejor en las visiones de Swedenborg. Una mañana, sentado y absorto en religiosa contemplación, levantó la vista y vió en el cielo, por cima de él, una luz brillante; conforme la miraba, vió que se apartaba á un lado; el cielo se abrió delante de él, y entre otras muchas maravillas, vió á los ángeles hablando unos con otros; lleno de ardiente deseo de oír lo que decían, recibió también esta gracia; al principio no oyó más que un ruido (*sonus*) que expresaba el amor divino, pero luego oyó palabras articuladas (*loquela*), llenas de divina sabiduría. Tenemos en este caso alucinaciones de la vista y del oído, que unas y otras se hicieron más distintas á medida que fué desenvolviéndose la visión..... Y, aún cuando los ángeles hablasen de «cosas indecibles», la mayor parte de las cuales no podían ser expresadas por medio del lenguaje humano, no obstante, gracias á visiones anteriores, Swedenborg pudo comprenderles en parte: los ángeles conversaban acerca de una especie de teología unitaria. Los dogmas angélicos sin duda habrían sido muy otros de haberse concedido el privilegio de oírlos á un teólogo ortodoxo.

Las alucinaciones puramente elementales son en verdad más frecuentes de lo que se cree de ordinario, pero no llegan á ser lo que se llaman visiones sino en circunstancias especiales, á saber: bajo el influjo de una gran excitación, de una tensión de la conciencia, y de ideas dominantes coloreadas por la emoción. Semejantes visiones difieren hondamente de valor, aún cuando su explicación psicológica sea idéntica en lo esencial. No se llama á una alucinación «visión» sino cuando posee cierto valor; pero, desde el

punto de vista psicológico, no hay diferencia de principio entre ambas. Todas las visiones llevan el sello del carácter, de los recuerdos, del grado de cultura del visionario. Como ejemplo de la manera cómo las ideas, que han influido anteriormente en la conciencia, pueden determinar una alucinación elemental y comunicarle su propia significación, citaré (para añadirla á la de Swedenborg, ya mencionada), una visión de San Vicente de Paúl, que se le apareció en el momento en que su amiga Mme. de Chantal lanzaba el último suspiro. Vió un globo brillante subir por el aire y, ya muy alto, unirse á otro globo de luz, después de lo cual uno y otro quedaron absorbidos en un tercero todavía más brillante; y una voz interior le decía que veía el alma de su piadosa amiga, que, unida á la de San Francisco de Sales, se había juntado con Dios (73). Se ve, pues, hasta qué punto están determinadas las visiones por las ideas anteriormente dominantes; si estas ideas están formuladas y ordenadas, podrán á la vez interpretar y calmar violentas crisis de visiones y de éxtasis en la esfera religiosa. Este fenómeno se reproduce durante toda la historia de la vida religiosa.

Cuando el culto extático de Dionisos se extendió de Tracia á Grecia, el oráculo de Delfos supo organizar este movimiento primitivo asociándolo al culto de Apolo, que ya existía. Mientras que hasta entonces las bacantes no habían conocido otra regla que los impulsos de un sentimiento fanático, quedaron desde entonces sometidas al influjo de un culto armónico y claramente formulado. El oráculo de Delfos, ó, en otros términos, el clero de Delfos, parece haber sido una especie de autoridad que interpretaba y organizaba los movimientos de la vida religiosa. Platón habla del dios de Delfos como «intérprete», función que se trasmitía de padre á hijo. Como el oráculo era consultado por todos los Estados griegos en cuestiones de ritos, la tradición delfica adquirió gran influjo sobre el desenvolvimiento de la religión helénica (74).

58.—En la historia de la religión judía, el descubrimiento del Libro de la ley (el Deuteronomio) en el templo, reinando Josías (hacia el 620 antes J. C.) fué un acontecimiento de gran importancia. La libre acción individual en la esfera de la vida del culto y de la profecía se vió contrariada por una organización establecida. El clero extendía entonces su autoridad exclusiva sobre la vida religiosa, mientras que en otro tiempo los patriarcas habían dirigido sus propias devociones y las de sus hijos. La demarcación entre los sacerdotes y el pueblo se hizo más clara — los profetas fueron muy pronto reemplazados por los sacerdotes. El judaísmo tuvo un libro canónico, una tradición codificada; llegó á ser la religión de un libro, y, en este punto, fué ulteriormente imitado por el cristianismo y el mahometismo (75).

59.—En los comienzos del cristianismo, las tradiciones religiosas del pueblo y de la época en que vivía el fundador de esta religión iban en el mismo sentido. No nos es dado saber absolutamente nada acerca de la vida interior de Jesús de Nazareth antes de su aparición en la vida pública. Pero, cualquiera que haya sido el desenvolvimiento de su vida sentimental, ha de haber utilizado las tradiciones de su pueblo para interpretarla y formularla. En el Sermón de la Montaña, presentó su enseñanza moral como una interpretación más honda y espiritual de la ley mosaica. En la idea mesiánica, halló la expresión de su obra y de su lugar en la historia. En las esperanzas milenarias, en la confianza, quizá tomada del parsismo por el judaísmo, de un Reino futuro de perfección, encontraba formas é imágenes para la gran esperanza que extendía sobre el género humano. Así fué cómo hasta la personalidad religiosa más grande que ha conocido la historia, sufrió y extendió el influjo de la tradición, tanto en su obra como en su desenvolvimiento. Esto no aminora su originalidad, porque lo viejo se hace nuevo cuando se adapta y aplica por un genio profundo y original.

La actitud de Jesús formulando sus ideas religiosas, se asemeja á la de sus discípulos tratando de interpretar y expresar los efectos que en ellos habían producido la personalidad, la vida y la muerte del Maestro. Conformándose muy estrictamente á la interpretación que de ellas daba él mismo, le consideraban ya como el Mesías esperado (en los tres primeros Evangelios) ó como el Logos, el Verbo eterno (en el Evangelio de San Juan), ó como el sacrificio por el pecado (en San Pablo) ó como un gran sacerdote espiritual (en la Epístola á los Hebreos). Tal son las diferentes maneras cómo trataban de explicarse lo que el Maestro era para ellos.

60.—El cuadro que nos ofrecen las epístolas apostólicas de las primeras iglesias cristianas, no nos muestra una organización determinada. El entusiasmo y el éxtasis se daban libre impulso. Pero si la vida en común debía desarrollarse, no bastaba ya que los individuos se abandonasen á las experiencias internas, sobre todo dado que, á causa de la excitación violenta que causaban estas experiencias, era imposible formularlas en pensamientos y en palabras, de suerte que los transportes de este género eran incomprensibles para los demás hombres. El «don de lenguas» consistía en gritos inarticulados, y por consiguiente, incomprensibles. «El espíritu» obraba tan fuertemente, que el «entendimiento» no podía representar su papel. Así Pablo exhorta á los corintios á limitar esos estados extáticos, durante el tiempo de sus asambleas, á lo que pudiera atestiguarle é interpretarse por uno de los fieles especialmente encargado de este cometido, de suerte que los otros pudiesen sacar provecho de estas experiencias. El párrafo decimocuarto de la primera Epístola á los corintios nos da noticia del estado de cosas (véase también 2. Cor. V. 13). El intérprete podía probablemente identificarse con el que «hablaba en lenguas», hasta el punto de dar con los pensamientos y las palabras propias para expresar lo que pasaba en el espíritu del inspirado mientras se hallaba en esta si-

tuación. Una simpatía inmediata, una fuerza de analogía guiada por un tacto infalible, es lo único que hay que suponer para este género de interpretaciones, como en los casos en que tenemos que inferir de las miradas y de los movimientos de otros hombres lo que pasa en su espíritu. Pero, al propio tiempo, se puede tener la seguridad de que se tomaban modelos para estas interpretaciones, en parte de los textos del Antiguo Testamento, en parte de las enseñanzas apostólicas. Quizá esto explica la recomendación hecha en la Epístola á los romanos (XII, 6), de que el don de propiedad se ejerce «en proporción» con la fe; texto en que la «fe» se entiende en el sentido del contenido de la misma. Así las experiencias internas del sujeto fueron muy pronto sometidas á los modelos tradicionales.

Más tarde, cuando la Iglesia se organizó gradualmente, la corriente de la inspiración individual se secó poco á poco. En los tiempos apostólicos, el motivo principal de esta inspiración fué la edificación ajena; pero más tarde llegó á ser de la mayor importancia conservar la armonía con la tradición, de manera que no se diese lugar á herejía. Todos los libres movimientos individuales, eran reprimidos en concepto de peligrosos, cuando no acababan por agotamiento. La facultad de tener visiones y de hablar en lenguas cesó primeramente, como era natural, entre los laicos, más tarde desapareció también de entre los monjes y los sacerdotes. Los hombres empezaron á comparar y á reflexionar. No colocaron ya su fe en la inspiración inmediata, sino que experimentaron esta inspiración por medio de reglas que se hicieron cada vez más precisas. En las llamadas Epístolas pastorales (á Timoteo y á Tito), «la buena doctrina» se enseña ya expresamente, en oposición á los errores heréticos. La historia de la Iglesia muestra cómo la organización y el establecimiento de los dogmas fué obra del curso de los siglos. La expansión cedió el puesto á la organización y á las fórmulas. El establecimiento del cánón (colección de las escrituras del Nuevo Testamento) fué el momen-

to más importante de esta evolución. Entonces la Iglesia, en cierto grado de su desenvolvimiento, decidió una vez por todas qué libros había que considerar como testimonios auténticos de la verdadera doctrina.

En adelante, las autoridades de la Iglesia fueron las únicas competentes para resolver si una idea religiosa era ó no legítima, mientras que anteriormente la revelación había servido siempre de testimonio en el corazón de los individuos. La Iglesia fué entonces guardiana del don de la gracia. Hemos visto cómo ocurrió lo mismo con los milagros (§ 8): lo mismo que la Iglesia solamente puede decir si un milagro es verdadero ó no, así ella únicamente puede decidir acerca de la legitimidad de la verdad religiosa. Aún en la organización de la vida religiosa, la Iglesia exigió que sus tradiciones fueron seguidas: cuando Francisco de Asís quiso restaurar la vida apostólica (conforme al Evangelio de San Mateo, cap. X) la Iglesia declaró con insistencia que todo orden nuevo debía fundarse según el modelo de los anteriores (*exempla antiquorum*). En este punto, como en muchos otros, la Iglesia se opuso al restablecimiento de lo que era primitivo, cuando chocaba con las tradiciones que en el intervalo se habían formado.

Pero la Iglesia católica se reservó el derecho de promulgar nuevas doctrinas. Siempre que la necesidad religiosa lleve á formular ciertas ideas, el jefe de la Iglesia puede declarar que el contenido de esas ideas es doctrina de la misma. El nuevo dogma aparece entonces como expresión legítima de algo que la Iglesia ha creído siempre en realidad, pero de que no adquiere plena conciencia hasta el presente. Antes de promulgar el dogma de la Inmaculada Concepción, Pío IX lanzó una encíclica para determinar si este dogma sería agradable á los fieles. Este paso justificó la inscripción ulteriormente colocada en los muros de la Iglesia de San Pedro, para declarar que, promulgando ese dogma, el Papa había oído los votos del universo católico (*totius orbis catholici desideria explevit*) (76). Los auto-

res católicos consideran á veces en sus obras todos los dogmas promulgados por la Iglesia—aun en el siglo xix—como si no fueran más que el desenvolvimiento ulterior de lo que Jesucristo hablaba con sus discípulos (77) en los cuarenta días comprendidos entre la Resurrección y la Ascensión. La historia del dogma ya mencionado es una contribución interesante á la psicología de la religión, porque en él vemos claramente la relación entre las necesidades sentimentales (*desideria*) y las ideas. Los hombres sentían la necesidad de un intermediario entre Jesús deificado y la humanidad (véanse §§ 23 y 54). Y sentían también el deseo de tener representación de cierto elemento femenino, más especialmente del amor materno (véase la idea de Kurotrofos, § 48), comprendido en el círculo de las ideas religiosas.

Como en cualquier otro proceso psicológico, en este han cooperado muchos factores. No es este un dogma que pueda explicarse convenientemente refiriéndose á una necesidad religiosa inmediata. Las circunstancias exteriores é interiores en que la Iglesia se encuentra, desempeñan un papel esencial. La Iglesia se siente ligada por sus tradiciones (tal como las comprende), sígalas por ciega costumbre, ó por analogía con las ideas ya formadas, ó por deseo de buscar nuevas ideas propias para completar las antiguas. Lucha contra una «herejía», y, por consiguiente, busca una fórmula que la desmienta en la forma más clara posible, ó bien trata de unir y conciliar tendencias opuestas por un prudente compromiso, ó por una fórmula vaga y ambigua todavía más prudente. Ó quizá se ejercita en formular ideas que correspondan á sus ritos á medida que éstos se desenvuelven. En su *Historia del dogma*, Harnack ha indicado once factores diferentes—es decir, otros diez que añadir á la necesidad religiosa propiamente dicha—que han cooperado al desenvolvimiento de los dogmas de la Iglesia (es decir, al contenido del dogmatismo ortodoxo de hoy) durante los primeros siglos (78).

67. — Lo que de este modo aparece en la historia de una comunidad religiosa, es todavía mucho más evidente en la vida religiosa de un individuo, cuando éste experimenta á la vez la facultad y la necesidad de describir su desenvolvimiento interno. De ello hay un gran ejemplo: las *Confesiones de San Agustín*. Cuando San Agustín escribió este libro, estaba firmemente adherido á la tradición eclesiástica. Él mismo nos dice que no creía en el Evangelio sino porque formaba parte de la tradición de la Iglesia. No obstante, se puede descubrir el proceso psicológico interior, el sentimiento de que necesitaba de ideas para expresarse. El libro décimo de las *Confesiones* es particularmente revelador. San Agustín trata de explicarse él mismo cuál es realmente el objeto de su necesidad interna. «¿Qué es lo que amo cuando Te amo?», pregunta á su Dios. Examina una larga serie de cosas y formas que la experiencia le ha ofrecido; pero ninguna de ellas satisface la necesidad de su corazón. Sólo en su corazón, en su espíritu, halla una analogía posible. En un argumento profundo, argumento de un interés extraordinario y considerable para la historia de los conceptos fundamentales de la psicología, muestra que la memoria es el carácter esencial de la vida del espíritu. Dios ha de obrar como la facultad de la memoria obra en nosotros. Y obra en lo más íntimo de nuestras almas, mucho más hondo que el elemento más profundo de nuestro yo consciente. En este hombre íntimo reside la verdad. Y, no obstante (y aquí percibimos el paso del punto de vista psicológico al punto de vista eclesiástico), Dios no es solamente lo que así obra en nosotros: ante todo es Él mismo objeto de recuerdo — el recuerdo de la predicación de la Iglesia (*ministerium predicationis*), por mediación de la cual la conocemos realmente (79).

En ningún otro hombre, la profunda experiencia personal, la fuerza del pensamiento, y la fe absoluta en la autoridad se han unido de manera tan estrecha y característica como en aquel gran Doctor de la Iglesia. Pero aún en él, se

ye claramente la oposición entre la absorción en el yo y la dependencia con respecto á la tradición exterior. «No salgas de tí mismo, dijo, porque la verdad habita en tu corazón». Y, no obstante, creía deberlo todo á la tradición de la Iglesia, ¡cómo si ésta no viniese de fuera! Esta dependencia estricta con respecto á la tradición no puede, sin embargo, oscurecer la relación psicológica fundamental entre el sentimiento y la idea, que es particular de la esfera religiosa. Esta relación fundamental se marca muy enérgicamente en las palabras que he tomado como epígrafe para el primer párrafo de este capítulo: San Agustín busca en ellas un atributo que pueda servirle para determinar lo que se revela al sentimiento. La duda que tanto le ha atormentado durante las luchas espirituales de su juventud, le ha inducido al presente á adherirse á la autoridad de la Iglesia; más tarde todavía, cuando se reveló como uno de los apologistas de la Iglesia, dominóle la necesidad de mantener la autoridad de ésta, frente á elementos de disgregación; de otro modo, los impulsos de su vida interior habrían podido conducirle á resultados más libres y universales. Á más de esto, es necesario recordar que vivía en una época en que, para emplear sus propias expresiones, el mundo había envejecido (*senuisse jam mundum*); no es en épocas semejantes dónde se encuentra el valor necesario para el desarrollo libre é independiente de la vida interior.

Se puede observar cierta analogía entre la argumentación del libro décimo de *Las Confesiones* de San Agustín y la manera de pensar de los Upanishads. De igual modo que el Santo preguntaba: «¿qué es lo que amo cuando Te amo?» se pregunta en los Upanishads: «¿qué es Brahma?» y se responde: «Brahma es Atma (el soplo, el espíritu, el alma)» (§ 19). Así vemos que el principio que sirve de sostén á todo el mundo real, y que es él mismo (porque Brahma representa en realidad el poder de la oración, § 53) una proyección de las necesidades del sentimiento, encuentra (al menos provisionalmente, § 21) su expresión más

adecuada en ideas que se toman de la vida del alma (80). Los antiguos pensadores indios estaban menos estrechamente ligados á la tradición que San Agustín; así en ellos puede reconocerse con mayor claridad el proceso psicológico.

62. — Entre los místicos de la Edad Media, se encuentran ejemplos interesantes del influjo recíproco del sentimiento, de la ideación y de la tradición. Según una terminología muy frecuente entre los místicos, «la voluntad» ó el amor es considerado como opuesto á la memoria y el entendimiento (§ 36). En los estados superiores, todas estas facultades duermen, porque la voluntad está dominada por una beatitud desbordante; se olvida todo sufrimiento, y no es posible buscar la causa de semejante estado ni compararla con otras. Hasta es imposible tener una visión durante los momentos supremos de éxtasis; y, en este tiempo, el sujeto no puede comunicarse con otros hombres; la voluntad, no obstante, persiste más largo tiempo que la memoria y el entendimiento, y en cuanto estas facultades pueden obrar, más tarde, vuelve á ser posible formar ideas y comunicarse con otro. El sujeto es entonces capaz de dictar un relato de lo que cree haber experimentado. Pero todos los místicos están de acuerdo en insistir en la diferencia que hay entre sus verdaderas experiencias y los pensamientos y las palabras mediante las cuales tratan de expresarlos. «Esto puede sentirse, pero no expresarse», dice Hugo de San Víctor. Y, empleando la imagen del Cantar de los Cantares, continúa: «Tu bien amado llega invisible, llega oculto, llega incomprendible; viene para abrazarte, no para ser visto de ti». Ángela di Foligno describe así una visión: «¿Qué veo? Dios mismo. No puedo decir más. Era una plenitud, una luz intensa que daba completa satisfacción, y para la que no son suficientes ni las palabras ni las comparaciones. Era la suprema belleza, que sella todos los labios y encierra el soberano bien». Cuando leyó el relato de sus experiencias, dictado por ella, se negó más de una vez á aprobarlo (81).

Aún cuando los místicos insisten mucho sobre la diferencia que existe entre sus experiencias y sus descripciones de las mismas, afirman no obstante con no menor insistencia que estas experiencias están en armonía con las enseñanzas de la Biblia y de la Iglesia. Sigue siendo un enigma psicológico, cómo podrían convencerse de la armonía del contenido de sus experiencias con lo que enseña la Iglesia, una vez que aquéllas diferían tanto de la descripción. Se ve aquí claramente que el acuerdo con las enseñanzas de la Iglesia existe por un acto de voluntad, y no es materia de un descubrimiento. En su interpretación y descripción de lo que habían experimentado, los místicos tenían gran cuidado de no hacer entrar nada que pudiera estar en contradicción con las enseñanzas de la Biblia y de la Iglesia. Hay explicaciones expresas acerca del particular por parte de algunos de los místicos más importantes de la Edad Media. Así Suso dice de sí mismo: «Al escribir su obra capital (el *Libro de la sabiduría eterna*) su estado no era el de un hombre que dicta con actividad, sino el del que está dominado por Dios (*divina patiens*). Cuando lo que así le había sido dado quedó reducido á escritura, volvió á sí (*ad se revertens*) y examinó atentamente (*diligenter rimatus est*) si algo había en lo escrito que difiriese de las enseñanzas de los Santos Padres». La diferencia entre la dominación, la vuelta á la conciencia de sí y la sumisión ardiente á la autoridad, aparece muy claramente en este caso.

La vuelta á la conciencia no llevó á Suso, como á San Agustín, á tratar, gracias á su poder de reflexión, de hallar una expresión para lo que había experimentado; su cuidado único era evitar todo desacuerdo con las enseñanzas de la Iglesia. Esta obediencia á la autoridad de la Iglesia es todavía más manifiesta entre las mujeres místicas que entre los hombres. San Pablo había prohibido á las mujeres hablar en las iglesias, y las había obligado á consultar á los hombres en materia de religión. Y como no tenían la educación escolástica de los místicos varones, han debido

sentir vivamente lo inseguro de su situación. Consiguientemente, por convencidas que estuvieran del origen divino de sus más altas experiencias, no obstante, se sometían enteramente á la autoridad de la Iglesia. Las visiones y las experiencias de Angela di Foligno fueron trascritas por un monje, que dice que, aún cuando no ha añadido nada, ha dejado caer muchas cosas demasiado sublimes para ser percibidas por el pobre entendimiento de aquélla, y todavía después de esto el libro fué «editado» por más de un monje sabio. Santa Teresa describe cómo, para evitar opinión erróneas, se informaba acerca de todos los que podían enseñarla; y tanta era su adhesión al Credo, nos dice, que su fe acerca del punto más insignificante de las enseñanzas de la Iglesia, no habría podido quebrantarse, aún cuando le hubieran sido hechas todas las revelaciones posibles. ¡Sí, aún cuando hubiera visto abrirse los cielos! Y si, por un momento, se la ocurre pensar lo que ha oído puede ser tan verdad como lo que los Padres de la Iglesia oyeron, está segura de que es una tentación del demonio. Encomendó á un sabio y piadoso dominico (82) el cuidado de averiguar si su libro se conformaba ó no con las doctrinas de la Iglesia.

Aquí también encontramos una relación de reciprocidad. Porque, de igual modo que las experiencias eran explicadas y experimentadas con ayuda de la tradición, así eran muchas veces sugeridas por una absorción en el seno de las concepciones tradicionales. Porque por la lectura se producen las ansias y las visiones místicas. Hugo y Teresa insisten ambos en la importancia de la lectura. Se recordará quizá que en las pinturas religiosas de Van Eyck y de Memling, los personajes están representados como absortos en la lectura de sus libros, hasta el punto de olvidarse en absoluto de lo que les rodea (83).

Y, no obstante, los místicos poseían un criterio puramente subjetivo del valor de sus experiencias, á saber: la paz y el reposo que nacían en su corazón. En tanto la necesidad de someterse á la Biblia y á la Iglesia fuera poderoso

sa y viva, no se podía obtener la paz y el reposo sino poniendo las propias ideas de acuerdo con la doctrina tradicional. Pero resta otra posibilidad: la confianza inmediata en las experiencias de la vida interior y en la actividad intelectual consagrada al descubrimiento de ideas adecuadas para formular estas experiencias, puede llegar á ser bastante fuerte para hacer imposible la sumisión á la tradición: el vino nuevo puede hacer estallar los odres viejos. Muchos grandes conflictos religiosos han nacido de esta suerte, y es el camino que han seguido todos los reformadores y todos los fundadores de religión, generalmente después de un intento leal de hallar la paz dentro de las antiguas formas. Descubren entonces que hay que tejer un nuevo manto á la divinidad.

63.—Entre los reformadores también, puede verse de nuevo el proceso psicológico mediante el cual las experiencias inmediatas de la vida personal chocan con las tradiciones de la Iglesia, y se hallan á la vez formadas y limitadas por ellas.

En el caso de Lutero, hemos visto ya (§ 39) cómo trataba—de una manera que recuerda el modo de pensar de San Agustín (§ 61)—de expresar lo que se agitaba en él. Pero en su primer desenvolvimiento del concepto de Dios, aceptaba con la mayor sencillez la vieja enseñanza de la Iglesia. Dejaba intacta la doctrina escolástica de la Trinidad, en tanto imprimía el sello de su personalidad á los conceptos religiosos que estaban en inmediata relación con sus experiencias personales, por ejemplo: la justificación por la fe y la Sagrada Comunión, ésta bajo una forma estrechamente enlazada con la concepción católica. El hecho de que Lutero haya admitido ciertas cosas que no correspondían á su experiencia personal, fué una inconsecuencia que puede explicar su fe en la Iglesia, pero una desgracia para el desenvolvimiento ulterior del protestantismo. Éste no ha llegado á formular su principio con claridad, con posibilidad de un desenvolvimiento lógico, sino después de haber apren-

dido á basarse en la libertad de conciencia y en las experiencias personales é individuales de la relacion del valor con la realidad.

Mucho más claramente todavía que en Lutero, se puede descubrir la base psicológica de las relaciones religiosas en Zuinglio. Mientras que Lutero suspendía la marcha de su libre pensamiento después de haber definido á Dios como el objeto de la confianza suprema, Zuinglio daba un paso más, y llegaba á la doctrina de la predestinación absoluta. Zuinglio concedía más importancia que Lutero á la certidumbre incondicional de su propia salvación, de que puede gozar el individuo; esta certidumbre subjetiva, pero inquebrantable, corresponde á la creencia en la elección divina. Y si esta elección ha de lograr su fin, es preciso que proceda de un poder supremo, absoluto, infinito. Zuinglio, además, sufrió á no dudar el influjo ejercido sobre su pensamiento por sus estudios filosóficos (Platón y los estoicos), pero fué su experiencia personal la que movió su pensamiento. Tan sólo, una experiencia obtenida como la de Zuinglio, podía hacerle entrar en una dirección de pensamiento como la suya (84).

El protestantismo puede hacernos conocer tentativas más vigorosas todavía que las de los reformadores, cuyo objeto fué reducir toda religión á la experiencia del corazón y hacer de toda la religión un culto del corazón. Rousseau y Schleiermacher son los representantes más importantes de este movimiento. Pero ellos también, en su esfuerzo para revestir sus experiencias de pensamientos y palabras, fueron conducidos á ideas tomadas de la atmósfera espiritual en que vivían, y se inclinaron á considerar estas ideas tan inmediatas como las experiencias mismas. Rousseau «sintió directamente las verdades de la religión natural» y aun cuando Schleiermacher estuvo dotado de más penetración psicológica y de mayor poder de reflexión crítica, no obstante, no se libra tampoco de la confusión demasiado común entre la expresión de un sentimiento y su causa.

Por regla general, la experiencia personal recibe sencilla é inmediatamente las concepciones y las formas que le son transmitidas por la tradición, y cree aceptarlas tal como son en realidad. Sólo un examen más preciso revela las continuas readaptaciones que en realidad se han producido. El hecho mismo de que elementos de la vida intelectual distintos á aquéllos en que se insistía antes, sean á su vez puestos en evidencia, produce cierta diferencia. Se ve ocurrir aquí lo mismo que en la historia del arte, cuando se adopta un tipo pictórico por una nueva generación de artistas. Hablando de la relación que une á los primitivos italianos con el tipo bizantino tradicional de la Virgen, Julio Lange observa que no tomaron una actitud revolucionaria en este punto, sino que modificaron el tipo entrando en una nueva dirección. «Empezaron á dar á los rasgos esenciales de la máscara tradicional y sin vida el sello de sus ideas personales sobre la belleza pura que debía adornar á la Madre de Dios. Por ejemplo, es lo que hizo Guido de Siena: nos ofrece todavía el contorno casi circular de la cabeza, el óvalo alargado del rostro..... ¡pero qué juvenil es la mirada de su Virgen, cuán divina y amable!» (85). En la historia de la religión, no se pueden mostrar tan fácilmente las readaptaciones. Pueden producirse de dos maneras. Ó bien los elementos tradicionales, en que se apoya el elemento religioso, se colocan en primer término, ó bien determinados elementos reciben una nueva interpretación inconsciente; se conciben de una manera poética, simbólica ó racionalista, ó hasta se omiten por completo; y esto puede hacerse sin que se tenga conciencia de que implique ningún apartamiento con respecto á la interpretación original. Fué de gran alivio para San Agustín, en su juventud, el momento en que se le dijo que las expansiones corporales aplicadas á Dios en la Biblia podían entenderse metafísica y no literalmente; y más tarde, en el curso de su vida, no tuvo escrúpulo en extender todo lo posible la interpretación alegórica, siempre que encontraba en las ense-

ñanzas de la Iglesia algo de que no podía obtener de otro modo algún valor religioso.

Que en la Creación el espíritu de Dios flotaba sobre las aguas, quiere decir, según San Agustín, que por el don del espíritu, que es el amor á Dios, los hombres se elevan por cima de lo corporal; que «Dios ha creado el cielo como también la tierra» significa simbólicamente, en su opinión, que en la Iglesia se puede distinguir una inteligencia más espiritual (*serena intelligentia veritatis*) y otra más literal (*fides simplex parvulorum*). Los místicos siguieron este camino, porque, como se ha dicho de una manera admirable, suprimían toda barrera entre ellos y el contenido de la Escritura, y trataban de realizar todo lo que la Escritura indica como un eterno presente. Mosén Eckhart, por ejemplo, en un sermón acerca de la resurrección del hijo de la viuda de Naín, dice que la viuda es el alma, y el hijo muerto la razón. Todo sermón, toda exhortación religiosa, emplea hoy todavía más ó menos el mismo método, estando guiado por el deseo de encontrar en el relato de lo que ha pasado hace muchos siglos, algo que pueda aportar un alimento á la vida espiritual de hoy. Se atribuye así doble sentido á las viejas historias, sin tener, en general, idea muy clara de la relación que pueda unir estos dos sentidos. Aún entre los filósofos del siglo xix, en hombres tales como Schleiermacher, Hegel y Coleridge, no se encuentra confesión alguna del hecho de que la transformación de las doctrinas tradicionales en formas capaces de armonizar con la vida del sentimiento é intelectual de ellos, haya variado el sentido original del contenido de los dogmas. Sören Kierkegaard, también, que estaba particularmente deseoso de librar el contenido dogmático de sutilezas especulativas, se vió obligado á restringir el contenido objetivo del dogma; al menos, no pudo adoptar sino lo que podía alimentar su vida del sentimiento tan apasionada y forzada, y todavía, con mucha frecuencia merced á una transformación profunda del sentido, que le permitió sacar partido de estos elementos (86)

Cuando ya no es posible una adaptación de esta especie, las antiguas formas se rompen y, si la vida religiosa ha de continuar, es preciso que aparezcan nuevas formas. Llegamos con esto á la crisis de que he hablado—la crisis que se produce en el nacimiento de algo nuevo. Tenemos que considerar ahora la posición de la psicología religiosa con respecto á esas crisis y á las personalidades proféticas en que nace este nuevo elemento.

Pero, antes de abordar esta cuestión, querría hacer algunas observaciones generales sobre la relación del sentimiento con la ideación en la esfera religiosa.

64.—Lo mismo que los juicios estéticos y morales, los juicios religiosos se distinguen de los demás por el factor sentimiento, que, sin faltar nunca por entero en ningún acto de juicio, es, sin embargo, particularmente importante en su caso. Los juicios religiosos son juicios de valor. Según mi hipótesis fundamental, expresan las experiencias de los hombres acerca de la relación del valor con la realidad (§ 31), relación que puede á su vez tener un valor inmediato. En su forma más sencilla, los juicios religiosos se presentan como exclamaciones mediante las cuales se expresan estados internos de admiración, amor, esperanza ó miedo. El juicio religioso toma una forma más determinada cuando la conciencia trata de explicarse claramente lo que experimenta, lo que admira, ama, espera ó teme (§ 61). Por ejemplo, puede uno preguntarse: ¿cuál es el sentido de este hecho maravilloso? ¿Quién es este hombre que ha adquirido tanto imperio sobre nuestra vida interior? (§§ 57-60). Luego viene la formación más reflexiva de un juicio. Todo juicio es una unión de conceptos; estos conceptos han sido reunidos por la atención, que, partiendo de una concepción dada bajo una forma indefinida, ha tratado de determinarla más de cerca. El concepto de que hablamos es el sujeto del juicio, y se determina más completamente por el concepto final, que es el predicado del mismo. El proceso psicológico que se produce en la formación

de un juicio, consiste en pasar de la primera á la última de estas ideas.

En los juicios de valor, el concepto de que hablamos es más oscuro que en otros juicios, á causa del predominio del elemento sentimental. Aún cuando el sentimiento subyacente sea nuevo y original, ó por otras razones, sea especialmente intenso, el elemento cognoscitivo puede faltar enteramente. Es característico de todo movimiento sentimental violento, hacer pasar cada vez más á segundo término los conceptos. En la discusión anterior, he mostrado casos en que toda articulación y todo análisis, y, por consiguiente, toda facultad de formar un juicio eran imposibles; así el «don de lenguas», entre los cristianos primitivos, y el éxtasis de los místicos. Pero no es posible la formación de un juicio sino cuando tenemos un concepto de que podamos partir, por oscuro que sea. Hay que admitir, por consiguiente, que los juicios religiosos que expresan lo que ha sido experimentado en momentos de agitación del sentimiento, están realmente formados más tarde, cuando la agitación se calma y el sujeto «vuelve en sí»; puede entonces caracterizar su experiencia, de memoria, comparándola con otras, y reflexionando acerca del valor de esta experiencia para su vida personal.

Grandes personalidades religiosas han denominado á «Dios» el objeto de su confianza y de su amor supremo, y esto puede comprenderse entendiendo por «Dios» el principio de la conservación del valor en lo real. El que comprende y conserva en sí todos los valores, Aquél en quien se ve el origen y el fin de todos ellos, debe ser objeto del sentimiento más profundo. Es lo que implica todo juicio religioso instintivo y espontáneo. «Lo que experimento ahora no es más que la sencilla expresión de un simple testigo, que da fe del poder que sostiene todos los valores del mundo real. Debe, ser pues, este poder el que yo experimento». El concepto de Dios es el atributo fundamental de todos los juicios religiosos, predicado que busca el pensa-

miento religioso cuando parte de experiencias de la relación del valor con la realidad. El pensamiento religioso alcanzaría su conclusión, en una determinación completa de este predicado fundamental, porque, si esto se realizara, la relación entre el valor y la realidad sería perfectamente clara y evidente. Sería más verosímil que así se hiciera si el principio de la conservación del valor, y el de la sistematización conforme á una ley, pudieran reunirse en un principio supremo. Pero es muy de temer que semejante conclusión sea imposible bajo cualquier forma aceptable para el pensamiento científico. Mas el problema religioso subsiste, en tanto hay un esfuerzo para permanecer fielmente unido al predicado del juicio religioso, es decir, en tanto la cuestión religiosa es psicológicamente posible.

La historia de la religión y de la filosofía muestra que se produce generalmente, con ayuda de formas y de imágenes tradicionales, una determinación más precisa del concepto que sirve de predicado al juicio religioso (ó, para tomar una expresión de Kant, de la categoría de religión). Sólo cuando un individuo posee la capacidad y el valor necesarios para formar imágenes y especular por sí mismo, el desenvolvimiento toma nueva dirección, y esto ocurre la mayor parte del tiempo cuando el movimiento religioso ha llegado á una crisis.

Es, sin embargo, de la mayor importancia psicológica recordar que este concepto atributivo, que esta categoría no es lo que se da primeramente; lo que se da en el origen es precisamente lo que nos esforzamos por encontrar. Lo que se busca es una determinación inteligible de la categoría de religión (Dios); por lo cual entiendo una determinación que nos permita considerar las experiencias particulares como ejemplos particulares del valor de esta categoría, ó, para emplear una personificación poética, considerar estas experiencias como acciones de Dios. Los juicios religiosos primarios tienen á Dios como atributo, no como sujeto. El concepto de Dios, la categoría de religión, están so-

metidos á la misma regla que los demás conceptos y las restantes categorías: han de servir de predicado antes de figurar como sujeto. Los juicios más simples son juicios atributivos. Sin embargo, durante la formación de un juicio tanto como durante la formación más exacta de juicios ya constituidos, hay una relación de reciprocidad entre el sujeto y el predicado; porque no solamente el sujeto está determinado por el predicado que se une con él, sino que también el predicado, en virtud de su reducción al sujeto, gana él mismo en determinación. Tomemos un ejemplo de que me he servido en otro lugar (87). Cuando aprendo que el *amphioxus* es un vertebrado, aprendo no solamente algo relativo al *amphioxus*, sino también al concepto de vertebrado, por ejemplo: que el tener cerebro no es un carácter esencial. Es enteramente lo mismo que la categoría de religión (el concepto de Dios) se determina más precisamente por sus aplicaciones, es decir, en realidad por las diferentes ocasiones que nos inducen á aplicar este concepto. Pero ¿estará éste alguna vez completamente determinado, de suerte que podamos operar con él como con un concepto claro y distinto? Eso es lo esencial.

El dogmatismo ortodoxo y el dogmatismo especulativo creían tener, tanto el uno como el otro, en los predicados religiosos, no sólo una clave para comprender la esencia de la religión, sino también para comprender el conjunto de la realidad; trataban, por medio de estos conceptos imperfectos é imposibles de perfeccionar, de formar una ciencia superior. Pero la naturaleza de los predicados religiosos ha sido mal interpretada también por otros lados. Cierta escuela de historiadores de la religión, que durante algún tiempo dieron el tono de esta ciencia, pensaban poseer, en el estudio puramente etimológico de las denominaciones religiosas — en especial en los nombres de los dioses, — un método adecuado para estudiar la esencia de la religión. La etimología parecía ser la verdadera filosofía de la religión. Verdad es que cabe lograr por este camino con-

clusiones interesantes. Así no es de poco interés saber que la misma palabra «dios» parece mostrarnos que el primer predicado religioso se formó bajo el influjo de un acto de adoración, y que representaba á aquél á quien esta acción se refiere (§ 50). Pero este ejemplo nos muestra cuán imperfecto es este método, porque el concepto religioso primitivo tenía, de hecho, un dominio mucho más extenso que aquél á que llegaban los actos de adoración. Al menos, el concepto de adoración ha de ser considerablemente extenso, si ha de explicarnos lo que se contiene en el nombre de «Dios». El desenvolvimiento de la religión es mucho más profundo, más complejo y múltiple que lo es el del lenguaje, puro y simple, y la relación de estados internos con su expresión es todavía más complicada, en la esfera religiosa, que lo es habitualmente la relación de los fenómenos psíquicos con su expresión lingüística. Y todavía el lenguaje no se ha revelado como un buen guía, porque parece evidente que las concepciones de Dios de diferentes pueblos, expresadas por palabras que tienen raíces enteramente distintas, están muchas veces en íntima relación unas con otras desde el punto de vista exterior y desde el interior; mientras que, inversamente, los nombres de Dios que, desde un punto de vista puramente lingüístico, entran en la misma clase, pueden representar dioses que difieren mucho por naturaleza (88). La determinación por una palabra no es más que un soporte que se añade en cierto momento del desenvolvimiento religioso; ulteriormente, la palabra puede unirse á ideas muy alejadas del grado de desenvolvimiento que la vida religiosa representativa había adquirido cuando la expresión fué formada.

En tanto dure la religión, nuevos pensamientos seguirán lanzándose en busca de un concepto atributivo en que la religión pueda hallar descanso; así, este concepto recibirá sin cesar nuevas determinaciones.

¿No hay en esto algo que el espíritu humano ha buscado siempre con más ó menos energía, pero que nunca ha en-

contrado ó que nunca ha sido capaz de reducir á forma y expresión? ¿No tenemos aquí un enigma, un misterio — que el espíritu humano atacará siempre con furor, — misterio que, según las modificaciones de la experiencia y las diferencias individuales, se presenta cada vez de una manera distinta?

e) *Conclusión científica de la filosofía de la religión.*

65.—La sección anterior nos ha llevado á un punto en que el método psicológico se hallaba sometido á una prueba contradictoria. En tanto que la génesis del sentimiento, y las ideas que lo expresan, están clara y distintamente determinadas por circunstancias históricas, el método psicológico puede servir lo mismo que cualquier otro método científico en el dominio de la ciencia mental. Pero cuando nace algo cualitativamente nuevo, cuando se produce un cambio radical, profundización ó extensión del sentimiento, ¿es posible todavía dar una explicación psicológica completa? Esta cuestión se nos impone cuando nos hallamos en presencia de una de las crisis anteriormente indicadas, en que la acción y la reacción no interrumpidas entre la experiencia personal y la tradición, no pueden conseguir dar una explicación adecuada. La aparición de personalidades proféticas, que tienen nuevas experiencias y crean nuevos símbolos, parece en un principio no ser susceptible de ninguna explicación por el método psicológico, cuya labor había sido útil en tanto duró esa acción recíproca que hemos mencionado. Pero las personalidades de ese género parecen escaparse por la tangente más bien que seguir una curva cerrada alrededor de un punto dado; nos arrastran á regiones enteramente nuevas del mundo espiritual.

Este punto es de un interés tanto mayor cuanto que la tendencia teológica más reciente — la teología que más se

aproxima á la manera científica de considerar las cosas,— consiste en conceder gran importancia á este hecho: que toda revelación se produce en el corazón de personalidades proféticas. Consiste, según estos escritores, en la viveza y la originalidad que caracterizan la experiencia religiosa de estas personas y que les llevan al descubrimiento de pensamientos y de símbolos capaces de introducir la paz y la luz en muchos corazones. Mientras que los antiguos teólogos presentaban la fe y su objeto como oponiéndose de una manera completamente exterior, la tendencia moderna consiste en encontrar el milagro, la verdadera revelación, en el hecho de que la fe brota en el corazón del hombre, ó, al menos, es en este milagro en lo que insiste, como lo más grande; los nuevos teólogos sostienen que este brotar de la fe es una parte de la revelación. La teología está así más estrechamente enlazada con la psicología que lo había estado desde Schleiermacher. Esto hace que apremie más, por consiguiente, saber si se puede descubrir un concepto capaz de proporcionar una conclusión á la psicología de la religión, y que, en calidad de tal, sea reconocido por la ciencia.

Antes de tratar de determinar la posición de la psicología con respecto á este problema, quiero discutir la adoptada en este punto por los primeros autores que se han ocupado de psicología de la religión.

66. — En su *Bosquejo de una Filosofía de la religión según la Psicología y la Historia*, Augusto Sabatier trata, como anuncia el título de la obra, de colocarse en un punto de vista puramente científico. Su intención es servirse de los métodos usuales de la psicología y de la historia, y sus resultados se aproximan, por consiguiente, en muchos respectos á las ideas fundamentales que yo he emitido. Para él, el dogma no es nunca el elemento original y fundamental de la religión; nace relativamente tarde en la historia de la misma. Los profetas preceden siempre á los rabinos. Los dogmas, como todos los usos y formas eclesiásticas, son

derivados con respecto al sentimiento religioso, y es obra de la psicología de la religión mostrar cómo se produce este hecho. El concepto de Dios ha de ser considerado como el símbolo mediante el cual se expresa el sentimiento religioso.

Al poner en práctica su método psicológico é histórico, Sabatier permanece fiel á la convicción de que no se puede explicar nunca ningún fenómeno individual y particular apelando á la intervención de Dios. «Puesto que Dios, dice, es la causa final de todas las cosas, no es la explicación científica de una cualquiera de ellas». Es el mismo pensamiento que vemos intervenir (§ 5) en el origen de la ciencia moderna, para determinar la relación de esta con el concepto de Dios. Es tan enérgico y tan necesario en psicología como en física.

No obstante, siempre que Sabatier tropieza con dificultades en su psicología de la religión, recurre á la explicación teológica. Según él, Dios crea el sentimiento religioso, que, á su vez, pone en movimiento la vida representativa, y crea de esta suerte el símbolo y los dogmas. «Dios, dice, entra en trato y en contacto con un alma humana, y la obliga á hacer cierta experiencia religiosa, que, cuando en ella se reflexiona, da origen á un dogma. Lo que constituye la revelación, y lo que debía ser norma de nuestra vida, es la creadora y fecunda experiencia religiosa, que se verificó primeramente en el alma de los profetas, del Salvador y de los Apóstoles». De esto no puedo deducir otra cosa que lo siguiente: el filósofo francés está en desacuerdo con su propio principio científico; porque explica un fenómeno psíquico especial por una apelación á Dios, aún cuando, según su misma confesión expresa, apelación semejante no pueda nunca explicar un fenómeno particular. Y si el mismo concepto de Dios es una idea simbólica, fundada en las experiencias de la vida del sentimiento, toda «explicación» del sentimiento religioso que, gracias á él, obtenemos, no puede ser más que una explicación simbólica, y

el vacío en la psicología de la religión (si vacío existe) no es ciertamente colmado. Todo dogma supone un sentimiento religioso; así no es posible utilizar el dogma para explicar este sentimiento (89).

Si afirmamos que hay una solución de continuidad en la serie de los fenómenos psicológicos (y de los fenómenos fisiológicos correspondientes), solución que no puede llenarse sino por la aplicación de conceptos teológicos, nuestro deber es determinar definitivamente el lugar de la misma. ¿En qué punto hay que admitir intervención sobrenatural? Cuanto mejor conocemos el desenvolvimiento psíquico, más vemos que se caracteriza por una interdependencia tan estrecha, y que se basa en una cooperación tal de elementos, que es tan difícil descubrir una solución de continuidad dónde se pueda suponer que intervenga el nuevo influjo, como seguir todas sus transiciones y desenredar todos sus diferentes hilos. Admitir una solución de continuidad, no implica menos dificultades que admitir una continuidad perfecta. Por regla general, los que afirman que existe aquélla, no presentan el problema con suficiente precisión. Es raro dar con una investigación del punto en que pueda realizarse esta intervención, tan vigorosa como la que se ve en Sören Kierkegaard, en su *Begrebet Angst* (El concepto de la angustia), donde trata de averiguar en qué punto de la vida de la voluntad se ha de suponer que opera «la libertad»; ó bien en los antiguos teólogos católicos — que con lógica perfecta, pero con un gusto que cabe poner en duda, — investigaban si el acto sobrenatural, que había originado la falta de pecado de la Virgen María, había tenido lugar en el momento de la concepción ó en un momento cualquiera de la vida del embrión, y, en este último caso, en cuál. Esta cuestión no ha sido nunca resuelta, y todo ensayo para hacerlo sería sin duda infructuoso; pero, para el punto de vista que examinamos, la solución es una verdadera necesidad.

La filosofía teológica de la religión se enreda en el mis-

mo círculo vicioso epistemológico que el materialismo. La concepción de la materia la forma el pensamiento sobre la base de las impresiones sensibles: sobre la cual, el materialismo emplea el método dogmático, sirviéndose de esta concepción para explicar el origen, ya de las impresiones sensibles, ya del pensamiento. De igual modo que las impresiones sensibles y los principios lógicos, que son las hipótesis supuestas por nuestra concepción de la realidad, no pueden explicarse por ésta, así, en psicología de la religión, el sentimiento religioso es una hipótesis que no puede á su vez ser explicada por ideas que él mismo ha inducido á formular. Quizá en virtud de esta analogía entre la teología y el materialismo han parecido muchas veces entenderse entre sí mejor que cualquiera de ellos se entiende en la filosofía crítica.

67.—Cincuenta años antes de la aparición del libro de Sabatier, Ludwig Feuerbach había sostenido que el método psicológico es perfectamente satisfactorio en el dominio religioso, que la religión no es en realidad otra cosa que un producto psicológico, que toda teología es psicología. La psicología de la filosofía religiosa debe mucho á Feuerbach, y sus mejores análisis, sus mejores determinaciones, no tienen todavía rival en muchos puntos. Pero su método y la limitación crítica de sus resultados ofrecen ambos materia para el examen (90).

Feuerbach era aficionado á las fórmulas cortas y sorprendentes, quizá porque en él el psicólogo tenía que abrir tantas veces camino al agitador. Siempre que descubría un factor esencial en la psicología de la religión, se inclinaba á considerarle como la última palabra; así por ejemplo, hacía del anhelo el principio teogónico, porque el anhelo hace brotar el concepto de Dios «de sí mismo y nada más que de sí mismo». Feuerbach ignora en este caso las condiciones complejas en que se forman las ideas religiosas. Por grande que sea el influjo que hay que atribuir al sentimiento, no obstante, aun en el dominio religioso considerado en

sí mismo y en sus relaciones con el conocimiento, el sentimiento no obra sólo, depende á su vez del conocimiento. Un aspecto importante del desenvolvimiento religioso, consiste precisamente en el tranquilo influjo ejercido sobre el sentimiento por el saber. Como he tratado de demostrar en la argumentación anterior, hay entre ellos continua acción y reacción, á pesar del predominio del elemento sentimental. Sin una acción recíproca de este género, la religión no tendría valor práctico para el hombre. Por otra parte, los mitos y las leyendas pueden ser las formas bajo las cuales la concepción de la naturaleza y el recuerdo de los grandes personajes ejercen su influjo sobre la vida de la especie; el lenguaje simbólico de los dogmas puede ofrecer el contenido de las experiencias más importantes y serias de la vida, bajo una forma poética y resumida, á las generaciones del porvenir.

Aún así modificado, el axioma de que toda teología es psicología no sería nunca susceptible de una prueba definitiva, no más que el axioma que todos los fenómenos materiales tienen causas materiales, en el dominio de la naturaleza exterior. Y, no obstante, el método psicológico é histórico combinado es evidentemente el único que podemos emplear, el único que, aplicado al pormenor, puede darnos una verdadera explicación. Allí donde no es aplicable, no existe explicación alguna. Lo que no podemos explicar por este método, queda como un hecho puro y simple, como algo que podemos describir, pero no explicar; así debemos atender á no hacer pasar una «descripción» por sustituto de una explicación. Afirmar que todos los fenómenos religiosos están sometidos á leyes psicológicas sería tan dogmático como decir que hay fenómenos que nunca podrán explicarse psicológicamente. La psicología nos da hipótesis fecundas, y nosotros no las abandonaremos hasta que no se nos hayan mostrado métodos mejores. Sin embargo, no las confundimos con verdades demostrables. En este sentido, he tratado de trabajar en el estudio anteriormente hecho del

desenvolvimiento de las ideas religiosas. Continuando en lo mismo, nos veremos obligados á convenir en que nos hallamos en presencia de «hechos puros y simples». Pero añadiremos: todo hecho puro y simple (cuando está bien percibido y descrito) es un problema en tanto no está reducido á una relación precisa y sometido á una ley, en unión de nuestras restantes experiencias.

68.—Volvamos al problema de las construcciones nuevas en el dominio religioso, especialmente á propósito de las personalidades proféticas; hay que observar que no se trata de un problema verdaderamente separado, sino tan sólo de una forma especial de un problema que se repite, con diferencias de grado y de matices, en todos los dominios de la experiencia.

Cuanto más individual es un fenómeno, más nuevo es cualitativamente y más trabajo cuesta hacerle entrar en esa continuidad con otros fenómenos, que es condición necesaria de la inteligencia científica. Esta oposición entre la continuidad, de un lado, y el carácter cualitativo ó individual, de otro, es la que ofrece tantas dificultades para el conocimiento en todas las esferas. El problema religioso, por tanto, no es particular; por el contrario, ofrece notable analogía con los demás problemas del pensamiento.

El concepto de personalidad invita á una labor doble al investigador: hallar la ley de continuidad que obra en el microcosmos particular constituido por cada personalidad (porque sin continuidad interna no hay personalidad), y encontrar la ley de continuidad que une á las personalidades individuales, con su carácter propio, el resto de la realidad. La ciencia natural tiene una labor análoga á ésta, cuando investiga los caracteres cualitativos de la energía y de la materia; pero no cabe negar que el concepto de personalidad no ofrece dificultades mucho más grandes á la ciencia del espíritu que las que ofrece el concepto de cualidad á la ciencia de la naturaleza. La personalidad es realmente la cualidad más distintiva que conocemos; así la ciencia men-

tal encuentra más dificultades para acometer la resolución de su problema que encuentran las ciencias naturales (91).

El problema adquiere notoriamente más dificultad cuando consideramos personalidades en las cuales, en un sentido especial, nace algo nuevo — el hombre «de genio», en el sentido más amplio de la palabra, en el cual obra un genio que le es especial, es decir, en quien la vida mental, involuntaria y semiconsciente, produce efectos que superan á todo lo que habrían podido producir la clara conciencia y la aplicación al trabajo. Los profetas son de esta clase, en razón del vigor y de la originalidad de sus experiencias religiosas. Encontramos aquí el problema de la vida bajo una forma especial. Poco importa que estudiemos un Budha, un Sócrates ó un Jesucristo: en cada caso, el mismo problema se yergue enfrente de nosotros.

Pero el hecho de que aumente la dificultad del problema, no nos autoriza á tratarlo por métodos absolutamente distintos de los que hemos aplicado en otros lugares. En este caso, al menos, habríamos de exigir, no sólo un método nuevo, sino también una teoría del conocimiento enteramente nueva (§ 5-7, 53 *al fin*). Admirarnos no nos serviría de nada; por otra parte, la admiración y la sorpresa pueden ser al menos tan grandes en el pensador que se dedica tranquilamente á descubrir en el mundo de la personalidad todos los enlaces psicológicos é históricos que puede, como en el teólogo romántico, que se cree obligado, una vez llegado á este punto, á adoptar un principio de conocimiento radicalmente distinto á todos los que ha aplicado en otros lugares. Que lleguemos al límite de nuestro saber con más frecuencia en el dominio de las ciencias del espíritu que en el de las ciencias naturales, es lo que los estudios religiosos no son únicos en enseñarnos. Esta limitación se debe, no sólo á nuestra imperfección, sino también, ante todo y primeramente, á la plenitud de la realidad, á la revelación perpetua de la riqueza interior del mundo del Ser. No encuentra solamente límites nuestra investigación, sino que tam-

bién se le ofrecen una materia y un dominio nuevos. La aparición de un nuevo elemento atestigua que hay más fuerzas ocultas, en la realidad, que las que la experiencia nos ha revelado hasta el presente; y aún en el caso de que no consiguiéramos incorporar ese nuevo elemento á una serie continua, según lo exige nuestro ideal de conocimiento, conserva, sin embargo, su valor como testimonio y quizá tanto mejor cuando no le asignamos una etiqueta dogmática. Se verá que, en cierto sentido, la psicología de la religión toma, puede decirse, el concepto de «relación» con mayor seriedad que la teología ortodoxa, la cual confunde constantemente sus conceptos dogmáticos con lo que se da actual é inmediatamente (§ § 28, 29). En tanto que la realidad misma esté en evolución (y que así ocurre, es lo que estamos obligados á deducir del hecho de que ni en el mundo del espíritu, ni en el de la naturaleza, podemos encontrar nada que esté absolutamente inmóvil y en reposo), podrá producirse algo que parezca, provisionalmente al menos, una especie de paradoja. Pero esto no implica ningún cambio radical en la actitud de nuestro conocimiento con respecto á la realidad, no más que cambia el método de nuestro conocimiento ó la conducta de nuestra vida individual. ¿Quién osaría decir que debemos ser capaces de explicarlo todo, ó que sería imposible vivir si no pudiéramos explicarlo todo?

Pero el valor de estas crisis ó de estas personalidades proféticas, no estriba solamente en su novedad. Se manifiesta también por el influjo que ejerce sobre la totalidad de la vida espiritual el contenido de las ideas nuevas. Y no es fácil ver en qué peligraría este valor si consiguiéramos demostrar que estas ideas nuevas tienen su raíz en un desenvolvimiento psicológico é histórico anterior. Nuestro ideal exige que todo lo que tiene valor sea puesto en relación todo lo íntima posible con «lo que mueve al mundo desde dentro». Y el sentimiento religioso estará obligado, en virtud de su propia naturaleza, á reconocer cada vez más este

ideal. Él es la hipótesis tácita de toda investigación de un conocimiento psicológico é histórico de los fenómenos de la vida religiosa.

C.—Dogmas y símbolos.

Du kerkerst den Geist in ein tönend Wort
Doch der Freie wandelt im Sturme fort.

SCHILLER.

69.—En nuestra exposición del desenvolvimiento de las ideas religiosas, hemos insistido en el influjo selectivo ó inhibitorio del sentimiento ó en su poder de refuerzo. La conciencia religiosa adquiere su contenido gracias á un proceso continuo de selección cualitativa. En este proceso, no obstante, intervienen las relaciones mutuas entre ideas; por otra parte, la realidad atribuida á las ideas obtenidas de esta suerte, puede diferir específicamente; así los mitos difieren de las leyendas, y mitos y leyendas, juntamente considerados, del dogma que, á su vez, no es lo mismo que el símbolo. Hoy es la diferencia entre el dogma y el símbolo la que tiene más importancia para el problema religioso; pero la psicología de la religión tiene también que considerar la relación de uno y otro con los mitos y con las leyendas.

La mitología y la religión no coinciden. Puede desarrollarse una mitología en el terreno de la religión, pero ésta—al menos si se acepta el análisis psicológico que de ella hemos dado anteriormente—no conduce necesariamente á la formación de una mitología. Por otra parte, hay mitos que no tienen significación religiosa, ó que no la adquieren sino ulteriormente. El mito se construye inconscientemente, como una forma bajo la cual los hombres se ofrecen una

representación intuitiva de las relaciones y de los sucesos del mundo, sobre todo del mundo exterior. El mito es de carácter animista, porque transforma un suceso en una historia ocurrida entre seres personales. La mitología puede servir á la religión. Una vez despierto el sentimiento religioso, puede exagerar algunos elementos del mito, y de esta suerte transformarlos más ó menos. La mitología puede también, independientemente de todo motivo religioso, ser útil al arte; la fantasía puede apoderarse de sus imágenes y de sus rasgos, primitivamente rudos y sencillos, y transformarlos en seres y acciones dotados de una individualidad distinta, ó puede repetir sus cuentos de manera que ponga en claro en ellos un orden y una continuidad definidos y motivados.

Las leyendas están más cerca de la religión que lo están en general los mitos. La leyenda es *la saga* religiosa. Su esencia consiste en la idea de una personalidad maravillosa, que ha hecho profunda impresión en la vida humana, que ha excitado la admiración, dado ejemplo y abierto nuevos caminos. Bajo el influjo del recuerdo, se produce enérgica expansión del sentimiento (§ 27), fenómeno que, á su vez, da origen á la necesidad de forma intuitiva y de explicación; y, para satisfacer esta necesidad, entra en acción un proceso de creación de imágenes. En puntos especiales de este proceso, cooperan la tradición histórica é imágenes mitológicas, á veces de una manera muy confusa.

La tendencia dominante, en los mitos, consiste en crear imágenes por la reunión de un número todo lo grande posible de rasgos individuales. La formación de los mitos lleva el sello de un crecimiento abundoso; los mitos se extienden según las leyes de la asociación por semejanza. En las leyendas, por el contrario, el interés principal está en el sujeto, en el poder de agrupar alrededor de un centro, que se basa más en la intensificación del recuerdo que en una personificación ingenua y en la facultad de describir. La analogía desempeña mayor papel que la combinación.

En los mitos, cosas y relaciones están personificadas; en las leyendas, la idea de una persona es el punto de partida; esta persona se pone de relieve mediante rasgos y circunstancias tomadas de otras esferas, y sin los cuales no podrían expresarse adecuadamente el valor de dicha persona (92). Mientras que, en el misticismo, el sentimiento de la unidad inmediata con el Ser Supremo es el rasgo dominante, en el mito y la leyenda domina la imaginación. Y la leyenda á su vez está más cerca del sentimiento de unidad que el mito, que sigue frecuentemente caminos que más bien bordean la vida que trata de penetrar en su interior. Pero, de igual modo que las leyendas pueden llegar á ser mitos (si no es exacto decir que todos los mitos nacen de esta manera) así los mitos también pueden entrar al servicio de las leyendas, especialmente cuando ayudan á amplificar ciertos rasgos de carácter ó determinados incidentes en el destino de los personajes legendarios.

En el mito, lo mismo que en la leyenda, prevalece la intuición inmediata, y la asociación de ideas actúa inconscientemente, aun cuando siempre en los límites impuestos por el interés que inspire el asunto; en las leyendas, como hemos visto, este asunto es el individuo alrededor del cual se desarrolla la leyenda. El dogma es al mito y á la leyenda lo que el pensamiento propiamente dicho es á la intuición y á la asociación de ideas (93). El dogma supone el análisis, la comparación, y, sobre todo, la diferenciación. Las imágenes son comparadas, y sus rasgos aislados considerados y valorados. Tal imagen ha de armonizarse con tal otra, de suerte que, ó bien coincidan, ó bien puedan conciliarse sin que haya contradicción. Así opera el pensamiento en el desenvolvimiento de los dioses personales—en el sentido propio del término—desenvolvimiento que parte de los dioses especiales y momentáneos, luego en el paso del politeísmo al monoteísmo, y en el desenvolvimiento de las ideas de las diferentes cualidades y de las diferentes revelaciones de la divinidad. En esta marcha del pensamiento,

las ideas y las reflexiones filosóficas se emplean más ó menos conscientemente. Aquí es donde hay que buscar los puntos en que los elementos filosóficos y los elementos religiosos se entremezclan, á veces tan íntimamente que sólo con la dificultad más grande puede la investigación crítica ulterior separar los elementos varios. Mientras tanto, la conciencia religiosa se ha sumergido frecuentemente en los resultados de este proceso de pensamiento, tanto que imagina considerar los resultados inmediatos de la experiencia; confunde los sentimientos que puede despertar el dogma una vez terminado (especialmente en su coincidencia con los actos de adoración) con los sentimientos que, á su vez, ponen en actividad el proceso de formación del mismo, cuando está en medio de sus experiencias sugeridas por un dogma bien definido; imagina resucitar las experiencias que se han producido en el primer alborear de la religión.

El dogma es análogo á la explicación y á la elaboración *artística* de los mitos y de las leyendas. Pero, como ya hemos tenido ocasión de notar (§ 60), no preside un interés puramente teórico á su nacimiento. Porque el dogma nace de la necesidad de ideas precisas, por oposición á las formas cambiantes, á las adaptaciones múltiples del mito y de la leyenda. Y esta necesidad no la sienten sólo los individuos. Es en especial importante, cuando se ha formado una comunidad con el propósito de defender determinadas ideas religiosas y de rechazar «la herejía». Se exigen entonces distinciones, que anteriormente no eran ni necesarias ni comprensibles. Se plantean dilemas que no habrían podido plantearse hasta entonces, y los hombres tratan de responder á ellos aplicando el pensamiento lógico para interpretar la tradición. Cuando esta interpretación es aprobada por el jefe religioso de la comunidad el dogma es perfecto. Así el concepto del dogma supone el de Iglesia, y se fundamenta en una mezcla particular de reflexión y de autoridad.

En tanto vive el dogma, se puede siempre descubrir el

interés afectivo que influía en el momento de nacer los dogmas ó las leyendas que se esconden detrás de él. Las conclusiones que se sacan cuando se formula ó promulga un dogma, ó cuando de él se deriva otro, no son en modo alguno desinteresadas; siempre entrará en juego un interés religioso, ó al menos eclesiástico, más ó menos determinado. El espíritu dogmático ideal sería aquél en que todo dogma especial hubiera brotado inmediatamente del sentimiento religioso, y en que los dogmas especiales estuvieran agrupados del modo lógico más armónico. Era el ideal propuesto en el siglo xix por Schleiermacher y por Newman. Pero era un ideal imposible bajo esta forma precisa, en tanto la psicología moderna no hubiera trazado determinada-mente una profunda distinción entre el conocimiento y el sentimiento. La historia del dogma nos muestra que el pensamiento estrictamente lógico y el sentimiento puramente religioso no eran las únicas fuerzas en juego. La pura y simple asociación de ideas, tanto como el interés eclesiástico, comprometido en la constitución y el establecimiento de una doctrina y de un culto homogéneo, han intervenido para determinar la dirección del desenvolvimiento dogmático—por no mencionar la cooperación de motivos más «humanos». El dogma es, por tanto, producto de elementos muy diversos (§ 60).

Se ha hecho una distinción sorprendente entre los dogmas de primer grado, que expresan todo lo inmediatamente posible una experiencia religiosa, y los dogmas de segundo grado, que sirven, ya para unir entre sí los de primer grado, ya para hacerles entrar en contacto con el medio exterior (94). En la teología dogmática del cristianismo, el dogma de la Trinidad puede tomarse como ejemplo de dogma de segundo grado; asocia ideas que se han formado de Dios, de Jesús y del Espíritu que reina en la comunidad. Entre estos se colocaría el dogma de la Iglesia, así como el de la infalibilidad del Papa y de la Biblia. Se podrá hasta hablar de dogmas de tercer grado, que servirían para ga-

rantizar la verdad de los dos primeros grupos de dogmas. Estos dogmas de tercer grado muestran una tendencia, fácilmente explicable por la psicología, á extenderse á expensas de los dos primeros grupos, ó al menos á avanzar cada vez más á primer término, de suerte que sea en absoluto por su mediación cómo los hombres puedan entrar en contacto con los dogmas de los dos primeros grados.

70.—La diferencia entre el dogma, de una parte, y la leyenda, de otra, se basa, según nuestra argumentación anterior, principalmente en el hecho de que el dogma supone la reflexión y la autoridad. Pero esta distinción no es en modo alguno absoluta. Hasta en el mito y la leyenda se encuentran muchas veces huellas de reflexión, aunque ésta se exprese de una manera más subordinada, más ingenua y esporádica. Y el elemento autoridad no falta tampoco por completo en el mito y la leyenda. Porque los mitos y las leyendas no florecen sino en una comunidad en que la exigencia de comunicación puede abrirse camino, y dar á la imaginación la vida y la energía necesarias para crear formas intuitivas. Y se transmiten de generación en generación, hecho que les da, á más de la importancia que deben á su contenido, un sello especial de respetabilidad. Esta respetabilidad les hace ser inmediatamente adoptados, y explica la resistencia que halla la crítica histórica cuando trata de remontarse al origen de todo el proceso psicológico.

Por otra parte, el dogma no está desprovisto en absoluto de este carácter intuitivo, que constituye un carácter tan importante de las leyendas y de los mitos. La necesidad de imágenes es muy profunda en la naturaleza de toda religión, aun cuando no sea necesariamente favorable á la formación de imágenes exteriores y artísticas. En el dogma, esta necesidad obra á la par con la de claridad y precisión, que sólo los conceptos pueden proporcionar con seguridad. Toda imagen, considerada lógicamente, tiende á exceder de su contenido, y considerada psicológicamente, tiende á traer otras imágenes detrás de ella; es más, la imagen es

factible cuando trata de expresar un contenido que no puede ser en sí mismo objeto de intuición, porque entonces toda comparación es defectuosa. Por consiguiente, el contenido de las leyendas y de los mitos se conserva bajo la forma del dogma. Pero el elemento figurado no desaparece por eso, como nos lo demostraría el examen más atento de un concepto dogmático cualquiera (§ 22).

Desde el punto de vista de la filosofía de la religión, no podemos, por consiguiente, advertir distinción alguna de principio entre el mito, la leyenda y el dogma, aún cuando toda teología confesional esté obligada, por interés de su creencia, á afirmar esta distinción. Pero, en el porvenir, se reconocerá cada vez más que la leyenda es la más importante de estas tres formas. En su esencia, es el efecto producido sobre la humanidad por la sinceridad y la profundidad de la vida espiritual de personalidades típicas y eminentes. Mucho tiempo después de la muerte de los dogmas y de la transformación de los mitos en cuentos de hadas, las leyendas conservarán su valor á los ojos de todos los que realicen con seriedad la peregrinación de la vida. Los Evangelios vivirán, mucho tiempo después de que los dogmas, que hoy se consideran como sus bases, hayan sido olvidados.

Es muy comprensible que la conciencia religiosa, una vez que ha visto sus ideas cristalizar en forma de dogmas, y éstos—en razón del prestigio de la tradición y de los resultados que hayan producido—echar sólidas raíces, sea contraria á la idea de abandonarlos. Porque cuando el dogma es abandonado, ó no se considera ya más que como un símbolo, no hay conclusión absoluta, bien clara y definida, no hay tampoco puerto de refugio; los hombres se hallan frente á lo indefinido y lo indeterminado. El símbolo se distingue del dogma, porque pone mejor en claro que este último la diferencia que existe entre las experiencias religiosas originales y reales y las ideas por las cuales las experiencias se expresan. Desde el punto de vista filosófico, es

ésta una gran ventaja — ventaja, es cierto, que la conciencia religiosa no admite de ordinario. Podría quizá decirse que la diferencia entre el dogma y el símbolo no es tan grande como muchas veces parece, y es lo que la conciencia religiosa estaría dispuesta á admitir. Porque la conciencia religiosa atribuye involuntariamente á las ideas dogmáticas una especie de legitimidad distinta á la que se atribuye á las verdades científicas ó á las experiencias de la vida diaria. Nos inclinamos á creer con excesiva frecuencia que los pensamientos del domingo son de distinto género que los de los días laborables, y no sino demasiado tendemos á vivir en la prosa de los días de la semana, como si los pensamientos del domingo fueran sólo «poesía». Por otra parte, el examen de la manera cómo las ideas dogmáticas se aplican en la piedad práctica, nos mostrará que la aplicación es siempre simbólica, y es lo que particularmente se manifiesta en los sermones sobre los milagros. Pero, tanto como la conciencia religiosa sea capaz, bajo una forma más prosaica y vulgar, ó bajo una forma más idealista, de reconocer el carácter simbólico del dogma, se sentirá, no obstante, siempre admirada y extrañada cuando este carácter es claramente afirmado. El horizonte limitado y finito se desvanece; la distinción así hecha entre la experiencia misma y su expresión excita la duda, la devoción y la inquietud; ya no hay certeza; es como si hubiéramos de coser con un hilo sin nudo en la punta. El concepto mismo de la revelación parece trastornado, porque este concepto no supone que hay un dominio, más ó menos extenso, en que la imagen y la cosa en sí coinciden en absoluto?

No cabría, por tanto, negar que seguimos sin saber si, á falta de dogmas, bastarían los símbolos para mantener un punto de vista religioso. Y por símbolo, no entiendo solamente los que han llegado á ser históricamente tradicionales, sino también los que han sido libremente elegidos, aquéllos por los cuales la experiencia personal, libre de las trabas del dogma, puede expresar lo que acaba de experi-

mentar,—nuevos odres para el vino nuevo. Es una gran cuestión, pero á veces hasta las grandes cuestiones reciben una respuesta afirmativa. La respuesta á ésta dependerá del resultado que obtengamos, relativamente á la hipótesis de que la esencia de toda religión consiste, no en la solución de enigmas, sino en la firme creencia en la conservación del valor.

Los *símbolos* nacen por una especie de analogía de sentimiento. Un sentimiento determinado por la experiencia de la relación del valor con la realidad, busca y encuentra modo de expresarse en ideas que son como la expresión de experiencias análogas. Hay que atribuir aquí especial importancia á la analogía entre los juicios secundarios y primarios de valor (§ 31). Las experiencias religiosas se expresan por medio de ideas tomadas del dominio de la conservación personal ó del abandono. El hombre determina su círculo de ideas partiendo de las relaciones prácticas en que está comprometido en su lucha por los valores primarios de la vida, y sus experiencias religiosas se expresan por medio de estas ideas sin que se formen ideas enteramente nuevas, lo cual sería probablemente imposible. Así la idea de «padre» es un símbolo, cuyo empleo descansa en el influjo de las experiencias de la ayuda y de la protección que la realidad puede dar á lo que tiene valor á los ojos de los hombres; la idea de «diablo» es un símbolo que se usa bajo el influjo de experiencias contrarias. En todo simbolismo, ideas, tomadas de las relaciones elementales pero más intuitivas, se emplean para expresar relaciones, que en razón de su carácter elevado é ideal no pueden ser directamente expresadas. En el simbolismo religioso, la analogía se basa en la relación de cada una de las dos ideas con un sentimiento común. Pero esta especie de analogía no puede nunca dar una determinación directa y positiva. Nos lleva «solamente» á la poesía, pero nunca á una doctrina objetiva. Uso de intento la palabra «solamente», porque así se presentan de ordinario las cosas desde el punto de vista dogmático. Por

mi parte, mi actitud es tal, que el hecho de ver en la forma poética la única posible, es señal de que estamos en presencia de lo más elevado que existe.

Si el símbolo es de buena ley, brota de la experiencia inmediata y de las necesidades que ésta despierta. Los símbolos se toman de todos los dominios accesibles de la experiencia humana, pero la materia de los símbolos se saca, sobre todo, de las grandes relaciones fundamentales de la naturaleza y de la vida humana: la luz y la oscuridad, la fuerza y la debilidad, la vida y la muerte, el espíritu y la materia, el bien y el mal. Un elemento particular de la realidad es elevado á la categoría de carácter esencial de la misma, considerada en su totalidad; se le considera como resumen de todo lo que la experiencia nos revela acerca de la relación del valor con la realidad.

La manera simbólica de considerar las cosas mira la realidad *como* si su esencia estuviera agotada en el elemento, en la experiencia única de una relación de armonía ó de desarmonía entre el valor y la realidad. Hay aquí un parentesco entre el simbolismo poético de la religión y el uso científico de la analogía, paralelamente á la diferencia que he señalado ya (§ 20).

La necesidad que da origen á la libre creación de símbolos, ha existido siempre en el corazón del hombre. Constituye la base del animismo, y actúa en las mitos, leyendas y dogmas, en todos los cuentos de hadas y en todas las artes. Al reconocer el elemento simbólico de todas las ideas religiosas, la conciencia religiosa se acerca al punto de vista estético, según el cual el fenómeno individual particular aparece también como típico — como una cáscara de nuez en que se encierra el contenido de todo un mundo. Pero se aproxima mucho más todavía á la expresión más primitiva de la vida religiosa en el mito y la leyenda. Tiene de común con estos la relación inmediata con la experiencia y el sentimiento, mientras que se distingue por el carácter de reflexión y de autoridad del dogma. Al contrario del dogma-

tismo, la conciencia religiosa no manifiesta ninguna desconfianza con respecto á la formación instintiva de las ideas religiosas. Si el carácter inmediato y la sinceridad personal han de ser los únicos factores de la determinación de las imágenes, la manera simbólica de considerar las cosas no ve ningún peligro en la formación de los mitos y de las leyendas. Son formas naturales de la vida espiritual del hombre en ciertos momentos de su evolución — es más, son quizá las formas en que se realiza la producción espiritual más intensa de que el hombre es capaz fuera del dominio estrictamente científico. Todo arte y toda especulación conscientes se alimentan de la sustancia que ha tomado para nacer la forma de los mitos; analizan su contenido, y combinan, bajo nuevas formas, sus elementos constitutivos. Así podemos estar seguros de que el simbolismo religioso, si alguna vez consigue romper las barreras del Credo y del dogma, seguirá tomando prestado del tesoro que encierran los mitos y las leyendas. En todo caso, este tesoro seguirá lo mismo, aun cuando la obra de creación de nuevos símbolos — obra cuya posibilidad no cabe negar — se contiene libremente. Se explica que la facultad de formar nuevos símbolos sea hoy tan escasa, ya por el hecho de haber sido reducida á esclavitud por el dogmatismo, ya porque la crítica del dogmatismo ha desarrollado el análisis y la duda con detrimento de la libre creación positiva. La lucha en favor y en contra de los dogmas ha absorbido por tanto tiempo las energías espirituales de más importancia, que quizá transcurran largos días antes de que haya un desarrollo suficiente de libertad y de energía espiritual, no sólo para conservar alta la frente en cuestiones esenciales de la vida (§ 54), sino también para realizar, en esta actitud, una gran obra espiritual: fijar nuestras experiencias más hondas y esenciales en forma de imágenes, tan firmes que nunca podamos olvidarlas. La facultad que, en el mito y en la leyenda, ha obrado de una manera pueril, realizaría, una vez llegada á su mayor edad, labor de hombre. Es la gran es-

peranza del que cree en la conservación del valor, y ve en los fenómenos religiosos valores que hay que conservar bajo nuevas formas, cuando se desvanecen aquéllas en que hasta entonces han acostumbrado á aparecer. La fe en la conservación del valor descansa en la convicción de que, á despecho de la división del trabajo que en la esfera espiritual ha dado origen al problema religioso, los valores reales que poseía la vida espiritual antes de esta división no se perderán jamás. Esta confianza es semejante á la que tenemos en un amigo de la juventud; creemos que, á pesar del desarreglo que producen y que revelan las experiencias de la edad madura, permanecerá «fiel al plan que encantaba su alma de niño» por grandes que sean las metamorfosis que este plan pueda sufrir ante las acometidas de la experiencia.

71.—Para seguir mostrando cómo los dogmas nacen y cómo llegan á ser símbolos, vamos á considerar algunos sistemas religiosos de ideas, que sin duda se formaron bajo el influjo incesante del sentimiento, pero que no fueron menos claramente determinados por las leyes propias de las ideas. Estos ejemplos nos mostrarán más especialmente de qué modo ideas, presentadas al principio en formas más elementales y humildes, pueden modificarse, extenderse y traspasarse, y finalmente adquirir un sentido moral y cosmológico.

Pero semejante transformación, según demuestra la historia religiosa, no puede realizarse en cualesquiera circunstancias. Hay en este punto una diferencia característica entre griegos y romanos. Los romanos se atenían obstinadamente á sus dioses especiales, tal como los habían siempre concebido y adorado. Juzgábanse satisfechos en tanto tenían una lista legítima de los dioses que había que adorar, y su imaginación religiosa no era lo bastante viva y fecunda para hacerles sentir ninguna necesidad de elevarse por cima de las formas que les habían sido transmitidas por tradición, ó que habían sido establecidas como for-

mando parte de su ritual. Antes de sufrir el influjo helénico, los romanos no tuvieron una mitología más rica. Entre los griegos, la imaginación religiosa tuvo un desarrollo abundantísimo. Las raíces del mismo se encuentran en el culto de los dioses, y este culto le ha regulado (§ 57). Pero los mismos usos del culto servían á la imaginación de motivo para nuevas formaciones de ideas — especialmente cuando las antiguas costumbres, ó quizá la desaparición de éstas, parecía exigir una explicación. En el mito de Prometeo induciendo artificiosamente á Zeus á quedarse con los huesos del animal sacrificado y dejarle á él la carne, se percibía la necesidad de explicar por qué la parte mejor de la víctima ha de corresponder al sacrificador. Gran número de mitos de los griegos, de los romanos, de los indios y de los judíos explican la abolición del sacrificio primitivo de víctimas humanas, diciendo que los mismos dioses preferían el sacrificio de animales. El culto de los animales expresa el sentimiento de que la naturaleza de los dioses difiere de la de los hombres y que debe, por consiguiente, estar representada por formas no humanas. Y la forma animal llega poco á poco á menospreciarse de tal suerte que ya no se la toma por la representación verdadera del dios, sino tan sólo por la de un compañero del mismo. Se encuentra un resto del culto de los animales cuando se ve á un dios representado con los órganos ó las cualidades (en número mayor ó menor) de un animal: en semejante caso, naturalmente, el significado de estos órganos ó de estas cualidades es puramente simbólico. El culto de la luz del cielo, y ulteriormente el del sol, es producido por el valor simbólico que tiene la luz, expresión de la pureza, de la verdad y de la salud (95).

Un ejemplo interesante — el más interesante quizá en toda la historia de la religión — del paso de la liturgia á la *cosmología* se ofrece en la concepción, ya señalada (§ 53), de Brahma como principio de toda existencia. Porque Brahma significa el poder mágico de la oración, del voto ardiente. En

este caso, la razón del paso de la liturgia á la cosmología está en el poder mágico atribuido á la oración; el que sabe orar bien, adquiere un poder sobre los dioses: así la oración, ó el poder que se expresa mediante ella, debe ser la verdadera fuerza universal. Los dioses mismos lo saben; temen al hombre que es poderoso por la oración, y oran ellos también. El poderío de la oración, por consiguiente, llega á ser el dios de los dioses. Más tarde (en los Upanishads) hay un nuevo paso (§ 61) de la cosmología á la *psicología*, porque Brahma es identificado con el alma, que todos reconocen en su interior. En estas dos transiciones, tanto en la de la liturgia á la cosmología como en la de la cosmología á la psicología, la energía que obra es la necesidad de asegurarse de que el fundamento último del mundo no se diferencia del fin supremo de todo esfuerzo, ó que es él mismo un esfuerzo (96). Cuando por fin se dió el último paso en la religión india, es decir, cuando todos los hombres y todos los pensamientos se declararon inadecuados, el libre simbolismo religioso estaba tan extraordinariamente próximo, que no se puede explicar el hecho de que no se haya presentado jamás sino por circunstancias particulares al estado de la civilización de la India en aquella época. En ese momento de la evolución de la India, se encuentra ya una simple repetición de lo que había precedido, ya un estancamiento, ya también un retroceso al fetichismo y al politeísmo. No es necesario suponer que haya de ocurrir lo mismo en todas las circunstancias.

Según la opinión de algunos sabios, la idea del Juicio final y del Reino futuro de Dios, tal como se presenta en el judaísmo posterior á la dispersión, no puede explicarse sino por el influjo de ideas persas. Pero aun cuando nos inclinemos á aceptar esta idea, que ha sido recientemente defendida de una manera completa por Erik Stave, debemos, sin embargo, recordar que las ideas adoptadas han sufrido una transformación de forma y de significación, en virtud de la concepción más honda del mal del mundo y de la actitud

del hombre en este respecto, que se había formado ya en el espíritu judío. El dualismo persa tenía seguramente carácter moral, pero éste se había desarrollado al mismo tiempo que los elementos más exteriores. La lucha contra el mal en el parsismo era, si, en parte una lucha litúrgica ó mágica, porque se hacía por medio de la oración, del sacrificio y de la purificación; pero en amplia medida era una obra de agricultura, porque el mal en la naturaleza debía ser desechado por la labranza, el pastoreo y la destrucción de los animales dañinos. El elemento moral no aparece tan claramente como apareció—aun antes de la adopción de las ideas persas—en la mejor parte del pueblo israelita. Para los soñadores de la tierra de Israel, toda la cuestión era esencialmente de vida interior, y su esperanza se dirigía cada vez más á una redención puramente espiritual (97). La concepción del reino de Dios adquirió un carácter cada vez más moral.

Esta concepción se desarrolló poco á poco hasta constituir la base de toda una concepción del mundo, es decir, que no tuvo ya solamente significación nacional y moral, sino que la tuvo también cosmológica. Pero esto no fué posible sino bajo el influjo de la especulación rabínica y helénica; y, cuando los dogmas de la Iglesia cristiana fueron definitivamente establecidos, la especulación griega proporcionó, de hecho (al mismo tiempo, como ha demostrado Harnack, que la jurisprudencia romana) las formas conceptivas empleadas. Á Platón y á Aristóteles les habría costado trabajo reconocer sus propias ideas en la aplicación que de ellas hicieron los escolásticos y los Padres de la Iglesia. No obstante, en condiciones dadas, las necesidades intelectuales de la Iglesia cristiana se satisficieron con el pensamiento «pagano» ó con lo que entonces se consideraba como tal. En esta evolución dogmática, interesante desde muchos puntos de vista, se busca en vano la fuerza y la energía internas del pensamiento que han conducido á los indios de la liturgia á la cosmología, de

esta á la psicología, y de la psicología á los límites extremos de todo pensamiento. En el «pensamiento cristiano» no es sino demasiado evidente que las formas empleadas son extrañas. Y este pensamiento no excita solamente la crítica por su eclecticismo, por la elección y la superposición que hizo de elementos extraños—procedimiento cuya debilidad ha sido puesta en claro por la historia del dogma. La historia crítica del dogma hace remontar su investigación hasta la idea que los teólogos modernos esperaban completar y determinar merced á las ideas clásicas, á saber: la idea de una conexión necesaria entre la fe en la personalidad histórica del Salvador, de una parte, y de otra ciertas teorías especulativas, relativas á la esencia y á la acción divina en el tiempo y en la eternidad. Esta conexión es discutida por la teología crítica moderna, que sostiene la necesidad de un gran trabajo de análisis para distinguir los elementos morales y religiosos del cristianismo. Insistiré más adelante sobre el particular.

Como último ejemplo de la formación de las ideas religiosas y de su relación con el dogma, tomaré la historia de lo que se llama religión «natural».

«La religión natural» es el resultado de ensayos de reducción de la religión positiva. Estos ensayos han sido hechos en épocas diferentes por los estoicos y los filósofos populares de la antigüedad, y por los filósofos que se han llamado deístas en los siglos xvi, xvii y xviii. Conserva ciertas ideas dogmáticamente formadas (particularmente las de un dios personal y la de la inmortalidad personal), y las considera «rationales» ó bien resultado de experiencias inmediatas. Aún cuando, como en Kant y sus discípulos, se da el paso importante de considerar simbólicas todas las ideas religiosas, sin embargo, la tendencia dogmática puede observarse todavía, en la convicción de que ciertos símbolos determinados—generalmente los mismos que ofrece la religión «natural»—son los únicos legítimos, «necesarios» y «justos» (98). En principio, no obstante, la

religión natural se estrella ante el mismo problema que la religión positiva, es decir, ante el problema de la conexión entre las ideas morales y psicológicas, y la realidad cósmica, ó entre el valor y la realidad. Cuando se dice que ciertos símbolos son más verdaderos que otros, no puede querer decirse lógicamente sino ésto: que tienen más valor para nosotros, porque se basan en analogías que están más á nuestro alcance.

El paso del dogma al símbolo está íntimamente unido al reconocimiento exacto de la diferencia que existe entre el sentimiento y la idea. Esta distinción, á su vez (que, en forma menos precisa, era familiar á los neo-platónicos, á San Agustín y á los místicos) va unida á la diferenciación de la vida intelectual del hombre, que aparece en todas partes como la causa determinante del problema religioso. La valoración y la explicación de lo real no coinciden; la explicación no resulta ya necesariamente de la valoración, ni ésta de aquélla.

Á su vez, esta diferenciación tiene como condición esencial el nacimiento de la concepción científica moderna del mundo. Con la extensión al infinito del sistema del mundo, resultado necesario de la astronomía copérnica, se hizo imposible seguir considerando la vida y las ideas humanas como el eje fundamental de la realidad, mientras que la comprensión más clara de la diferencia entre lo espiritual y lo material, diferencia que establece el cartesianismo, llevaba á una crítica del animismo, hacia el que constantemente se había inclinado la religión. Entonces vino la filosofía crítica, con su examen de la naturaleza y de los límites del saber, y esto marcó un giro decisivo de las cosas por lo que concierne al elemento intelectual de la religión.

Y, por consiguiente, vemos repetirse de modo tanto más urgente esta cuestión: ¿cuál es, en la religión, el elemento realmente esencial, y en qué medida este elemento puede seguir viviendo en las condiciones de la vida espiritual moderna?

D.—El axioma de la conservación del valor.

Das Sein ist ewig, denn Gesetze
Bewahren die lebendigen Schätze
Aus welchen sich das All geschmückt.

GOETHE.

72. — Ya, en los capítulos anteriores, he hecho alusión en más de un sitio á cierta hipótesis relativa al contenido esencial de todos los mitos, leyendas, dogmas y símbolos religiosos. He sostenido que el axioma fundamental de la religión, lo que expresa la tendencia profunda de todas las religiones es el axioma de la conservación del valor. Si esta teoría es exacta, el problema religioso ofrece una interesante analogía con todos los demás problemas fundamentales. Lo que, en las diferentes esferas del pensamiento humano, pone siempre en actividad este pensamiento, es la relación de lo uno y de lo múltiple, ó bien la relación de lo continuo con lo diferente y lo mudable. Si la posibilidad de afirmar la conservación del valor es lo esencial del problema religioso, éste no es más que una forma especial de un gran enigma, que se ofrece bajo forma diferente en cada dominio especial. El axioma de la conservación del valor es igualmente una forma del principio de la continuidad de lo real. Es análogo al principio de causalidad, que, á su manera también, afirma una continuidad intensa de lo real á despecho de todas las diferencias y de todos los cambios. Pero ofrece analogía más sorprendente aún con el principio de la conservación de la energía, que plantea la existencia de un sistema natural coordinado, como substratum de la acción recíproca de las fuerzas naturales. Esta analogía con otros

problemas, no basta, entiéndase bien, por sí misma para probar que el axioma en cuestión es, sí, el axioma religioso. No obstante, apoya esta tesis, desde el momento en que tenemos derecho á suponer—partiendo de la identidad de la conciencia humana consigo misma en todas las esferas—que todos los problemas que se ofrecen al hombre tienen caracteres comunes. Las consideraciones que he hecho ya valer en los capítulos anteriores, pueden parecer bastantes para determinar que el axioma de la conservación del valor es el axioma religioso; pero la prueba no descansa solamente en estas consideraciones; es de carácter especialmente psicológico. He tratado de demostrar, mediante un análisis de las experiencias y de la fe religiosas, que este axioma satisface la necesidad religiosa, si es cierto que ésta consiste en el deseo de permanecer firmemente unido á la conservación de los valores supremos más allá de los límites de la experiencia, y á despecho de todas las trasformaciones que esta experiencia revela. Ó, en estos términos, la fe es la fidelidad, y el contenido de la fe es que la fidelidad reina á través de todo lo real. Fidelidad es conservación, continuidad á través de todos los cambios (§ § 34 y 44). Se admite, en esta prueba, que la descripción y el análisis de la experiencia religiosa hechos anteriormente son exactos; pero, aun admitido esto, la prueba citada no sería aún concluyente.

Hace falta una confirmación objetiva, histórica, una demostración de la idea de que las formas de religión que se ofrecen efectivamente, y en especial las grandes religiones positivas en su contenido esencial, se basan, en último resultado, en el axioma de la conservación del valor. Semejante comprobación histórica de este axioma, no trataré de ofrecerla; pero primeramente, y para completar lo que he dicho en la sección A respecto á la experiencia y la fe religiosa, debo determinar mi axioma más precisamente. Si este trabajo nos muestra que la historia confirma lo que nuestra investigación puramente psicológica nos había llevado á admitir, seguiré entonces examinando la posibilidad de

permanecer adicto al axioma de la conservación del valor, desde un punto de vista ajeno á toda religión positiva.

a) *Determinacion más precisa del axioma de la conservación del valor y de su relación con la experiencia.*

73.—La religión supone que los hombres han descubierto por la experiencia que existen cosas de valor. Aun cuando así se entienda por la religión, hay que admitir que no es ella la que, en un principio, ha creado todos los valores. Por ejemplo, si el hombre cree en una vida futura, buena ó mala, es preciso que sepa por propia experiencia que el bien y el mal existen; de otro modo, su fe no tendría para él ningún sentido. Y antes de que el hombre pueda atribuir ciertas cualidades excelentes á su Dios, es preciso que haya aprendido á conocer ya estas cualidades, ya su valor en su propia experiencia; porque, en ausencia de este conocimiento, no habría relación alguna entre el estado religioso de un individuo y sus demás estados, ó, en otros términos, entre su religión y el resto entero de su vida. El contenido de la religión depende siempre de la experiencia del hombre, y más especialmente de lo que le ha parecido dotado de valor. ¿Cuáles son los valores que un hombre halla?, esto dependerá á su vez del motivo que le excita á estimar lo real. Este motivo puede ser una necesidad puramente momentánea, muy pronto relegada á segundo término por otra necesidad; ó bien puede ser la conciencia de un esfuerzo profundo y no interrumpido, que se confunde con el instinto de conservación. Puede estar determinado por el hombre considerado aisladamente, y entonces llevará el sello de un carácter individualista ó hasta egoísta; ó puede nacer del sentimiento que el individuo tiene de no poder separar su propia suerte, sus bienes y sus males personales, del gran tejido de las cosas, porque se siente miembro de vasta agrupación humana, y partícipe de grandes intereses comunes. Los va-

lores en cuya conservación cree el individuo, serán los que considere más elevados. Pero éstos difieren considerablemente, según los diferentes casos, y entre hombres distintos que viven en diferentes condiciones históricas. La creencia del groenlandés en la conservación del valor difiere hondamente de la del griego, de la del indio y de la del cristiano. El egoísta y el sensual pueden tener su cielo lo mismo que el idealista moral, ó que aquél cuya vida se consagra al culto de lo bello; pero estos cielos son muy diferentes entre sí. Estrictamente hablando, esas diferencias no nos interesan aquí, porque nuestro objeto es descubrir el elemento común á todas las religiones, penetrar hasta lo que hace que atribuyamos una religión al groenlandés lo mismo que al griego, al indio tanto como al cristiano. La oposición entre los valores «inferiores» y «superiores» es seguramente de gran importancia para la religión; gracias á ella, distinguimos las religiones primitivas de las religiones morales y de las formas más elevadas de éstas (§ § 32 y 35). Pero no puede resolver el problema del axioma religioso fundamental.

Puesto que toda religión supone la experiencia de ciertos valores, los valores religiosos mismos deben en cierto sentido (§ 31) ser derivados, es decir, estar determinados por el interés que concedemos á los valores primitivos, que nuestra experiencia de la vida nos ha enseñado á conocer y á conservar. La religión supone que se experimenta, muy especialmente, el sentimiento de que la suerte de los valores interviene en la batalla de la vida. Una existencia psíquica de la especie más elemental no puede conocer valores religiosos, está limitada á las formas más elementales de la afirmación y del abandono de sí misma. El animal no puede (probablemente) ser religioso, porque (probablemente) no puede tener experiencia de la suerte de los valores en el mundo.

Como ya he tenido ocasión de notar, no resulta, sin embargo, del hecho de que los valores religiosos sean secun-

darios con respecto á los demás valores, que deba haber siempre un largo intervalo de tiempo entre las experiencias en que se manifiestan, y aquéllas en que se afirman los valores primitivos. Estos se manifiestan frecuentemente desde el principio bajo una forma religiosa, tanto que las dos especies de experiencias se realizan simultáneamente. La distinción entre ellas es resultado de una abstracción ó de una diferenciación, que no se realiza necesariamente siempre. Es muy concebible que yo perciba inmediatamente una nueva belleza en la naturaleza, como testimonio del esplendor de la realidad: el valor primario y el valor religioso—la belleza como tal y lo real como condición de la belleza—me son entonces revelados juntos y á la vez. Y aun cuando la diferencia entre los valores primarios y los valores religiosos se deje sentir, el valor religioso puede todavía permanecer independiente y dejarse percibir de modo inmediato. No es necesario que el objeto de la fe aparezca sino como medio adecuado para conservar el valor primario; puede aparecer él mismo como el soberano bien, como objeto de la admiración inmediata, del culto entusiasta, de la confianza y del amor. La distinción entre las religiones inferiores y las superiores dependerá del hecho de que los valores religiosos no aparezcan sino como mediatos, ó como dados inmediatamente (§ 3). El paso de las formas inferiores á las superiores se realiza á veces, como en otras esferas, por una readaptación de motivos y de valores. Una cosa que primeramente no tenía valor sino como medio, puede luego adquirirlo como fin, y la que primitivamente se consideraba como fin, puede producir efectos que la sobrepujen con mucho en valor. Readaptaciones semejantes son de la mayor importancia, no sólo en el dominio moral (99), sino también en el dominio religioso. Á ellas se debe en gran medida la continuidad del desenvolvimiento religioso de la humanidad. El paso del culto judaico primitivo de Jehová á la creencia en el Dios Padre, se hizo mediante un largo proceso de readaptación, apoya-

do por importantes acontecimientos históricos y personales. La conciencia religiosa vacila frecuentemente entre valores mediatos y valores inmediatos. Cuando San Agustín dice á su Dios: «Te busco *para que* mi alma pueda vivir», no atribuye en esta exclamación sino un valor mediató al objeto de su fe; pero cuando, en otros pasajes, habla de Dios como del bien supremo y único, como de la bondad y de la verdad en sí, el objeto de su fe le aparece dotado de valores inmediatos. Según Spinoza, «el amor intelectual de Dios» nace cuando la perfecta inteligencia de nuestro yo y de su unidad con la totalidad de lo real produce una profunda alegría intelectual, que se une á la idea de Dios (el principio de unidad de lo real) como á su causa; pero si nos sumergimos en este pensamiento, veremos que en el conocimiento, en la alegría intelectual y en el amor intelectual obra Dios mismo, tanto que la relación puramente mediatá se desvanece. Todo misticismo afirma, por oposición al carácter exterior, mecánico y dualista de la ortodoxia común, el carácter inmediato de los valores religiosos. El principio de la conservación del valor en la realidad parece contener finalmente el valor supremo. Y en virtud de esto, la religión reobra sobre los demás aspectos de la vida espiritual, y puede oponerse más ó menos á ellos. Una acción recíproca se produce entre los valores primarios y los secundarios, y es lo que hace particularmente complicado el problema religioso. Es muchas veces difícil, en un caso dado, distinguir lo original de lo secundario. Es más, cuando la forma en que se presenta la conservación del valor posee un valor inmediato, esto aumenta la suma de los valores de cuya conservación se trata, y así la conservación de la religión llega á ser parte del problema religioso. No basta demostrar que los valores primarios no sufrirían pérdida alguna por la desaparición de las religiones positivas; porque, en su caída, éstas arrastrarían consigo otros valores inmediatos, y tendríamos que disponernos á indicar equivalentes capaces de reemplazarlos, antes de

poder afirmar que la religión positiva podía desaparecer de la vida espiritual del hombre sin producir ninguna pérdida. Si fuese posible demostrar la existencia de estos equivalentes, tendríamos una confirmación de la legitimidad del axioma religioso. La continuidad del valor quedaría á salvo, de suerte que si ese fuera el elemento esencial de la religión, «el elemento más puro de ella» seguiría existiendo aún cuando la religión positiva llegara á desaparecer (véase el final del § 31). Esta reflexión nos revela á la vez el carácter inevitable y la profunda significación del problema religioso, sin tener en cuenta la actitud adoptada con respecto á las formas religiosas existentes.

74.—Poseemos muchos valores, que no gozamos de una manera continua. El estado que nos hace felices no existe necesariamente de un modo no interrumpido en la plenitud de su fuerza. Hay silencios que no significan necesariamente que la melodía ha cesado; pueden no ser más que interrupciones temporales, ó momentos de reposo ó de preparación. El silencio mismo forma parte de la serie melódica, y en ella produce el efecto que le es propio. Un silencio de este género no puede ser apreciado sino por una conciencia que permanezca en continuidad con lo que ha precedido, y que va á seguir percibiendo lo que sigue. El que llega al principio del silencio no experimenta nada; para él el silencio es un cero. De igual modo, el que se retira antes de que el silencio haya cedido el puesto á los acordes que le siguen, tiene la impresión de que todo ha concluído. En la marcha del mundo, los silencios pueden durar mucho tiempo, y sólo el que puede reunirlos íntimamente á lo que les ha precedido y á lo que va á seguirles, puede comprender su valor y permanecer en la seguridad de que son algo más que simples interrupciones. Saber si, en un caso dado, estamos en presencia de una suspensión ó de una terminación absoluta es quizá problema insoluble. Si se ha de afirmar la continuidad, sólo puede hacerse con ayuda de la fe. Todo puede hacernos creer

que tenemos que habérmolas con una pérdida absoluta del valor.

Para afirmar la continuidad en semejantes casos, hay que servirse de la distinción entre el valor potencial y el valor actual (§ 3). La fe en la conservación del valor no supone que haya de haber siempre una cantidad igual de valor en acto en el mundo, sino solamente que debe haber siempre, para el valor, la misma posibilidad de llegar á la existencia. Pero si todos los valores hubieran de llegar á ser potenciales, el resultado no podría distinguirse de un estado de equilibrio indiferente. Las posibilidades llegarían á ser imposibilidades. Las formas especiales de la fe religiosa adquieren su carácter distintivo en virtud de la relación que suponen entre los valores existentes, actuales ó potenciales. Así es como, cuando el hombre admite que los valores potenciales se realizarán sin demasiada lucha ni dificultad, su fe toma un carácter alegre y optimista; cuando, por el contrario, se inclina á creer que la realidad está formada de una materia tragicómica, de suerte que los tesoros de valores potenciales que en sí contiene no podrán nunca realizarse, ó que todo proceso particular de realización implica acerca de otros puntos una destrucción desproporcionada de valores, su fe se vuelve sombría y pesimista.

Para establecer y comprobar por completo el axioma de la conservación del valor, sería necesario demostrar que nada, en la marcha del mundo, es puramente un medio ó una posibilidad, menos todavía un puro obstáculo, sino que, por el contrario, lo que posee un valor mediato lo tiene también inmediato, y que todos los obstáculos son también medios. No podemos tener la esperanza de hallar en la historia una religión que haya formulado ó siquiera sobreentendido este axioma bajo esa forma absoluta. Pero si tuviéramos derecho á afirmar que la religión que tomase esta idea como principio sería la religión ideal, nuestra hipótesis quedaría con ello confirmada. Y si se probara que debemos hacer de este ideal nuestro criterio para estimar el

valor de las distintas religiones, si se probara que eminentes personalidades religiosas han pensado que la mayor censura que pudiera hacerse á su religión era no satisfacer este ideal, nuestra hipótesis quedaría con ello confirmada. No hay que guardar la esperanza de hallar en las religiones que presenta la historia más que un esfuerzo dirigido á la realización de ese ideal; pero cuando se reclama para alguna de dichas religiones el privilegio de ser la religión absoluta, es decir, la expresión completa de todo lo que constituye la esencia de la religión, hay que preguntarse si esta pretensión no está fundada en el hecho de que la tal religión cree satisfacer por completo el axioma de la conservación del valor, de desarrollar este axioma no sólo más completamente que ninguna otra religión, sino también de suerte que nada pueda encontrarse en parte alguna, en que no concuerde con el axioma ó no sea una consecuencia de él.

Particularmente interesa notar que la forma ideal del axioma de la conservación del valor ofrece una analogía con el principio moral supremo, y hasta puede ser considerada como una especie de extensión de este principio. El ideal moral — cuando se funda en la simpatía universal — aparece bajo la forma de un reino de la humanidad, en que cada personalidad particular aparece como un fin y jamás como un medio (100), es decir, como poseyendo siempre un valor inmediato, jamás un valor mediato ó potencial. De igual modo que ese ideal moral puede reconocerse, con más ó menos claridad, como una hipótesis ó, al menos, como una tendencia en las reglas y las leyes morales especiales á los diferentes grados de desenvolvimiento, de igual modo esta forma ideal del axioma de la conservación del valor en la realidad aparece, con más ó menos claridad, como una hipótesis ó como una tendencia en las formas religiosas especiales. Y si ulteriormente nos fuera probado que el criterio último del valor, en todas las religiones, es de naturaleza ética, la importancia de esta analogía entre el

axioma religioso y el principio moral supremo quedaría justificada, porque nos da, en este punto también, alguna idea del hecho de que la religión tiende á aparecer como una proyección del elemento ético.

Cada religión particular atribuirá, naturalmente, importancia especial á la forma en que el axioma religioso aparezca en su enseñanza y en su culto. Se inclinará á confundir el hábito con la persona ó, al menos, á considerar el hábito como formando parte de la persona. No contradeciremos la afirmación de que el axioma de la conservación del valor es el axioma fundamental religioso, descubriendo una religión particular que se niegue á admitir que otras, á su manera, expresan y reverencian el mismo principio. Porque puede recibir muchas formas diferentes y expresarse por mitos, por leyendas, por dogmas ó símbolos de carácter profundamente distinto. Pero, desde el punto de vista filosófico, tenemos que distinguir el axioma mismo de sus diferentes expresiones. El peso de la prueba, en todo caso, incumbe á los que afirman que el principio no admite más que una sola expresión determinada. El axioma que ha de expresar la esencia de la religión bajo todas sus formas diferentes, ha de ser necesariamente de carácter abstracto. Así, importa no confundir el axioma, tal como está formado por la filosofía de la religión, con las ideas que nacen y se hacen sentir inmediata y claramente en la conciencia religiosa. No necesita ésta conocer este principio en su forma abstracta; puede llegar hasta rechazarlo en esta forma. La conciencia humana común puede no atender á las leyes de la asociación de ideas; pero este hecho es perfectamente compatible con la afirmación de que estas leyes son inmanentes en toda asociación de ideas que se produzca en esa misma conciencia. Así, respiramos sin tener necesariamente el más vago conocimiento de las leyes fisiológicas de la respiración.

Puede ser un rasgo característico de alguna religión positiva no conocer otra forma de la conservación del valor

que la que ella misma defiende. El filósofo de la religión nota este carácter, y esto le ayuda á valorar dicha religión. Pero este hecho no quebranta la convicción á que le han llevado otras consideraciones acerca del axioma fundamental de toda religión.

75.—De la convicción de que el valor será conservado no resulta necesariamente la de que toda la realidad, por lo que concierne á su conservación y á sus formas especiales, esté condicionada por el valor supremo. Esta convicción nace de reflexionar sobre la relación del valor con la realidad, no de la experiencia inmediata de esta relación actualmente percibida. Los valores en cuya conservación creemos, pueden darse en acto, sin inspirarnos por el momento ninguna especulación propia para hacernos saber si la realidad *produce* el valor, ó si existe *por* los valores.

Siempre que se ha tratado de deducir la realidad del valor, el problema religioso se encuentra engrandecido. Porque aun en el caso de que pudiera demostrarse que todos los obstáculos y todas las oposiciones son medios necesarios para el desenvolvimiento y la conservación de lo que tiene valor, he aquí las cuestiones que entonces se pondrían: ¿por qué, de un modo general, se necesitan medios? ¿por qué lo que tiene valor no ha de vivir y prevalecer inmediatamente? ¿por qué ha de haber una divergencia ó una lucha entre el valor y la realidad? En el problema del mal, la conciencia religiosa tiene siempre que luchar con esa dificultad, y alrededor también de este punto, como veremos, aumentan también las dificultades para el filósofo que medita acerca de la religión, cuando trata de demostrar que el axioma fundamental de la conservación del valor es la hipótesis ó la tendencia de toda religión.

Podría parecer quizá que la hipótesis de la conservación del valor no puede conciliarse con una concepción pesimista de la vida. Y si el pesimismo fuera una forma religiosa, sería seguramente la piedra de toque en el camino de la hipótesis que tratamos de establecer.

El pesimismo supone un desacuerdo fundamental entre el valor y la realidad. Pero hasta el desacuerdo es una relación; y si, según la descripción anteriormente hecha, la experiencia religiosa está interesada en la relación del valor y de la realidad, el pesimismo, también, está fundado en la experiencia religiosa; pero ésta conduce entonces á una fe enteramente distinta á la que se ofrece más comunmente en la historia de la religión. Y, no obstante, hasta en el pesimismo, debe haber una fe subyacente en la conservación del valor, porque si todo valor hubiera de desaparecer, la relación entre el valor y la realidad habría de desaparecer también necesariamente. El pesimista está obligado á admitir que hay en el mundo algo que tiene valor, pero afirma que este valor no puede ser conservado sino á costa de una lucha ruda y de un sufrir incesante, y consagra toda su atención á esta lucha y á este sufrimiento. Ahora bien, éstos suponen la vida y la necesidad de sostener la propia personalidad. Si se pudiera excluir de la realidad toda vida y toda necesidad, no habría lugar para el pesimismo. En el poema de Leopardi *La Ginestra*, la relación del hombre con la naturaleza implacable, se compara á la de la planta con la lava en que crece. Si la lava hubiera de arder un día ó enterrar la planta, la lucha habría acabado. La vida de la planta es el valor, cuya oposición con la realidad brutal, ha suscitado ó expresado el estado de alma del poeta. Y puesto que Leopardi, á pesar de la importancia que da á la falta de armonía entre el valor y la realidad, no propone en modo alguno (no más que lo hacen Schopenhauer y Budha) hacer frente á la dificultad destruyendo la vida — es decir, destruir el valor para acabar con el desacuerdo, — es que debe haber, en el fondo de él mismo, una fe en la posibilidad de conservar el valor á despecho de esta lucha y de este sufrimiento constantes. Hasta el presente, ninguna filosofía, ninguna religión ha desarrollado un pesimismo absoluto. Budha indica la posibilidad de llegar al Nirvana (que no hay que confundir con el aniquilamiento), y Scho-

penhauer pide una solución de la divergencia entre la actividad estética y científica, con la simpatía y el ascetismo religioso (101). En todo pesimismo, hay un valor que existe, que puede afirmarse, y quizá hasta aumentar. No habría pesimismo absoluto sino para los que alguna religión condenara á sufrimiento eterno. Pero no hay religión cuyo único contenido sea ese eterno sufrir y, como veremos más adelante, se han hecho ensayos característicos para demostrar que el valor supremo persiste, no solamente á despecho, sino también en virtud de este sufrimiento eterno considerado como parte de la realidad. Tentativas semejantes, que son el punto de partida de las meditaciones de naturalezas francamente religiosas, atestiguan la legitimidad, desde el punto de vista histórico, de nuestro axioma religioso.

Se puede concebir un pesimismo que crea en la disminución continua del valor en la realidad. Esta concepción estaría, á su vez, determinada por la experiencia religiosa (§ 31), aún cuando pudiera estar desprovista de fe religiosa (§ 34). Si quisiéramos acentuar esta tendencia continua á la disminución de los valores, podríamos denominar á este pesimismo «religión afecta de signos negativos». Lo opuesto absoluto á toda religión no sería ni el pesimismo, ni el optimismo, sino el «neutralismo»: toda determinación de valor en la esfera de acción del hombre fracasaría, y, convencidos de su indiferencia infinita con respecto á todo lo que ellos llaman «valor», los hombres asistirían como simples espectadores á la marcha del universo. En mi opinión, es muy difícil determinar si semejante neutralismo puede existir realmente. Hasta en el espectador puro y simple, aparecería una emoción de tinte religioso con cada estado de espíritu intelectual ó estético (por no decir nada de un estado moral); la realidad tiene un valor especial, por el hecho de que la vista ó la inteligencia que de ella tenemos nos produce alegría, y nuestra concepción del mundo recibe á nuestro pesar el reflejo de la mayor ó menor claridad que proyectan esos valores intelectuales ó estéticos.

b) *Discusión psicológica é histórica del axioma
de la conservación del valor.*

76.—En las religiones que nos presenta la historia, se ve aparecer bajo dos formas la fe en la conservación del valor. Se encuentran aquí de nuevo los dos tipos observados anteriormente (§ 43), en la descripción de la experiencia y de la fe religiosa. Estas dos formas no son enteramente antagónicas por esencia, é históricamente las vemos influir una en otra en muchos puntos; pero se puede, no obstante, tomarlas por las formas típicas de la religión, puesto que las diferentes posiciones religiosas y las formas religiosas determinadas se aproximan, de modo más ó menos claro, á una ú otra de estas formas. Como sería imposible examinar todas esas posiciones y todas esas formas, hemos de limitarnos á los dos tipos mencionados, persuadidos de que la vida religiosa se ha expresado por medio de ellos con todos sus rasgos más característicos. Antes de discutir cada uno de ellos detalladamente, voy á caracterizar en breves términos uno y otro.

Según el primer tipo, el valor supremo está siempre actualmente presente. Está oculto á la vista de los hombres por lo diverso de los múltiples matices y por la corriente continua del mundo de la experiencia, como también por las ilusiones de la realidad sensible, ilusiones en que los hombres pueden dejarse prender. Cuando éstas desaparecen — resultado que supone toda actividad seria del pensamiento y de la voluntad, — los hombres tienen la revelación de la realidad eterna y de su unidad inmediata con ella. Lo múltiple (ó, al menos, lo múltiple exterior y sensible) desaparece enteramente; la relación temporal pierde todo va-

lor, y el objeto que lo posee se revela como la única cosa que existe y ha existido siempre, como la sola realidad verdadera.

Según el otro tipo, el objeto que posee el valor no se conserva sino por medio de una lucha continua contra fuerzas que tratan de perjudicarlo y de destruirle. Á más, ha de pasar por una evolución antes de existir en toda su plenitud; tiene una historia. Sólo después del término completo del desarrollo histórico del mundo, el valor pertenece íntegramente á todos los hombres. La relación temporal adquiere aquí un sentido real y decisivo; no se trata, como en el primer tipo, de una ilusión destinada á desaparecer cuando la inteligencia sea completa y verdadera. Nuevos valores nacen en realidad, y el trabajo necesario para hacerles participar de los valores existentes, es una realidad por igual motivo que el objeto que se alcanza mediante este trabajo.

77.—Históricamente, el primer tipo está representado por las doctrinas védicas de la India, por el budhismo, por el misticismo de la Edad Media y por el sistema de Spinoza. La conservación del valor se afirma aquí por la proposición: que lo que se da en el tiempo en una multiplicidad dispersa y en una evolución gradual, se concentra, en la eternidad, en una unidad absoluta. La eternidad no se concibe como colocada *más allá* del tiempo, sino *en* el tiempo, y se revela á la conciencia del hombre cuando éste llega á la más profunda absorción en su personalidad íntima. Este tipo se inclina lógicamente á admitir que, entre el tiempo y la eternidad, hay una relación de equivalencia; pero esta misma relación podría no tener historia, puesto que todas las distinciones temporales pierden su significación; por consiguiente, la lucha por la participación en lo eterno no ha de tener tampoco realidad.

Puede, naturalmente, pensarse que este tipo no ha podido prestarse nunca á recibir una forma religiosa vulgar. Y, no obstante, la religión griega en la época homérica

puede reducirse, en sus caracteres esenciales, á este tipo, que aparece, sin embargo, en ella con un carácter muy infantil. Para el griego de la época homérica, el Olimpo permanecía, en medio de los dolores y de las luchas de esta vida, en una claridad eterna, inmóvil é inmutable. El Olimpo es la morada fija y eterna de los dioses, rodeada de luz, elevada muy por encima de las regiones que visitan las tempestades y la lluvia. En esta brillante pintura, los griegos veían la expresión de la realidad eterna del valor y, en su esplendor, olvidaban las sombras de su propia vida; ó bien aceptaban con tristeza y resignación, como cosa necesaria, el contraste entre el mundo del Olimpo y el de la tierra.

Tenemos aquí una oposición, ingenua, pero invencible, entre el tiempo y la eternidad. En la doctrina budhista del Nirvana, vemos una relación más interna y más profundamente concebida. Como hemos observado ya en varias ocasiones, no hay que confundir el Nirvana con el puro no-ser. Es un estado de paz y de elevación, la antítesis de todo deseo, de todo odio y desengaño, tales como los que abundan en el mundo de la ilusión sensible. Es un estado en que la santidad se lleva á la perfección; la labor está terminada, y el «mundo» ya no existe. Para llegar á ese estado, el individuo ha de emanciparse de todas las relaciones humanas comunes, y ha de hacerlo con la más profunda alegría interna:

Como cisnes, vuelan muy lejos del estanque fangoso;
á aquéllos que retiene el espíritu
en la casa y en el hogar, con preocupaciones y alegrías,
el sabio los desprecia y no se acerca á ellos.

Tranquilo en la libertad de su celda,
el monje, cuya vista no han debilitado los cuidados,
ve sin temor toda la verdad revelada;
alejado de todo objeto terrenal, viaja en paz.

Cada vez con más alegría, su vista
penetra en la alternativa de la vida y de la muerte,
hasta que flamea ante su vista encantada
el esplendor de la eternidad (102).

El mismo modo de pensar se observa en el mundo griego, en Platón. El mundo de las ideas es la única realidad verdadera, y todo depende del conocimiento de estas ideas (de la esencia de las cosas y de sus arquetipos) que se revela á los hombres; sólo en tal momento, pueden éstos verse libres de toda división y de cualquier defecto. En *El Fedón*, aparece este pensamiento en su forma más característica. Por la idea platónica, ha influido también en el cristianismo, que pertenece sobre todo al otro tipo. En el Evangelio de San Juan, se encuentran indicaciones de una tendencia al primer tipo, el tipo indo-griego, pero no es cierto que se deba á influjo directo de este. Por otra parte, en el caso de San Agustín, este influjo es tan claro como cierto. Se encuentra en él el concepto platónico de lo eterno considerado como inmutable (*semper stans æternitas*) que existe en todo tiempo en el mismo grado de elevación, y en que nada nace ni desaparece. Se ve de nuevo este concepto en el misticismo de la Edad Media, porque, por ejemplo, monseñor Eckhart dice: «¿Qué es la eternidad? La eternidad es un «ahora» siempre presente, que no tiene nada que ver con el tiempo. El día de hace mil años no está más lejos de la eternidad que el momento en que me encuentro, y el que ha de venir dentro de mil años no está más lejos de la eternidad que el momento en que hablo ahora. Esta idea se sobreentiende también en el lema de Jacobo Boehme: «Aquél para quien el tiempo es como la eternidad y la eternidad lo mismo que el tiempo, está libre de toda lucha» —y también en el profundo consejo de Spinoza de que se consideren las cosas *sub specie æternitatis* (103).

No se podría negar que estos diferentes puntos de vista, cada uno á su modo, proclaman el carácter imperecedero

de todo verdadero valor. Sin embargo, una dificultad nace del examen más atento de la relación tiempo-eternidad. Si hay que interpretar estrictamente el axioma de la conservación del valor, el «tiempo» y la «eternidad» han de estar entre sí en relación de equivalencia, deben ser dos formas de valor entre las cuales quizá puede establecerse siempre un cambio sin que haya pérdida. Pero no es así. Porque, según todas esas concepciones, el tiempo es considerado como fundamentado en una ilusión, ilusión que desaparece y se reduce á la nada cuando el verdadero valor llega, no á nacer, sino á revelarse. Por esta razón, el trabajo y la evolución en el tiempo, por necesarios que sean, no pueden tener verdadero alcance, en realidad, sino que han de considerarse como esfuerzos hechos soñando. Aún el trabajo consagrado á acabar con la ilusión, á reducir el ensueño á la pura nada que es, para que podamos vivir en la realidad verdadera, no es él mismo más que una ilusión. Para poner las cosas del modo más claro, este trabajo no es más que un medio que ha de olvidarse una vez el fin obtenido, como la escalera que empujamos con el pie después de que nos ha servido para subir. Así, según estas concepciones, ningún valor inmediato é independiente puede ser atribuído ya al trabajo y la evolución, ya á los bienes y á los deberes que nos ofrece el mundo del tiempo.

En vano se busca también un motivo natural que pueda conducir al individuo á proponerse otros fines que la propia emancipación personal con respecto á la ilusión. Si un individuo ha logrado él mismo la perfección, ha arrancado el velo de la ilusión ¿á qué se entretendría en ese mundo ilusorio, aún cuando así pudiera ayudar á otros hombres á lograr una perfección semejante á la suya? ¿Por qué el cisne volvería al «estanque fangoso?» Cuando Budha hubo alcanzado la perfección, á despecho de todos los obstáculos colocados en su camino por el espíritu del mal (Mara, el diablo del budhismo) éste le pidió que al menos no mostrase á los demás hombres el camino de la perfección que había

descubierto. Budha no obedeció, en parte «por simpatía hacia el mundo», pero en parte también porque no violentaba para nada á su perfección comunicarla á los demás hombres. En sí y por sí misma, no obstante, la consecuencia inevitable, admitida por el propio Budha y por el poema budhista *Dhamapatán* (El camino de la verdad), es que el que quiere lograr el soberano bien, es decir, librarse de la turbación y del temor, debe no amar á ningún hombre, puesto que separarse de lo que se ama produce dolor (104).

Á más de este dualismo del tiempo y la eternidad, otro hay que dificulta estas concepciones. Porque no todos los hombres alcanzan el Nirvana: así el budhismo estaba obligado ya á inventar una doctrina del infierno, ya á tomarla de la fe del vulgo. No es tampoco dado á cualquier hombre conocer las ideas eternas de Platón, ó, con Spinoza, ser capaz de considerar todas las cosas *sub specie eternitatis*. Bajo una ú otra forma, se ve reaparecer la antigua oposición helénica entre el Olimpo siempre brillante (que corresponde al Nirvana, al mundo de las ideas y al punto de vista de la eternidad) y el triste mundo humano. Sólo un pequeño número de hombres, los favoritos de los dioses, pueden elevarse por cima de esta oposición. Para la mayor parte, hay aquí pérdida de valores en toda la línea.

Así, por lo que concierne al primer tipo, llegamos á este resultado: que el axioma de la conservación del valor es un postulado tácito, pero que, cuando las diferentes concepciones se desarrollan y especifican, no se despliega de una manera perfectamente lógica. No obstante, la objeción que se puede por consiguiente hacer á este tipo, de no aplicar sino imperfectamente este axioma, no es una objeción exterior. Resulta del empleo de un sistema de medidas adoptado por este tipo mismo. La vida humana fuera del Olimpo y del Nirvana no está, después de todo, desprovista en absoluto de valor; el griego siente una alegría infantil de vivir, el budhista debe al menos atribuir verdadero valor al esfuerzo que, sobrepujando al tiempo, conduce al

Nirvana. Así el Olimpo y el Nirvana no pueden lógicamente pasar por los únicos privilegiados, como elevados muy por cima de los hechos de este mundo finito, porque sin una unión viva y positiva con este mundo, su importancia como valor supremo desaparecería completamente. Medimos aquí la religión por la religión, porque tomamos los caracteres particulares de una concepción religiosa para compararlos con el objetivo que esta concepción misma se ha propuesto. Se puede, si, atacar la religión desde fuera, colocándose en un punto de vista extraño á sus fines más íntimos, á sus tendencias más hondas, pero este género de crítica no nos ayudaría á descubrir el axioma religioso, el axioma fundamental que la religión no puede negar sin negarse ella misma. Si tal es el axioma de la conservación del valor, es, sí, el fundamental de toda religión.

78.—El otro tipo esencial se distingue por su carácter histórico. Cree en una historia del mundo. Ese carácter histórico aparece por primera vez bajo una forma muy clara en el parsismo. La lucha entre el bien y el mal llena la naturaleza entera tanto como la vida humana, y la atención se concentra en una gran lucha cósmica, á cuyo término reinará la perfección. Se encuentra entre los profetas judíos una creencia histórica independiente, que se desarrolló bajo el influjo de su necesidad profunda de permanecer ligados á la esperanza de un gran porvenir para su nación, y al convencimiento de la fidelidad de Dios á través de todos los cambios. Aparte las miserias de la vida temporal, esperaban poder exclamar algún día: «¡He aquí, he aquí nuestro Dios; le hemos esperado y él nos salvará!» (Isaías, XXV, 9). «El Señor, Jehová, es la fuerza duradera» (Isaías, XXVI, 4). En las esperanzas mesiánicas del judaísmo posterior al destierro y en la doctrina cristiana del Reino de Dios y de su próximo advenimiento, se expresa la misma fe histórica. Es la que ha dado á todo el pensamiento europeo su carácter particular. *La Ciudad de Dios*, de San Agustín, y el *Discurso sobre la historia universal*, de Bossuet, constitu-

yen los prolegómenos religiosos de todo lo que se ha llamado ulteriormente filosofía de la historia, sociología, ó historia de la civilización.

La relación temporal adquiere aquí un significado positivo y lleno de consecuencias. La distinción entre el presente, el pasado y el porvenir no se funda ya en una ilusión, y se imponen tareas precisas, que no pueden ser ejecutadas sino merced á un trabajo y á una evolución. Hay un verdadero «todavía no» y un real «nunca más». El soberano bien se realiza en el curso del tiempo y en diferentes grados de desenvolvimiento. La comparación de los Upanishads con el Nuevo Testamento es de las más instructivas en este respecto. Mientras que no podía tratarse aquí de equivalencia entre el tiempo y la eternidad, la hay entre el pasado y el porvenir; la vida se gana cuando se ha perdido; los sacrificios realizados se pagarán mil veces más caros; Jesús no ha venido para destruir sino para hacer; el Reino de Dios estaba preparado desde el principio del mundo, pero es herencia de que acabamos de tomar posesión. El sufrimiento mismo y la muerte no pueden nada contra la conservación del valor, porque precisamente sufriendo por el objeto supremo, con los ojos fijos en él, podemos dar fe de su poder: «Vencedor porque eres víctima». (*Victor quia víctima*) dice San Agustín á su Redentor.

Y la idea de la Gloria que ha de llegar, no implica solamente la importancia de la historia, sino también la de la solidaridad, de la vida en común, y la posibilidad de una forma de amor fraternal más positiva que todas las que el budhismo podía lógicamente suponer. La perfección del individuo está íntimamente unida á la de los demás hombres.

Así el carácter esencial de este tipo es más realista que el del primero, é implica una mayor posibilidad de que se realice el principio de la conservación del valor, puesto que el mundo de la experiencia y sus relaciones no aparecen ya como simples escorias en que falta todo metal precioso. La

ventaja que el segundo tipo tiene sobre el primero, va acompañada del hecho de que admite la realización más perfecta del principio de la conservación del valor.

Si la prueba de este axioma encuentra todavía dificultades, se resumen en el hecho de que, aún cuando el trabajo y el desarrollo en el tiempo aparecen como realidades, realmente no son más que medios. Tienen valor mediato, no inmediato. No son otra cosa que una preparación para lo que ha de venir; y lo que vendrá—el Reino de Dios—no viene como resultado necesario del trabajo y del desenvolvimiento, sino que se intercala en el tiempo, de manera repentina y sobrenatural, tanto que rompe el enlace entre el pasado y el porvenir. Y no puede decirse que haya entre ellos una relación de equivalencia interna, porque en comparación de este gran hecho que ha de venir, el trabajo humano no tiene casi importancia: en realidad, hasta puede ser un obstáculo. El trabajo adquiere carácter negativo. No hay que absorberse en relaciones humanas, en los bienes y asuntos de la humana vida, sino que velar y orar, de modo que se esté despierto cuando llegue el momento de la realización. La vida en el tiempo llega á ser una vida de esperar, y sólo tiene valor lo que puede servir como preparación para la vida futura. Se observa en este punto cierta semejanza entre el cristianismo (es decir, el cristianismo primitivo) y el budhismo, porque la negación de la continuidad esencial entre el pasado y el porvenir, y la opinión de que la relación temporal es enteramente ilusoria, pueden conducir prácticamente á los mismos resultados.

Pero la prueba del axioma de la conservación del valor no se haría, para este tipo de religión, sin encontrar dificultades en otros puntos; y estas dificultades son de interés especialísimo, porque la misma conciencia religiosa ha llamado la atención sobre el hecho, y ha tratado de vencer estas dificultades. Es del mayor interés para la filosofía de la religión observar que esta tentativa se hace precisamente por medio del axioma de la conservación del valor. San Agus-

tín, el teólogo más grande de la historia del cristianismo, es quien la ha realizado.

El primer punto, es el dogma de las penas eternas. No es necesario discutir si este dogma puede ó no deducirse de los textos del Nuevo Testamento (105); baste que la enseñanza ortodoxa de la Iglesia, protestante ó católica, lo sostenga. Sería seguramente más fácil probar que el cristianismo se funda en la verdad presunta del axioma de la conservación del valor, si pudiera demostrarse que la doctrina del Nuevo Testamento es que, en último término, todos los hombres serán salvados. Pero lo que aquí nos interesa es que este mismo dualismo entre los elegidos y los condenados puede aparecer ante la conciencia religiosa que piensa como la consecuencia necesaria de la conservación del valor—trátase, entiéndase bien, de la conservación del valor que constituye para esta conciencia el supremo valor. Sea el que quiera el destino que espere al mundo en su carrera, la conciencia cristiana permanece adicta á la convicción de que este destino recae en honra y gloria de Dios, San Agustín trata de determinar esto de una manera más precisa. La justicia divina resulta satisfecha, porque los malos son recompensados según sus méritos y colocados en el lugar que les conviene. San Agustín llega hasta defender este dualismo, por su necesidad no solamente moral, sino estética. Si la historia del mundo hubiera de terminar con la condenación eterna del mayor número, podría parecer que ello suponía una imperfección en el estado final de la realidad: «Pero, dice San Agustín, lo que apercibido desde el punto de vista de la parte puede aparecer como imperfecto, y hasta excitar horror, puede, desde el punto de vista del todo, ser una perfección; porque lo necesario para la armonía es que cada cosa esté en el lugar conveniente, y quizá este mismo contraste entre los elegidos y los condenados puede parecer que aumenta la belleza del todo (*omnes ita ordinantur..... in pulchritudinem universitatis, ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus plu-*

rimum placeat) (106). Así este dualismo, que tantas veces ha sido reprochado al cristianismo, es para San Agustín un testimonio de primer orden en favor de la conservación de los valores morales y estéticos más elevados. Es indudable que su pensamiento no revela un esfuerzo para permanecer fiel al axioma de la conservación del valor, aún contra una objeción fundada en el mismo axioma. Trata de transformar las consideraciones en que se apoyaba la objeción en una confirmación de la doctrina que defiende. ¿En qué medida son legítimos los conceptos de valor explicados por San Agustín? esa es otra cuestión. En el espíritu de San Agustín, no había la menor duda de que la beatitud y la gloria de Dios fueran conciliables con este dualismo, y hasta que lo exigiesen. La deducción que se ha sacado en los tiempos modernos de las premisas de San Agustín, á saber: que Dios no puede ser bienaventurado si el curso del mundo es tal como San Agustín afirmaba, le era absolutamente extraña. Y no se le ocurría que el hecho de saber que no todos los hombres han logrado la fidelidad puede disminuir la de los que la han obtenido. Que yo sepa, San Agustín jamás ha examinado esta objeción. Santo Tomás de Aquino, no obstante, se ha ocupado de ella más tarde. «Verdad es, dice este gran escolástico, que Aristóteles nos enseña que nadie puede ser dichoso si no tiene á su alrededor á los que ama; pero esto no se refiere más que á la vida terrenal; en la vida eterna, el individuo está de pie delante de su Dios, y el amor al objeto infinito llena tan completamente su corazón, que no experimenta necesidad alguna de amar á seres infinitos; sólo el amor á Dios, y no á nuestro prójimo, es necesario en ese estado de felicidad, y si no hubiera más que un alma única que gozara de la presencia de Dios, ese alma sería todavía feliz, aún cuando no tuviera un prójimo á quien amar» (107).

Siguiendo esta manera de pensar, hay que recordar muy cuidadosamente que el sentido que posee la creencia en la conservación del valor, en ciertos casos, depende de la na-

turalidad de los valores que son conocidos y supuestos. El amor humano no puede contarse entre los valores supremos de que aquí se trata, y así, no se le comprende cuando se determina el contenido de la fe. De esta manera vemos confirmada la concepción de la ciencia de la religión, que yo trato de establecer (véase § 73 y los párrafos anteriores á que remito en aquel lugar). Además, Santo Tomás de Aquino sigue mostrando que hay una gran diferencia entre los sentimientos que el hombre debe experimentar en esta vida, cuando es todavía peregrino (*viator*), y los que experimentará en un estado de beatitud, cuando comprenda el conjunto y el sistema de las cosas (como *comprehensor*). Entre los hombres, en el mundo, la compasión por los condenados es de alabar; pero semejante sentimiento no podría nacer en el espíritu de los elegidos, que comprenden los juicios de Dios (108). Desgraciadamente, ni Santo Tomás de Aquino ni ningún otro teólogo ha conseguido darnos la psicología y la moral «superiores» implícitas aquí; no más que han podido darnos la teoría «superior» del conocimiento, que hemos visto anteriormente era necesaria desde su punto de vista. Ni siquiera han conseguido mostrarnos cómo un peregrino, un viajero, puede dar sentido real al punto de vista «superior» á que aquí se alude — porque no cabe, ciertamente, darle un sentido moral. — Pero como hemos dicho ya, todo esto nada tiene que ver con el axioma religioso en su forma general.

El segundo punto en que la concepción teológica que aquí consideramos tropieza con dificultades es el dogma de la Creación. Mientras que el budhismo no se aventura á dar explicación alguna del origen del mundo, la teología cristiana presenta una, que parece llevar implícita la hipótesis de una disminución del valor. Porque la Creación es menos que el Creador, es finita y limitada, y siempre adolece de la posibilidad de una caída, que no existe para el Creador en su realidad eterna é ideal. Pero aquí también, San Agustín halla en su concepto de la justicia medio para

salvar la conservación del valor: «¿Quién sería bastante insensato para atreverse á exigir que la obra fuese igual al Creador, lo que está establecido al que lo establece? Sería una ligereza blasfema hacer de la nada el igual de Dios, y esto es lo que implica la idea de que lo que Dios ha creado de la nada es de la misma naturaleza que lo que ha brotado de la misma esencia de Dios» (109). La disminución de valor implícita en la Creación desaparece para San Agustín en la satisfacción de la justicia; gracias á ésta, la continuidad se conserva. Se ve claramente, bajo la concepción de este pensador religioso, el axioma que, según mi opinión, es el axioma de la religión. Llevada á su conclusión lógica, la manera de pensar de San Agustín nos conduciría á un resultado semejante á aquél con que concluye el budhismo (y el primer tipo en general). Dios es concebido como inmutable: le conmueve tan poco la Creación y la caída como la oposición entre los elegidos y los condenados. Dios no tiene necesidad del mundo, y no varía con los cambios de éste. Y la bondad divina no implica tampoco la necesidad y la dependencia, porque, supuesto que es un Ser perfecto cuya perfección no puede aumentar, su bondad existe sin que necesite de los demás seres. Esta deducción la hace Santo Tomás de Aquino: «*Bonitas ejus potest esse sine aliis*» (110). ¿Con qué derecho puede llamarse á esto bondad?, esa es otra cuestión. Baste hacer notar aquí que los dos tipos de religión, á despecho de sus esfuerzos indisputables para permanecer adictos á la conservación del valor, han caído en dificultades que no son capaces de vencer — dificultades en medio de las cuales se revelan como expresiones imperfectas del ideal religioso que reconocen.

79.— En resumen: el resultado, hasta el presente, de nuestro estudio de las dos formas típicas de la religión, es que en el uno y en el otro hay marcada tendencia á afirmar la conservación del valor, tendencia que se manifiesta más especialmente en sus esfuerzos para rechazar las objeciones fundadas en una disminución aparente de los valores.

Que ni una ni otra de estas dos formas consiga permanecer estrictamente fiel á la conservación del valor, débese en parte al hecho de que las formas históricas de la vida no expresan nunca completamente su idea ó esencia particular, porque á ellas se mezclan siempre elementos y relaciones extrañas al asunto. Pero es también resultado de una circunstancia que siempre debe ir estrechamente unida á la ciencia de la religión, al menos si es la fe en la conservación del valor lo que constituye su esencia. Porque es claro que la fe en la conservación del valor exige el empleo de energías afectivas que, de este modo, se quitan á la obra de descubrimiento y de producción de los valores en el mundo, tal como está dado. Así, se oponen siempre, más ó menos claramente, la religión y las otras esferas espirituales. Puesto que la misma relación religiosa proporciona un motivo de valoración y puede determinar valores, esta relación de oposición puede considerarse como existente entre los valores primarios y los valores secundarios (§§ 31 y 73). Es lo que con particular evidencia se manifiesta en el enlace de la religión con la moral, cuestión que examinaremos más de cerca en el capítulo consagrado á la moral. Pero para llegar á comprender por qué la realización del principio religioso ha de permanecer siempre inacabada, era necesario hacer notar aquí y en este momento, que la fe en la conservación de los valores puede fácilmente oponerse en cierta medida al trabajo de descubrimiento y de realización de los mismos. En los dos tipos esenciales de religión, este hecho resulta muy puesto en claro con respecto á las circunstancias temporales, cuyo valor interno, pleno y positivo no se reconoce jamás. Porque la vida en el tiempo aparece, según hemos visto, ya como una ilusión, ya como una realidad de importancia casi nula.

Y á propósito de esto, precisa recordar que la religión se inclina á partir de un concepto demasiado restringido del valor, ó de la opinión de que el contenido de los valores

ha sido descubierto una vez por todas, de suerte que todo lo que tenemos que hacer al presente, es conservar este contenido ó vivir convencidos de que se conservará. Pero en tanto se realicen nuevas experiencias, se crearán nuevos valores, aun cuando la religión les oponga siempre cierta resistencia, y no se deje llevar sino muy lentamente á hacerles entrar en el conjunto de los valores en cuya conservación cree.

No es solamente que el carácter imperfecto de la experiencia perjudique á la realización del axioma religioso. Siempre habrá nuevas experiencias por las cuales será preciso que este axioma se experimente. Aun cuando pudiera suponerse que el contenido del valor ha sido determinado completamente una vez por todas, aun en este caso ese contenido tan perfecto podría encontrarse en presencia de relaciones modificadas, y las ideas religiosas que bastaban para afirmar su conservación á través de los cambios de las experiencias anteriores, no serían ya, en la forma que tienen, adecuadas á una experiencia que revestiría otro carácter. El axioma religioso comparte en esto la suerte de todos los demás axiomas.

Una consideración última de gran importancia en este respecto es el hecho de que la conciencia religiosa se exprese por medio de ideas más ó menos imaginativas. Sólo la filosofía de la religión establece el axioma y reflexiona sobre él, bajo la forma en que aquí le examinamos. En la conciencia religiosa toma formas concretas, figurativas, copiadas de analogías con formas ó relaciones más ó menos limitadas. Dirijamos una ojeada á las diferentes concepciones de Dios, á los dogmas de la Encarnación, de la expiación y á las ideas sobre la inmortalidad: veremos que derivan todas de combinaciones de imágenes tomadas de ciertas esferas especiales de la experiencia (por ejemplo: de las relaciones familiares y de las relaciones jurídicas). No es de admirar que no pueda imponerse un pensamiento lógico, puesto que estas imágenes se elevan por cima de un medio

original, y se combinan con otras tomadas de su medio enteramente distinto. En este ensayo de construcción de un sistema racional, el sentido poético original y el influjo de las imágenes se pierden, sin compensación alguna por parte del encadenamiento lógico del pensamiento.

La hipótesis de que la fe en la conservación del valor es el elemento esencial de toda religión, ha sostenido, pues, el examen crítico tan bien como podía esperarse.

Fué indirectamente el camino preparado para esta hipótesis en el capítulo relativo á la teoría del conocimiento; allí se hizo ver que el significado de la religión no podía ser el aportar una explicación científica de la realidad. Si las ideas religiosas han de tener algún valor, debe ser en cuanto sirven para dar forma y expresión imaginativas á los aspectos de la vida del alma, distintas á las que tienen á su servicio las ideas intelectuales.

La hipótesis ha sido comprobada, en terreno positivo por el estudio psicológico de la experiencia y de la fe religiosas. Hemos visto que la relación entre el valor y la realidad era el dominio en que la experiencia se encuentra en su propio terreno, por oposición á las demás experiencias, que se ocupan ya de los valores aislados, ya sólo de la realidad. Y hemos visto también que la fe religiosa es conducida de igual forma por su propia naturaleza á subsistir fiel al postulado de una relación constante del valor con la realidad; es ella misma fiel, y supone en la realidad algo análogo á la fidelidad. Hay, pues, de este modo íntima conexión entre la experiencia y la fe religiosa de una parte, y de otra el postulado de la conservación del valor.

Estas consideraciones puramente psicológicas parecen haber sido confirmadas por nuestro análisis de los dos tipos esenciales de religiones que la historia nos presenta.

c) *Discusión filosófica general del axioma de la conservación del valor.*

80.— Si la fe en la conservación del valor es la esencia de toda religión, y más especialmente de toda religión positiva, será interesante averiguar en qué medida es conciliable una fe semejante con una concepción estrictamente científica del mundo. Hay que distinguir la cuestión de si puede *conciliarse* con la investigación científica, y la cuestión ulterior de si no puede hasta *deducirse* de ella. Como he tratado de demostrar, no es la pura necesidad de saber, sino la de establecer una armonía entre el saber (el conocimiento en el sentido científico) y la valoración, y por consiguiente entre la realidad y el valor, la que conduce á la fe en la conservación del valor. Aún cuando los motivos del saber difieren de los de la valoración, sus resultados son sin embargo conciliables. Si no pudiéramos ni debiéramos aprobar ninguna otra concepción de la realidad que la que la investigación científica puede formar y establecer, el axioma de la conservación del valor caería por tierra. La ciencia no está en situación de hacer salir de sí misma una fe religiosa. Se ha elevado con trabajo á la concepción de que todos los cambios del universo no son más que transformaciones de una forma de existencia en otra, transformaciones que se producen según relaciones cuantitativas determinadas. Tal es la dirección en que avanza la investigación científica; reconoce cada vez más fácilmente que lo nuevo es una forma de lo viejo; lo nuevo se deduce de lo viejo; y para todo fenómeno nuevo, otro antiguo está indicado, al cual corresponde como un efecto á su causa. Cada vez con mayor frecuencia, se descubre la identidad lo mismo que la

racionalidad y la causalidad en casos particulares (§ § 5, 6). La realidad se desarrolla ante nosotros como vasto tejido formado de elementos relacionados unos con otros y formando series continuas. Pero aún cuando pudiéramos suponer este ideal científico completamente realizado, la cuestión de la persistencia del valor no por eso quedaría menos abierta al examen. La evolución de la realidad podría ser continua, sin que en ella hubiera continuidad del valor. El valor es quizá huésped de paso que se tropieza en ciertas etapas del gran proceso evolutivo, y que, en otros puntos, desaparece sin dejar huellas. Si se supone que la esencia íntima de la realidad se agota cuando se ha reducido su contenido empírico á relaciones de identidad, de racionalidad y de causalidad, no queda ya lugar para la fe. Pero semejante opinión no es susceptible de prueba. Siempre es posible que el gran tejido racional y causal de relaciones recíprocas que la ciencia pone en claro poco á poco, no sea más que el marco ó la base necesaria para el desenvolvimiento, conforme á las leyes y á las formas mismas descubiertas por la investigación científica, de un contenido dotado de valor propio. El axioma de la conservación del valor no necesita afirmar nada distinto ni más que esto.

81.—Aun cuando dicho axioma difiere, por su naturaleza, de los axiomas fundamentales de la ciencia (sin ser, no obstante, irreconciliable con ellos), ofrece, sin embargo, en su relación con la realidad, cierta analogía con ellos. Los axiomas fundamentales de la ciencia no pueden nunca ser probados estrictamente. Se presentan como hipótesis fundamentales, como principios que guían nuestras investigaciones y estudios, indicándonos la manera de plantear nuestros problemas y nuestras cuestiones. Es más: el hecho mismo de interrogar, la misma existencia de los problemas, nacen del reconocimiento más ó menos consciente de los axiomas científicos fundamentales de identidad, de racionalidad y de causalidad. El principio de causalidad, por ejem-

plo, debe su gran importancia al hecho de que, en virtud de él, nos preguntamos, á propósito de cada suceso, qué otros suponen su aparición. Si este principio no estuviera inconscientemente tácito en todo nuestro pensamiento, nos contentaríamos con observar y describir lo que pasa, registrando todos los cambios que ocurren en la realidad. La aparición en la ciencia del axioma causal bajo la particular forma que hemos denominado principio de causalidad natural (§§ 5, 6), indica que no creemos haber comprendido un hecho antes de haber descubierto su enlace necesario con ciertos hechos antecedentes, que son experiencias tan ciertas é indubitables como el propio hecho nuevo. Lo mismo ocurre con otros axiomas menos generales, por ejemplo, con el de conservación de las fuerzas. Según este axioma, el sabio se pregunta, á cada nueva aparición de fuerza, de qué género de fuerza es equivalente y qué cantidad de esta otra clase corresponde á una cantidad dada de la clase nueva. Nuestros axiomas científicos son, á la vez, hipótesis y anticipaciones (111): anticipamos, en nuestras cuestiones y suposiciones, el curso de la naturaleza y nuestro saber progresa merced á la prueba y á la comprobación de dichas suposiciones. Una escuela filosófica (la escuela *à priori* é idealista) atribuye más importancia á la anticipación; otra (la escuela *empírica* y realista), á la comprobación; pero en sí y por sí mismos, estos dos aspectos de nuestro saber no son antagónicos el uno con el otro.

La comprobación de los axiomas, de las anticipaciones fundamentales no puede nunca ser completa. Estriba en que un examen más atento muestra que todas las experiencias nuevas corresponden á las previsiones que los axiomas fundamentales nos habían conducido á hacer. Pero en tanto dura la experiencia, esta investigación no puede acabar nunca, y ese es un hecho de significación tanto más honda cuanto que la interdependencia, estable y determinada según las leyes de la causalidad, de los cambios entre sí, es nuestro criterio último, que solamente nos permite distin-

guir el sueño de la realidad (§ 5). Si dudamos de la realidad de un objeto que se nos presenta, tratamos de conducirlo á una relación necesaria con otros objetos cuya realidad está determinada á nuestros ojos; si esto es imposible, consideramos el fenómeno como una ilusión ó una alucinación, ó hasta podemos dudar acerca de otras cosas que habíamos considerado como reales. En este último caso, hay que averiguar el lazo que une esas otras cosas á aquéllas cuya realidad no tenemos, hasta el presente, razón para poner en duda, y así sucesivamente. Puesto que el criterio de la realidad no puede ser aplicado jamás sino de una manera aproximada, así también el concepto de la realidad no es verdaderamente más que un concepto ideal (§ 7). De él nos servimos, sin vacilar, como de los demás diferentes conceptos, á despecho de su carácter necesariamente incompleto. La realidad no se nos presenta como completa; ¿quién sabe si lo es? Quizá está eternamente en las redes de la evolución; tanto, que la continua aparición de nuevo contenido empírico no es un puro accidente. Si así ocurre, comprendemos por qué la realidad es siempre infinitamente mayor que nuestro saber, por mucho que éste progresa.

Ocurre con los principios tácitos en nuestros juicios morales lo que con los axiomas sobreentendidos en nuestra interpretación de la realidad. Los principios morales establecen reglas á las cuales debemos conformar nuestra estimación de las acciones humanas, si queremos permanecer en armonía con lo más hondo é íntimo de nuestra naturaleza. Así estas reglas cambian conforme varía la esencia de nuestro ser, y su aplicación y confirmación en la realidad deben no ser perfectas jamás, puesto que el gran tejido de relaciones recíprocas, de donde nacen las relaciones humanas y en el que ellas intervienen, está, á su vez, comprometido en un continuo é inmenso proceso evolutivo. Desde el punto de vista moral, el carácter imperfecto de la realidad tiene particular significación. Porque si la reali-

dad, en sí y por sí, fuera completa, no habría lugar ni motivo para la moral. No puede haber esfuerzo moral sino en la medida en que la marcha del mundo es imperfecta, y en que la voluntad, las acciones humanas son las que contribuyen á continuarla (112). Una de las razones esenciales por que la religión y la moral se inclinan tanto á entrar en discusiones, es que la religión sostiene la creencia en un principio perfecto de la realidad, concebida como completa y absoluta una vez por todas (§ 79).

Por analogía con los axiomas fundamentales de la ciencia y de la moral, la conciencia religiosa puede también considerar su axioma de la conservación del valor como una anticipación, aun cuando la operación de comprobar sea en este caso mucho más difícil é imperfecta que en la esfera teórica y en la esfera moral. La razón que se tenga para adoptar esta posición sería una necesidad práctica personal, nacida de la experiencia de la relación entre el valor y la realidad. Este axioma expresará la esperanza de que á través de la corriente del tiempo y de la serie de los cambios, subsistirá un núcleo de realidad dotado de valor, y esta esperanza dará á su vez origen á un esfuerzo para encontrar, en las formas y en los fenómenos nuevos bajo los cuales se presenta la realidad, nuevas vestiduras para viejos valores. Es ese un esfuerzo, una esperanza que no ha de permitirse estorbe jamás ninguna autoridad dogmática, no más que puede entrar en pugna con cualquiera hipótesis ó resultado de la ciencia.

La vida de la experiencia entra en todos los dominios. Empieza la vida por un exceso de fuerza. Es, por ejemplo, característico que los cambios metabólicos en el embrión del pollo son tan intensos como los del pollo ya crecido. El crecimiento tiene mayores exigencias que la simple conservación. La vida ha de empezar con grandes reservas de energía, para poder vencer los obstáculos que se oponen á su desarrollo y á su mantenimiento. Tan verdad es esto por lo que se refiere á la vida psíquica como á la puramente fi-

sica. Hay que asimilar á este hecho la adaptación inconsciente, la ideación atrevida, que son tan características en la vida del pensamiento. Vivimos en la esperanza antes de vivir en el pasado, miramos adelante antes de mirar hacia atrás. Hemos nacido en la fe, y hemos comenzado por la alegre esperanza. Es obra de la experiencia el mostrarnos, con confirmaciones y decepciones, la manera de comprobar y determinar nuestras anticipaciones originales. Si se manifiesta una contradicción entre nuestra experiencia y las ideas que hemos adquirido, débese, ya á la excesiva limitación de nuestra experiencia, ya á la falsedad de nuestras ideas. El descubrimiento de semejante contradicción puede ocasionar grandes crisis en todas las esferas. Resta, por tanto, ver si el espíritu tiene suficiente elasticidad, ya para extender la experiencia de suerte que concuerde con la anticipación ideal, ya para transformar las ideas de modo que coincidan con los datos evidentes de una experiencia indubitante. En esto consiste el magno arte de la vida.

El axioma de la conservación del valor necesita frecuentemente, para mantenerse, de un cambio en los valores, ó de su realización en un contenido empírico nuevo. Por consiguiente, la fe en la conservación del valor no puede conservarse sino gracias al postulado de que se prosigue un trabajo espiritual continuado, en el curso del cual el grano es separado de su envoltura, no sólo mientras la realidad produce únicamente frutos familiares desde largo tiempo, sino también cuando los da nuevos. Puede ocurrir que lo que se consideraba primeramente como envoltura sea luego reconocido como fruto, y lo contrario.

Pero ¿puede la experiencia llevarnos más lejos que la limitación y la determinación más precisa? ¿No puede conducirnos hasta la desaparición completa de la necesidad que nos ha llevado á establecer el axioma de la conservación del valor? Supongamos que la necesidad de descubrir las causas de los hechos sea para siempre contrariada, ¿no desaparecería la necesidad misma en este caso? Las necesida-

des espirituales todas no obran sino en determinadas condiciones, y desaparecen con ellas. Toda necesidad personal, como la vida en general, ha de luchar por su existencia. Y la religiosa no constituye excepción de la regla. Por otra parte, la historia de la religión nos enseña que no muere una creencia sino porque carece de condiciones necesarias para la vida, y nunca porque esté condenada teóricamente. Como dice Augusto Comte, Apolo y Minerva nunca han sido refutados. Lo que se ha transformado, es el terreno entero en que podía florecer la necesidad de conservarse fiel á la existencia de esas divinidades. Los dioses mueren por falta de alimento, y este alimento les viene de que viva la necesidad espiritual. Pero, hasta el presente, la experiencia de la historia religiosa no nos ha mostrado más que la desaparición de formas ó de objetos especiales de la fe religiosa, y nunca el agotamiento de la fuente de donde brota la fe. ¿Se secará la fuente en un porvenir lejano?, no podemos decirlo. Pero al presente no hay razones para esperar que así ocurra. La crisis religiosa en medio de la cual nos hallamos no es, probablemente, más que un proceso de transformación: no es necesariamente una lucha mortal.

82.—Como ocurre con tanta frecuencia en casos semejantes, esta crisis fué preparada por cambios, ninguno de los cuales, considerado á parte, parecía indicar un cambio de principio. En el curso del siglo último, se hizo cada vez más claro que el sentido de la religión no podía consistir en dar una explicación científica de la realidad, que estuviera en disposición revelarnos. Hay una razón negativa para hablar así, y es que la ciencia llega al conocimiento por otros caminos y bajo otras formas que la religión. Esta razón se confirma positivamente á medida que se ve mejor la naturaleza de la religión desde el punto de vista psicológico; porque este estudio lleva á acentuar los factores sentimiento y voluntad, mientras que el elemento representativo queda en una situación relativamente subordinada. La conclusión de esta serie de modificaciones es neces-

riamente la creencia de que todas las ideas religiosas son de carácter simbólico ó poético.

Si la necesidad de permanecer adicto á la conservación del valor persiste después que se ha reconocido el carácter poético de todas las ideas míticas y dogmáticas, la teoría de la continuidad del desenvolvimiento del espíritu humano tiene con ello apoyo en un punto muy importante. No es la filosofía la que aquí ocupa el lugar de la religión; es una especie de fe que sustituye á otras especies de fe. Debe siempre ser ésta el objeto, nunca el producto de la filosofía; no puede ser el producto sino en la medida en que la filosofía puede probar la posibilidad psicológica de cierta fe en determinadas condiciones espirituales de la existencia. La filosofía de la religión investiga las condiciones epistemológicas, psicológicas y morales á que está sometida esta especie de fe. Pero no puede hacer que una fe nazca; no puede sino describir, analizar y valorar la fe que desarrolla la vida desde puntos de vista diferentes.—La filosofía de la religión es una ciencia comparativa; trata de determinar los puntos de vista y las formas de fe con relación á su medio espiritual y en su lucha con él. Así la biología comparada estudia los seres orgánicos en su relación con las condiciones materiales de la vida y en su lucha con ellas.

Y descubre, por todo lo que me parece, no sólo la posibilidad, sino también el desarrollo progresivo de una posición religiosa independiente del mito, del dogma y del culto,—resultado de la experiencia personal, que se expresa en una concepción poética de la vida, que toma un aspecto diferente según las distintas personalidades de los individuos. La conservación de imágenes y símbolos transmitidos por las épocas clásicas de la religión—cuando se les conserva,—puede justificarse desde este punto de vista por razones históricas y psicológicas. En primer lugar, transformación tal como la que aquí se supone será objeto de un progreso continuo en las religiones positivas. En segundo

lugar, la gran poesía puesta en reserva en los mitos y los dogmas no es propiedad exclusiva de un pueblo, de una Iglesia ó de una secta, sino que pertenece á la humanidad; está al alcance de todo hombre cuya experiencia de la vida marca una dirección idéntica ó análoga á la de los hombres á quienes estas imágenes han debido su origen primero ó su forma y su aspecto. Pero hay hombres en quienes el proceso de formación de los símbolos ó imágenes continúa de una manera independiente, tenga el resultado de este proceso sentido solamente para ellos ó para otros también.

83.—La frase religión «positiva», de que he hecho tan constante uso en la discusión anterior, pide ser explicada. Hay que entenderla en igual sentido que ley «positiva», es decir, que hay que entenderla como una religión que ha cristalizado en tradiciones determinadas, en formas y costumbres comunes; supone de este modo una comunidad social con ideales determinados. La religión «positiva» constituye la antítesis de la religión «natural», á que el individuo aislado puede llegar por medio de sus convicciones propias, enteramente como el derecho «positivo» es la antítesis del derecho «natural», que se obtiene por la reflexión en las condiciones de la vida social y en las relaciones del individuo con la sociedad. La palabra «positivo» significa entonces lo que se presenta bajo una forma determinada (*quod positum est*).

Todas las religiones positivas que nos muestra la historia tienen un carácter común: el contenido de todas consiste en mitos, leyendas y dogmas que se consideran como expresiones legítimas de la verdad absoluta. Recorriendo todos esos mitos y esos dogmas, se encuentra la creencia en seres personales (uno ó varios) considerados como creadores de las cosas más notables que pasan en el mundo. Desde un punto de vista puramente histórico, por consiguiente, tendríamos derecho á hacer entrar este carácter en nuestra definición de la religión positiva. En mi *Moral*

(capítulo xxxii), he partido de esta definición histórica; pero (como he hecho observar, por otra parte, en el mismo libro) no es posible negar que podría también formarse una comunidad religiosa cuya fe se expresara de una manera poética y simbólica, libre de toda conclusión dogmática. Podría concebirse la existencia de un simbolismo común ó de una reunión de hombres alrededor de las grandes experiencias de la vida que les fuesen comunes. La forma exacta de este simbolismo quedaría abandonada al cuidado que cada individuo tendría de darle forma para sí, de suerte que dependería de la originalidad y de la capacidad creadora de cada persona para saber en qué medida sus símbolos tendrían valor reconocido en un círculo más amplio. Sería en balde tratar de determinar más este punto de vista; pero si, realmente, esta concepción llega á aparecer alguna vez, la vida la producirá á su modo, como ha producido las antiguas religiones positivas. El concepto de religión positiva ganaría así en extensión y perdería en comprensión, con respecto á lo que concepciones históricas nos habrían inducido á asignarle. Las religiones positivas conocidas en la historia pueden ser consideradas, desde el punto de vista psicológico, como síntesis, como sistematizaciones en las que las ideas que el hombre se forma de la realidad se reúnen y entrelazan con las experiencias más profundas de la vida humana. El hecho de ser la época actual época de crítica y de análisis, no prueba que haya desaparecido para siempre el tiempo de una sistematización espiritual semejante. Y no puede probarse tampoco que las síntesis del porvenir (si las hay) conservarán necesariamente el carácter mitológico ó dogmático de las religiones positivas con que hoy están emparentadas. Se necesitará gran energía y gran libertad de espíritu para preparar el establecimiento de la vida sobre la convicción de que nuestras ideas supremas no son más que expresiones figuradas. Hasta ahora, las condiciones de desarrollo de esta facultad no han sido propicias; pero ¿quién osaría fijar un límite á

la libertad y al poder que puede todavía manifestar la especie humana?

Me parece, por tanto, injustificado restringir el concepto de la religión positiva hasta el punto de hacer de las personificaciones míticas y dogmáticas parte necesaria de su definición. Y esto sería tanto más injustificado si se viera comprobado el estudio psicológico que nos ha inducido á reconocer la importancia secundaria de las ideas en la esfera religiosa. Por otra parte, este carácter ha sido generalmente comprendido en el concepto de religión natural. Estaría aún menos justificado, no obstante, considerar semejantes personificaciones como elementos necesarios de toda religión, «positiva» ó no. No podemos menos de preguntarnos: «¿Qué valor tiene la existencia de los seres personales en que los hombres creen, y de la fe de los hombres en su existencia?» Desde luego no habrá duda alguna de que la idea de la conservación del valor es la idea religiosa fundamental, puesto que á ella deben su contenido y su sentido verdaderos las ideas de los dioses personales. Y esta idea no perdería su significación, si se admitiera que el concepto de dios personal sólo tiene valor simbólico, y si los símbolos religiosos no se tomaran únicamente de la vida y de la forma del hombre. La continuidad de la vida personal de éste quedaría á salvo, aun cuando se abandonase por completo el punto de vista de las religiones positivas. Es otra cuestión la de si el punto de vista, que entonces reemplazaría al de la religión positiva, es verdaderamente superior. No lo es necesariamente porque se aparten á un lado los mitos, las leyendas y los dogmas. Como en otro lugar he observado, decir que un hombre *no* cree algo, es próximamente lo menos que puede decirse de él. La negación, el abandono de un punto de vista, no dice nada sobre el valor del punto de vista nuevo. El criterio que ha de decidir qué es «superior» y qué «inferior», en el paso de la religión positiva á una posición religiosa libre, debe ser el mismo que se aplica, comparando religiones existentes, cuando se dice que

una es superior á otra. Insistiremos en este punto en nuestra discusión de la filosofía religiosa desde el punto de vista moral.

Como ya he observado varias veces, no atribuyo gran importancia á la palabra «religión». El peligro de usarla en sentido amplio es quizá alentar una adaptación poco legítima. Por otra parte, la vida religiosa del día—y esto tanto en los medios que creen gozar del monopolio de ella, como en otras partes—toma frecuentemente tales formas, que es facilísimo resignarse á abandonar en absoluto el uso de la palabra «religión».

Pero antes de poder resolverse acerca del nombre que hay que dar á una posición que siguiera creyendo en la conservación de los valores, sin revestirla de formas dogmáticas, la filosofía de la religión debe preguntarse más seriamente si es posible llegar á posición semejante, y cuáles son las dificultades que hay que vencer para conseguirlo.

84.—Para estimar un valor—lo mismo que para comprender y explicar cualquier cosa—se parte de la posición ocupada en la realidad por el hombre, y la labor se determina por las condiciones de la vida humana. Pero esa posición y esas condiciones son limitadas, y no es posible ver el conjunto de su relación con el resto de la realidad. No puede vencerse esta dificultad sino concibiendo la especie humana y el planeta que habita como centro de la realidad; pero la concepción copérnica del mundo ha ensanchado nuestros horizontes, y ha dado, por consiguiente, al problema de la conservación del valor mucha más complejidad de la que anteriormente tenía. El hecho de formar la historia de nuestros valores supremos parte integrante de un vasto todo de que jamás podemos tener una vista de conjunto, hace imposible descubrir un fundamento objetivo de estos valores, é impide además dar forma determinada, mucho más aún, forma intuitiva á la fe en la conservación del valor. No podemos ir más allá de la noción general de que lo que posee verdadero valor está tan íntimamente unido á

fuerzas activas del mundo que debe subsistir bajo una ú otra forma. Es esa una dificultad común á todas las religiones. Las positivas, no obstante, tienen la mayor parte por acordado que la realidad está estrictamente limitada, y ninguna de ellas ha presentado una solución de las dudas que surgen cuando se desvanece esta estrecha limitación.

La extensión de nuestro horizonte debe al menos llevarnos á la convicción inquebrantable de que nuestros conceptos de valores no pueden tener término. Un valor supremo no es más demostrable que una causa primera. Frecuentemente nos vemos obligados á detenernos en causas cuyas causas no es posible descubrir; y así, en nuestra estimación de los valores, nos es forzoso detenernos en aquéllos que para nosotros son los más altos, y que, por consiguiente, deben servir de base á todos los que podemos descubrir. Pero si nuestra fe es bastante poderosa para excitarnos á extender el alcance de nuestro concepto de valor más allá de los límites de la existencia humana, debemos familiarizarnos con la idea de que *nuestros* mismos valores supremos pueden no ser más que elementos de un orden de cosas todavía más comprensivo, de un reino de valores cuyo objetivo y leyes fundamentales no podemos concebir más que podemos concebir el vasto orden natural del cual vemos un fragmento en el hecho de que la parte de la naturaleza que nos revela la ciencia obedece á leyes. Así la fe en la conservación del valor supone una resignación grande; porque hace falta á la vez valor y resignación para conservarla, cuando, con nuestra experiencia, nuestra facultad de estimar el valor ha alcanzado sus límites.

Pero, aun sin exceder del dominio puramente humano, no es difícil ver que no podemos formarnos ninguna idea determinada é intuitiva de las formas futuras del valor. La experiencia nos muestra una continua readaptación de los valores, según ya hemos indicado (§ 73). Lo que al principio sólo tenía valor como medio, puede luego tenerlo como fin; en tanto que, lo que al principio valía como fin puede

luego revelarse como prefacio y preparación de valores nuevos, hasta entonces desconocidos y más comprensivos. Puede haber así readaptaciones subjetivas en las que varíe el motivo que dirige la estimación de los valores, lo mismo que readaptaciones objetivas, en que se produzcan valores enteramente nuevos. Y esas readaptaciones son las únicas formas bajo las cuales ofrece la experiencia una conservación de los valores. Forman el contenido verdadero de la historia humana. Pero nos muestran también que no es un valor particular determinado lo que se conserva. Para que un valor se conserve, es necesario que se transforme, como el grano de trigo para llegar á ser planta. En la esfera de los valores, pues, se encuentra una analogía con lo que anatómicamente se llama *epigenesis*, al contrario de *preformación*. De igual modo que durante el crecimiento se producen cambios tan profundos que no se puede decir que el gérmen sea simplemente una planta ó un animal en pequeño, así no cabe tener la esperanza de encontrar en los valores primeros los valores siguientes *preformados*. Sólo la experiencia puede decirnos qué formas nuevas tomarán los valores, y esta experiencia excede con mucho del alcance de individuos ó de generaciones aisladas. Aquí se nos presenta una segunda analogía científica. No cabe ya deducir de la idea general de la conservación de la energía las transformaciones específicas actuales de la misma que se producen. En ambos casos, la experiencia sólo puede mostrarnos el carácter de las formas nuevas, y la experiencia continúa indefinidamente. Si de antemano no estuviéramos lo bastante en guardia contra toda tentativa para dar una fórmula dogmática del axioma de la conservación del valor, la ley de readaptación ó de acomodación nos haría estarlo suficientemente. No hay valores empíricos determinados en cuya conservación podamos creer.

Es necesario todavía ir más lejos. Resulta de la ley psicológica de relación, según la cual la naturaleza (es decir, la calidad y el grado de intensidad) de todo sentimiento está

condicionada por cierta oposición con los elementos y los estados anteriores y simultáneos, que todo valor cambia cuando hay relaciones que cambien, y que un valor inmutable no sería tal valor, en absoluto. Si el fondo último de un sentimiento varía, el sentimiento debe variar con él, y si es igual é inmutable, el sentimiento se debilita y desaparece poco á poco (113). El valor no puede conservarse sino merced á cambios y trasformaciones. Este estado de cosas se basa en la realidad de la relación temporal y en la de las diferencias en general. Solamente gracias á un puro misticismo, cuyo resultado lógico es el éxtasis, podemos llegar á veces á no considerar este orden de cosas. Pero no es difícil ver que la ley de relación concede gran importancia á los cambios y á las diferencias, porque son las condiciones de la producción del valor. Las religiones positivas se inclinan á menospreciar en absoluto este hecho, aun cuando reconocen la importancia de la relación temporal (§§ 77, 78). Se niegan á reconocer en el cambio y la diferencia lo que da origen al valor y lo que le condiciona. El pensamiento del cambio parece inspirarlas una especie de terror, y sólo ignorando este aspecto enteramente esencial de la realidad pueden afirmar la conservación del valor. Es este un punto sobre el cual hay que observar todavía cosas importantes, y en que existen nuevos territorios por descubrir.

La confusión de valores particulares determinados con valores eternos es irreligiosa. Sin embargo, pocas religiones han dejado de caer en ella. El postulado religioso, en este caso, es el siguiente: «Si las formas ó las especies de valor que conozco no subsisten, entonces la conservación del valor no es nada para mí, ó más bien no admito que lo que subsiste sea valor ó lo tenga». Esta forma egoísta de religiosidad no es poco abundante. La creencia en la inmortalidad del individuo se basa muchas veces en esto — ¡cómo si la realidad no pudiera tener sentido aun cuando yo *no* fuera inmortal! No cabe formarse idea clara de la relación del individuo con el gran reino de los valores; así no se puede

asignar una base, ni á la afirmación, ni á la negación. Las ideas concebidas acerca del particular por el individuo caen bajo el dominio de la poesía y del simbolismo en cuanto exceden de esta idea general: que lo que posee verdadero valor ha de subsistir bajo una ú otra forma. Esta vestidura poética (importa poco que se tome una posición positiva ó negativa con respecto á la cuestión de la inmortalidad del individuo) puede tener también gran significación, y hasta ser indispensable; pero no es cierto que el hábito haga al monje, aun cuando el monje no pueda nada sin el hábito. La exhortación evangélica: «No penséis en el mañana» puede aplicarse con mucha más justicia á la vida después de la muerte que al mañana verdadero en la vida terrenal, y á la actitud que hay que tomar con respecto á él. La experiencia sólo puede decidir si las formas determinadas de valor que conocemos subsistirán.

85.—Hasta ahora, nuestra discusión ha permanecido limitada al concepto de valor. Pero hay que examinar una cuestión ulterior: ¿Es legítimo más allá del punto de vista puramente humano la distinción que nos vemos obligados á establecer entre el valor y la realidad? ¿Ó es sólo una distinción puramente humana? Para responder, podría sugerirse la idea de que esta distinción va quizá unida al hecho de que ni nuestro concepto de valor, ni nuestro concepto de realidad son completos ni pueden serlos. Nuestro concepto de valor es empírico, en tanto que nuestro concepto de realidad es ideal (§ § 81, 84). Y no podemos deducir ni la realidad del valor, ni el valor de la realidad. Ninguno de los métodos por los cuales el dogmaticismo especulativo ha tratado de hacer esta deducción resiste á la prueba de un examen atento. Nuestro pensamiento está reducido á la posibilidad de un principio de donde podrían salir el origen y la conservación del mundo, y, con ello, el sistema total de la realidad. Pero jamás podría darse á este pensamiento una forma científica.

Sin embargo, la pura y simple posibilidad de la conser-

vación del valor, extendiéndose más allá del dominio de la vida humana, parece suponer la continuidad de la existencia de la vida mental (lo cual, á su vez, puede resultar ó no de la conservación de las individualidades psíquicas). Porque el valor supone relación con la vida psíquica. Si conociéramos una forma de existencia en la cual estuviera suprimida la relación entre el valor y la realidad, no nos hallaríamos en presencia de un problema tan grande; pero, si hemos de permanecer en los límites de la experiencia, debemos ver lo que ocurre en las condiciones dadas, «decir, cuando el valor y la realidad no coinciden, y cuando, en la realidad, hay diferencia entre el espíritu (la vida psíquica) y la materia.

Recordemos aquí que es imposible deducir lo psíquico de lo material. La crítica del materialismo, bajo diferentes formas, lo ha demostrado ya suficientemente. La vida psíquica subsiste como un aspecto especial, irreductible de la realidad, aun cuando podamos concebir sus relaciones con otros aspectos de esta última. El principio común y, para nosotros, inaccesible donde nacen lo mismo lo espiritual que lo material (porque lo segundo no puede deducirse de lo primero más que lo primero de lo segundo), puede encerrar la posibilidad de una continuidad más allá del dominio limitado en que solamente nuestra experiencia de este mundo nos revela la vida psíquica; aun cuando quizá no seamos capaces de concebir las formas especiales en que esta continuidad se realiza. Lo esencial es que la vida psíquica subsiste como un elemento independiente de la realidad, aun cuando sólo sea como colorario inútil ó como elemento aislado de los demás elementos de la misma. No obstante, hasta una concepción materialista del mundo podría permitir que se guardara la creencia en la conservación del valor, siempre que se admitiera que la materia contiene en sí misma las condiciones necesarias para la existencia de una vida psíquica en la cual el desenvolvimiento inicial de esta vida pudiera continuarse.

Pero no hay que olvidar aquí la limitación de nuestra experiencia. No tenemos garantía alguna de que la realidad no tenga otros aspectos ú otros atributos que estos dos: lo psíquico y lo material, que nos revela nuestra experiencia. Ni una concepción idealista, ni una concepción materialista podrán jamás, por consiguiente, establecerse en absoluto (§ § 19, 20). Por lo que concierne al problema del valor, la conclusión que hay que deducir de este hecho (á saber: que nuestro conocimiento de las formas ó atributos fundamentales de la realidad es incompleto) es que, con un horizonte más extenso, se hace más fácil concebir cómo y en qué formas puede el valor readaptarse á la realidad y, de este modo, conservarse; esta labor puede entonces realizarse en formas más numerosas que podría hacerlo si se admitiera que la relación entre lo psíquico y lo material lo es de contradicción; porque en este caso la elección se limitaría á una simple alternativa. Esa ampliación de horizonte es una garantía contra la duda y el dogma igualmente limitados.

Quizá pueda permitirme aclarar esta idea merced á una analogía. Cuando el azufre, cambiando de estado, de sólido se hace líquido y de líquido gas, varía al propio tiempo de color. Pero el color no se explica por el estado, ni lo contrario. Si no supiéramos acerca del azufre otra cosa que sus estados y sus colores, el problema de la relación interna entre la forma y el color permanecería insoluble. Pero conocemos también las diferencias de temperatura que sufre, y sabemos que la variación de estado y de color se debe á la elevación de temperatura. No obstante, considerando la realidad como un todo, no tenemos una tercera alternativa á que inclinarnos, y, á falta de esto, el problema de la vida psíquica y, más especialmente, el problema del valor, quedan sin resolver. De hecho, los valores nos parecen compartir la suerte de la vida psíquica en general, aun cuando en forma más fragmentaria; esto no hace realmente imposible la creencia en la conservación de los

valores, pero impide que llegue á ser jamás otra cosa que una creencia.

86.—Cuando se habla de la concepción científica del mundo, se insiste con demasiada frecuencia en las leyes generales de la naturaleza, y ellas son ciertamente las que más atraen las miradas cuando se compara la concepción antigua del mundo con la concepción moderna. Pero estas leyes son en realidad abstracciones. Representan las formas y las reglas según las cuales proceden el movimiento y el desenvolvimiento del universo. Pero lo que esencialmente hay que indicar, es que el movimiento y el desarrollo en el mundo espiritual y en el material tienen un sentido definido y cierto carácter individual determinado. La realidad es comparable á una vasta individualidad, nos aparece como una posibilidad entre posibilidades innumerables; hay que aceptarla como se acepta al individuo, que es siempre más que el caso particular de una ley general. La individualidad es el producto de un entrecruzamiento de leyes; es, copiando la expresión de H.-C. Oersted, una «unidad de colección», por oposición á la «unidad simple» y á lo «múltiple puro», y hay que tomarla como nos la da la experiencia. Por lejos que puedan arrastrarnos las hipótesis más atrevidas, encontramos siempre ciertas fuerzas determinadas actuando en ciertos sentidos determinados. Aun en el caso de que pudiéramos deducir todas las fuerzas y todas las direcciones del porvenir de lo que se nos ha dado en un principio, ocurre todavía que esas fuerzas y esas tendencias originales son para nosotros datos absolutos que hay que concebir como tales, como hay que concebir las disposiciones originales con que comienza la vida humana en lo que tiene de individual y definido como dadas de hecho. Lo real es único, y si tenemos derecho á compararlo con un drama, es un drama que tiene su prólogo y su *aparato escénico* propio, y hay que tomarlos como son.

El naturalista, lo mismo que el historiador, trata de desenredar el nudo del drama. Pero un solo acto, quizá aún

simplemente una sola escena de este gran drama, es lo que se ofrece á nuestra experiencia; y así no estamos bien colocados para reconstituir el conjunto. Y aun cuando hubiéramos de intentarlo, se evidenciaría que el drama que hubiéramos reconstituído formaba á su vez parte de otro más considerable. Toda mitología, todo sistema de dogmas, toda metafísica—aparte los defectos de organización interna y de lógica—dejan sin responder cuestiones relativas, ya á lo anterior á lo descrito como principio de su drama, ya á lo que sigue á su conclusión. Jamás se descubre el fundamento último, ni la última consecuencia.

Es asimismo imposible llegar al fondo individual de la personalidad humana. Nos es imposible descubrir todos sus elementos y explicarlos de manera que resalte el carácter especial de esta unidad de agrupación. Pero esto es todavía más verdadero tratándose de la realidad considerada en general; porque en este caso no es posible, como se hace con una individualidad limitada, observar su acción y reacción sobre un mundo exterior. La dificultad esencial del problema de la realidad estriba en lo siguiente: que, cuando tratamos de concebirla como una totalidad, hay que atribuirle un carácter especial é individual, cuando no obstante la individualidad que la atribuimos no puede suponerse condicionada por su relación con algo distinto—que es lo que ocurre con todas las demás formas individuales de lo real.

Este hecho es de gran importancia para nuestros principios generales, teóricos y prácticos. Para demostrar completamente su legitimidad, sería preciso poder presentar la realidad como un todo individual, cuyas leyes eternas serían esos principios. Así, el principio de causalidad no podría probarse de un modo estricto si no cabía asignar á todos los fenómenos su lugar determinado en un gran todo; lo mismo ocurre con la conservación de la fuerza, que no admite pruebas sino en vista de sistemas cerrados y aislados. Este carácter que tienen los axiomas fundamentales

de no ser susceptibles de prueba, se enlaza, según ya hemos visto (§ 81), con el carácter imperfecto—al menos para nosotros, pero quizá en sí (§ 18)—de lo real. El principio de la conservación del valor comparte la suerte de los demás axiomas fundamentales. Sería necesario poder percibir la realidad en su «unidad de agrupación» para lograr conocer con precisión el grado y la especie de legitimidad atribuida á este principio. Y á cada ensayo de aplicación hay que recordar que, como todo axioma general, no es más que un intento realizado para percibir ó para aprehender la realidad de un solo aspecto del universo; no puede proporcionar ninguna demostración completa. El carácter individual, lo mismo que la infinitud de lo real, nos impide el paso en este punto.

87.—Mientras que el concepto de «ley natural» es muchas veces tratado como si nos revelara un poder misterioso cerniéndose por cima del curso de los fenómenos, el concepto de «átomo» no es menos frecuentemente considerado como expresión de un elemento absoluto indiscomponible del torrente de los fenómenos por cima del cual reina este poder misterioso. Si esta concepción fuera legítima, el axioma de la conservación del valor se estrecharía ante dificultades insuperables. Si, como generalmente se cree, ha de llegar un tiempo en que nuestro mundo se resolverá en un caos de átomos, exactamente tantos como se emplearon en la formación del mundo cuando éste fué creado, estos átomos, según la hipótesis en cuestión, deberían conservar exactamente, después de la disolución, la naturaleza que tenían cuando entraron á constituir el mundo: no habrían, por tanto, olvidado ni aprendido nada; entonces, ¿qué sentido puede tener esa evolución cósmica sin cesar continuada? Algo, á decir verdad, permanece existente; pero ¿este algo tiene valor? Y ¿qué valor, en último término, se comprendería en el desenvolvimiento de un mundo en general?

Para explicarlo, hay que recordar primeramente al es-

píritu que «nuestro mundo» no es idéntico al «mundo en su conjunto».

La hipótesis de que la vida y el movimiento de nuestro sistema cósmico acabarán un día ú otro, no nos autoriza á creer que la vida y el movimiento de los mundos innumerables que constituyen el conjunto de la realidad acabarán al propio tiempo que nuestro sistema. Por todo lo que podemos saber, la acción y reacción entre los diferentes sistemas cósmicos, que están probablemente en diferentes grados de desarrollo, pueden arrastrar á un mundo cuyo movimiento haya cesado, en el proceso evolutivo de todo el resto de la realidad.

En segundo lugar, el concepto de átomo no debe considerarse de una manera dogmática, no más que las ideas religiosas. El hecho sobre el cual se ha formado el concepto atómico es éste: en un compuesto, los distintos elementos se combinan de suerte que el peso del compuesto es igual á la suma de los pesos de los elementos constitutivos, mientras que estos pesos, al deshacerse el compuesto, siguen siendo lo que eran antes de la combinación. Pero no resulta necesariamente de aquí que los átomos no puedan descomponerse en absoluto. No pueden descomponerse por ninguna de las fuerzas naturales de nosotros conocidas; pero esto no les impide ser compuestos; y, en verdad, es muy necesario que lo sean, puesto que poseen la extensión, aun cuando sea, en proporción con la extensión sensible, infinitamente pequeña (§ 16). El simple átomo es, pues, en realidad un microcosmos, en el que indudablemente vuelven á ofrecerse todos los problemas que nos ocupan en nuestro macrocosmos, que á su vez no es más que un átomo al lado del insondable universo. Nada nos impide, por tanto, suponer que, en los átomos, pueden almacenarse los efectos y los resultados de la evolución de mundos de que hayan formado parte anteriormente. En este caso, no habría disoluciones absolutas, ni siquiera la disolución de un sistema cósmico terminando en un «caos» de átomos; este «caos», sin embar-

go, no es una hipótesis necesaria, porque la conclusión final podría ser un orden cósmico más elemental que el que existiría en tanto el sistema estaba en su más alto punto de desenvolvimiento. Hasta en el «caos», los átomos pueden haber aprendido y olvidado. Se llega así á la posibilidad de que se continúen diferentes períodos en la historia de los mundos, aun desde un punto de vista puramente materialista. Las fases anteriores de la historia del mundo formarían entonces la base y el punto de partida de las fases siguientes.

88.—Hay de esta suerte más posibilidades de las que se cree frecuentemente para que el axioma fundamental de la religión sea válido. El pensamiento no está menos encadenado por el empirismo que por el dogmatismo. Y si es verdaderamente difícil permanecer fiel á este principio, débese á que la realidad ofrece más bien demasiadas que pocas posibilidades. Prosíguese en lo real una lucha, una batalla continua entre los elementos y los individuos. Innumerables granos de trigo caen por tierra, pero muy pocos arraigan y toman parte en la renovación de la vida y en la evolución. Y cuando tiene lugar el desenvolvimiento, es con muchas restricciones, sustituciones y eliminaciones. El desenvolvimiento tiene gran número de puntos de partida distintos, y cada uno de ellos una tendencia destinada á dirigir su evolución; no todas ellas están en armonía entre sí originariamente. Las más de las veces, no se alcanza un resultado en un punto sino porque en otros no se había propuesto fin alguno. La oposición y la inhibición pueden tener ciertamente un valor grande, porque pueden ser las fuerzas que liberen una energía que, sin esto, habría quedado como dormida; pero, según lo que podemos juzgar por la experiencia, no se limitan en modo alguno á esta función.

Resulta del carácter esporádico de todo desenvolvimiento, que podría muy bien parecer que los gastos de explotación de lo real son más considerables que los ingresos. La realidad manifiesta despilfarro, no ahorra. Y ese

despilfarro, á juzgar por las apariencias, acarrea una pérdida de valor.

El problema de la falta de armonía en lo real nos refiere al problema de lo uno y de lo múltiple (§ § 16-18). Hemos visto que era imposible deducir lo múltiple de lo uno; y aun cuando pudiera hacerse, este problema no nos aparecería sino con más claridad y violencia; porque si lo múltiple—los numerosos puntos de partida esporádicos—tuviera realmente su origen en un principio de unidad, ¿cómo podría explicarse el hecho de que la relación entre las diferentes tendencias evolutivas de los elementos y de los múltiples individuos sea con más frecuencia una relación de desacuerdo que de armonía? Podría haber ciertamente roce, pero no más del que se necesita para poner en libertad la fuerza (114). Ocioso es apelar aquí á la leyenda de la caída, no sería más que sustituir un enigma por varios. Porque, ¿cómo sería posible la caída, si todos los elementos y todos los individuos de la realidad tuvieran su raíz y su origen en un principio armónico? Por otra parte, la caída en el pecado explica á lo sumo la falta de armonía en el mundo humano, no arroja luz alguna sobre las otras desarmonías de la realidad. Si se supone que ha de existir la posibilidad de la caída para que el hombre pueda llegar á ser una personalidad, puesto que ésta no puede desarrollarse sino por el ejercicio de una elección entre posibilidades, entonces nos vemos dentro de una grave contradicción; porque no es posible atribuir la personalidad á la divinidad, y, al propio tiempo, negarse á admitir la posibilidad de que esta divinidad caiga en el pecado. Por otra parte, la misma posibilidad de una caída es, en sí, expresión de falta de armonía; si yo soy capaz de un acto deshonesto mañana, *soy* un bribón hoy. Si se admite que la posibilidad original de una caída estuviera dada con la Creación, se confiesa con ello que la desarmonía es obra de la Creación, y eso es ya, como hemos visto desde otro punto de vista (§ 78), algo que lógicamente debe ser considerado como una disminución de

valor. No hay escolástica que valga contra esta conclusión.

Hay un aspecto del asunto que se olvida generalmente en la discusión de este problema. Nos inclinamos generalmente á tomar por acordado que la totalidad de lo real, el principio de totalidad, debe tener «la razón» de su parte, y que los elementos ó los individuos particulares, á quienes su tendencia evolutiva lleva á interrumpir esta totalidad, deben «estar fuera de derecho». Pero es hacer una gran abstracción erigir de esta suerte el principio de totalidad en antítesis de los elementos y de los individuos particulares. La fuerza que actúa en cada uno de éstos no es, después de todo, más que una parte de la fuerza del todo, y las leyes que operan juntas en los seres individuales resultan del entrecruzamiento y de la individualización de las leyes generales de la realidad. Todo elemento particular de ésta tiene tanto «derecho» como la totalidad, y no es rebelde, simplemente porque obedece á su ley, á su tendencia al desenvolvimiento. La tendencia á admitir de primera intención que la razón del desacuerdo ha de estar en los elementos y no en el principio de totalidad, es de un carácter un poco oriental. Contra ella luchaba Goethe en su gran *Prometeo*: quería afirmar las tendencias divinas íntimas del ser finito y particular, contra el concepto usual exterior de Dios. Sólo desde un punto de vista religioso dualista, este poema podría ser considerado irreligioso. La concepción religiosa más profunda, según la cual Dios mismo sufre, ha dado realmente (sea la que quiera la explicación mitológica ó dogmática que se dé de la cosa), y sin desearlo ni quererlo, un golpe mortal al dualismo. El balance final es naturalmente más difícil de hacer cuando se tiene que considerar no sólo la posibilidad de una armonía total, que podría resultar del concurso de las armonías y de los desacuerdos finitos, sino también las regiones de la realidad en que el desacuerdo domina, y en que no puede saberse cómo se llega á una armonía capaz de vencerlo todo.

Porque estas regiones son independientes de la realidad, y no se ha respondido á sus pretensiones cuando se ha dicho que sólo representan partes subordinadas del gran concepto del mundo. Únicamente un «superhombre» oriental (del cual el «superhombre» de los tiempos modernos es un ligero plagio) podría, en estas condiciones, situarse en su cielo y juzgar armónica su existencia. En esto está la gran justificación, y también la utilidad de las protestas que han dejado oír Voltaire y Schopenhauer.

Si la realidad, aun desde un punto de vista puramente teórico é intelectual, que no exige más que un conocimiento científico (§ 18), parece irracional ó incompleta, esto no es menos verdadero desde el punto de vista de la estimación del valor. En este punto también parece que la religión no resuelve los enigmas que la ciencia es incapaz de resolver. Pero aquí la religión tiene cierta ventaja sobre la ciencia, porque puede más fácilmente distraer de la vista de estos enigmas insolubles; tanto que deje de sentirse el afán de resolverlos: es una ventaja cuando se trata de querer y de obrar, porque entonces hay que batirse, y nuestro valor necesita de sostén. Para librarse de las espinas que rodean este problema, hace falta—para tomar una imagen de Bayle—impedir que el pensamiento vea su sombra, como era preciso, para montar á Bucéfalo, impedir que le asustase la vista de su sombra proyectada en el suelo. Es preciso que la conciencia se absorba en un contenido ideal, se concentre alrededor de un pensamiento que la ilustre, para que sus esfuerzos no sean contrariados y reducidos á impotencia por el pensamiento del lado sombrío é inarmónico de la realidad; es esa una condición necesaria para poder continuar la lucha contra la oscuridad y la discordia. Pero apartar nuestra mirada de un problema no es resolverlo, y la actitud más lógica, en estas circunstancias, es admitir que es insoluble, particularmente cuando no hay razón alguna para que llevemos una existencia amplia y placentera aun cuando haya muchos enigmas sin solución.

Lo que nos interesa prácticamente, á nosotros que luchamos, no es la constitución verdadera de lo real, sino las condiciones que ofrece para su desenvolvimiento ulterior. La fuerza de la oposición y el grado de desacuerdo que encontremos determinarán necesariamente el carácter de nuestra experiencia de la relación existente entre el valor y la realidad. Pero el axioma de la conservación del valor es en sí independiente del valor menor ó mayor contenido en lo real; establece simplemente que todo lo que realmente tiene valor reside en la realidad. Sólo cuando deducimos el valor de la realidad el problema llega á ser difícil (§ 78). En tanto es posible conservar, y quizá aumentar el valor que la realidad encierra, hay lugar para el axioma religioso.

Dos ideas tendrán siempre extraordinaria importancia para determinar nuestra actitud con respecto al problema planteado por las faltas de armonía del mundo.

En primer lugar, en comparación con el vasto conjunto de la realidad, nuestra experiencia es sumamente limitada: así hay que probar que, ensanchando la experiencia, no se llegaría á resultado distinto. Aun en problemas puramente teóricos, esta consideración es esencial. Si una inferencia estricta deducida de nuestra experiencia lleva á una contradicción interna, no hay que negar por ello la legitimidad del principio lógico, sino tratar de ver si se explica la contradicción por el hecho de ser demasiado limitada nuestra experiencia. Juzgamos frecuentemente que, con la ampliación de nuestra experiencia, la contradicción aparente se desvanece. De igual modo también, las objeciones á la conservación del valor desaparecerán muchas veces cuando nuestro horizonte se ensanche por el descubrimiento ó la producción de valores en un punto determinado en que, hasta entonces, no había parecido existir posibilidad alguna de ellos. El pensamiento más importante, y quizá el único valedero, de los que contiene la famosa tentativa de Leibniz para establecer una concepción optimista del

mundo, fué que, gracias á estar nosotros familiarizados con la idea de que la realidad es infinita, estamos mejor colocados con respecto al problema del desacuerdo que lo estaban los pensadores de la antigüedad (Plotino, San Agustín).

En segundo lugar, la vida se renueva sin cesar. Cada año tiene su primavera, cada generación su juventud. Así, constantemente se hacen nuevas ordenaciones y no hay señales de que el mundo envejezca. Constantemente empieza un nuevo capítulo en la historia de la realidad, capítulo de que la serie de las experiencias anteriores, en que fundábamos nuestros juicios acerca del valor de la realidad, no es más que el prólogo: la totalidad del drama anterior es sólo el prólogo del drama del porvenir, todavía más vasto. La realidad no es únicamente inmensa, es inagotable.

La fe en la conservación del valor es, pues, á despecho de todas las dificultades, psicológicamente posible. ¿Existe realmente, y, en caso afirmativo, en qué forma y cuál es su dominio? Es lo que solamente la experiencia puede enseñarnos.

89.—El vivo sentimiento de la discordia que encierra la realidad, en nosotros y en el mundo exterior, se basa, en gran medida, en un efecto de contraste. El ideal es el juez. La antítesis de la realidad con los nobles fines que somos capaces de proponernos es el secreto de los juicios desfavorables que formamos de la realidad, tal como ella es. El joven que, por primera vez, choca con la enemiga desconfiada y tenaz de la realidad, ignorante como está del valor que puede poseer en sí semejante resistencia, se pregunta admirado: «¿Es esto la vida?» Y cuanto más elevadas son las exigencias que tenemos, no sólo en nombre nuestro, sino también en nombre de lo que conocemos como más elevado, más profunda es la oscuridad que descubrimos á nuestro alrededor. Podríamos evitar el descubrimiento de la desarmonía, con bastante facilidad, encadenando y haciendo morir de inopia á nuestro sentido de la armonía

y del ideal. Muchos dolores se ahorra aquél cuya felicidad no va unida á grandes objetos ni á intereses de vasto alcance.

Es, por tanto, título de nobleza para el hombre poder sentir la pena y el dolor. Ellos son el signo de los grandes contrastes que puede encerrar la vida humana, y dan fe de la profunda y fuerte unidad de la humana naturaleza. El dolor es en sí un síntoma de disolución, y sólo puede ser disuelto aquéllo cuya naturaleza es la unidad; el dolor es el sentimiento que se tiene de que esta unidad está amenazada (115). Y el hecho de que la vida espiritual pueda, no solamente conservarse, sino también hacerse más intensa á despecho del dolor, indica claramente que tiene una gran energía á su disposición.

La materialidad de que se experimente un desacuerdo es también en sí misma prueba del valor que encierra lo real. El pesimismo contiene un elemento optimista en último término. En verdad, el efecto de contraste podría ser tan fuerte, que el sentido del valor de este último término se perdería por completo, pero esto no ocurriría sino cuando hubiéramos de dejarnos arrastrar á un estado de pasividad completa.

El último punto de vista en que podemos colocarnos considerando el problema que hemos discutido, está en la frontera que separa á la religión de la moral. El valor no depende en absoluto de su propia conservación. Lo que con gran estimación guardamos, como hermoso y bueno, puede conservar su valor, cualquiera que sea su destino y por grande que sea la sombra que proyecte su desaparición. No es obligadamente menos verdadero un pensamiento, un sentimiento menos puro y noble porque hayan de satisfacer lo que deben al tiempo. No siempre sirven las fechas para medir el valor. Y si lo bueno y lo bello estuvieran destinados á perecer, ¿dejarían por eso de ser lo que son? Cuanto más lleno está el contenido de la vida, más olvidamos el tiempo. La tarea de descubrir y producir

valor implica á su vez la creencia en la conservación del mismo, en la medida en que dicha tarea supone la posibilidad de distinguir los valores y hallar su sitio en la realidad, por vasta no obstante que ésta sea. Si la fe en la conservación del valor es la esencia de toda religión, la posición que se ocupa exclusivamente de descubrir y producir valores contiene una religión oculta. Un individuo puede *ser* religioso, puede vivir en un estado de religión sin *tener* una religión; mientras que, inversamente, la religión que *tiene* un hombre está unida á su personalidad por un lazo muy flojo. Si se define á Dios como el principio de la conservación del valor en la realidad, desde luego un hombre, cualquiera que sea su fe, que trabaja por la permanencia del valor en la realidad, es hijo de Dios.

90.—Es obra de la ciencia del espíritu comprender y estimar en su valor los fenómenos psíquicos; así no ha de estudiarlos solamente en su forma de completo desarrollo, sino también buscar las fuerzas que les han dado origen y pasar luego á una investigación ulterior, necesaria para saber si se presentan las condiciones indispensables que han de permitir á esas fuerzas seguir actuando bajo nuevas formas y nuevas condiciones (116). De igual modo que en la naturaleza exterior se ven persistir las relaciones internas á través de una transformación de formas exteriores, así se ve realizarse el mismo hecho en el dominio psíquico, á medida que nos sumergimos en él más por completo. Si los resultados de nuestro estudio son exactos, hay que considerar las ideas, en la esfera religiosa, como pertenecientes á las formas variables y no al núcleo esencial; y no obstante, en tanto están al nivel medio de la vida espiritual, han de ejercer gran influjo sobre las condiciones de existencia de este núcleo. La vida religiosa, según los resultados que hemos obtenido, ofrece más continuidad que las ideas religiosas. Como tentativa hecha para comprender la realidad, para resolver el enigma del mundo, la religión ha perdido la batalla. Pero vive en los sentimientos humanos, y por

esta razón impulsará siempre la voluntad al descubrimiento y la producción de los valores, mientras que, con ayuda de la imaginación, sepa formar imágenes y símbolos merced á los cuales exprese la poesía más noble de la vida.

El problema de la conservación del valor vuelve á aparecer en este punto, sin embargo, bajo una forma particular. ¿No hay pérdida necesaria de valor cuando se pasa del dogma al símbolo? La vida espiritual debe al menos poder encerrar un contenido muy diferente, y concentrarse en él, cuando las ideas más elevadas que conoce—ó más bien las ideas de lo que conoce más elevado—se presentan bajo formas intuitivas, cuya realidad y validez se reciben con una fe indeterminada, y que, además, son comunes á todos los individuos, ó por lo menos á grandes grupos de individuos. Las reservas numerosas y las objeciones críticas que nos han llevado á abandonar el punto de vista del dogmatismo por el de la poesía de la vida, parece que han de debilitar esta concentración, indispensable para que la vida continúe. Transformación tan radical en el significado de las ideas producirá efectos de mucha trascendencia en la vida del sentimiento y de la voluntad (117).

El desenvolvimiento moderno de la vida espiritual muestra plenamente cuán justificada está esta cuestión. No sin razón la figura de Hamlet ha ocupado en la literatura, hasta nuestros días, su lugar como representación de un determinado carácter, aun cuando sus proporciones hayan disminuído gradualmente, y aun cuando la dolorosa disolución en que se encuentra el héroe de Shakespeare, colocado en las fronteras del instinto y de la reflexión, haya poco á poco cedido el puesto á una decadencia que se complace en su propio espectáculo, y que, seducida por el brillo de la espuma, ignora el poder de la ola que la produce. La espuma no carece de belleza, pero la verdadera cultura no es sólo la espuma, sino también la ola que la produce—no es sólo efecto, sino también causa.

Lo primero que ha de observarse aquí es que la disolu-

ción, si disolución hay, ha empezado en la misma religión positiva, al declinar su edad de oro. La vida religiosa ha perdido su unidad en el seno de la Iglesia. Poco á poco se ha visto obligada á admitir que la religión no da luz ni sobre la astronomía, ni sobre la física, ni sobre la biología. La exégesis (ó, para llamarla con su verdadero nombre, la historia literaria de los libros de la Biblia) nos hace ver cada día con más claridad que no hay que ir á aprender la historia en la Biblia. Y, mientras tanto, se admite en la práctica, por ejemplo, en las reinterpretaciones de los preceptos tan claros del Sermón de la Montaña, que no encierra la menor comunicación moral para nosotros. La serpiente ha penetrado ya en el Paraíso. Se ha dicho á grandes voces que en él había una grieta, y el problema es evidente para todo el que quiera pensar. La religión, que en su edad de oro era la explicación de todo, llega á ser casi un último consuelo. Los que ven claro, no pueden adherirse á ella, en su forma clásica, sino por un esfuerzo violento: lo cual demuestra que las energías de la vida espiritual no se concentran ya en la religión, como lo hacían en otro tiempo. Si el Antiguo Testamento no es más feliz que lo ha sido el Nuevo, desde el punto de vista ortodoxo, en manos de la ciencia moderna, valdría más que la Iglesia emprendiera una serie de ejercicios sobre el uso de las ideas simbólicas. Las personalidades de los patriarcas pasarían así de la historia á la fábula ó á la leyenda, y la labor más urgente sería asegurar, bajo esta nueva forma, la conservación de su valor religioso. Pero la Iglesia no avanza sino á paso corto. Han sido necesarios dos siglos para que acepte la independencia de las ciencias naturales: el tiempo nos dirá cuántos le serán precisos para que acepte la de la investigación histórica científica. Y entonces entrarán en turno la psicología y la moral.

La certidumbre inmediata desaparece en cuanto la investigación independiente adquiere una importancia esencial. Al aparecer, el protestantismo representó una disolu-

ción, aun cuando más tarde tomara una posición de equilibrio. Sólo cuando la religión rodea á los hombres por todos lados como una fuerza objetiva, independiente de las convicciones humanas, sólo entonces hay certidumbre completa. Allí donde se encuentra una actividad personal, allí donde la elección individual puede expresarse, es imposible la completa certidumbre. Hay, pues, razón, hasta cierto punto, para decir que la religión es algo que el individuo no puede alcanzar ni producir por sí mismo. El aldeano ruso aceptaba como una cosa natural que el tártaro de su misma aldea tuviera una religión diferente de la suya; pero le chocaban los disidentes de su propia religión, y decía: «Los tártaros han recibido su religión de Dios, como el color de la piel; pero los molokanianos (los protestantes rusos) son rusos que han inventado su fe» (118). La mayor parte de las gentes encuentran á Dios más fácilmente en ritos fijos y tradicionales que en la investigación y el esfuerzo interiores: porque este esfuerzo y esta investigación pueden conducir al hombre, más allá de su medio histórico, por caminos donde, á la vista de un espectador, parece vagar solo y sin guía.

Una concepción de la vida formada por los propios esfuerzos del individuo, no se fija tan fácilmente como una creencia tradicional que, aun cuando haya acabado hace mucho tiempo su labor tradicional, ha reunido, no obstante, la experiencia colectiva de varios siglos, en forma de imágenes propias para aplicarse á las necesidades espirituales de varias generaciones y satisfacerlas. La inquietud, la duda que caracterizan á un estado transitorio que supone nuevas formaciones de conceptos, débense á que las nuevas formas no han sido organizadas ni ensayadas. Sólo muy poco á poco, absorbiéndose hondamente en un medio espiritual nuevo, nos libramos de esa impresión de vértigo que se produce fácilmente cuando se abandonan las formas estrechas, pero seguras, en que la vida ha transcurrido hasta el presente.

En muchas gentes, por una de esas readaptaciones tan importantes en la vida del alma, la crítica y la negación llegan á ser un fin en sí, en vez de ser simple medio de liberación. La cáscara les importa más que la almendra, para la que, no obstante, la cáscara ha sido creada. De aquí resulta una actitud irónica y cansada; y puede llegarse hasta tomarla por la señal de la concepción más atrevida. Pero no es esa actitud—que no es más que una de las innumerables formas del *filisteísmo*—la que hace posible el paso á un grado más alto de la vida. La fuente del desarrollo se ha secado aquí, y hay que ir á buscar en otra parte lo verdaderamente nuevo. Y no es preferible permanecer aferrado á las formas antiguas cuando casi están muertas; porque así nos encontraríamos sin hogar en el nuevo mundo que se levanta á nuestro alrededor. Por miedo de llegar á ser Hamlets, nos haríamos Don Quijotes.

91.—Hay maestros en el arte de vivir y de pensar que, pasando sin temor á través del fuego de la duda, han alcanzado y realizado plenamente, en una vida armónica, el punto de vista del hombre libre. Spinoza y Gœthe, Fichte y Stuart Mill, pueden ser presentados como ejemplo, y no hay razón para suponer que el número de esos hombres vaya disminuyendo. Aún en espíritus que no son suficientemente enérgicos para llegar á esa armonía, no faltan indicaciones que hacen presentir un nuevo ideal de personalidad, siguiendo la misma dirección que los pensadores más antiguos. Hay mucho que aprender de Carlyle, como de Eugenio Dülssing y de Nietzsche. Aun cuando el poder individual no resulte suficiente, porque el medio, interior ó exterior, sea desfavorable, puede obrar la necesidad, atestiguando de este modo la tendencia de toda la vida.

No hay razones para dudar de que tenderán á concentrarse nuevas formas de una manera armónica, cuando los efectos simultáneos ó sucesivos de la estrechez dogmática y del agotamiento crítico hayan desaparecido. La imaginación, que ha desplegado poder tal en el marco de los mitos

y de los dogmas de las primeras religiones positivas, estará así en libertad de crear formas que propiamente le pertenezcan, porque los hombres estarán de nuevo penetrados de las maravillas de la vida, de los contrastes que reúne y de las luchas que exige.

Los grandes ejemplos del pasado no han perecido, aun cuando sus huellas no parecen guiarnos en nuestro camino. Ocurre simplemente que lo que podía llenar la vida de una generación anterior, llega á ser para las generaciones siguientes parte de un todo; y este hecho, de que lo que primitivamente era una totalidad pueda ulteriormente llegar á ser un elemento de un todo más vasto, ofrece una de las formas más importantes bajo las que se afirma la conservación del valor. Así la vida espiritual de los judíos y de los helenos se absorbe en la concepción cristiana de la vida, y así una nueva concepción de la vida absorberá á la concepción cristiana. El lazo que constituirá la unidad de esta nueva concepción no está todavía dispuesto; ¿pero no cabe confiar en que se prepara en silencio? Todo esfuerzo serio es quizá una contribución para su descubrimiento.

E.—El principio de personalidad.

La única cosa universal debe ser la entera libertad concedida á los individuos de representarse á su modo el eterno enigma.

(GUYAU)

a) *Sentido y justificación del principio de personalidad.*

92.—El examen del fundamento y de la importancia del principio de personalidad, por el cual entendemos aquí el axioma fundamental de la justificación y del valor de las diferencias personales en el dominio religioso, se coloca en-

tre la parte religiosa y la parte moral de nuestra Filosofía de la religión. El principio de personalidad es también de gran importancia moral y jurídica, y hay cierta analogía entre los diferentes aspectos que ofrecen, en las distintas esferas, su fundamento y su significación. Su necesidad en el dominio religioso resulta en parte de los postulados comunes á la religión y á la moral, en parte de postulados especiales á la religión.

El ser personal no debe ser nunca tratado como un simple medio, sino que debe siempre y ante todo ser considerado como un fin. El fundamento de esto es que, en nuestra experiencia, los seres personales aparecen en la realidad como centros de valor, quiero decir, como los puntos vivos y centrales en que el valor se deja sentir y reconocer. Es la personalidad la que, en el mundo de nuestra experiencia, da valor á cualquier otra cosa. El problema religioso debe su agudeza, en gran medida, al hecho de que el concepto religioso de valor quiere ser válido, no sólo en la psicología, sino también en la cosmología. ¿Podrá lograrse alguna vez hacer que desaparezca lo que el problema tiene de agudo?, esto puede seguir siendo incierto, y de ello nos hemos ocupado ya. Aquí nos limitamos al dominio de la experiencia, en que las personalidades humanas aparecen como centros de valoración, y deben por consiguiente poseer un valor independiente é inmediato. La inhibición de un centro de valor debe necesariamente suponer un decremento de éste. Así ninguna inhibición está justificada, no más que ninguna coacción y que ningún dolor, si no es como medio educativo, medio de que el tiempo prescindirá algún día. Toda autoridad cohibe, sujeta ó hace padecer. Así la autoridad no puede ser jamás otra cosa que un medio, y el principio de autoridad está subordinado al de personalidad, como el valor mediato debe estarlo siempre al inmediato. El peso de la prueba incumbe siempre al que quiere cohibir, limitar, sujetar ó hacer sufrir (119). La autoridad declara para justificarse que es la condición necesaria

para el cumplimiento total del principio de personalidad. La personalidad, por otra parte, no busca su justificación en ninguna autoridad. La religión positiva, tal como ha aparecido hasta el presente, ha mostrado siempre una tendencia más ó menos marcada á hacer absoluta la autoridad. En el catolicismo especialmente, el principio de autoridad aparece de una manera lógica como principio absoluto. Aquí, la autoridad fija sus propios límites, decide lo que pertenecerá ó no, directa ó indirectamente, á la religión, decreta, por ejemplo, que las pruebas de la existencia de Dios están científicamente determinadas. Una «completa sumisión» es exigida, y tratar de instruir á la Iglesia en lugar de recibir pasivamente la instrucción de sus manos, es querer romper toda relación con ella (120). Hay aquí un conflicto sin solución entre el principio de autoridad y el de personalidad.

Existe sujeción en todas partes donde la personalidad individual no tiene el derecho de obrar plenamente conforme á su naturaleza propia. Cuando la fe religiosa se debe sobre todo á la tradición, á la imitación ó al hábito, puede siempre haber, en la naturaleza de un individuo determinado, fuerzas y elementos que no entren en su actividad. Sólo cuando el individuo ha formado y desarrollado por sí propio su convicción religiosa, puede hacer entrar en ella toda su naturaleza. Así el ideal que hay que alcanzar es la mayor actividad posible del yo; toda tradición y toda autoridad deberían limitarse á estimular, á guiar y á educar. Todas las tendencias religiosas capaces de una profunda penetración han reconocido este principio en mayor ó menor escala; es el principio de la interioridad. Desconocerlo es estrellarse ante el principio de la conservación del valor, es por consiguiente, hacer obra irreligiosa. En el dominio de la religión, hay que exigir el mayor lugar posible al juego de las diferencias individuales. La homogeneidad, el esquematismo son los que han de justificarse, y no las diferencias y las particularidades.

La moral y la filosofía de la religión se fundan igualmente en este principio. Pero hay otro principio fundamental, que pertenece en especial á la filosofía de la religión, y que nos induce á formular los estudios de psicología religiosa que hemos emprendido anteriormente.

Las personalidades individuales no son solamente centros de valor, lo son también de experiencia. Porque en el dominio de la personalidad, es en donde se experimenta la relación del valor con la realidad, y esta experiencia es lo que hay en la base de toda religión. Así tiene la mayor importancia que esta sea todo lo comprensiva y libre que ser pueda. Pero, para ello, es preciso que todo individuo tenga derecho á obrar, armado de todas sus facultades y desarrollando todos los aspectos de su naturaleza. Hay gran número de valores, y la realidad es inmensa no solamente por su extensión, sino también en razón de la multiplicidad de sus relaciones cualitativas. No hay dos individuos cuya situación sea idéntica, ya en el mundo del valor, ya en el de la realidad. Todo individuo ha de partir de su propia personalidad; ha de reunir sus particularidades, y cuanto más conserve su personalidad, más experiencias debe realizar imposibles para cualquier otro. Así el arte de la vida ha de ser unilateral, como Julio Lange ha demostrado que debe ser el arte plástico. «La obra de arte, dice Lange (121), no puede nunca revelar todos los aspectos de la concepción de la figura humana; para tener concepción semejante, habría que seguir la historia á través de todas las etapas de su desenvolvimiento. El arte es justamente esa forma de intuición, que determina una ardiente simpatía por su objeto, y que sigue hasta el fin consecuente consigo misma; así es, por su esencia misma, unilateral..... El artista individual, en su obra de arte individual, no puede hacer más que expresar de su objeto algo determinado, según la relación que le une al sujeto: cuanto con más ardor, naturalidad y delicadeza es percibida la materia, más valor tiene la cosa». Este principio del arte plástico es tam-

bién aplicable al arte de la vida. Todo arte tiene en su base el principio de la verdad personal y ésta no puede hallarse sino cuando la personalidad entera del individuo imprime su sello á la obra, consista ésta en pintar un objeto exterior ó en dar forma á la propia vida sentimental y voluntaria: obra de arte, ésta, que todo hombre está llamado á crear. Luego, el pensamiento que compara y clasifica puede entrar á trabajar, tomar notas, concluir reducciones y combinaciones, determinar tipos y formas: este trabajo entero es de importancia secundaria. Todo dogmatismo y toda crítica son secundarios en la esfera religiosa. Cuando se establece una idea religiosa, no puede ser más que como forma, expresión ó explicación de la experiencia inmediata, y entonces se planteará constantemente una cuestión: ¿En virtud de qué derecho se ha establecido esta idea particular, y con qué derecho pretende ser algo distinto ó más que expresión de la experiencia del individuo? La crítica y el dogmatismo están en pugna desde el principio. Sólo en virtud del principio absoluto de autoridad ciertas formas de ideas pueden ser declaradas universalmente legítimas, como expresión necesaria de toda experiencia religiosa.

Desde el punto de vista de la psicología de la religión, Schleiermacher ha visto las cosas justamente cuando dice: «Toda religión inmediata es verdadera, porque, de otro modo, ¿cómo habría nacido? Pero sólo es inmediato lo que no ha pasado por la fase conceptiva, sino que ha crecido en el terreno del sentimiento puro» (122).

El dogmatismo es el índice de materias del libro de la vida, y no el libro mismo. Una especie de Nemesis viene frecuentemente á atacar á la religión; en tanto cree combatir por la vida, no combate en realidad sino por la conservación del índice citado. Y la crítica la ha imitado muchas veces, creyendo haber dado un golpe mortal á la religión, cuando simplemente ha demostrado que el índice era indefendible. No hay ningún índice que pueda sustituir al libro, y sólo en el libro mismo, y no en su índice, pueden po-

nerse en claro y en su verdad natural todos los *matices* y todas las particularidades.

93.—Históricamente, pues, juzgamos que se reconoce cada vez más el principio de personalidad en la esfera religiosa.

El derecho penal se retira cada vez más de este dominio. Los crímenes religiosos desempeñan menor papel en los Códigos griego y romano que en la Ley judía; y lo mismo ocurre en los tiempos modernos con relación á la Edad Media. Según la concepción antigua y medioeval, el dominio de la Iglesia y el del Estado coincidían parcial ó completamente, y cualquiera que rompía con la Iglesia era considerado como enemigo del Estado (123). El reconocimiento legal y moral del principio de personalidad no ha dejado de influir en la religión: pero esto no habría sido casi posible á no haber habido en la religión misma una tendencia al desenvolvimiento en el sentido de la vida interior y de la verdad personal. Este desenvolvimiento se observa de nuevo en la religión de la India, si se compara al brahmanismo con el budhismo; en la evolución del sentimiento religioso en Grecia después de Esquilo y de Sócrates; en el cristianismo, si se compara la doctrina católica con la protestante. En la época moderna, hay que notar la importancia creciente de las grandes personalidades, consideradas como fundadores ó ejemplos. El ejemplo sustituye cada día más al dogma. Y la manera mejor de seguirlo, es hacerse una personalidad según las leyes de la propia naturaleza, como ha hecho el modelo, de acuerdo con las leyes de su naturaleza.

b). *Grupos principales de diferencias personales.*

94.—Después de haber trazado las líneas generales del principio de personalidad, vamos ahora á examinar las diferencias personales más importantes que son de alguna significación en la esfera religiosa. Se han señalado ya diferencias de este género en un pasaje anterior (§§ 37-47), pero se las consideraba entonces como resultados, como fenómenos dados. Aquí, por el contrario, me propongo considerarlas como tendencias. Aun cuando las formas que voy á describir hayan de recordarnos aquéllas de que hemos hablado, las consideraré sin embargo bajo otro aspecto.

Las diferencias importantes para la psicología de la religión, se refieren ya á la vida del sentimiento y de la voluntad, ya á las funciones intelectuales. Ocupémonos ante todo de las primeras.

Determina un primer grupo el papel desempeñado por la oposición. En ciertas naturalezas, la vida del sentimiento y de la voluntad está espoleada por un continuo sentimiento de resistencia interior, que produce un desacuerdo en el espíritu é impulsa á un esfuerzo incesante con tendencia á la armonía y á la unidad. La división interna es la condición dominante: comparada con ella, la unidad parece un ideal supremo. Resultado: cierto número de efectos de contraste; en ocasiones uno, en ocasiones otro de los términos opuestos es el que vence, y el elemento triunfador producirá en un momento dado una tendencia hacia su contrario. Va á comenzar una serie de oscilaciones, y dado que hay falta esencial de armonía entre los elementos constitutivos del espíritu, se tienen pocas probabilidades de que esta serie de oscilaciones ceda jamás el puesto á un movimiento continuo.—Mientras que en estas naturalezas el desacuerdo

es el que obra como energía estimulante, otros caracteres poseen en su vida interior una plenitud de unidad que, en razón de su fuerza de dominio, les hace obrar y les vuelve comunicativos. Son éstos los caracteres *expansivos* y los anteriores son los caracteres *inarmónicos*. La fuerza de unos y otros puede ser igual, pero difiere por su origen y por su aplicación. El sentimiento religioso y las ideas religiosas tomarán formas muy diferentes y *matices* muy variados en estos dos tipos, y así tendrán dificultad para comprenderse el uno al otro. Las naturalezas expansivas, aun en el momento del más profundo abandono, viven entera é inmediatamente de sus propios recursos; buscan la realidad suprema en una poderosa fuente interior, que les da más de lo que ellas mismas pueden comprender con claridad, y se lo da sin ninguna cooperación conscientè por su parte. Hablan de este elemento supremo como de «la energía que les sostiene, como de la profunda voz espiritual cuyo sonido les hace pensar». Las naturalezas inarmónicas, por el contrario, se inclinarán á buscar fuera de su yo el principio de su conservación mental personal; tienen conciencia de una oposición interior tan grande, que sólo una energía diferente á todas las que en ellos obran puede ayudarles á vencer los obstáculos ante los cuales se estrellan. Son, por consiguiente, naturalmente dualistas, mientras que las naturalezas expansivas son monistas por naturaleza. Para el monista declarado, la diferencia entre el valor y la realidad puede finalmente desaparecer por completo, tan incapaces son esas naturalezas de establecer distinciones en la gran corriente colectiva de la vida. Las naturalezas expansivas pueden conocer el sentimiento del pecado, pero tiene en ellas carácter puramente restrictivo; representa energías que no han sido puestas en libertad, y hace falta indudablemente un auxilio para hacer que brote esta fuerza íntima. Su salvador es más bien un libertador que un redentor. Las naturalezas inarmónicas, torturadas por la resistencia que se deja sentir con respecto al ideal en su pro-

pio corazón, resistencia cuyo efecto resulta multiplicado por la proximidad misma de este ideal, recurren á analogías jurídicas: se sienten como criminales en presencia del juez: el juez, es cierto, se transforma es mediador, pero el juego de los efectos de contraste se reanuda muy pronto, y el mediador, á su vez, vuelve á ocupar su puesto en el tribunal del juez. Las diferentes formas que puede tomar el sentimiento del pecado están claramente expuestas en el análisis que ha trazado de este sentimiento el psicólogo americano Leuba, deduciéndolo de una gran masa de materiales reunidos por él con este propósito (124). Leuba, no obstante, deduce la diferencia entre los dos tipos de las distintas ideas religiosas que el individuo toma como punto de partida. Seguramente, no es posible negar el influjo de estas ideas; y no sólo las ideas aceptadas, sino también las tendencias intelectuales originales intervienen. Pero á las disposiciones emocionales y voluntarias es á las que hay que apelar, para explicar que individuos, educados la mayor parte en una sola y misma tradición religiosa (el protestantismo, de tendencia metodista más ó menos intensa), ofrezcan tipos tan caracterizados y tan diferentes. La distinción entre los dos tipos—de una parte, aquél en que el desacuerdo, el contraste, el miedo y la división dominan; de otra, aquél en que prevalece una aspiración íntima, que no necesita de ayuda para desarrollarse—es tan honda, que condiciona el influjo posible de las ideas, y no lo contrario. Un carácter como el de John Bunyan, que nos ha dado la historia de su propia conversión, pertenece evidentemente al primer tipo. Profunda melancolía, tendencias á obrar que caen fuera del dominio de la voluntad, reflexión interminable, todo esto constituye la base de una serie de luchas espirituales que no terminan sino cuando un estado de desesperación ha cedido el puesto á otro de completa pasividad, en que las fuerzas se reconcentran para una nueva vida superior. En esta última forma de actividad y de energía, una vez vencida la oposición interna, Bunyan se acer-

caba en lo esencial al tipo expansivo; y no obstante le era preciso todavía apelar á su energía toda y á su imperio sobre sí propio para sujetar el antiguo caos de su corazón (125). El desenvolvimiento inconsciente de las naturalezas expansivas, sin embargo, no siempre se realiza con facilidad; frecuentemente se verifica sólo por accesos y á golpes, como fuente que no brotara más que á bocanadas; pero estas naturalezas tienen que luchar contra lo que podría restringir su expansión, y no contra una especie de caos interior.

Otro grupo de diferencias tiene como carácter la oposición entre la actividad y la pasividad. Las naturalezas activas (proceda la actividad de un vivo sentimiento de desacuerdo ó de la necesidad de expansión) pueden estar de tal modo absortas en el descubrimiento y la producción de los valores, que no tengan tiempo ni energía para desarrollar una vida religiosa especial, y ni siquiera piensen en ello. La fe en la conservación de los valores se expresa inmediatamente en sus actos, y no experimentan ninguna necesidad de formularla ó simbolizarla especialmente; además, los estados emocionales que van unidos á esta fe, como causas ó como efectos, adquieren en este caso un valor particular. Su fe en el valor se identifica en absoluto con su vida. Las naturalezas pasivas se inclinan más bien á una vida de emociones y de reflexiones especiales. Miran adelante y atrás. El recuerdo y el arrepentimiento, la esperanza y el temor, son sus estados dominantes, y cada uno de esos estados tiende á desarrollarse, mientras que las naturalezas activas no tienen ni tiempo ni deseo de acordarse ó de esperar, de arrepentirse ó complacerse en sus convicciones. Las naturalezas pasivas consideran frecuentemente á las activas como irreligiosas; y esto es lo que los espíritus que carecen de armonía piensan de los caracteres expansivos.

Un tercer grupo de diferencias en el dominio de la vida del sentimiento y de la voluntad, se basa en la distinción entre la emoción y el sentimiento. Ciertas naturalezas se

inclinan á una especie de fermentación violenta. El paso de un estado á otro, de uno á otro período de la vida, se produce casi siempre por una crisis repentina, por un salto fácil de percibir. Estas naturalezas difieren de las inarmónicas descritas anteriormente, en cuanto estas opiniones se suceden aquí en el tiempo, mientras que en las inarmónicas las tendencias contrarias son simultáneas. Hay, naturalmente, muchas formas intermedias y mixtas, porque los desacuerdos simultáneos y los sucesivos no se excluyen entre sí. Puesto que, no obstante, en circunstancias enteramente iguales por los demás, el desacuerdo simultáneo es más poderoso en sus efectos que el sucesivo, tendremos derecho á dar este nombre al tipo particular en que los elementos opuestos aparecen á un tiempo. Allí donde el desenvolvimiento se verifica por saltos, y allí donde existe una tendencia á los estados emocionales, tenemos un tipo que se puede llamar *afectivo*. Las otras naturalezas tienen de particular que su desenvolvimiento se verifica muy poco á poco, y, por consiguiente, ofrece un carácter de continuidad. La vida del sentimiento y la de la voluntad tienen, en este caso, un carácter más fragmentario, más interior, mientras que en las naturalezas afectivas hay concentraciones momentáneas, y un carácter más bien de violencia que de interioridad. El tipo *continuo* (llamémosle así) tiene cierto parentesco con el tipo expansivo. La vida de las naturalezas expansivas puede, no obstante, expresarse en formas emocionales momentáneas y violentas, y esto es lo que naturalmente ocurrirá cuando la energía sea puesta bruscamente en libertad. La diferencia entre el tipo afectivo y el tipo continuo es quizá la más sorprendente de todas. Corresponde á las dos especies de fuerza que puede poseer la vida sentimental y voluntaria: la de la violencia exterior y la de la vida interior.

Determina un cuarto grupo de diferencias la clase de sentimiento, y en este tipo se incluye, ó bien la afirmación de sí mismo, ó bien el abandono, que es la disposición pre-

dominante. Hay naturalezas para las que la propia salvación y la seguridad individual lo son todo, y que, por consiguiente, no harían objeción alguna si vieran que ellos eran los únicos que se beneficiaban de la salvación. Este sentimiento religioso *idiopático* se presenta en todas las religiones, y tanto como en las demás partes, en las religiones superiores, donde se percibe claramente la diferencia entre la afirmación y el abandono de sí mismo. En cuanto á los motivos—en la medida en que cabe determinarlos—pueden ser muy diferentes según los individuos. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, piensa que el hecho de que un hombre se reconozca elegido, solo entre todos los demás, no disminuye necesariamente la perfección de su beatitud; y apoya esta opinión en la idea de que ese individuo estaría tan absorto en la contemplación de una plenitud infinita de gloria, que todos sus restantes sentimientos se desvanecerían. Cuando la misma idea es puesta en primer término por Kierkegaard, lo explica diciendo que, en lo que concierne á la dicha suprema, el hombre no podría salvar á su padre, por lo que cada cual debe interesarse solamente en la propia salvación. Opuestamente, se encuentran otras naturalezas cuyo poder de simpatía es fácilmente excitado. Á esta tendencia á limitar la necesidad de salvación á sí propio, se opone poderosamente el anhelo que sustenta San Pablo ante el pensamiento de la suerte espiritual que espera á sus compatriotas los judíos (Rom. IX): «tengo un gran peso y un disgusto continuo sobre mi corazón. Porque yo mismo quería ser anatematizado á causa de Cristo por mis hermanos, que son mis parientes por la carne». Este elemento simpático predomina también en hombres como Stuart Mill y Buckle, para quienes todo el valor de la inmortalidad estriba en el hecho de que hace posible reunirse con los seres queridos que fueron. La simpatía, á su vez, puede tener un campo más ó menos extenso. De igual modo que puede haber una moral de la familia, de la nación, de la humanidad, así puede haber religiones domés-

ticas, nacionales ó humanas. El caudillo frisón que se apartaba de las fuentes bautismales, diciendo que prefería estar en el mismo lugar que sus antepasados á morar en el Paraíso de la religión nueva, rendía homenaje de esta suerte á una religión doméstica y nacional. No es necesario remontarse hasta la antigüedad para hallar ejemplos que demuestren que, aún después de haber roto una vez las fronteras nacionales, la religión tiende á ser de nuevo nacional. El cristianismo primitivo, lo mismo que antes de él el budhismo en la India y la doctrina estoica en Grecia, ha tratado de franquear los límites nacionales. En los tiempos modernos, «la religión positiva» de Comte es claramente una religión de la humanidad—esa fe, mezclada de abandono, en la humanidad considerada como un «Gran Ser», que se desenvuelve en el curso del tiempo, y en comparación de la cual el individuo no es más que una abstracción (126). Pero, para muchos, la tendencia simpática de su vida religiosa no se limitará á la humanidad, como á una planta solitaria en el desierto de la realidad. El problema religioso no se les aparece sino con la cuestión de la relación de la vida y del ideal humanos con la totalidad de lo real; la religión de la humanidad se ensancha en una religión cósmica. Estas naturalezas sienten que su propio destino está unido, no solamente al de la humanidad, sino también al de la totalidad más vasta que forma lo real. Aquí también San Pablo ha expresado la disposición de espíritu esencial del tipo simpático, en los términos poéticos más exaltados: «Todas las criaturas suspiran á un tiempo, y están como trabajando hasta ahora. Y no solamente ellas, sino también nosotros, que hemos recibido las primicias del Espíritu Santo, nosotros también, suspiramos en nuestro interior» (Rom. VIII, 22-23). En cada uno de estos dos tipos, el idiopático y el simpático, se pueden observar otras diferencias cualitativas de sentimiento, por ejemplo: la existente entre el temor y la esperanza, la resignación y la confianza, los sentimientos morales, intelectuales y estéticos, etc.

Los grupos principales aquí caracterizados se dividen en subgrupos más especializados, si consideramos no solamente la disposición predominante, sino también las diferencias de temperamentos. Porque el temperamento también indica predisposiciones — que son, no obstante, de especie más formal, porque aquí las diferencias se basan en variaciones de fuerza y de ritmo de la vida del sentimiento y de la voluntad, tanto como en el predominio de los sentimientos de placer y de dolor. Los ensayos hechos para coordinar estas diferentes disposiciones, y para averiguar bajo qué formas aparecen en relación recíproca en la experiencia, no podrán ser acabados con éxito sino por la psicología individual comparada del porvenir. La diversidad de matices será naturalmente grandísima, y se precisará, para hacerles plena justicia, de todo el arte de la descripción, en cuanto es distinto del análisis psicológico bajo su forma elemental y abstracta.

95. — En el dominio del conocimiento, distinguir entre la intuición y la reflexión es lo que más importa. Respecto á la importancia de esta distinción, y al paso de una á otra de estas formas, remito al lector á mi artículo titulado «La base psicológica de los juicios» (*Revue philosophique*, 1901).

Se observa en algunos individuos gran necesidad de formar imágenes intuitivas y permanentes, y una gran facilidad de hacerlo. Á estas naturalezas intuitivas se oponen las *reflexivas*, en las cuales lo esencial es el proceso del pensamiento en sí mismo, y no su acabamiento en la formación de una imagen; pueden hasta carecer por completo de la facultad y de la necesidad de formar imágenes y de conservarlas. Recientes estudios psicológicos han demostrado que hay gran diferencia en este respecto entre los hombres (127). En la esfera religiosa, estas diferencias son de mucha importancia, puesto que la necesidad de personificar el contenido de las ideas difiere ampliamente con los individuos. No faltan ejemplos de casos en que esta necesidad, provocada por un interés sentimental excitado por el objeto de estas

ideas, ha llevado á la personificación concreta de todos los objetos circundantes, por ejemplo, los números, las letras, etcétera, y aun hasta conferir á alguno de ellos un sexo (128). Pueden existir importantes diferencias en los individuos colocados en este grado de desenvolvimiento, en este respecto y en otros, pero el estudio verdadero de la cuestión es de fecha muy reciente. Es evidente que esta diferencia en la necesidad de imágenes, y en especial de personificaciones (que debe, según toda lógica, hacer que se atribuya un sexo determinado al objeto de la idea en cuestión, puesto que la personalidad en sí y por sí es una abstracción) ha de ser de mayor importancia en la controversia relativa á la personalidad de Dios, aun cuando generalmente dicha controversia se sostenga en términos abstractos. Schleiermacher, que pertenecía claramente al tipo «reflexivo», lo reconocía así: «¿Cuál de estos dos conceptos (el teísta y el panteísta) elegirá el individuo para su uso, en la medida en que necesite todavía de uno ó de otro? Es cuestión que depende por entero de la naturaleza de sus necesidades y del giro que tome con más gusto su imaginación..... Por imaginación no entiendo algo subordinado y confuso, sino lo más elevado y original que hay en el hombre; fuera de ella, no puede haber más que la reflexión sobre lo imaginado, que, por consiguiente, de la imaginación depende..... Retroceder por miedo á la oscuridad que haya en la indefinición del pensamiento, es una de las tendencias de la facultad imaginativa, y hacerlo por miedo á la contradicción aparente que implica el hecho de revestir lo infinito con la forma de lo finito es la otra tendencia. ¿No podemos suponer que la misma vida interior religiosa puede estar unida á la una tanto como á la otra de esas dos tendencias?» Quizá cabe determinar un poco más de cerca la oposición entre el tipo intuitivo y el reflexivo. No hay que admitir que el individuo reflexivo no tiene ninguna facultad de formar imágenes determinadas y concretas. Pero semejantes imágenes no llenan sino momentáneamente el horizonte total de su con-

ciencia, y ese individuo se sentirá impulsado á reunir y comparar esas imágenes diferentes y á llevar cada una de ellas á su límite. Descubre entonces que cada imagen tiene un límite, y que aún en sus propios límites está determinada en muchos respectos por su relación con lo que está fuera de ellos. En las naturalezas intuitivas, es más capaz de establecerse una sola imagen, y esas naturalezas pueden olvidar que toda imagen tiene límites. Su pensamiento se mueve entre ciertas imágenes determinadas, y este movimiento satisface todos los deseos de reflexión que experimentan. En este respecto, es bien característica la conversación con Schleiermacher que Martensen, que era claramente intuitivo, refiere en su *Autobiografía*. La conversación recayó sobre la posibilidad de formar un concepto de la naturaleza de Dios. Schleiermacher negaba esta posibilidad, por la razón de que no podemos pensar sino mediante oposiciones, tanto que Dios, cuando es concebido, debe ser colocado en oposición con algo que le limite, y le haga así finito. Martensen, por otra parte, sostenía que debía haber oposiciones internas en Dios mismo, sin lo cual no sería «Dios vivo» (129). No reflexionaba que si «las oposiciones internas» han de tener un sentido real, deben estar determinadas por relaciones exteriores ó corresponderse con relaciones tales. No hay vida, personal ó impersonal, que no se base en el fondo en la relación violenta entre lo interior y lo exterior. Schleiermacher admitía evidentemente la necesidad de una relación de oposición con algo exterior á Dios mismo. Sus necesidades especulativas no se satisfacían con el análisis de una simple imagen; así era más especulativo, en realidad, que los teólogos «especulativos» que se jactaban de haber echado por tierra su punto de vista. Schleiermacher es también un ejemplo de que el tipo no se determina única y simplemente por las disposiciones intelectuales. Entre éstas, las afectivas y las volitivas hay acción y reacción constantes. En muchas naturalezas, es decir, en los «místicos», como se dice, el sentimiento interior

más que ningún otro es el que conduce á la convicción de que todas las ideas son impropias para representar al Ser Supremo; el sentimiento también es el que hace más vivo nuestro sentido del carácter limitado de todas las imágenes y de todos los conceptos, y el que llama la atención sobre la ley de relatividad, sobre la relatividad de todo conocimiento. Y en este sentido hay cierto parentesco espiritual entre el místico y el criticista, aun cuando estas dos formaciones no se encuentren reunidas en una sola y misma persona. Muchos de los argumentos que Carneades utilizó contra el dogmatismo de los estoicos se encuentran de nuevo en el neo-platónico Plotino, y, en los tiempos modernos, la combinación del misticismo con el criticismo no es en modo alguno extraña: Schleiermacher es quizá el mejor ejemplo, pero ambas tendencias se reúnen también en Spinoza, Lessing y Kant. El sentimiento vivo y el pensamiento claro trabajan el uno por el otro con más frecuencia de lo que comúnmente se piensa.

En el grupo de los intuitivos cabe distinguir también aquéllos en que dominan las imágenes de la vista (los visuales), de aquéllos en que las representaciones del oído desempeñan el principal papel (los auditivos), de los en que la vida representativa está principalmente determinada por las sensaciones generales que corresponden á los estados orgánicos interiores (los vitalistas), y de aquéllos en que tienen la mayor importancia las ideas de movimiento (los motores) (130). Entre los escritores del Nuevo Testamento, el autor del Evangelio de San Juan es ciertamente un visual. Aun cuando las antítesis entre la vida y la muerte, entre la luz y las tinieblas, sean para él imágenes igualmente caras, no obstante esta última es siempre la esencial; por otra parte, la oposición entre lo muerto y lo vivo puede también ofrecerse en el sentido de la vista, y el uso que de ella hace el autor mencionado atestigua un origen visual. San Pablo es del tipo vitalista y motor. «El ojo no ha visto, la oreja no ha oído» lo que corresponde á la naturaleza

de Dios, y sus necesidades profundas se expresan en «gemidos que no pueden exhalarse». Poseía también en alto grado el don de lenguas — carácter claramente motor. La vida y la muerte se representaban evidentemente por medio de un estado de lucha interior, experimentado á través de todo el organismo. La continuidad, la lucha, la confianza y la esperanza, la carne y el espíritu, son figuras ó expresiones familiares á todos los que leen las Epístolas de San Pablo. La facultad de tener visiones y alucinaciones auditivas se subordina al sentido de la vida y del movimiento. Jacobo Böhme pertenecía al grupo de los visuales tanto como al de los vitalistas. John Bunyan parece haber sido sobre todo motor, por claras que fuesen sus visiones y sus alucinaciones auditivas. Martensen era declaradamente visual.

En el grupo de las naturalezas «reflexivas» hay que distinguir entre el don del análisis y el de la síntesis. Las naturalezas analíticas insisten en las diferencias, las cualidades, los matices, las transiciones bruscas (los «saltos») y los caracteres individuales esenciales; las naturalezas sintéticas buscan la unidad, la lógica, las gradaciones, los tránsitos insensibles y los caracteres comunes. Naturalmente, es imposible una oposición absoluta, porque no cabe analizar sino lo que se presenta unido por relaciones y formando un todo, y reunir sino lo que se da como diferente, múltiple y aislado. Pero pueden determinarse importantes diferencias en el tono general de la vida del pensamiento según el predominio del análisis ó de la síntesis en casos particulares. Los tres primeros Evangelistas producen, en conjunto, la impresión del espíritu analítico, que insiste separadamente en caracteres individuales. El Evangelio de San Juan, por el contrario, muestra un grande y poderoso espíritu sintético; Pascal, Hamann y Kierkegaard son analíticos (en el caso de Hamann, se añade una insistencia paradójica, aguzada por el análisis, á hacer de la totalidad la verdad); San Agustín, Zuinglio y Schleiermacher son sintéticos (131). La exigencia de unidad y de continuidad se

asocia á la tendencia á la expansión y al tipo continuo, mientras que la delicadeza para percibir la diferencia indica generalmente la tendencia á la desarmonía y al tipo afectivo.

Estas diferencias individuales (y todas las demás, cualesquiera que sean) se hacen sentir en toda actividad espiritual, en el dominio de la ciencia y del arte, tanto como en el de la religión. Pero se manifiestan tanto más fuertemente y con tanta más razón cuanto que, en el dominio religioso, no hay un patrón puramente objetivo para determinar la forma y la solidez de las ideas. Por este motivo, importa más aquí que en otras partes llamar la atención, ya sobre las diferencias personales, ya sobre la manera cómo hay que entenderlas.

96.— Hay un grupo de diferencias que no nacen de un aspecto dado de la vida consciente, sino que se expresan por la relación que existe entre la fe y la experiencia religiosa de un individuo y el resto de su personalidad, y también por la relación que percibe, como resultado de esta personalidad, entre él mismo y el medio en que vive. La necesidad de simpatía y de comunión con sus semejantes dependerá de estas relaciones. Cuanto más cooperan en un individuo las disposiciones individuales que hemos descrito, menos necesidad experimenta de comunicarse con otro, y aún se sentirá tan lejos de él que sólo serán posibles las comunicaciones más indirectas. Al individualismo religioso que así nace, se opone de la manera más característica la tendencia á vivir y á obrar en las formas y las imágenes comunes.

En el tipo *idiopático*, el aislamiento, á su vez, puede haber sido determinado por causas psicológicas diferentes.

En ciertos momentos de éxtasis y de impulsos repentinos de sentimientos, el hombre es arrancado á todo el resto de su vida, llega á serle imposible permanecer en contacto con los demás hombres y comprenderlos. En tales momentos no cabe formular ideas claras, y es imposible toda co-

municación. En su grado superior, ese estado toma la forma del *delirio báquico religioso*. En las agrupaciones primitivas este fenómeno era muy frecuente (§ 60); y si despertaba algunos escrúpulos en el espíritu de los «leaders» era tan sólo porque, no pudiendo ser comunicado á otro, los demás no aprovechaban el ejemplo para edificación suya; pero no se tenía duda alguna en lo que atañe á sus efectos sobre el sujeto mismo. Con tal motivo San Pablo escribe: «El que habla una lengua desconocida se edifica á sí propio, pero el que profetiza edifica á la Iglesia» (I Cor. XIV, 4). No es de admirar que intuitivamente la Iglesia, á más de todas las restantes causas que pueden haber obrado en el mismo sentido, haya reprimido por esta razón esos fenómenos.

Mientras que aquí es el grado de intensidad de los estados internos que tienden al aislamiento, en otros casos este efecto es producido por el *contenido y la naturaleza de lo que se experimenta*. Puede el individuo, merced á sus disposiciones afectivas, tener experiencias que no puede comunicar á otro porque llevan el sello de la singularidad, de la extrañeza, de la excepción. Puede acometerle la idea de que su experiencia de la vida le ha hecho diferente al resto de los hombres. Sus explicaciones, sus consuelos y sus pensamientos directivos serán por consiguiente distintos á los de los demás hombres: hasta le parecerá que habla otro lenguaje. El temperamento melancólico se inclina naturalmente á esta especie de aislamiento, en especial cuando va unido á vigorosa facultad de reflexión; porque así, toda fórmula que pudiera servir de puente para facilitar la comunicación, se considera por aquí, luego por allá, hasta que se la aparta como instrumento inútil. En la literatura danesa, Sören Kierkegaard es un ejemplo notable de este tipo. En sus *Escritos póstumos* se puede estudiar el poder de aislamiento que poseen la melancolía y la reflexión continuada.

Aquí el aislamiento es producido por la relación entre

la vida del sentimiento y la de las ideas; en otros casos, no obstante, puede producirlo la forma de las ideas religiosas, la *idiosincracia del simbolismo*. Si observamos exactamente, veremos que apenas hay dos hombres que conciban «una sola y misma idea» de la misma manera y bajo la misma forma, y esto debe ser especialmente verdadero respecto á la formación de las ideas religiosas, en las cuales hay cooperación de tantos elementos distintos. La elección de los símbolos está muchas veces determinada por analogías que se explican por la experiencia religiosa especial del individuo. En un estado de vida interior intensa ó de tensión espiritual, la más insignificante circunstancia, el acontecimiento más personal, pueden llegar á ser centro de un sistema de símbolos cuyo valor no es evidente más que para el individuo mismo. Hay una especie de fetichismo ideal en el cual los símbolos más elevados que los hombres puedan formar recuerdan los más bajos (§ 47). Para el espíritu agitado, la cosa más insignificante puede aparecer como símbolo de lo más elevado que existe; pero la adopción como símbolo de un objeto particular en un caso especial puede depender de condiciones que quizá no se reproducirán nunca. Millares de gentes han visto matorrales ardiendo y han sentido dulce brisa, han tenido visiones y alucinaciones, pero sólo á los espíritus proféticos estos fenómenos les parecen revelaciones (132). Ni siquiera ocurre siempre que el proceso de simbolización ofrezca una imagen clara. Sólo sucede así en las grandes personalidades proféticas, cuya experiencia interna adquiere valor de ejemplo, y cuya facultad simbólica se aprovecha de todo el vigor de su vida interior. Pero no es ese el caso de la mayoría de los hombres. El simbolismo no es siempre un cristal muy transparente; el individuo mismo tiene conciencia de lo imperfecta y particular que es la forma de su fe, y por tanto se abstiene de comunicarla. Este hecho produce frecuentemente la reserva que impide á muchos hombres comunicar á otro sus experiencias más hondas.

Esta reserva, sin embargo, puede ser una especie de castidad espiritual que prohíbe, fuera absolutamente del carácter particular del hecho y de lo imperfecto de su expresión, que un hombre comunique á los demás sus tesoros íntimos, para contemplarlos él mismo, con mucha más razón que para dejarlos contemplar á otro. Porque ante estas miradas podría ocurrir que el sello de la vida interior desapareciera. Hay que callar acerca de esta vida, ó se corre el riesgo de que deje de ser interior. Hay flores, y son muchas veces las más perfumadas y lindas, que sólo brotan en la sombra. Los ortodoxos, lo mismo que los librepensadores, son muchas veces culpables de violencia espiritual, porque pueden muy bien imponer sus opiniones á otro, sin considerar que hay lugares donde el hombre debe quitarse el calzado (es decir, olvidar sus dogmas, positivos y negativos) porque el suelo que pisa es suelo sagrado. Cualquier individuo es sagrado como centro de valor y como centro de experiencia (§ 92).

Pero hay también otras naturalezas que, aún cuando la palabra «reserva» no les convenga, están no obstante poco hechas para tener compañeros religiosos, y que no experimentan sino muy poco la necesidad de tenerlos. Son personalidades esquinadas, á las que falta la flexibilidad que les permitiría unirse á otros para buscar los puntos de contacto, que muy probablemente se descubrirían. Por mucha claridad que reine en su espíritu, no se preocupan de expresarla en forma accesible á los demás hombres. Esos individuos se satisfacen frecuentemente con ser considerados como enigmas, no porque persigan el singularizarse, sino porque estando satisfechos de la claridad de su propio pensamiento, creen preferible para los demás descubrirle por sí mismos, como ellos lo han hecho personalmente. La expresión única y especial que les han inducido á adoptar sus experiencias, y que les sirve para su organización espiritual, es por ellos defendida con obstinación y encarnizamiento, sea ó no comprensible para los demás. Á despecho

de su carácter esquinado, esas naturalezas son muy importantes, porque afirman con claridad perfecta el principio de personalidad. Ofrecen una resistencia llena de desconfianza al deseo de intervención—carácter que no es sino demasiado humano en la esfera religiosa—y así sientan bien á las naturalezas castas y reservadas que no saben siempre defenderse.

En el tipo *comunicativo*, los motivos experimentados pueden también ser diferentes; pero, conforme á la naturaleza de la cosa, es imposible que las diferencias sean tan numerosas como en el tipo idiopático.

Todo desenvolvimiento personal empieza por una *aceptación infantil* de las ideas tradicionales. Puede haber en esto grados, matices, según la manera como cada desenvolvimiento particular ó bien se nutre del elemento tradicional, ó se separa de él poco á poco (V. La fe implícita, § 42). Ciertos individuos no observan la menor diferencia entre su experiencia propia y los símbolos tradicionales. Otros observan una diferencia, pero se horrorizan de ella: tienen miedo de encontrarse en una región de pura subjetividad, en que estarían aparentemente abandonados á su propia dirección, y, por consiguiente, con más ó menos verdad personal y honradez intelectual, se lanzan de nuevo á las formas comunes. La naturaleza femenina se ha mostrado siempre más inclinada que la masculina á aceptar incondicionalmente las formas tradicionales, aún cuando la religión no pueda vanagloriarse de ser venerable por su antigüedad; las mujeres permanecieron más tiempo que los hombres en la comunión católica ó protestante ortodoxa, mientras que, durante la Revolución francesa, fueron más fieles al culto de la diosa Razón (133).

Hay *naturalezas eclesiásticas* especiales, en las cuales la vida del sentimiento y de la idea camina siempre involuntariamente al unísono del vasto concierto de símbolos colectivos en que han sido iniciadas. Viven y obran inmediatamente en lo tradicional, y son siempre capaces de

hallar en las formas tradicionales el origen y la conclusión de sus experiencias. Hay en su caso, casi siempre, unidad inmediata de la palabra y de la experiencia, del nombre y de la cosa, palabra y nombre que les parecen objetos plásticos que tienen una existencia más allá del uso subjetivo á que se han aplicado. Estas naturalezas se inclinarán á hacer de la posibilidad de la comunicación y de la Iglesia, el criterio de la autenticidad de la experiencia y de la fe. El budhismo y el cristianismo han hecho entrar igualmente la creencia en la Iglesia, como artículo especial de su Credo. La posibilidad de establecer un culto y de reunir una comunidad es, aún para teólogos de tendencias más liberales, signo de la verdadera religión. «Sólo por la posibilidad de establecer un culto se manifiesta la verdadera religión» (Tröltsch). Poco importa lo que experimente ó exprese el individuo, es preciso que puedan formarse una comunidad y una tradición alrededor de hechos y de ideas determinadas (Kaftan) (134).

No cabe esperar que se pase de esta lucha continua, de esta acción y reacción constantes entre el individuo y la especie, en la esfera religiosa más que en cualquiera otra. Pero no hay que olvidar jamás que la especie está formada de individuos, y que en ellos tiene su vida; así, todo lo que es grande y verdadero debe tener su origen en esos individuos. Recordemos también que los «hechos» no son más reales, las «ideas» más verdaderas porque sea mayor el número de los que creen.

c) *Budha y Jesucristo.*

97.—El principio de personalidad es á la vez ilustrado y confirmado por el hecho de que, en el origen de las dos más grandes religiones populares, se encuentran dos personalidades, cada una de ellas con sus cualidades propias.

Budha y Jesucristo se reparten el mundo. En este respecto, intentar el examen de sus caracteres psicológicos no es sino demasiado natural, por difícil que sea la labor; él nos mostrará los más grandes ejemplos de las diferencias típicas ya examinadas, diferencias que tanto valor tienen para el problema religioso.

La dificultad resulta principalmente de dos circunstancias. En primer lugar, el mito, la leyenda y el dogma han rodeado muy pronto estas dos figuras. La luz brillante que emanaba de estas personalidades ha cegado á sus contemporáneos y á sus sucesores, y hecho imposible un relato puramente objetivo é histórico de su existencia. Ocurre con ellos lo que con el ángel que, en *El Purgatorio* del Dante, muestra el camino que él mismo tapa con la luz que de su cuerpo emana. En segundo lugar, la antigüedad no conocía ese interés, que es necesidad tan característica de los tiempos modernos, y que nos lleva á reconstituir paso por paso el desenvolvimiento de una personalidad, desde la juventud á la edad madura. Las grandes figuras de la antigüedad se nos muestran en su perfección, y no se nos hacen ver las etapas, las crisis por que han pasado al ir hacia esa forma determinada en que las conocemos.

Ya he bosquejado (§ 43) los rasgos esenciales del budhismo y del cristianismo. La religión debe, naturalmente, llevar el sello de su fundador. Pero no será repetición detenerse un momento é insistir en la personalidad de esos fundadores. Siempre puede observarse alguna diferencia entre la fuente y el río. En la fuente, se ven las disposiciones en toda su original pureza; en cuanto al río, muchas otras circunstancias vienen á determinarle.

98.—Budha era hijo de rey. En medio de una existencia brillante y espléndida, llamóle la atención el sufrimiento, la caída y la muerte. Esto le hizo reflexionar sobre la vida, aun cuando no tuvo personalmente experiencia alguna de su triste reverso. No logró hallar la paz ni en la meditación ni en el ascetismo. No alcanzó esta perfección sino

cuando aprendió á considerar el mundo como una gran ilusión, producida y mantenida por el placer, el impulso y el deseo. Del deseo de vivir nacen la sensualidad, el odio, la crueldad, y además todo dolor y toda tristeza: y todo ello no desaparece sino cuando se contiene el deseo. Budha enseña que hay cinco cadenas de que los hombres deben librarse: el egoísmo, la duda, el placer, el ascetismo considerado como un fin, y el odio. Todos esos males tienen el mismo origen. Si el hombre puede librarse de ellos, logrará el estado de suprema paz que se llama Nirvana, y que no puede ser calificado por ningún predicado positivo, porque es opuesto á todo estado conocido de la humana experiencia. Se cuenta que Budha, á punto de abandonar su palacio para hacerse eremita, dijo del Nirvana: «Cuando el fuego del placer se ha extinguido, es el Nirvana; cuando los ardores del odio y de la vanidad se han apagado, es el Nirvana; cuando el orgullo (la falsa creencia) y todas las demás pasiones que nos atormentan se han extinguido, es el Nirvana». Más tarde, dijo á sus discípulos: «Hay ascetas y brahmanes que dirigen contra mí acusaciones falsas, y dicen: «Es un embustero, predica la destrucción, el aniquilamiento, la terminación de la vida verdadera. Lo que yo no soy, lo que no enseño, esos queridos ascetas y esos buenos brahmanes afirman que lo soy y que lo enseño. No hay más que una cosa que yo enseñe, hoy como ayer, el sufrimiento y la aniquilación del sufrimiento». El soberano bien no era para él ni la virtud ni la ciencia, sino «la extinción inmaterial, absoluta de todas las ilusiones». Budha apartaba todas las demás cuestiones metafísicas; porque, cuando un hombre está atravesado por una flecha, lo que hace falta, es vendar su herida; poco importa saber quién le ha tirado la flecha y con qué se han hecho el arco y la cuerda (135).

En cierto sentido, las enseñanzas de Budha no encerraban novedad alguna. Pero, al pasar por el crisol de su espíritu y de su experiencia de la vida, tendencias que ya actuaban en el desenvolvimiento religioso y filosófico de la

India, adquirieron cohesión é intensidad particulares. La noción del Nirvana había aparecido ya en los Upanishads, en cuyas enseñanzas, en realidad, está fundado el budhismo en todos sus puntos esenciales (136). El carácter esencial de Budha, lo que le ha llevado á crear una nueva forma de vida, es una libertad, un sentido de la vida interior, una práctica de la vida interna y del replegarse en sí mismo. Ni culto, ni mito, ni ascetismo, ni meditación son ya considerados de capital importancia, pero, en su lugar, viene la tranquila perfección interior, obtenida elevándose por cima de todo lo material, es decir, de todo lo que es finito y variable. Todas las distinciones exteriores son indiferentes, aún las de castas, que tenían importancia tan considerable en la India. Budha no se nos presenta como reformador de las condiciones exteriores. No desea derribar el brahmanismo. Pero ha dado en su personalidad un ejemplo vivo de la perfección personal, que excedía á todo lo entonces existente. Era lícito para cualquiera llegar al soberano bien, sin consideración de casta ó de raza. La lucha por la paz del alma, la unidad interior y la libertad, era lo único con que contaba, y suscitó en favor de esta lucha un entusiasmo que acabó con la alegría de haber conquistado el mundo.

La grandeza de Budha consiste en haber presentado la unidad y la libertad como ideal de la personalidad. Ésta no se enlaza con ésto ó con aquéllo; no es una materia, sino un mundo de vida interior que, por su oposición á todo lo que es exterior, no puede nunca expresarse positivamente.

Psicológicamente hablando, pertenece á la clase de los expansivos, y en él la meditación sobrepuja á la actividad. Era una naturaleza reflexiva, y no intuitiva, y en su reflexión, la síntesis, que vencía todas las oposiciones, sobrepujaba al análisis. Era, á pesar de la energía sin la cual no puede alcanzarse el Nirvana, una naturaleza pasiva, ó quizá su actividad la absorbía por entero el trabajo de renuncia, merced al cual solamente puede conservarse una acti-

tud puramente pasiva con respecto á la realidad. Concebía la unidad personal por oposición con los elementos individuales de la vida personal; pero no hacía de ella también la totalidad en la cual, miembros orgánicos de un gran todo compuesto, estos elementos pueden hallar lugar. El concepto de personalidad en Budha se asemeja al antro del león al que llevan todas las pistas, pero del cual no sale ninguna. En la colección búdhica *Dhammapadan* (El camino de la verdad) se dice, conforme al espíritu de Budha: «tolerante entre los intolerantes—humilde entre los violentos,—sin deseo entre los que desean:—eso es lo que se llama un Brahma» (137).

Cuando Budha hubo alcanzado al fin la perfección de que el tentador (Mara, el diablo indio) había tratado en vano de apartarle, éste hizo una última tentativa, y le pidió que conservara para sí la paz tan penosamente obtenida, y que no enseñara á nadie el modo de lograrla. La respuesta de Budha es significativa. «Diga ó no el hombre perfecto la verdad á sus discípulos, es y sigue siendo el mismo. ¿Cómo? Porque el hombre perfecto ha negado y desarraigado la ilusión que mancilla, que siembra existencias repetidas, que produce el dolor, que engendra la vida, la vejez y la muerte» (138).

Predicaba, por tanto, la verdad, porque no tenía razón para dejar de hacerlo; su actitud con respecto á la alternativa de la predicación ó de la abstención de predicar era estrictamente neutral. Tal debe ser siempre la actitud del que ya no tiene deseos. Así el profundo amor al prójimo que caracteriza al movimiento budhista carece de base psicológica. La perfección del individuo es claramente opuesta al deseo de ver perfeccionarse al prójimo. Y, no obstante, la simpatía hacia el resto de los hombres debe haber sido uno de los motivos de la ruptura de Budha con su vida de príncipe. No le había herido personalmente el sufrimiento que había visto á su alrededor; lo que excitaba su sentimiento, era la suerte general de la humanidad. Así, sólo por un análisis

inexacto considera la ausencia de odio idéntica al amor: el odio era, como hemos visto, una de las cinco cadenas que había que romper. Pero no basta hacer estallar las cadenas: necesitamos libertad de movimientos. Romper las barreras que separan á los hombres, no era suficiente para unirlos en realidad. Dos témpanos de hielo no se funden en uno porque se derribe el muro que los separa; es preciso, además, calor. Ese calor existía, es indudable, en el budhismo original; pero el miedo á una vida inquieta, la reflexión crítica y la tendencia á la pasividad eran tan predominantes, que el motivo simpático no ha adquirido jamás plena conciencia de sí mismo. Un motivo que no ha contribuido poco á reprimir toda simpatía positiva y activa en Budha y en sus primeros discípulos, fué la idea de que el hombre se expone á mayores posibilidades de dolor y de disgusto cuando su cariño se fija en un objeto exterior, que cuando se limita su interés al yo y al desenvolvimiento de este yo. Para un padre que lloraba la pérdida de su hijo, Budha sólo tuvo este consuelo: «Sí, así ocurre, padre mío. Lo que el hombre ama le produce dolor y pena, sufrimiento, melancolía y desesperación». De esta suerte, el sentimiento ha de comprimirse para no adquirir la forma del dolor. La idea de que es posible, por la posibilidad de disgusto y de pérdida que suponen los afectos, llegar á un desenvolvimiento espiritual superior al que hacen posible la limitación y hasta la huida de todo cariño, parece no habérsele ocurrido jamás á Budha. El padre hubo de alejarse del sabio indio con el corazón ulcerado, y no se equivocó al suponer que una perfección obtenida á esta costa no podía expresar el valor personal supremo.

No obstante, el amor al prójimo tenía una base positiva en Budha y sus discípulos, porque se le consideraba como una consecuencia de la perfección una vez obtenida, y en esta medida se oponía á la neutralidad absoluta en cuyo nombre Budha respondía á Mara. Mirando las cosas más de cerca, se encuentran dos razones: una puramente psicoló-

gica; otra más metafísica. El amor es una especie de desbordamiento ó de radiación de la vida interior á otro. Esta concepción concuerda con la naturaleza expansiva de Budha; era, estrictamente hablando, ilógico que esta expansión fuera detenida por el Nirvana. En la Introducción al libro de *Jakata*, el amor al prójimo se señala como la novena perfección, y se describe en estos términos:

Lo mismo que el agua limpia á todos por igual,
al hombre de bien y lo mismo al malvado,
del polvo y de toda clase de mancha,
y los llena de bienhechora frescura,

enteramente igual, que tu amigo, y también tu enemigo,
sean lo mismo reconfortados con tu deseo de amar,
y, cuando esta novena perfección se haya alcanzado,
tendrás la sabiduría de un Budha.

Pero no sólo por esta efusión involuntaria se establece cierta relación entre la perfección personal y el sacrificio al prójimo (139), sino también por el hecho de que, cuando todas las distinciones y barreras levantadas por la ilusión desaparecen, el individuo se reconoce en los demás seres. En uno de sus sermones, Budha dice del que ha logrado la verdadera paz: «En su alma llena de amor, de simpatía, de gozo y de firmeza, se reconocerá en todas las cosas, y esparcirá en todos sentidos sobre el mundo el calor y la luz que desbordan de su corazón profundo, amplio é ilimitado, exento de toda cólera y de todo desprecio». Se ve claramente en estas palabras que se trata de reconocer un elemento positivo, y no solamente de negar las barreras; la liberación del odio no es, en este caso, sino la condición negativa de una expansión positiva, hecha posible por el reconocimiento (es decir, el conocimiento de la unidad de todas las cosas) (140).

De qué modo la perfección individual y el amor—el ser considerado como un todo en sí y el ser considerado como miembro de un todo más vasto—pueden unirse, ese es el gran problema en cuya solución la humanidad trabaja sin cesar. En la solución ofrecida por Budha en el siglo vi antes de la Era Cristiana, la perfección individual predomina claramente. Resulta como un corolario, de este hecho como de su tendencia ó la pasividad, del predominio en él de la reflexión sobre la intuición, que no fundó una Iglesia, sino una orden monástica. El budhismo no ha llegado á ser religión popular sino merced á las leyendas que se formaron alrededor de la figura de Budha, á las formas culturales que se tomaron de la antigua religión de la India, y á la extrema importancia también que se atribuyó al altruismo activo. La secta de Mahayana consideraba á Budha como dios de los dioses, y su nacimiento bajo la forma humana como un hecho que ocupó á los dioses y á los demonios. El budhismo se extendió por el Asia oriental, y cubrióse con vestidura flotante de formas mitológicas y litúrgicas. Como ha dicho un budhista moderno, «dulcificó el Asia». Pero en general su efecto ha sido retrasar, dormir, restringir, excepto cuando, como entre los japoneses (141), ha encontrado una tendencia étnica, activa y emprendedora, capaz de trasformarle, y el influjo de una antigua religión (el sintoísmo), que había desarrollado particularmente los sentimientos de individualidad y de nacionalidad.

99. — Jesús de Nazareth, el hijo del carpintero, ha vivido en medio de su pueblo, ha compartido sus recuerdos y sus esperanzas, con él ha deseado y con él ha sufrido. No consideraba, como el príncipe indio, desde lo alto de su trono, la vida que observaba; estaba en medio de ella, entre el mundo y sus deseos. Quería purificar, é idealizar estos deseos, y no destruirlos. Y aún cuando formar votos y luchar por su realización acarrea sufrimientos, no obstante se niega á abandonarlos, porque el sufrimiento no es siempre un efecto cuya causa haya que apartar, sino que puede ser

también ocasión de poner á prueba las fuerzas, un medio de purificación, un encaminamiento hacia la santidad. La fe de Jesucristo en la conservación del valor se muestra en su convicción de que los valores han de ser adquiridos y conservados por la lucha y el sufrimiento, en oposición á la idea de que todo el dominio en que viven los deseos, la lucha y el sufrimiento ha de denunciarse como una vasta ilusión y destruirse en calidad de tal. Los contrastes reciben aquí todo su valor; el carácter de Jesús no se amolda al tipo expansivo; encierra un conflicto de términos opuestos. Y es hombre de firme voluntad. No se retira para encontrar el reposo, sino que quiere decidir de la suerte de su pueblo conduciéndole al término supremo. Es, por lo menos al lado de Budha, hombre de sentimiento. Su alma está violentamente agitada; se commueve hasta lo más profundo de su ser, conoce la agitación y la angustia honda, no ignora la cólera. Su amor no es solamente efusión amable é involuntaria; es un amor que, sin reposo, busca y lucha, un abandono más paciente que resignado. No hay que temer aquí que el amor atraiga el dolor, porque nuestro bien y nuestro mal van unidos á intereses que exceden con mucho del dominio de la afirmación egoísta del individuo aislado. Hay en su doctrina una profunda confianza en el poder del amor, en el sentido agudo que tiene de ensanchar los espíritus, sentido que no deja lugar para escrúpulos estrechos. Y este amor obra por la idea de un Reino divino en que cada individuo tiene un lugar dónde hallará su perfección en una suprema justicia.

Jesús había nacido en otra raza y en otra civilización que Budha. Por otra parte, hay quinientos años de diferencia entre uno y otro, y de esos dos fundadores de religiones, el judío ha vivido en condiciones históricas mucho más revueltas y complejas que el indio. Pero tienen esto de común: que su grandeza no se basa en una idea ó una institución particular á que hayan dado origen, sino en el maravilloso poder de concentración con que reunieron los ele-

mentos más significativos de la vida de sus respectivas naciones, en la profundidad de vida interior con que realizaron el pensamiento de las épocas anteriores, finalmente, en la fuerza de atracción que poseían sus personalidades; fuerza que de ellos se extendió sobre el mundo.

Jesús de Nazareth es el hombre de la intuición y de la metáfora, una figura profética. Su reflexión es de tipo analítico; traza grandes divisiones, pone barreras, descubre oposiciones. Ha querido guiarnos *por medio* de las grandes oposiciones de la vida, y no hacernos dar vueltas *alrededor* de ellas.

Budha rechazaba todas las metáforas y todas las ideas como inadecuadas para la expresión del Ser Supremo, y aquí es donde vemos su energía intelectual. Jesús no tenía escrúpulos de esta naturaleza; en ningún lugar ha indicado los límites del elemento metafórico, y este hecho ha dado origen á la mayor parte de las grandes dudas y conflictos que se han producido en la Iglesia que fundó. Todos están de acuerdo en que ciertas expresiones exigen no ser interpretadas sino simbólicamente. Pero ¿hasta dónde llega el elemento simbólico? La imposibilidad de resolver este problema resulta del modo de ser intelectual del fundador mismo.

En la idea del Reino de Dios, tal como la enuncia Jesús, existe la posibilidad ya indicada, para cualquier individuo, de alcanzar el soberano bien, sin que todas las distinciones sean borradas. Así el grupo de personalidades particulares que formaban el círculo apostólico es característico. Los discípulos de Budha no tienen este carácter de individualidad. Depende este hecho de las diferencias de raza entre los indios y los judíos. Se ha llegado á afirmar que la India es el país de los tipos, y que el pueblo indio no puede formar individualidades enérgicas. Al menos esta diferencia se marca mucho en la personalidad de los Maestros. Jesús guiaba á sus discípulos á un gran movimiento histórico, á una lucha por el ideal, contra la oposición del mundo: y

sólo en una lucha de este género la personalidad puede desarrollarse en lo que tiene de especial. Y, no obstante, hay un punto en que la actitud de Jesús con respecto á la historia es análoga á la de Budha. Concede, en verdad, un gran valor á este desenvolvimiento hacia un fin venidero; pero al propio tiempo afirma que este fin no puede ser alcanzado de una manera positiva, obrando en condiciones temporales; no puede alcanzarse sino por medio de una crisis sobrenatural á que los hombres deben estar siempre dispuestos. Y puesto que la crisis ha de producirse muy pronto, una actitud de tensión y expectativa, observación incesante y gran piedad, eso es lo esencial para los que la esperan. Aquí también, lo mismo que en Budha (§ 14), no tenemos explicación alguna acerca de la importancia que hay que conceder á este desenvolvimiento y á esta compleja cultura que se interrumpe tan bruscamente.

La gran importancia atribuída á la vida de la esperanza y del esfuerzo tenía, no obstante, un sentido profundo. La actitud profética de Jesús, tanto como el carácter apocalíptico de sus ideas, enseñaban al hombre, mediante grandes imágenes, á considerar grandes fines, fines que hay que esperar por medio del tiempo, y no por la supresión de éste. Merced á trasformaciones y adaptaciones, esta contribución á la vida espiritual ha sido conservada en la vida ulterior de la humanidad, aun después de la destrucción del estrecho marco en que se presentaba en un principio esta contribución. La voluntad humana, en medio de sus luchas, ha encontrado en las grandes metáforas de Jesús símbolos que ha podido adoptar y hacer suyos. Pero semejante trasformación, adaptación tal no era tan fácil para las ideas de Budha; éste ofrecía razones para el reposo, no para la acción, y así su influjo positivo en la vida espiritual y en el curso de la civilización fué necesariamente más restringido. Los pensamientos de Budha son como los granos de trigo que, sin pudrirse ni germinar, se encuentran todavía en las tumbas egipcias, tal como en ellas fue-

ron depositados hace siglos. Pero las ideas de Jesús han dado pruebas de su fecundidad; porque pereciendo bajo su forma original, y en virtud de esta misma disolución, han encontrado nueva vida, para crecer y obrar en nuevas condiciones á través de una sucesión de adaptaciones históricas. ¡Budha ha «dulcificado» el Asia; pero Jesús ha enseñado á Europa un gran «Excelsior»!

d) *¿El principio de personalidad, es principio de acrecimiento ó de disolución?*

100.—El acrecimiento y la disolución no se excluyen uno á otro, porque el grano de trigo perece para germinar; pero hay disoluciones que no conducen á ningún nuevo acrecimiento. Se afirma frecuentemente que el principio de personalidad lo es puramente de negación y de desintegración, porque parece establecer la diferencia en el lugar de la unidad, y lo individual en el puesto de lo colectivo. En una palabra, aísla á los individuos. ¿No ha de ser opuesto, por consiguiente, á cualquier concepción del mundo que busque la unidad á través de las diferencias, como tienden á hacer más ó menos todo pensamiento y toda creencia?

Durante algún tiempo, quizá, predominan los efectos disolventes del principio de personalidad. Pero hay en la esfera religiosa muchas cosas que deben ser disueltas para tener algún porvenir. Tales, por ejemplo, el carácter jerárquico, colocado bajo el influjo de la tradición, que han presentado generalmente hasta nuestros días las religiones, y que frecuentemente concuerda muy poco con el carácter personal de su fundador. Hay también presiones ejercidas directa ó indirectamente sobre las conciencias, de que precisa desembarazarse; y en esto, la comunidad de sentimientos y de ideas ha de padecer necesariamente. Ello impondrá

sufimientos á muchas gentes, no sólo á los que no pueden permanecer solos, y á las que hemos llamado naturalezas «eclesiásticas» (§ 96), sino también á aquéllos en quienes la necesidad de comunión con el prójimo persiste á despecho de las diferencias. Por otra parte, el principio de personalidad, como todos los grandes pensamientos, puede ser mal comprendido y mal aplicado. Puede creerse que se le realiza sustrayéndose al influjo de todos los ejemplos y de toda la enseñanza que pueden dar la tradición y la experiencia de los demás hombres, pero, de esta forma, no se llega más que á ser un tonto..... sin auxilio de nadie.

Por oposición al catolicismo, la doctrina protestante insiste en el principio de personalidad. Es á la vez su lado fuerte y su lado débil. Su lado débil, porque impide que la autoridad tome el lugar que ocupa en la Iglesia católica. La iglesia protestante no impone el respeto, exigido de todos sus miembros, como origen de toda enseñanza, y carece de solidaridad en su lucha contra la potente organización católica, cada vez más centralizada. Inversamente, esto será para él veneno cada vez más rico de fuerzas, si el porvenir es de la libertad y de la verdad personal—al menos si el protestantismo ha de interesarse más seriamente que hasta el presente lo ha hecho por la causa del principio á que debe su existencia. En el siglo xix, el catolicismo ha podido hacer lo que el protestantismo ni ha podido ni podrá jamás, á saber: crear nuevos dogmas. Pero si el protestantismo produjera nuevas personalidades ¿no tendría esto mucho más valor? Desde el punto de vista católico, la diferencia entre la ortodoxia y las libres opiniones religiosas ha sido descrita recientemente del modo que sigue: «¿Existe esta verdad fuera de los creyentes? ¿Responde á una realidad objetiva? ¿Se impone desde fuera? ¿Es como una emigrada del más allá? ¿Ó bien sería, en el fuero interno de cada cual, fruto de la conciencia personal, resultante de la religiosidad individual, expresión y traducción de la piedad íntima, sería, en una palabra, subjetiva?..... ¿Procede

la verdad religiosa de Dios, ó se elabora en cada uno de nosotros? En el primer caso, *es*; en el segundo, *deviene*» (142). Puede añadirse á esto que si la verdad religiosa se basa en la experiencia, y no puede alcanzarse sino por sus enseñanzas, está muy claramente haciéndose, y esto en cada individuo en particular. Pero esto no la impide corresponder á una realidad, es decir, á la relación del valor con la realidad. ¿Qué otra relación podría expresar la verdad religiosa? Y ¿dónde viene á aparecer esta relación, si no es en las personalidades individuales? Si suponemos que se extiende más allá de los límites de la vida humana, no podemos hacerlo sino con el auxilio de la poesía y de la analogía; en tanto dura la vida personal, nuevas relaciones entre el valor y la realidad, y, por consiguiente, nuevas verdades pueden aparecer. Si se entiende por «Dios» algo que no está solamente «fuera» de nosotros, sino que vive también en la realidad, en todo valor—es decir, precisamente en la relación entre el valor y la realidad y en las personalidades que experimentan esta relación—es un falso dilema suponer que hay que decir, ó que la verdad procede de Dios, ó que es elaborada por cada uno de nosotros.

El protestantismo, como Sabatier ha observado de manera tan sorprendente, es un método, y este método no puede ser otro que el que se da con el principio de personalidad, con el reconocimiento de personalidades individuales como centros de valor y de experiencia. Los Reformadores no han visto todo esto, entiéndase bien. Han disuelto la Iglesia existente, pero no han llegado á un principio lógico capaz de dar base para una nueva Iglesia.

El catolicismo ha sido vencido por el protestantismo eclesiástico, como la astronomía de Ptolomeo lo fué por la de Copérnico. No previó Copérnico que, al dejar de considerar la tierra como centro del mundo, debía resultar necesariamente la desaparición de todo punto central: los Reformadores no han visto más, en el dominio religioso, que, una vez derrocado el Papa de su trono, la historia no

podría ya hallar sitio donde colocar una autoridad absoluta. Si se quiere la autoridad, hay que abandonar lógicamente el protestantismo y volver á la Iglesia, que la ha realizado del modo más completo como principio.

101. — Vivimos, no hay que dudarlo, en una época «crítica», y no orgánica. Pero esto no quiere decir que las únicas fuerzas que hoy actúan son fuerzas disgregantes. Nada puede impedir que se formen pequeños grupos alrededor de una tendencia común del pensamiento ó alrededor de un símbolo común. Y una unión de este género es muchas veces más profunda y libre que otra en que la autoridad tradicional sirve de lazo. Es más: el principio de personalidad, que es él mismo expresión de una gran verdad, puede ser considerado como uno de los valores espirituales más altos. Sea la que quiera la creencia que el individuo tenga ó deba tener, el hecho de que ponga en ella toda su alma, y de que en el descubrimiento y la asimilación de lo que cree su individualidad halle un objetivo de desenvolvimiento, da á dicha creencia un valor que el sistema mejor garantido de ideas, enteramente formadas, no podría jamás imponer. Es este un punto acerca del cual los hombres pueden llegar á entenderse recíprocamente, por muy ampliamente que difieran en punto al contenido de su fe. Á medida que se aprecian mejor los matices personales, el carácter personal se sacrifica cada vez menos á la integridad de los dogmas positivos ó negativos. Apercibimos aquí una extensión del mundo espiritual que no es, seguramente, menos importante que lo fué en su tiempo la extensión del mundo material. La flor más bella de toda civilización florece en la simpatía que los hombres tienen los unos de los otros por la personalidad, y quizá resultará del trabajo de estas personalidades, que considerarán las cuestiones esenciales desde un punto de vista enteramente distinto al en que nosotros mismos estamos colocados. Hasta el presente, se ha adelantado poco en este sentido. Pero el principio de personalidades un principio positivo y fecundo, justamente

porque nos indica esta dirección; y así hace posible un sentimiento de solidaridad más profundo que ninguno de los que acarrea la adhesión á los mismos dogmas.

En el dominio filosófico, cuanto más se realiza el principio de personalidad particularizándose, más da fe de la riqueza y de la plenitud de lo real. La historia de la filosofía nos muestra que este hecho ha sido principalmente reconocido por los pensadores que insisten en la unidad (por ejemplo: Montaigne, Spinoza y Fichte). El principio de la unidad de lo real debe ser tanto más poderoso, su acción debe mostrar un carácter tanto más profundo é íntimo, cuanto más numerosas y enérgicas son las diferencias manifestadas por los individuos. No es sino demasiado fácil creer en la unidad cuando se borran ó cuando se desconocen las diferencias. La contemplación religiosa revela al hombre cuya creencia en la unidad es de carácter menos abstracto, con qué diferencias puede aparecer la vida universal en los distintos seres. Esto no quebranta su fe, por el contrario, la refuerza. Sin duda se aplica á esta fe superficial en la unidad, que concibe como puramente abstracta ó como puramente exterior; pero esta duda nace de una fe más profunda todavía (*alte dubitat qui altius credit*). Otro tanto puede decirse en el dominio moral. El reino de personalidades, que todo sistema moral trata más ó menos ardentemente de formar, será tanto más perfecto cuando comprenda, en una armonía recíproca, un mayor número de personalidades diferentes. El criterio del valor de una sociedad humana no consiste solamente en el predominio de la unidad y de la ley, sino también en la multiplicidad de las cualidades, de los diferentes centros de valor y de experiencia que puede combinar. Otro tanto puede decirse en el dominio puramente psicológico. La energía del principio de personalidad arrastra á la psicología comparada á problemas de una profundidad y de una extensión que exceden con mucho del marco de la antigua psicología. Esto es particularmente cierto respecto á la psicología religiosa.

La historia de la religión se ha ocupado hasta el presente exclusivamente de las opiniones profesadas en común en el dominio religioso. Pero habría quizá mucho más que aprender de la historia de las concepciones individuales de la vida, y puesto que somos todos «individuos» y no «el hombre» en general, quizá el estudio de los primeros, cuando pueda hacerse con exactitud, aparecerá como más útil.

Un principio que revela tan vastos horizontes, que da origen á problemas tan graves, no puede ser simplemente principio de disolución. Es uno de los más fecundos que hayan podido determinarse jamás.

e) *Sabios y legos.*

102. — Según el principio de personalidad, las convicciones religiosas de cada individuo deben ser adquiridas por medio de su experiencia personal de los valores, de la realidad, y de la relación recíproca de estas dos series de términos. De aquí resulta que todo el mundo ejerce un ministerio espiritual. Pero la dependencia con respecto á sí propio, así como la actividad personal, se desarrollan del modo mejor en una acción recíproca, no solamente con la vida real, sino también con las restantes personalidades que consideran la vida de una manera independiente, y que tienen el privilegio de conocer el mundo del valor, tanto como el de la realidad, de una manera más completa y comprensiva de lo que es lícito hacer al individuo que acaba de entrar en la vida. Así el principio de personalidad no excluye los ejemplos y los maestros. La distinción entre sabios y legos no desaparece. Por el contrario, cuanto más adentro penetre el principio de personalidad, mejor comprenderán los profanos que tienen necesidad de los doctos, y mejor podrán hacer uso de lo que pueden aprender

de ellos. Reconocerán el valor de la obra de esos sabios, que consiste en hacernos comprender el vasto sistema de relaciones que constituye la realidad, y las riquezas que encierra, y sustituir los ensueños y los dogmas por el conocimiento claro. Y, no obstante, sabrán que, en último análisis, el pensamiento no puede encontrar la explicación del enigma de la vida sino en la experiencia y la creencia individuales, y no por medio de una nueva «filosofía de las luces» ó de un viejo dogmatismo. Cuando cada individuo hace su balance espiritual sobre las bases de sus propias experiencias y de su propio desenvolvimiento intelectual, debe encontrar enriquecida su vida espiritual. Considerada científicamente, la personalidad es el enigma último, quizá insoluble, el punto final confusamente vislumbrado á lo lejos. Porque el pensamiento científico es él mismo una actividad espiritual, que no puede ser ejercitada sino por una persona, y el enigma final quedaría sin resolver, aún cuando la ciencia explicase todo lo demás, en tanto no haya explicado su propia hipótesis última. He tratado de explicar esto más claramente en mi *Psicología*, y he terminado dicha obra, en la segunda edición, con estas palabras: «El pensamiento, que explica todo, continúa siendo por su parte un problema último y eterno». Pero, en la vida, la personalidad es lo primero; ella sostiene todo lo demás, hasta la ciencia, y da carácter á todo. Desde los impulsos instintivos de la vida, en que la personalidad se revela siempre bajo nuevos aspectos, hasta los resultados últimos del pensamiento científico, hay una larga serie de transiciones; pero cuando la vida, como también la ciencia, se comprende bien ella misma, no halla en parte alguna interrupción ni salto brusco.

103.—La cosa tiene muy otro aspecto cuando se la considera desde el punto de vista del principio de autoridad. En la Iglesia cristiana, cuando acabó la época en que la revelación se continuaba de una manera inmediata, por «el testimonio del Espíritu Santo y del Poder divino», en la

inspiración individual, y cuando las experiencias personales empezaron á chocar con la autoridad de la Iglesia (§ 60), la diferencia entre los doctos y los profanos se hizo sentir muy pronto, más con respecto á las cuestiones religiosas que á las cuestiones científicas. Ya remita la Iglesia al lego á un Papa elegido por ella misma, ó á un libro que repunte infalible, después de convenientemente elegido y expurgado, en ambos casos el lego ha de tener una actitud pasiva. Su fe se hace implícita (§ 42).

Y, sin embargo, llegó un tiempo en que las mismas gentes de iglesia se sintieron en la posición de los legos. Ocurrió esto cuando la solidez de la tradición, y más especialmente la autenticidad de la Biblia, fueron puestas en cuestión. El principio de autoridad conduce naturalmente al estudio de la historia de las autoridades. Pero ¿quién decidirá de la verdad de tal ó cual concepción histórica del desenvolvimiento de la autoridad? Desde el punto de vista científico, no hay duda posible: el origen y el desenvolvimiento de todas las tradiciones y de todos los libros no pueden ser estudiados científicamente sino por medio de la filología y de la crítica histórica. Pero ignorando con frecuencia los predicadores y los teólogos la filología y la historia, tanto como los seglares por término medio, la autoridad ha pasado finalmente de manos de los eclesiásticos á las de los sabios. Pero precisamente esto permaneció cuidadosamente ignorado. En el Concilio de Trento, se declaró, no sólo que la autoridad de la Biblia está basada en la Iglesia, y que únicamente la Iglesia tiene que decidir lo que debe considerarse como tradición verdadera, sino también que la tradición latina de la Biblia, la Vulgata, utilizada siglos ha en la Iglesia, debía ser el fundamento de todo sermón y de toda discusión. Los miembros de aquel Concilio no creían justo permitir á «gramáticos y pedantes» ponerse delante de los teólogos, ni siquiera admitir que un erudito en materia de griego ó de hebreo fuera capaz de emitir juicio acerca de un hereje (143). En el mundo pro-

testante se ha producido un fenómeno análogo, que, en época enteramente reciente, ha tomado grandes proporciones. La ortodoxia protestante ha llevado al gobierno de los teólogos, puesto que los teólogos versados en los estudios bíblicos eran los únicos calificados para decidir cuál era la verdadera doctrina. La reacción de los laicos contra este estado de cosas fué en gran parte responsable de la propagación del pietismo y del racionalismo; los laicos querían acabar con los innumerables papas menores que habían ocupado el lugar del grande. Pero cuando el racionalismo se organizó en sistema doctrinal, un nuevo movimiento de los laicos se dibujó contra él. Muchos cenáculos se alimentaban de los antiguos textos y de las viejas tradiciones, que no encontraban ya en la nueva teología racionalista; por otra parte, el racionalismo exigía nueva interpretación de la Biblia y de la tradición, tanto como una actitud crítica con respecto á la una y á la otra, mientras que los laicos preferían atenerse á las palabras sagradas tal como ellas eran. Hoy la fe en estas palabras es un principio democrático. Recientemente se ha afirmado una vez más, como antes en Trento, que «la creencia del ignorante no puede depender del testimonio del sabio» (Grundtvig) (144).

Los sabios, no obstante, no han abandonado el estudio, sobre todo en lo que se refiere á la relación exterior é interior de las Escrituras bíblicas con la época que las ha visto nacer. Las ideas religiosas han sido discutidas desde el punto de vista de la filosofía general, que ha penetrado también, con más ó menos lógica, en el dominio de la teología misma. De ahí ha nacido una oposición entre la Iglesia y la teología que es uno de los signos más notables de la época actual. La teología, que frecuentemente ha sido considerada como antípoda de la ciencia, es por esto, cada vez más, reconocida como una de sus avanzadas. Ahora bien, según ha dicho un teólogo moderno, es como un tapón entre la Iglesia y el pensamiento científico, tapón de que se sirven á capricho de una y otra parte.

Porque el principio de autoridad hace frente por los dos lados: de una parte, contra la libre vida personal de los laicos, á los cuales manda someterse á las ordenes de la Iglesia, de otra contra la ciencia, cuando trata de experimentar el origen y el valor de estas formas. Pero lo característico del asunto es la adhesión creciente al principio de autoridad, entre los elementos laicos, y en el curso del siglo XIX. Este principio ha demostrado su valor democrático; á aquéllos á quienes las circunstancias exteriores é interiores no permiten la investigación independiente, con sus trabajos, sus peligros y sus crisis, ofrece, con un refugio, certidumbre y apoyo. Más y más se ve cada día lo fuertemente que el catolicismo tiene abrazadas á las masas; y en las iglesias protestantes, laicos, predicadores ó no, dirigen en número cada vez mayor la vida religiosa. En estas iglesias, son los laicos, mucho más que las autoridades eclesiásticas, los que tienen cuenta de la ortodoxia de los predicadores. Este influjo se extiende hasta la teología, puesto que los predicadores, dirigidos á su vez por los laicos, esperan ser consultados para el nombramiento de los profesores de teología. La Iglesia, como se ha observado, no puede vivir ni con la teología ni sin ella (145).

104. — Cuando la Iglesia interviene entre la ciencia y la vida personal del individuo, y trata de mantenerlas separadas, choca á la vez con dos poderes espirituales, y esta acción es muy pronto castigada.

El brillo intelectual que, en cierta época, tomaba su origen en los principales personajes de la Iglesia y desde allí iluminaba toda la vida de la Iglesia, se ha extinguido. El pensamiento religioso verdadero, serio, concentrado, llega á ser cada vez más raro. Los hombres se contentan con preguntarse ansiosamente si han satisfecho los dogmas tradicionales. En la Iglesia católica, los hombres viven en el siglo XIII; en la iglesia protestante, en el XVII. Es preciso, sin embargo, añadir á este predominio de la tradición otro carácter más digno de nota que es particular de la iglesia

de hoy: quiero hablar de la gran obra filantrópica que ha organizado. El tipo de San Vicente de Paúl vive todavía entre nosotros. Pero la ventaja que obtiene la filantropía no consagrando ni tiempo ni fuerzas á pensar, no puede compensar al fin el inconveniente á que se expone la vida espiritual por el hecho de que se coarta la independencia, por miedo de que se abra libre discusión sobre las cuestiones más importantes de la vida.

Las dos fuerzas espirituales que la Iglesia se esfuerza en mantener separadas se descubrirán algún día la una á la otra. Mirando las cosas más de cerca, se ve que el desarrollo moderno de la iglesia, caracterizado como está por una adhesión consciente al principio de autoridad, en medios más extensos que en otros tiempos, está sin embargo en armonía con el principio de personalidad. El movimiento que se realiza entre los laicos, puede por un momento parecer que produce un efecto hostil á la creencia y capaz de retrasarla; pero en sí y por sí misma, es una señal que la fe soñolienta en la letra ceda el puesto á una fe viva, y entre estas dos clases de fe, este principio de personalidad no nos deja duda sobre lo que hay que elegir. Gracias á la importancia concedida á la salvación de toda alma individual, son educados en la vida personal mucho más hombres que en otro tiempo, y una vez despierta, esta vida no se dejará apartar de su obra, que es dar un nuevo aspecto á las antiguas formas, y hasta sobrepujarlas. A veces, en la línea de batalla de las fuerzas del espíritu, del lado de dónde menos se espera, es por donde las tropas avanzan más rápidamente. Nuevos valores nacen con gran frecuencia, no del mundo de la crítica y del análisis, sino de cenáculos en que se ha vivido en un profundo fervor por los antiguos valores. La historia no camina siempre en línea recta.

CAPÍTULO IV

El problema moral de la filosofía de la religión.

A.—La religión como base de la moral.

So wie die Völker sich bessern, bessern sich
auch ihre Götter.

LICHTENBERG.

Mit ihren Gemeinden wachsen die Götter.

ERWIN ROHDE.

105.—Durante sus épocas clásicas, la religión ha dado al hombre toda su concepción y todo su conocimiento de la realidad; asimismo le ha dado toda su moral, es decir, que le ha indicado los fines supremos de la voluntad y del pensamiento, le ha propuesto modelos, fijado reglas y leyes. Y del mismo modo que su explicación de la naturaleza se basaba en la intervención de poderes sobrenaturales, así su moral está basada en la revelación de la dependencia del hombre con respecto á las fuerzas sobrenaturales que rigen su destino en este mundo y quizá en otro. La moral, pues, se funda aquí en una historia sobrenatural. De la relación del individuo con respecto al mundo sobrenatural depende que sepa si puede vivir moralmente en el mundo natural. Lo

cual no carecía de lógica, puesto que, en la época clásica de la religión, los hombres no sabían más acerca del mundo sobrenatural que acerca del natural, y que la vida en este último no era más que un medio para la vida en el primero.

No obstante, la relación es más complicada de lo que podría pensarse á primera vista. No he hablado de la religión sino en su época clásica. Pero la naturaleza de la relación entre la religión y la moral, tal como aparece en aquella época, tiene una larga historia tras de sí. Y si estudiamos esta relación en su desenvolvimiento histórico, hallaremos entre la religión y la moral una acción y reacción perpetuas, de suerte que no sólo la religión influye en la moral, sino que, inversamente, el desenvolvimiento moral del hombre reobra sobre el carácter y el contenido de su religión. Por otra parte, cuando lleguemos á hablar de *fundamento* y de *justificación* veremos que, en total, es la religión la que se funda en las ideas morales y no lo contrario—hasta en las épocas clásicas de la religión. El valor y la importancia que se atribuye á la religión suponen lógicamente ciertas ideas morales, que la conciencia religiosa no se siente inclinada á formular de una manera precisa. Es preciso examinar ahora, desde el punto de vista lógico y desde el punto de vista histórico, en qué estado se encuentran las cosas cuando la religión reclama el título de fundamento de la moral.

106.—En las formas más inferiores en que la conocemos, la religión no puede decirse que tenga valor moral. Los dioses aparecen como poderes de que depende el hombre, pero no como modelos de conducta ó como directores de una orden moral del mundo. Bajo el concepto de Dios hay, no obstante, según ya hemos visto (§§ 45-55), un largo proceso de evolución, que está esencialmente determinado por el influjo de la vida del sentimiento sobre las formas y modos del pensamiento. Los procesos que entran en el desenvolvimiento de los mitos, de las leyendas y de los dogmas, no son de naturaleza exclusivamente intelectual: el sentimiento

obra sin cesar, eligiendo, rechazando, reforzando y restringiendo. Y la vida del sentimiento está, á su vez, naturalmente determinada por la vida humana y sus condiciones. El sentimiento moral se desarrolla en la lucha por la existencia, lucha del individuo, pero sobre todo de la familia, de la tribu, de la nación. En el curso de esta lucha, el hombre descubre el valor de la justicia y el amor. Esta experiencia no puede menos de influir en las ideas religiosas. Aun cuando estas ideas se formasen primitivamente sin la cooperación de motivos morales, debían en adelante desarrollarse de acuerdo con las ideas morales. De fuerzas puramente naturales que era posible desafiar, de las que no cabía librarse, los dioses llegaron á ser poderes morales con los cuales el hombre no podía ni quería atreverse. Las imágenes de los dioses no pudieron adquirir carácter moral sino cuando los hombres hubieron descubierto los problemas morales en la vida práctica, y desarrollado un sentimiento religioso (que al principio ha podido no ser bastante fuerte para oponerse con independencia á los demás sentimientos). Los fines principales de la vida humana se hacen ahora—en mayores proporciones y en una forma idealizada—fines de los dioses. Éstos se presentan como campeones y defensores de los valores más elevados que los hombres han conocido en su lucha por la existencia. ¿Qué otros fines, qué otras cualidades podría atribuir el hombre á sus dioses, ó concebir como divinos, sino los que su experiencia le ha enseñado á reconocer como más elevados? El hombre se engrandece al propio tiempo que sus fines, y con él se engrandecen sus dioses. Es imposible psicológicamente que el hombre haya podido concebir facultades y deseos divinos que él mismo no haya experimentado de algún modo. Verdad es esto no sólo por lo que se refiere á su idea de Dios, sino también á la de inmortalidad. En el grado más bajo, la idea de inmortalidad está tan desprovista de toda significación propiamente moral como lo está la de los dioses. En este grado, es natural creer que el hombre no

muere; las imágenes del recuerdo y de los ensueños, ¿no dan fe de que los muertos pueden todavía tener influjo sobre nosotros? Desde el punto de vista del animismo (§ 46), la creencia en la inmortalidad forma parte de la filosofía natural del hombre, pero no tiene necesariamente una significación moral. La continuación de la vida después de la muerte es, en sí y por sí misma, tan indiferente como saber si viviremos en este mundo unos cuantos años más ó menos. Sólo cuando la concepción de un Juicio, de recompensas ó castigos, se une á la creencia en la inmortalidad, puede concedérsela valor moral.

El paso de las religiones naturales á las religiones morales ha sido justamente considerado como el más importante de toda la historia de la religión (146). Lo es mucho más que el del politeísmo al monoteísmo, al que frecuentemente se ha concedido tanta importancia.

107.—Y no obstante, las religiones naturales mismas tienen su moral, porque tienen exigencias determinadas con respecto al hombre. Éste debe mostrar respeto y obediencia á los poderes divinos, que reclaman ceremonias y sacrificios en su honor. Los hombres tienen también que ejercitarse en la obediencia y en la vigilancia de sí mismos: aprenden á subordinarse, y al propio tiempo su vida adquiere horizonte más extenso. El culto familiar, el de la tribu, de la nación, común á todos, contribuye á desarrollar un sentimiento de solidaridad que puede adquirir valor moral. Y como las formas del culto se transmiten de generación en generación, y su cumplimiento es considerado como un deber sagrado, la idea de un enlace histórico que hay que proseguir resulta de este modo fuertemente inculcada á todos. La conciencia de la continuidad se desarrolla por la dependencia interna con respecto «á los dioses de nuestros padres». Aún aquí, pues, en la etapa de las religiones naturales, vemos á la religión ejercitar una fuerza de disciplina, obra preparatoria que puede luego adquirir gran importancia para el desenvolvimiento moral.

Entre las religiones naturales y la religión moral vemos multitud de formas intermedias. Aún cuando los dioses sean concebidos como organizadores del bien moral, no se supone necesariamente que obedezcan á las mismas leyes que imponen. Representan muchas veces el bien sin ser á su vez buenos. Esta oposición aparece frecuentemente de manera muy ingenua en las religiones populares. El hombre no piensa en exigir de sus dioses lo que exige de sí mismo y de los demás hombres. Por otra parte, diferentes etapas de desenvolvimiento moral están muchas veces en pugna unas con otras en una sola y misma religión vulgar; porque estas religiones son conservadoras por naturaleza y se adhieren á las formas antiguas aún después de haber aceptado ideas nuevas. Si en los tiempos antiguos los dioses exigían sacrificios sangrientos, quizá humanos, no hacían después de todo más que obrar de acuerdo con la moral bárbara de la raza. En un momento más elevado de evolución, los hombres mismos se negaron á cometer esas crueldades, y así se da una interpretación alegórica al antiguo sacrificio, ó bien se tiene por suficiente una representación simbólica del acto sangriento. Puede hasta negarse que Dios haya exigido jamás un sacrificio sangriento (así lo hace el profeta Jeremías, VII, 22-23). Se ve claramente aquí el paso del dominio ritual al dominio moral, paso análogo al que hemos señalado en otro lugar (§ § 53, 71) de la liturgia á la especulación religiosa. El ceremonial religioso de la purificación (por ejemplo: en las religiones persa y judía, y en los ritos órficos de los griegos) fué consiguiendo explicado como un símbolo de la purificación del alma. La enseñanza védica (en los Upanishads) es una interpretación simbólica muy lógica de las antiguas costumbres brahmánicas, y Platón explica los misterios órficos como los filósofos explican aquellas antiguas costumbres. Martensen explica el mandamiento mosaico de sembrar un campo de dos clases de semillas y de llevar vestidos hechos con dos telas como un recurso para imprimir en el espíritu

la gran distinción de lo sagrado y de lo profano, como una especie de ejercicio de distinciones morales.

Á veces la lucha entre las ideas morales superiores é inferiores que han nacido en el espíritu de los pueblos puede haber dejado huellas, en forma de contrastes morales, en el mundo de los dioses (147). Se encuentra un ejemplo característico de ello en la mitología babilónica. El dios Bel había sumergido la raza humana bajo un diluvio. El dios Ea, sin embargo, había advertido á un hombre piadoso, que se salvó, con su familia, en un navío. Esto enfureció á Bel, tanto más cuanto que los que así habían escapado de la muerte no le tuvieron en cuenta en su sacrificio de celebración del suceso. Hubo con tal motivo palabras gruesas con Ea; éste sostuvo que no era justo hacer perecer á los buenos con los malos, y Bel se vió obligado finalmente á reconocer que Ea tenía razón. La misma historia se refiere en la religión monoteísta, cuando Jehová se lamenta de haber desencadenado el diluvio, y dice que no lo hará otra vez. En la mitología escandinava, la «fiesta de Aegir» ofrece un ejemplo de contrastes morales en el mundo de los dioses, y al propio tiempo de crítica, desde el punto de vista moral, de un dios por otro dios. Partiendo de concepciones de este género, una transición natural lleva á la idea de que el mal que antes se había supuesto procedía, lo mismo que el bien, de los dioses, debe al presente atribuirse á dioses de orden inferior ó á seres que son la antítesis de los dioses. Las antiguas formas de creencias no eran familiares con una distinción bien clara entre el bien y el mal. Oldenberg observa (148) en este particular, á propósito de la India: «Los documentos religiosos de la India antigua revelan, con la claridad y evidencia que les caracterizan, cuán extraña es la personificación del bien y del mal como distintos (tal como ha aparecido más tarde en la oposición del Budha y Mara) á las antiguas creencias, y debe serles extraña, aun cuando se acentúe poco á poco en el curso de un lento desarrollo. La fe del Rigveda..... está

todavía cercana al período premoral del desenvolvimiento religioso. Con ser la mayor parte buenos y agradables, los dioses védicos están, sin embargo, todavía muy lejos de haberse hecho superiores al mal y á la malignidad. El ahondamiento de la vida interior, la moralización progresiva de la religión, deben siempre producir esa vieja indecisión á ilustrarse cada vez más, para repartir el elemento positivo y el elemento negativo entre las grandes fuerzas de la realidad». En el parsismo, sabido es, este contraste se marca con mucha energía. Entre los griegos, Platón, según todo lo que puede saberse por su última obra, veía en la hipótesis de un principio del mal, existente al lado del del bien, la única manera posible de salvar la bondad divina frente á la experiencia de las discordias de este mundo.

Esta gran diferencia entre las religiones naturales y las religiones morales puede encontrarse hasta en las especulaciones filosóficas y teológicas más etéreas. Porque hay realmente una oposición entre la fuerza y la bondad, y toda tentativa hecha para establecer un concepto de Dios tiene que contar con las dificultades á que esta oposición da origen. Evidénciase ya esto en el problema examinado por Platón en el *Eutyphron*: «¿el bien es el bien porque Dios (ó los dioses) lo quieren, ó Dios (ó los dioses) quieren el bien porque es el bien?» En la Edad Media, esta oposición tomó una forma aguda en la lucha entre las dos escolásticas: Santo Tomás enseñando que Dios ha querido el bien por serlo; Duns Scoto diciendo que el bien no es bien sino porque Dios lo ha querido. Con el primero, el poder es determinado por la bondad, y lo contrario con el segundo.

El camino seguido de esta suerte por la vida religiosa, bajo el influjo del sentimiento moral y de las ideas morales, llevaba naturalmente á reconocer la independendencia de lo moral con respecto á la religión. Si Dios quiere el bien porque es el bien, debe haber un criterio del bien y del mal

independiente de la voluntad divina, y los hombres han de poder descubrirlo. Y si el bien es bien porque Dios lo quiere, entonces los hombres han de preguntarse por qué llaman «bien» á lo que Dios quiere, en lugar de decir simplemente: Dios quiere lo que quiere. La fe religiosa, cuando su naturaleza ha llegado á ser perfectamente clara, y ha alcanzado su perfección, supone una moral humana independiente, que de hecho se ha desarrollado en la historia bajo el influjo práctico del sentimiento moral humano.

108.—No es necesario que los motivos religiosos y los motivos morales sean completamente opuestos los unos á los otros, porque los primeros pueden contener en sí mismos los segundos. Es lo que ocurrirá, por ejemplo, cuando las religiones naturales hayan empezado á desenvolverse en el sentido de religiones morales. Los motivos religiosos pueden tener los matices más varios, según la relación que exista entre los motivos morales que encierran y los demás elementos, tal como el miedo, la esperanza, la admiración, etcétera. Puede ser tan difícil para el sujeto mismo como para otro saber cuál es el elemento predominante. Muchas veces el motivo religioso es la forma en que el hombre es advertido de lo que su conciencia expresa, porque no conoce otras formas de ideas, ni otro lenguaje para dar forma al conocimiento que tiene de sí propio. Schopenhauer ha llamado la atención sobre este hecho en un pasaje notable (149): «En las buenas acciones, cuyo autor invoca los dogmas, hay que distinguir siempre si estos dogmas han sido los motivos reales de la acción, ó si son en realidad la justificación aparente por la cual trata de satisfacer su propia razón con respecto á una acción buena que resulta de motivos enteramente distintos, que realiza porque es buena, pero que no puede explicar bien porque no es filósofo, y no obstante reflexiona sobre el particular. Pero es muy difícil hallar la distinción, porque se encuentra en las profundidades del alma.

El que es justo porque el Dios en que cree es justo ha

de atribuir valor á la justicia misma. En este punto, la religión tiene su antecedente lógico en una moral independiente, preséntela conscientemente ó no. Los antecedentes lógicos de nuestros pensamientos y de nuestras acciones no pueden ser dilucidados sino merced á una gran atención y por el análisis, que no puede desenvolverse sino cuando se ha llegado al nivel de la conciencia reflexiva y crítica. Cuando llegamos á preguntarnos por qué tales predicados particulares son atribuidos á la divinidad, la reflexión personal conduce, á través de un número más ó menos grande de articulaciones intermedias, á la valoración y al pensamiento independientes, sin los cuales todo predicado debe finalmente aparecer á la reflexión como desprovisto de sentido. La conciencia religiosa, cuando encuentra el principio moral, experimenta lo que Descartes experimentó buscando un fundamento á la regularidad de las leyes naturales. Descartes deducía de la inmutabilidad divina la sujeción de la naturaleza á leyes; pero determinaba la ereencia en la inmutabilidad divina por la ley de causalidad. Ahora bien, todo el sentido de la ley de causalidad es que la naturaleza obedece á leyes. Así el rodeo pasando por el concepto de Dios es, desde el punto de vista lógico, superfluo. La determinación por motivos religiosos del valor de las cualidades morales es también un rodeo, porque este valor se reconocía ya desde el momento en que dichas cualidades eran atribuidas á Dios.

Los valores han de ser descubiertos y producidos en el mundo de la experiencia antes de ser concebidos ó supuestos como existentes en un mundo superior. El otro mundo ha de estar siempre derivado de éste, nunca puede ser un concepto primario. Varía según varía este mundo. Unas veces continúa, otras intensifica la vida de este mundo; á veces es concebido como opuesto á él en todo. El contenido de la religión retorna siempre á la vida en el mundo experimental, y sería incomprensible sin el conocimiento de esta vida. La discusión nos lleva siempre, con lógica implaca-

ble, á la prioridad del concepto de la moral sobre el de la religión.

Esta relación lógica está de acuerdo con lo que nos enseña el desenvolvimiento histórico (§ § 106-107). Concuerda también con nuestro análisis psicológico de la esencia de la religión, análisis que nos ha llevado á considerar como secundarios los valores religiosos (§ 31) con respecto á los que están inmediatamente determinados por el instinto de conservación y de abandono de la persona.

Pero la religión vuelve por otro lado á la moral, y este es el punto más importante. Si nos preguntamos qué valor es el de la creencia en la conservación del valor, la respuesta no puede darla la religión sola. Porque siempre cabe que esta creencia sea inútil ó hasta hostil al esfuerzo que hay que hacer para describir y producir valores en el mundo de la experiencia. Si así ocurriera, la religión tendría como resultado una pérdida de energía y de tiempo. Para que la religión se justifique, es preciso, por tanto, necesariamente que ni fuerza ni tiempo sean sustraídos al trabajo moral. Por otra parte, la religión ganará en valor positivo si se puede demostrar que es una condición que nos hace capaces de producir y de descubrir valores en el mundo de la experiencia.

El resultado á que hemos llegado al presente es que la religión, en su desenvolvimiento histórico, tanto como en sus motivos, en su contenido y en su valor, supone datos morales; aún cuando tenga todo el aire de servir de fundamento á la moral.

B. — La religión como forma de la cultura espiritual.

Ἐάνμη ἔλπει ἀτέλειστον οὐκ ἐξευρήσει.

HERÁCLITO.

There are cases where faith creates its own verification.

WILLIAM JAMES.

109.—Es un carácter del modo cómo se pone hoy el problema religioso el que la discusión versa cada vez más acerca del valor de la religión con preferencia á la verdad de tal ó cual doctrina particular. Se admite como un postulado implícito, en este caso, que la esencia de la religión no consiste en una solución ofrecida por sus enseñanzas á los problemas de la vida y del universo, sino en su influjo práctico sobre la vida humana, sobre el valor que tiene como forma particular de la cultura espiritual.

En las violentas polémicas religiosas del siglo XVIII, era encarnizada la lucha entre el dogmatismo de una parte y la jerarquía de otra. Era la Iglesia, en su función de autoridad, lo que los hombres querían derribar y destruir. Había una tendencia general á considerar los dogmas, ya como producciones caprichosas, ya como instrumentos utilizados por el clero para dominar en el espíritu de los hombres y, de este modo, en los hombres mismos. Las polémicas de Voltaire, de Diderot y de Holbach se fundan todas en esta idea. En el siglo XIX, del cual puede decirse que, filosóficamente, ha comenzado con Rousseau, Lessing y Kant, se ha partido de la expresión intelectual y de la or-

ganización externa de la religión para subir á sus fuerzas creadoras y motoras internas. Se estableció una distinción entre estas fuerzas originales y los productos por los cuales se expresan en una época y en un punto dados. Pero esta distinción no podía menos de sugerir la cuestión siguiente: las formas intelectuales y las organizaciones exteriores, bajo las cuales había aparecido hasta entonces la religión en la historia, ¿no podrían desaparecer y ser reemplazadas por otras formas y otras organizaciones, sin ninguna pérdida para los elementos esenciales de la religión? La idea de un tercer reino fué adoptada y desarrollada de diferentes maneras, porque una concepción de la vida, excediendo de los términos opuestos, que hasta entonces se habían estrellado tan fuertemente el uno con el otro, comenzó á ser considerada como posible. He examinado esta tendencia más extensamente en un artículo titulado «El conflicto entre lo antiguo y lo nuevo» (*International Journal of Ethics*, VI).

El criterio del valor de la religión y de su significado como expresión de la cultura espiritual ha de ser finalmente un criterio moral. Si partimos de una concepción bastante amplia de la moral, podemos decir que la valoración de todas las formas del desenvolvimiento espiritual vuelve al dominio de la moral. Hay una república libre de la civilización, en la cual se reconoce con plena justicia la obra de progreso material lo mismo que estético, intelectual y religioso, y la labor filantrópica también; república que ocupa un lugar de la mayor importancia, al lado de la familia y del Estado, y que obra manteniendo con la familia y el Estado relaciones de reciprocidad. Es una de las funciones de la moral aclarar el valor de la civilización espiritual y material. En este respecto, la religión misma, aunque no sea el fundamento último de la moral, adquiere una significación moral.

Toda cultura impone deberes á la voluntad y á la actividad humanas, y tenemos ahora que preguntarnos en qué

medida y cómo la naturaleza humana se desarrolla por el esfuerzo que hace para cumplir estos deberes. Pero la cultura produce también bienes, satisface necesidades y acarrea satisfacciones, y es preciso, por consiguiente, averiguar la relación que existe entre esos bienes y esas satisfacciones y el desenvolvimiento de la vida humana. El valor de la religión debe ser examinado desde estos dos puntos de vista.

Nuestro estudio será en parte psicológico, en parte sociológico. Porque la religión no es enteramente negocio del individuo. Más que ninguna otra forma de la cultura espiritual se aprovecha de la solidaridad. Ha producido la necesidad de comunión y, con ello, desarrollado el sentimiento social.

a) *Estudio psicológico.*

110.—Hemos visto que la religión se basa en último término en la moral para su criterio de valor. La religión se encomienda á la conciencia del hombre, y, al hacerlo, supone que, conscientemente ó no, posee un criterio gracias al cual puede estimar los valores que la religión se esfuerza en conservar. Pero esto no excluye la posibilidad de que tenga la mayor importancia como motivo de obrar, cuando se trata de sobreponer valores reconocidos, en momentos y situaciones especiales, á la voluntad.

La distinción entre los motivos que determinan el valor y los que determinan la acción es, en mi opinión, de la mayor importancia moral. El motivo de valoración determina el contenido de la moral, los principios y las reglas que forman la base de nuestras valoraciones y de nuestros esfuerzos. El motivo de acción, la fuerza que nos pone en movimiento y nos impulsa, en casos y en dominios particulares, á querer y obrar, no coincide necesariamente con el

motivo de valoración subyacente. Hay muchos motivos diferentes de actividad que podrán todos conducirnos en la dirección exigida por el motivo de valoración. Así este último no necesita entrar conscientemente en escena en cada momento; basta describirlo ó buscarlo en los casos dudosos, ó cuando los intereses psicológicos nos impulsan á averiguar la tendencia general de la vida voluntaria; puede hasta indicar perfección que el motivo de valoración no sea el inmediato de obrar, ó en términos más sencillos, es á veces mala señal que el individuo necesite consultar su conciencia antes de obrar. Los motivos más especiales son generalmente los más puros y mejores. Estos motivos son el amor á la familia, la amistad, el patriotismo, el placer de trabajar, el entusiasmo artístico y científico. Estos motivos son experimentados y reconocidos por el de valoración original («la conciencia») (150), pero este no puede ocupar su puesto á menos de que verdaderamente la vida no esté en peligro de perder su contenido vivo y múltiple. Se puede tomar como criterio de la perfección del carácter la naturaleza más ó menos secreta y potencial del motivo de valoración, que no debe intervenir á cada momento entre los motivos de obrar necesarios para la realización de los deberes especiales. La distinción entre el motivo de valoración y el de acción hace posible el significado moral del motivo religioso, aún en el caso de que la decisión soberana relativa á lo que es justo y bueno, es decir, la determinación del contenido de la moral, no haya de buscarse en la religión. Allí dónde los motivos religiosos intervienen, su presencia debe á veces ser reconocida. No podrían quizá ser reemplazados por otros motivos, y las tentativas para destruirlos podrían bien tener por resultado reemplazar la fuerza y la armonía por la incertidumbre y la debilidad. Todo individuo debe ser tomado como es, y la cuestión está en saber hasta dónde puede desarrollarse á partir del punto en que al presente se halla. El peso de la prueba incumbe aquí, entiéndase bien, al que interviene en la vida interior

de otro para variar los motivos. Atienda sobre todo á no poner obstáculos á las fuerzas que han actuado hasta entonces, porque quizá no encontrará facilidad de sustituirlas por otras. Sólo con excesiva frecuencia la crítica ha privado á los hombres de la facultad y del valor de atreverse, de soportar y de sufrir. Los motivos religiosos que permiten á esta facultad y á este valor desarrollarse, se justifican por esto y proveen así á su propia comprobación.

Muchas veces, no obstante, si no generalmente, los motivos religiosos sólo tienen un significado temporal y pedagógico. Ofrecen entonces la utilidad, en general asociada al reconocimiento de autoridades y de modelos, de llamar la atención sobre un asunto que no puede adquirir más que de este modo valor directo é inmediato. En el curso del desenvolvimiento humano, aparecen innumerables readaptaciones de motivos, y motivos que pueden á su vez no poseer ningún valor directo é inmediato, pueden adquirirlo como términos intermedios en la evolución. Todo lo que, directa ó indirectamente, sirve para hacer la vida amplia, segura y rica en contenido, tiene su valor, y la moral no debe copiar el dogmatismo y reclamar con ansiedad que cada hombre le confiese su credo.

111.—Este estudio de los motivos religiosos de obrar ha de ser emprendido desde un punto de vista puramente moral. Y si es cosa probada que los motivos religiosos son de muy diferentes matices (§ 18), resulta que deben ser de muy diferente valor. Cuando, por ejemplo, el pensamiento de la recompensa ó del castigo distribuido por la divinidad en esta vida ó en otra es de la mayor importancia, nos encontramos frente á un motivo bajo, aun cuando la tendencia que produce en ciertos casos sea meritoria en otros respectos. Cuando la fe se encuentra colocada más alto que el amor, ó la fe y el amor están en desacuerdo recíproco, hay, por regla general, una lucha entre la religión y la moral. Cuando no es ciego, «el deseo de amar» obra inmediatamente en dirección al fin adoptado por la moral hu-

mana, mientras que la fe puede muy bien obrar en dirección opuesta. La fe separa, el amor une. Entre las diferencias que este «deseo de amar» encuentra y tiene que vencer, están las de creencias. Puesto que, según hemos visto, la religión y la moral están esencialmente en relación, el carácter particular de una posición religiosa, tanto como de una posición moral, puede deberse á la relación que existe entre la afirmación y el abandono de sí mismo. La fe expresa la afirmación de sí propio; el amor, el abandono. Así, un punto de vista doctrinal que aniquile el amor en puntos importantes tiende, con más ó menos claridad, al egoísmo. ¿El hombre no hace más que pensar en sí en su religión, lo único que le importa es llegar á la salvación, á la paz, á la salud de la propia persona, sin pensar en el destino del resto del universo? ¿Ó busca una gran armonía, un reino de valores tal, que la suerte de su propio yo se base enteramente en las leyes y las condiciones de este reino? Los motivos religiosos toman formas diferentes según la respuesta dada á estas preguntas. No es poco significativo ver que la Iglesia ha considerado casi siempre peligroso apoyarse demasiado en el abandono incondicional que implica la desaparición completa de toda consideración del yo. Fenelon, por ejemplo, se vió obligado por la Iglesia á abjurar de su doctrina del «amor desinteresado de Dios». Cuando el elemento personal conserva su independencia y predominio, el resultado es un egoísmo sobrenatural, una inclinación al mundo, pero «al otro mundo». Desde el punto de vista moral, no es posible dejar de simpatizar con la sarracena de que Joinville, en su biografía de San Luis, cuenta que se la veía bajar por una calle de Damasco con un braserillo en una mano y en la otra un vaso lleno de agua, y al preguntarla un monje qué quería hacer con aquellas cosas, respondió: «Quemar el Paraíso y apagar los fuegos del Infierno, para que los hombres hagan el bien por amor á Dios». La Iglesia ha desarrollado la parte egoísta del sentimiento religioso por razones educativas. Quizá

es indispensable en muchos casos (§ 94); pero no hay razón para atribuirle ningún valor especial, cuando algunos de los esfuerzos humanos más nobles son condenados como «vicios brillantes». Consideraciones pedagógicas de este género han llevado á la Iglesia luterana á sostener que la amenaza de la severidad de la ley y de la cólera de Dios produce la conciencia del pecado y la inquietud con respecto á la salvación del alma, y prepara de este modo al espíritu para apelar á la misericordia divina. Otra concepción, en realidad, se ha formado antes del tiempo de la Reforma, á saber: que podría haber verdadero arrepentimiento si el ideal, en todo su esplendor, fuera revelado á la conciencia humana para excitar en ella, no el miedo á ser juzgada, sino la esperanza de alcanzar el ideal. Semejante concepción, es verdad, supone que el Evangelio ha sido promulgado antes de la Ley. Es lo que Lutero y Melancthon, sin embargo, no quieren; rechazan esta idea so pretexto de adaptarse á la mentalidad del «pueblo», de los «ignorantes», y de no poder pararse á cortar «un pelo en el aire» (151). Desde el punto de vista moral, no es dudoso que el atractivo del ideal y que el alegre brillo de la esperanza sean motivos más sanos y aceptables que el miedo, que se supone excitado por la promulgación de la Ley.

Pero á parte del matiz particular de todo motivo religioso, hay que recordar que ninguno de ellos posee valor moral si el influjo que ejercen sobre el espíritu no es espontáneo; no deben ser impuestos desde fuera, ni pedidos ó adoptados por un acto de voluntad consciente. Voltaire decía que si Dios no existiera, los hombres habrían tenido que inventarle. Pero ese Dios artificial no serviría de nada, salvo para la función de policía en que Voltaire piensa. El sentimiento religioso no representa un verdadero capital espiritual, sino á condición de brotar involuntariamente de las necesidades íntimas del corazón. Como todo sentimiento inmediato y natural, no puede ser producido y determinado indirectamente. Cuando el sentido de la individuali-

dad se haya desarrollado suficientemente, podemos esperar que la delicadeza ocupará el puesto de la rudeza espiritual con que hoy se trata tan frecuentemente esta cuestión.

Hay una estrecha relación entre la exigencia de la integridad personal y la de la honradez individual (152). No basta, para justificar un modelo religioso, decir que es expresión de una personalidad humana; es preciso también estar seguro de que el individuo ha hecho todo lo que le permiten sus facultades y las circunstancias de la vida para experimentar la firmeza de las ideas religiosas que están encarnadas en los motivos religiosos. Los motivos que no pueden desarrollarse sino á expensas del amor á la verdad no pueden tener valor alguno moral. Y, no obstante, pueden leerse en nuestros días elogios de motivos religiosos y de su valor social en los que no se dice una palabra acerca del deber de honradez intelectual; y esto arrastra á muchas naturalezas á un conflicto trágico. Muchas gentes especialmente designadas por su profundo amor á sus semejantes, y por su profundo sentido de las necesidades y las exigencias de la vida personal, para ser educadores religiosos y morales de sus conciudadanos, han dejado de escuchar este llamamiento por las formas dogmáticas y frías que la vida nacional ha tomado en la Iglesia. Hay otras, por el contrario, que, sin delicadeza intelectual y sin sentir emociones hondas, no se dejan alterar por esta forma dogmática, y no están sino demasiados dispuestos á hacerse pasar, *urbi et orbi*, por dignatarios de la Iglesia. En la época del racionalismo y del romanticismo, se consideraba á la vez legítimo y necesario, para todo el que entraba al servicio de la Iglesia en calidad de educador, adherirse personalmente á la interpretación idealista y simbólica de los dogmas religiosos, guardándose siempre de hacer en sus sermones la menor distinción entre la verdad simbólica y la verdad literal. Hombres tales como Fichte y Schleiermacher han enseñado expresamente este método, y el último lo ha puesto en práctica. En nuestros días, se estrellaría cada vez

más ante nuestra exigencia de integridad personal y de honradez intelectual. Pero la Iglesia verá complicarse cada vez más sus relaciones con la cultura intelectual, si se obstina en conservar un dogmatismo que haga posibles conflictos tales como los que hemos descrito (153).

112.—Á más de su influjo sobre las acciones particulares, la concepción religiosa que se fije en la conservación del valor en la realidad será siempre de gran significación, por el vasto y brillante horizonte que abre á los esfuerzos y á la actividad de los hombres. No pienso ahora en las formas especiales bajo las cuales podría presentarse un idealismo moral de este género. La filosofía de la religión no tiene que hacer una religión, sino que experimentar el valor de lo que en toda religión es fundamental.

La creencia en la conservación del valor nos deja—puesto que no podemos describir detalladamente las metamorfosis que la religión sufre—frente á la concepción de la realidad como un gran sistema de valores potenciales, que han de trasformarse, en parte por acción del hombre, en valores actuales. La conciencia moral tiene su raíz en la convicción profunda de que hay un valor que es preciso conservar como el más elevado; así, en este punto, la conciencia religiosa y la conciencia moral se unen. La religión puede invocar aquí el hecho de que, de cualquier manera que en otros respectos la realidad esté constituida en su naturaleza profunda y en el inmenso sistema de relaciones que forma, debe al menos encerrar las condiciones necesarias á la existencia de los valores que los hombres han aprendido á reconocer ó que han sido capaces de producir. Nadie puede probar jamás que la aparición del valor en el mundo sea debida á un accidente. Quizá la existencia íntima de la realidad no se revela sino en los lugares donde aparece el valor, aun cuando esta condición implica la dificultad de conciliar la existencia de estos puntos con la de aquéllos en que vemos aparecer lo contrario mismo de todo lo que podemos llamar valor. Si explicamos estas revelaciones del

valor como síntomas del carácter divino de la obra que constituye la evolución general del mundo, podemos concebir nuestra labor como una parte de esta acción divina, parte determinable en cantidad y en calidad por nuestra naturaleza propia y por nuestra posición en el universo. Esta idea arroja nueva luz sobre nuestro campo de operación. Reconocemos al presente que los límites de nuestro poder y de nuestros esfuerzos son los límites mismos de la obra que tenemos que realizar—en la medida en que son realmente límites y no simples obstáculos, cuya destrucción es un ejercicio para nuestros esfuerzos. Podemos así vernos á la vez como seres independientes y personales, y como miembros del orden universal de las cosas y de su sistema de relaciones.

Esta creencia tiene, en el dominio moral, el mismo valor que tienen en el dominio teórico las ideas, las anticipaciones y las hipótesis. La adhesión demasiado inquieta á la experiencia podría oscurecer nuestra vista y embotar el instinto de descubrimiento de posibilidades nuevas; y esto es verdad respecto al dominio práctico lo mismo que del dominio teórico. El corazón y el valor hacen posibles muchas cosas que, sin esto, no se realizarían jamás, al menos en el caso de ciertos individuos. Aquí también, la opinión de William James, de que hay casos en que la fe origina su propia comprobación, se encuentra justificada.

Entre la creencia y el deseo el parentesco es íntimo. La creencia que no puede probarse es el deseo de encontrar verdadero lo que creemos. Este deseo puede llevar hasta el descubrimiento de la verdad. El deseo es muy importante en nuestro organismo espiritual, porque es una forma de adhesión á algo que tiene valor, aun cuando este valor ni pueda realizarse inmediatamente, ni muy pronto, ni siquiera en un tiempo que pueda determinarse. Semejante deseo puede tener un sentido negativo, tanto como positivo. Puede impedir que se dé lugar á fines y á actos que serían hostiles al valor que en él se encarna. Y puede estimular

nuestra atención, para impedir que se nos escape ninguna posibilidad de avanzar hacia la realización del valor. Es verosímil que un número mayor de valores puedan ser distinguidos descubiertos y producidos, si permanecemos fieles al contenido de nuestros deseos, que si ha tomado asiento una resignación sin deseos, y más todavía, una especie de saciedad.

113.—El valor de una disposición de espíritu tal como la que hemos descrito, ha sido señalado muchas veces con insistencia por parte de los filósofos, que han visto perfectamente cómo determina una elección de motivos capaz de darnos energía y valor en las luchas de la vida, especialmente en la que tiene por objeto el desenvolvimiento superior de ésta.

Según Spinoza, todos los sentimientos que ofrecen trazas de limitación ó de debilidad son de valor subordinado, ó hasta carecen en absoluto de valor. No el miedo ó el dolor, sino la contemplación asidua del valor y del bien, y el esfuerzo realizado para alcanzarlos por la inteligencia perfectamente clara, son los que permiten al hombre alcanzar la perfección suprema. El hombre libre, por el cual Spinoza entiende el que está guiado por ideas claras, piensa en la muerte menos que en nada; su objetivo es la actividad, la vida, la afirmación racional de sí; su sabiduría es la reflexión sobre la vida, no sobre la muerte.

Kant (en su Introducción á *La crítica del juicio*) examina la importancia del deseo y de la esperanza en la vida del espíritu, y concluye en resumen del modo siguiente: «Si no ejercitáramos nunca nuestras facultades sino cuando estamos seguros de que la realización del objeto deseado nos es posible, estas facultades permanecerían la mayor parte inactivas». En la misma obra, invoca la belleza natural, el genio y la vida orgánica, para que den fe de que la realidad, obrando según sus propias leyes, tiende á producir lo que representa valor para el hombre. Y aprovecha la ocasión para expresar su creencia de que la energía que obra

en el gran sistema de relaciones que constituye la naturaleza, no es extraña á la que lleva al hombre á descubrir y á afirmar valores. Da á entender que la distinción que hacemos entre la explicación científica y la valoración práctica, entre una concepción mecánica y una concepción teológica, depende en realidad de la forma de nuestro conocimiento, y no corresponde á un dualismo en la esencia íntima de la realidad. Por mucho que se incline Kant, en su moral, á insistir formalmente en los contrastes, los desacuerdos y las catástrofes que se presentan en la realidad, su última mirada, no obstante, á esta realidad está llena de esperanza, y da como fundamento á su esperanza el hecho de la vida y el de la belleza.

Stuart Mill (en sus *Ensayos sobre la religión*, obra póstuma) afirma que la imaginación tiene sus derechos, no menos que la reflexión crítica, y que la primera está en su derecho cuando se detiene con preferencia en posibilidades alegres, no sólo porque éstas nos producen una satisfacción inmediata, sino también porque nos alientan en nuestro esfuerzo. Insistir sin necesidad en lo malo de la vida es un gasto inútil de energía nerviosa. No tiene tanta importancia dar una forma determinada á la esperanza como extender todo lo lejos posible la escala del sentimiento, tanto que las tendencias superiores no se estrellen jamás ante la idea de que la vida carece de sentido. El modo de pensar de este filósofo ha sido recientemente adoptado por uno de los representantes más patentes del realismo literario. En una alocución dirigida á una Asociación de estudiantes franceses en 1893, decía Emilio Zola: «Confieso que en literatura hemos restringido sin necesidad nuestro horizonte. Por mi parte, he lamentado muchas veces mi exigencia sectaria de ver al arte limitarse á las verdades probadas. Escritores recientes han ensanchado los horizontes, y al hacerlo, han obrado bien. ¿Qué es el ideal sino lo inexplicado, sino esas fuerzas del mundo invisible en cuya corriente nos bañamos, aún cuando no las apreciamos?» Zola no

teme más que los ensueños *vacíos*. Pero recomienda la fe en el trabajo; y la creencia en el trabajo, unida á la afirmación de un mayor horizonte, indica necesariamente la creencia en la relación íntima de la facultad de trabajar y de los resultados que produce con la esencia de la realidad—de hecho, la fe en la conservación del valor.

114. — Estas consideraciones se aplican más especialmente á nuestro sentimiento con respecto á la propia personalidad, á esa parte de la realidad á que estamos indisolublemente unidos. El fundamento subyacente de nuestra personalidad no ha sido producido por nosotros, y no obstante todo lo que somos más tarde capaces de producir, aún por la actividad llevada á su más alto punto, está determinado por esas tendencias subyacentes. El camino está determinado desde el punto de partida, pero difiere ampliamente, según los casos, en cantidad y en calidad. Nuestra individualidad es un producto, determinado por el conjunto de las relaciones de la especie, y, finalmente, por el vasto conjunto de relaciones que constituye la totalidad de la Naturaleza. Venimos á la existencia como nace una yema en el tronco de un árbol fortísimo; y con esto tenemos una razón particular del sentimiento de dependencia, que es elemento tan esencial del sentimiento religioso. Este sentimiento de dependencia se fija, pues, en nuestro yo íntimo, en el origen mismo de nuestros esfuerzos tanto como en la dirección inicial de los mismos.

Toda la escala de las emociones evocadas por nuestra estimación del valor puede hallar lugar aquí. Hay, en efecto, lugar para la esperanza ó el temor, para la resignación alegre y confiada ó para la amargura pasiva, ó para un desprecio de sí propio que, fijando su mirada en los puntos flacos que siempre pueden hallarse, acaba por paralizar toda facultad de querer. Aquí también, para hablar á la manera de Spinoza, debemos dirigir nuestras miradas hacia la vida y no hacia la muerte; dejando perderse lo que no tiene valor, debemos consagrarnos á descubrir valores que puedan ser

conservados ó rescatados. La fe en la conservación del valor nos dará el valor necesario para no abandonar las cosas con excesiva facilidad suponiéndolas perdidas, sino para seguir en busca del valor, de las fuentes ocultas, hasta que descubramos cómo aún «la flor más pequeña conserva su sitio en la guirnalda de la vida».

115.—Pero nuestro conocimiento, no solamente de las posibilidades individuales, sino de las posibilidades cosmológicas—de la existencia considerada como un todo, tanto como de nuestra naturaleza íntima—es imperfecta, y en nuestros esfuerzos para comprenderla, nos estrellamos frecuentemente ante insuperables barreras. Por otra parte, puede decirse en un sentido que la realidad se hace más misteriosa con el progreso del conocimiento, puesto que todo progreso importante abre nuevos horizontes á nuestras miradas.

En la segunda parte de su *Aanden i Naturen* (Espíritu de la naturaleza), H.-C. Ersted ha escrito este hermoso pasaje: «No deberían nuestros deseos determinar lo que hemos de aceptar como verdadero. ¿No deberíamos avergonzarnos constantemente de nosotros mismos, cuando nos ponemos á desear una verdad distinta de la que en realidad existe?... No, rindamos completo homenaje á la verdad, porque de la verdad es inseparable la bondad. La verdad perfecta lleva siempre el consuelo consigo».

En su celo para excitar á una investigación intrépida, de una parte, y de otra para alentar y reconfortar, (Ersted dice más de lo que puede probar. Que la verdad perfecta sea siempre consoladora, es lo que no puede saberse sino cuando se ha dado con ella: ¿pero cuándo se ha encontrado? La parte de verdad contenida en las palabras de Ersted es que no tenemos nunca derecho á fijarnos en un dogma pesimista *porque* hayamos descubierto una falta de armonía entre nuestra experiencia y nuestra fe en la conservación del valor. Es muy posible que nuestras experiencias sean incompletas, y que la experiencia ampliada deba destruir

este desacuerdo con la conservación del valor. Nuestras experiencias presentes conducen á veces á contradicciones lógicas; pero no renunciamos por esto á la legitimidad de nuestros principios lógicos; por el contrario, creemos que nuestra experiencia es imperfecta, y cuando conseguimos completarla, vemos desaparecer la contradicción. Podemos de igual modo querer ampliar nuestra experiencia cuando está en pugna con la conservación del valor. Y esta ampliación no puede muchas veces hacerse sino por nuestra propia actividad, por un cambio en las condiciones naturales ó sociales, por una intervención en el desenvolvimiento del carácter humano, más especialmente del nuestro. Si no admitimos la posibilidad de tales cambios, de rescatar valores, de descubrir otros, no trataremos, naturalmente, de obrar de esta suerte. Así es como la creencia en la conservación del valor puede, en casos aislados, ser condición necesaria para poner en claro la conservación del valor. No se necesita aquí, pues, de un «consuelo» particular.

En general, es enunciar un principio peligroso decir que debemos ser consolados á toda costa. Hay mucho que aprender acerca del particular de los antiguos místicos. El autor de *La imitación* repite hasta la saciedad que hay que amar á Jesús por Jesús y no por el propio consuelo (*propria consolatio*); los que no buscan más que el consuelo son mercenarios. Y cuando Suso preguntaba á un santo monje, que se le revelaba en una visión después de muerto, qué ejercicio era á la vez el más penoso y el más provechoso, le fué respondido que ninguna disciplina es tan penosa, y al propio tiempo tan aguda, como sentirse abandonado de Dios: porque entonces el hombre renuncia á la propia voluntad y se resigna, por amor á la voluntad divina, á perder á su Dios. Cuando el consuelo personal es el fin último, la piedad se transforma en egoísmo.

No cabe, por tanto, dudar de que la fe en la conservación del valor es en sí misma un valor, cuando aparece como creencia práctica, que, por el intento que se realiza

para comprobarla, impulsa á la acción. Contiene también un elemento de consuelo, porque eleva al espíritu por cima de lo limitado y de lo finito. Pero el hecho de que la religión sea cada vez más importante como medio de consuelo, y de que esta idea se acentúe tanto, es señal de una situación falsa en la vida del espíritu. La religión era en otro tiempo la columna de fuego que marchaba delante de la especie humana, en su larga carrera á través de la historia, mostrándola el camino. Ahora desempeña casi el papel de ambulancia sanitaria, que sigue á retaguardia y recoge los heridos y los cojos. Pero es esa también una gran labor: sin embargo, no basta; y si la religión se descarga de todos sus valores muertos, se elevará una vez más, íntimamente unida á la moral, al rango de poder capaz de guiar á la humanidad hacia adelante.

116.—Cuando se habla de la significación moral de la religión, hay que entender con esto no sólo su poder motor y su facultad de elevar y ampliar las concepciones humanas, sino también, y no es lo menos importante, la concentración y la cooperación de todas las fuerzas espirituales, que en parte supone y en parte produce. En mi bosquejo de los grandes fundadores de religiones (§ § 98-99), he tratado de demostrar que su originalidad se manifestaba no por la producción de nuevas ideas, sino por la concentración profunda é íntima en ellos de todas las energías espirituales. Y esta concentración, como he tratado de demostrar anteriormente (§ § 26-44), está íntimamente relacionada con la naturaleza psicológica de la religión. En la creencia y el sentimiento religiosos, elementos estéticos, morales é intelectuales cooperan con el instinto, fundamental en el hombre, de conservación personal. Por la experiencia religiosa los hombres hacen inconscientemente su balance general. Todos los aspectos y todas las tendencias de la vida se concentran en la experiencia de un solo instante, y su resultado total toma la forma de una disposición predominante, que á su vez crece con todos los as-

pectos y todas las tendencias de la vida psíquica, en los esfuerzos que hace para hallar una forma que la exprese. Así es como en sus épocas clásicas la religión llega á ser una forma de unidad en que la imaginación y el pensamiento, la afirmación y el abandono de sí, los esfuerzos conscientes é inconscientes cooperan; porque sólo la religión ofrece un campo libre al juego de todas las facultades y de todos los instintos. Claro está que esta concentración adquiere caracteres diferentes en el curso de los dos distintos períodos clásicos que puede suponer una gran religión (§ 1). En el período de comienzo, todo lo que no interesa á la religión desaparece; todas las facultades y todos los instintos obran juntamente, en un esfuerzo apasionado por permanecer fieles al objeto de la fe y por absorberse en él. En los períodos de organización, el interés religioso no es el único presente; pero él es el que decide acerca del género de satisfacción que recibirán los demás intereses; el trabajo que se realiza en los dominios especiales es tal que el objeto de la fe determina directamente la tendencia que nos lleva á las cuestiones particulares y la actitud que hay que tener con respecto á ellas.

El problema religioso nace de la división del trabajo, que implica una separación de las diversas facultades y de los diferentes estados psíquicos. En este momento, no es sino demasiado verosímil que la concentración sea reemplazada por la división, por el desacuerdo y por el desenvolvimiento exclusivo de un aspecto de la vida psíquica. No es ya fácil hallar un foco en que puedan reconcentrarse y unirse todos los esfuerzos. La religión misma, en su forma tradicional, no puede ya satisfacer la necesidad de concentración espiritual, porque ha desarrollado un sistema de dogmas y de ceremonias que quedan fuera de la vida, en vez de expresar la totalidad de la misma. Así es ocioso esperar que acabe esta división por una vuelta al dogmatismo ortodoxo. Hay que volver á las necesidades espirituales del cristianismo primitivo ó de la Edad Media,

para hallar otra vez la antigua armonía unida á los antiguos dogmas. Pensar que pueden separarse los unos de la otra, es dar pruebas de notable ignorancia de las condiciones de la vida espiritual. Pero hay también muchos libre-pensadores cuya actitud con respecto al problema religioso muestra cuán poco sentido tienen de las más profundas necesidades del hombre. Piensan que una forma de vida, tal como era la religión en su edad de oro, implicando, como hacía, la concentración y la acción recíproca de todas las facultades y de todos los instintos, puede ser borrada de la vida sin ninguna pérdida para ésta. En realidad, toda la vida espiritual sufriría si esta forma hubiera de desaparecer.

No se puede vivir de residuos. El protestantismo es un residuo, y sobre todo el pietismo y el racionalismo. Pero no es posible tampoco vivir de sucedáneos, son necesarios equivalentes. Y lo grave aquí es saber si los equivalentes son posibles.

Si permanecemos fieles al axioma de la conservación del valor, debemos también fijarnos en la posibilidad de nuevas formas de concentración psíquica en el dominio de la vida espiritual, en que no hay que sacrificar las ganancias que la división del trabajo ha proporcionado. Es posible alimentar esta esperanza. La historia nos muestra un ritmo de períodos críticos y orgánicos, pero los que viven en una época de crítica se inclinan á creer que no ha de volver una época de organización. Se puede concebir, no obstante, que la división y la dispersión de las fuerzas pueda llevar á una concentración más alta que las que se han conocido anteriormente. «La unidad superior,» de que habla Hegel con tanta frecuencia, y cuyo descubrimiento intentaba con tanta alegría, puede ser el objeto de nuestra fe y de nuestra esperanza, aún cuando no podamos demostrar su necesidad ni construir su armazón.

117.— En desacuerdo irreconciliable con la moral están las religiones que hacen á los hombres débiles y pasivos, y

los dejan sumergidos en sentimientos é imaginaciones que no tienen contacto con la vida real: poco importa que estos cuadros de la imaginación sean alegres, como la esperanza del milenario ó los éxtasis del más allá, ó tristes como la conciencia monomaniaca del pecado, creadora de remordimientos y del miedo al infierno. Porque en este caso se quita á la acción y á la vida en este mundo toda fuerza y toda savia. Los hombres se ocupan tanto de mirar adelante y atrás, que olvidan lo que tienen justamente en frente: ahora bien, esto es lo que da á la vida, con sus deberes, su felicidad. Nuestra concepción de la vida no debe estar basada en un pasado que no puede variarse, ni en un porvenir que no llegará sino al fin de la jornada, ni en la muerte que precede á nuestra vida, ni en la que la sigue. El verdadero grito de guerra de la religión es éste: «¡Dejad que los muertos entierren á sus muertos, no penseis en mañana!» Nuestra concepción de la vida debe ser una exploración de la misma, una rebusca de valores prácticos que pueden ser hallados ó producidos en la vida presente, y cuya conservación vale que se crea y se luche por ella. Vivimos en realidades, no en posibilidades vacías, y todavía menos en imposibilidades.

Como hemos visto ya (§ § 88, 115) la fe en la conservación del valor tiende á comprobarse por sí misma porque nos obliga á tratar, ensanchando la experiencia, de resolver los desacuerdos. Aún cuando sea muchas veces imposible refutar al que cree que la vida no tiene valor, por ejemplo, al que quiere suicidarse porque cree que se le cierran todos los caminos, no obstante, no dejamos realmente de poder hacerlo. Hay que acometer la labor, de manera que se modifiquen las condiciones físicas, fisiológicas, psicológicas y étnicas, tanto que la melancolía, la apatía moral, la falta de valor para vivir, causas demasiado frecuentes de un juicio desfavorable acerca del valor de la vida, deberán desaparecer, ó por lo menos no podrán ya invadir y dominar toda la vida interior de un individuo.

Quizá el que se mata no encuentra todos los caminos cerrados sino porque su espíritu está encadenado. Abrir el espíritu de los hombres á los valores verdaderos que existen ya ó que pueden ser producidos, es cosa que no se verifica frecuentemente sino á costa de rudas luchas. Porque su motivo de valoración, que determina todos sus juicios de valor, ha de ser variado. Muchas veces, no es posible refutar los juicios de valor sino cambiando el principio en que se fundan. La vida consciente puede variarse por medio de cambios en lo inconsciente, en la vida involuntaria, cuando quizá el influjo sobre la vida de la conciencia clara sería inútil. Hay que poner en obra un *vis a tergo*. En este caso, la conservación del valor se salva porque se apartan las causas que quitaban á la vida todo valor aparente.

Por diferente que sea la concepción de la vida aquí indicada con respecto á la de las antiguas religiones, permanece, no obstante, en continuidad con ellas. Debajo de una violenta oposición, se encuentra un parentesco espiritual. La religión no ha perdido su valor porque se haya descubierto que, lo mismo que la ciencia, no puede resolver los grandes enigmas. Su elemento fundamental consiste en la experiencia íntima de la relación entre el valor y la realidad, unida á la necesidad de expresar en forma emocional é imaginativa el contenido de esta experiencia. Siempre habrá aquí lugar para una poesía de la vida, en que las grandes experiencias de la vida humana puedan expresarse, y la humanidad necesitará siempre de esta poesía. Ella constituye á nuestros ojos el elemento más importante de las antiguas religiones. Grandes poetas (Esquilo, Dante, Shakespeare, Goethe) pueden dar forma á esta poesía de la vida, y cada gran época nueva de la historia del arte poético nos aportará nuevas formas. La literatura contemporánea no puede satisfacer esta necesidad, no es á este punto al que dirige sus esfuerzos. Pero aún cuando estemos obligados por el momento—á menos de vivir con los grandes pensadores de otras épocas—á contentarnos con murmu-

rar en nuestro interior la melodía que despierta en nosotros la experiencia de la vida, no hay que renunciar por esto á la esperanza de ver á las fuerzas antiguas producir en caso necesario nuevas formas.

b) *Consideraciones sociológicas.*

118.—Se debe reconocer la importancia de la Iglesia, desde el punto de vista social, ante todo en el hecho de que, en sus formas mejores, ha representado un idealismo noble—que en cierta medida representa todavía,—en medio de un mundo finito, prosáico y abrumado de cargas: sólo merced á ella, muchas gentes han podido levantar los ojos y contemplar las estrellas. Ha abierto el mundo del pensamiento y de la poesía á multitudes innúmeras, y sin ella, esas multitudes habrían perecido en la batalla de la vida, ó atravesado la vida rastrera y tristemente, sin entrar en contacto con poderes ideales. La fuerza de concentración concentrada ella misma en la religión, ha permitido á la Iglesia extender su acción y hacerla más honda que lo ha logrado ninguna otra sociedad humana. El pensamiento y la poesía han marchado aquí enteramente al lado de la gravedad más honda y de la mayor resolución moral. Hablo de la Iglesia cristiana, porque es la más próxima á nosotros, y aquélla cuyo influjo tenemos más ocasiones de observar.

De qué modo la Iglesia ha podido llegar á ser una sociedad de gentes cultas, es lo que muestra su actitud con respecto á la ciencia griega, la única ciencia independiente y llegada á su madurez que ha encontrado el cristianismo durante los quince primeros siglos de su existencia. La Iglesia ha utilizado el pensamiento griego para formular sus dogmas. Pero la forma ha arrastrado necesariamente consigo una parte del contenido. Uno de los más grandes representantes de la Iglesia ha llegado á decir que á través

de la Iglesia se ha dado á conocer generalmente la doctrina de Platón. San Agustín dice que á Platón le habría costado trabajo creer que sus doctrinas serían enseñadas al universo entero, y eso por medio del cristianismo. Lo que San Agustín admiraba en Platón, era su concepción ideal de la investigación y de la verdad, su descubrimiento de la unión del alma humana con la verdad suprema, y la importancia que atribuye á la gran oposición entre el elemento inferior y el elemento superior de este alma humana. San Agustín hasta pensaba que si Platón y sus discípulos debían volver al mundo, se unirían á la Iglesia cristiana, porque para ello no tendrían más que variar algunas palabras y algunas opiniones (*paucis mutatis verbis atque sententiis*) (154). Esto hace pensar en la observación de Margarita á propósito de la profesión de fe de Fausto: «Ungefähr sagt das der Pfarrer auch, nur mit ein bischen andern Worten.» (El pastor dice casi lo mismo, pero con palabras un poco diferentes). Ciertamente es que San Agustín, ya viejo, pensaba que había colocado á los filósofos demasiado cerca de los Evangelistas. La actitud de la Iglesia con respecto á la filosofía de Platón, y más tarde de la de Aristóteles, es sin embargo un ejemplo clásico de la labor que la Iglesia puede realizar como instrumento de difusión y de dispersión de las ideas en el terreno de la vida humana. De igual modo que se ha adaptado á la filosofía griega, así también ha adoptado otras ideas, pero muy lentamente, porque no camina sino á paso lento. Después de una manifestación conveniente de sentimientos de oposición, viene siempre un momento en que la Iglesia se declara completamente de acuerdo con la ciencia «verdadera». De esta manera, los pensamientos se absorben ya en las doctrinas, ya en las prácticas y la predicación de la Iglesia, y se esparcen en círculos extensos que, sin esto, los habrían ignorado siempre. El porvenir sólo puede mostrar hasta qué punto la Iglesia es acomodaticia y él es el que puede resolver si lo será más á medida que progrese el pensamiento.

Todo este proceso de adaptación sería imposible si la Iglesia no tuviera, en cierta medida, conciencia de que la ciencia de la religión no está contenida en los dogmas que han sido formulados una vez por todas. Se puede prescindir de estos dogmas. No es necesario anularlos formalmente; semejante procedimiento sería peligroso desde el punto de vista de la política y de la pedagogía de la Iglesia, pero la atención se encuentra en el elemento más interior, en la vida que forma el último término de estas doctrinas. La vida se ofrece como sosteniendo una gran tradición, representada por un gran conjunto de símbolos en que innumerables generaciones han depositado sus profundas experiencias de la vida, bajo el influjo y á imitación del gran ejemplo á que la Iglesia debe su origen; en ellos han puesto todo lo que han experimentado; pensado y sufrido á los golpes del destino, en las cosas pequeñas como en las grandes. En los himnos de la Iglesia, más especialmente, entendemos por decirlo así un grito por el cual millares de hombres han expresado sus temores y sus esperanzas, sus preocupaciones y su gratitud, su caída y su redención, de un extremo á otro de la larga vida del género humano. El individuo comprende que se halla en presencia de grandes recuerdos, comunes á todos, de experiencias realizadas en el dominio de la vida interior. Encuentra aquí las ideas fundamentales que le ayudan á comprenderse y á comprender su propia experiencia. En el culto de la Iglesia se figura el gran drama de la especie humana, y se revela al individuo amplio horizonte, horizonte á cuya luz contempla y estima su propia existencia. Participando del ritual de la Iglesia, revive de una manera ideal las grandes oposiciones primordiales de la vida, y sus sentimientos se purifican é idealizan asociándose al pensamiento de los acontecimientos trágicos cuyo recuerdo celebra la Iglesia.

Esta hace entrar al arte á su servicio en el culto, al igual de lo que hace con el pensamiento en el dogma. Así, las necesidades estéticas quedan satisfechas, no aisladas,

sino íntimamente unidas á la profunda necesidad de edificación y de paz que es un aspecto de la exigencia religiosa. Ninguna facultad espiritual obra aquí separada; y la importancia considerable de la Iglesia para el arte, se manifiesta por el hecho de que los períodos de gran arte han coincidido muchas veces con los grandes períodos orgánicos de la religión.

Una organización social que, en sus formas más nobles, se ha mostrado capaz de obrar con tanta concentración y tal abundancia de recursos, y de influir en dominios tan extensos, es un fenómeno único en su género. No hay actualmente otra forma social de cultura ideal capaz de asumir las funciones de que la Iglesia se ha encargado hasta ahora.

119.—La Iglesia, como sociedad, debe su fuerza especial al hecho de proceder de un movimiento espiritual que ha esparcido la luz á su alrededor—y no solamente de una asociación de individuos, que se hubieran desenvuelto cada uno en un sentido diferente. El sentimiento de solidaridad existía desde sus comienzos, y no solamente en sus resultados. La mayor parte de las gentes se sienten en presencia, todos á la vez, de un solo y mismo poder, que exige que le rindan veneración. Y después de un período de luchas entre una tendencia estrecha y otra amplia, este poder se ha mostrado apto para fundar una sociedad internacional. La Iglesia—omisión hecha de la antigua hospitalidad, que no llevaba á solidaridad alguna duradera,—ha sido, puede decirse, la primera forma social en que los límites nacionales han perdido su significación. El curso de los acontecimientos históricos y las reflexiones filosóficas á que habían dado lugar, ocasionaron, sí, en los últimos siglos que precedieron á la aparición del cristianismo, el reconocimiento teórico y práctico de la solidaridad humana, y el amor al prójimo (*charitas generis humani*) era conocido antes de que la Iglesia lo propagase. Pero estaba reservado al cristianismo fundar una sociedad sobre esta base. En el Extremo

Oriente, el desenvolvimiento del budhismo corre parejas en muchos puntos con el del cristianismo.

En los límites de las naciones individuales, la Iglesia, en épocas recientes, ha sido muy fecunda en esfuerzos filantrópicos. No sabe sino demasiado bien refugiarse en estas funciones cuando se le reprochan sus pecados intelectuales—y esto no sin algún derecho, porque la caridad hace perdonar muchos pecados. Es una honra para la Iglesia haber abierto el camino á la filantropía moderna, y estar todavía hoy en la extrema vanguardia. San Vicente de Paúl, el contemporáneo de Pascal, estaba familiarizado con las ideas, los principios y los puntos de vista de donde la filantropía moderna parte todavía, aún cuando ya no se desenvuelvan, expresen y apliquen según el espíritu de la Iglesia. En el mundo protestante, Johann Heinrich Wichern, fundador de la «Rauhe Haus,» puede presentarse como su digno competidor (155).

La filantropía de la Iglesia ha avanzado mucho en el siglo xix, más especialmente en el catolicismo. Los conventos suprimidos en Francia en tiempos de la Revolución, pero la vida monástica se ha desarrollado de nuevo por su propia iniciativa, y á fines del siglo xix había en Francia 25.000 monjes y 142.000 religiosas, dedicados exclusivamente á tareas peligrosas é ingratas, no solamente por el bien de los enfermos, sino también por el de la vida pública (156). Tendencia espiritual que puede producir resultados tales no está muerta. Un observador perspicaz dice de los americanos de hoy: «Son un pueblo religioso. La importancia que conceden todavía, aunque menos que en otro tiempo, á las proposiciones dogmáticas, no les impide percibir la parte moral de su teología. El cristianismo obra sobre la conducta, realmente ni la mitad de lo que debería, pero probablemente más que en ningún otro país moderno, y mucho más de lo que lo ha hecho en las épocas que se suponen de fe» (157).

He tratado de indicar brevemente todo lo que puede

apuntarse en el activo de la Iglesia, en sus relaciones con la vida espiritual del hombre. Pero la cuenta tiene también un pasivo, y es lo que al presente toca examinar.

120.—El hecho de que el amor al prójimo haya llegado á ser elemento esencial de la moral de toda gran religión común, es de la mayor importancia. Desde el punto de vista moral, sin embargo, hay que denunciar las limitaciones que se han impuesto á ese amor. Entre los griegos, el amor al prójimo estaba limitado á la nación, y en el cristianismo se mantuvo en los límites del dogma, porque se hacía de la fe la condición del amor. Allí solamente donde había fe aparecía el amor, y las gentes á quienes había que amar eran los creyentes ó los que podían ser convertidos á la fe. En uno y otro caso, no sólo desde el punto de vista del fundamento psicológico, sino también desde el de la extensión, se niega al amor toda libertad de obrar. De un extremo á otro de la historia de la Iglesia, se ve esta oposición entre la fe y el amor, y muchas veces cuesta trabajo darse cuenta de que se tiene delante una Iglesia que se supone representar por cima de todo la religión del amor.

Cuando Jesús dice: «Todo lo que habéis hecho por el último de mis hermanos lo habéis hecho por mí»; puede parecer que nos ofrece el principio del amor incondicional á nuestros semejantes, puesto que el que realiza la obra de amor no sabe que lo hace por Jesús. Pero si se considera todo el contexto de este pasaje, se ve que la interpretación ortodoxa tiene probablemente razón cuando pretende que estas palabras se dirigen á los creyentes, y que «el último de mis hermanos» no se entiende más que de los creyentes. No se nos dice qué hay que pensar del que da de comer al hambriento y socorre á los desgraciados por puro amor á sus semejantes, sin preguntarse si son creyentes—quizá aún en ausencia de toda fe por parte de los mismos. En este punto hay mucho que objetar á la filantropía de la Iglesia (158). El espíritu del buen Samaritano no es el suyo; es, hablando en general, el del propagandista; por lo menos

exige frecuentemente las señales exteriores de la fe, gracias á lo cual rechaza en ocasiones á las gentes honradas y alienta á los hipócritas. Por admirables que sean la abnegación y la organización de la Iglesia, se inclinan, sin embargo, demasiado á pecar contra el espíritu sagrado de amor al prójimo.

Y si esa es la suerte del dicho amor que la misma Iglesia proclama, á otras virtudes, que la Iglesia nunca ha colocado en primera línea, les costará trabajo ser mejor tratadas. Con respecto á los hombres que, por razones intelectuales ó morales, se han apartado de la ortodoxia, la Iglesia adopta una actitud que no está muy lejos de la barbarie. No puede admitir concepción alguna distinta á la de la mala voluntad. El obispo Martensen declaraba un día que la única explicación del abandono de las doctrinas de la Iglesia por hombres como Kant y Jacobi, Schiller y Goethe, era que en el fondo de su alma tenían antipatía hacia la santidad de Dios. Hay que esperar que la psicología bárbara que esconde semejante juicio sea corregida, para poder confiar en un poco de inteligencia y de simpatía. Es preciso, en todos estos puntos de vista, que la iglesia logre un grado más alto de cultura espiritual que aquél en que se encuentra en la actualidad (159).

Por otra parte, la importancia que, á pesar de todas las críticas históricas, filosóficas y morales, la Iglesia persiste en conceder al dogma, la pone en contradicción consigo misma, en su misión de poder espiritual, de educación y de filantropía. Porque es ilusión creer que podrá conservar dominio perdurable sobre las masas, cuando llegue el día en que todos sepan la verdad exacta acerca de los principios del desenvolvimiento y del valor político de los dogmas. Parece muchas veces al espectador que la Iglesia ha colocado todo su haber en una partida evidentemente perdida ya. El desacuerdo intelectual producido por creencias dogmáticas se hace sentir en círculos cada vez más extensos. Lo que preveía, no sin esperanza, Hobbes se produ-

ce ya: la muchedumbre de los legos se ilustra poco á poco (*paulatim eruditur vulgus*). Es cierto, como ya hemos visto, que la tendencia conservadora y reaccionaria de la Iglesia es apoyada por los laicos: no obstante, no faltan señales de una tendencia opuesta, y hay muchas cosas que indican que las variedades de la experiencia religiosa y la necesidad de expresión positiva de las mismas, se desarrollarán en círculos más extensos que lo han hecho hasta ahora.

No hay en este punto más que una solución natural, solución que está implícita en el principio de personalidad, y que ya ha sido puesta en término preferente por la Iglesia, á saber: la libertad absoluta de enseñanza, de suerte que la integridad personal y la lealtad intelectual puedan gozar de sus derechos. Los laicos tendrán entonces que elegir por sí mismos, y se separarán conforme á esta elección. La libertad de enseñanza, cuyo derecho no es hoy reconocido sino por las más altas instituciones científicas, ha de extenderse á todas las esferas y á todas las instituciones donde se habla á los hombres de cosas del espíritu. Lo que queremos, es ocasión de ver con nuestros propios ojos, y de realizar nuestras experiencias personales. Pero ¿cómo puede lograrlo el discípulo, si el maestro mismo no tiene ocasión para ello?

121.—La lista de las cualidades dotadas de valor (virtudes), que establece la moral filosófica no se ajusta con la que traza la moral teológica. La oposición subyacente de estas dos tablas de valores estalla especialmente en dos puntos que están íntimamente unidos: el lugar asignado á la afirmación de sí mismo y el asignado á la justicia. Para discutir más de cerca estos dos puntos, hay que distinguir la moral de los griegos de la moral moderna (160).

La moral griega se propone conciliar los diferentes elementos de la vida del alma. La afirmación de sí mismo ocupa en ella el primer lugar. El hombre no puede elevarse hasta la perfección de su yo en ausencia de una armonía interna: un orden interior ha de establecerse, de suerte que

ningún elemento entre en el terreno de otro, sino que cada uno funcione como debe hacerlo en la gran armonía de la vida del alma. Y el individuo que sabe ponerse en relación de armonía con respecto á la sociedad humana en que vive, relación comparable á aquélla en que los elementos individuales de su alma están con respecto al todo—es, decir, el individuo que sabe subordinarse á la totalidad más vasta de que es miembro—hace una vida justa.

En la moral cristiana la obediencia, la obediencia de la fe, es la virtud cardinal—consecuencia lógica del principio de autoridad. Comparado con la obediencia, el amor es subordinado. El orgullo es el pecado mayor, porque niega la obediencia. La afirmación egoísta de sí propio se condena más bien porque se opone á la obediencia que al amor. La necesidad de la obediencia lo es de sumisión incondicional á un poder infinito—carácter oriental que nos trae á la memoria que las grandes religiones han nacido en Oriente. Los libres helenos permanecen en pie, aún mientras rezan: es la actitud contraria á ese orientalismo, que ha dejado también su huella en el sentimiento del pecado, distinguiéndolo del sentimiento moral del arrepentimiento. El amor, es cierto, progresa sin cesar en la moral cristiana, pero siempre con tendencia á presentarse en oposición ascética á la afirmación de sí propio, tanto á la afirmación de otro como á la del sujeto mismo. La doctrina griega de la armonía aparece como un egoísmo criminal.

La moral moderna ha adoptado de nuevo y ensanchado la moral griega. La afirmación de la propia personalidad aparece como excelencia, y viene en primer lugar. Pero tiene forma más activa que entre los griegos. Su antítesis no es tanto el conflicto entre los diferentes elementos como la indolencia que se opone á la expansión y al desenvolvimiento. No se presenta ya la afirmación de sí mismo como lo contrario al amor. Porque esta magnanimidad tiene energía suficiente, no sólo para servir de apoyo á la vida del individuo, sino también á la del prójimo. Y la virtud

suprema es la justicia, en la cual se comprenden á la vez el abandono y la afirmación de sí mismo. El ideal es un reino de personalidades, en que cada individuo desarrolla su personalidad de suerte que por este acto mismo ayuda á los demás hombres á desarrollar la suya. Esta concepción ofrece libre campo á todos los elementos morales alimentados por el cristianismo que son de valor duradero. Pero en tanto se considere la obediencia como la virtud cardinal, y en tanto el «deseo de amor» se limite psicológica y sociológicamente (en cuanto al motivo y en cuanto al contenido) por condiciones dogmáticas, habrá continua guerra entre la moral filosófica y la moral teológica.

C.—Cristianismo primitivo y cristianismo moderno.

Pero lo más grande de todo esto es la caridad.

SAN PABLO.

122.—No siempre es la misma la moral cristiana. Este hecho constituye una dificultad cuando se llega á discutir la relación entre la religión y la moral. En este examen, pensamos naturalmente en el cristianismo, porque es la religión popular á que tenemos más fácil acceso. El budhismo, la otra gran religión popular, no podría ser examinada desde este punto de vista sino por un sabio que hubiera estado personalmente en contacto con la civilización del Asia oriental. Por tanto, si nos limitamos al cristianismo, debemos al menos preguntarnos cómo ha variado la relación entre la religión y la moral durante los distintos períodos esenciales de la historia del cristianismo; porque esta relación ha variado al mismo tiempo que la de la religión con la civilización, que á su vez es variable. Por tanto, si

intentamos estimar el valor del cristianismo y de determinar los elementos de valor duradero que contiene, hemos de hacer un estudio preliminar de las distintas concepciones de la vida que han sido colocadas en el más preferente lugar en las diferentes épocas de la historia del cristianismo.

Hay tres grandes períodos ó formas esenciales del cristianismo: el cristianismo primitivo, el catolicismo y el protestantismo. No es difícil compararlos desde el punto de vista del dogma. Pero sí lo es comparar las concepciones de la vida que corresponden á las diferencias de dogmas, porque las concepciones de la vida no se formulan siempre en términos definidos; hay que buscarlas más bien en la actitud general con respecto á los bienes y á los deberes, y en su relación práctica con el desarrollo de la civilización y de la historia.

123.—La moral del cristianismo primitivo estaba determinada por la esperanza apasionada en la segunda y próxima venida de Jesús al mando. En la creencia de que iba á venir muy pronto á fundar un Reino mesiánico sobrenatural, en el cual acabaría la historia del mundo, los Apóstoles y sus sucesores inmediatos vencían la dificultad presentada por el hecho de que Jesús, el Mesías, había tenido que sufrir y que morir. La espera del Mesías por todo un pueblo proporcionaba una forma y un marco á esta creencia, y permitía también á los Apóstoles descubrir testimonios de ella en las viejas Escrituras.

El resultado fué que los hombres dejaron de considerar las condiciones terrenales y humanas. La civilización, la acción en las circunstancias temporales, la vida en la familia y en el Estado, en el arte y en la ciencia, no podían tener valor inmediato, de significación positiva. Una esperanza, inerte, pero intensa, era el estado esencial del alma. «El «Reino de Dios» no debía realizarse por un largo esfuerzo en el tiempo, sobre el terreno sólido de la naturaleza y de la vida humana, por el descubrimiento y la producción de valores. Lo único importante era estar dispuesto á

recibirle, cuando — en la misma generación presente — apareciera de manera sobrenatural en los cielos. Esta preparación era lo único que importaba, y así, no había que introducir cambio alguno en las circunstancias de la vida de entonces. Era preferible que los hombres se abstuvieran del matrimonio y dejaran de casar á sus hijas, que el esclavo no tratara de emanciparse. Estas cosas sólo merecen la menor atención posible, porque son del orden de las que van á desaparecer. Cuando los hombres de aquella época rezaban: «¡Vénganos el tu Reino!» creían, no en una vaga participación en los bienes espirituales, sino en la venida sobrenatural y á la letra del Reino mesiánico; la oración era un anhelo ardiente de ver realizarse muy pronto este advenimiento. Pero la vida fundada en esta esperanza no era una vida de sufrimiento ni de ascetismo en el sentido de la tortura de sí propio. No era una marcha fúnebre, sino un canto de victoria, porque esta esperanza viva excitaba las energías todas del espíritu. Grandes imágenes se ofrecían á la fantasía, y á veces el sentimiento era tan abrumador que faltaban palabras, y que los hombres «hablaban en lenguas», cuando el orador mismo no podía explicarse lo que le había conmovido violentamente. La revelación no había terminado con la muerte de Jesús; continuaba en el corazón de los individuos, por medio de los movimientos del espíritu sobrenatural. Si la creencia en el próximo advenimiento del Reino milenario era el primer carácter esencial del cristianismo primitivo, el entusiasmo era el segundo. Los hombres estaban tan arrebatados de entusiasmo, que no era posible ni necesaria una organización eclesiástica perfeccionada, no más que una participación positiva en la vida social y en la civilización.

Los deberes de cultura y las nociones que á ellos se refieren no existían para la conciencia cristiana primitiva, que era arrebatada en una única dirección por fuerzas extraordinarias. Las virtudes y los deberes preconizados por la moral del cristianismo primitivo eran, pues, ante todo

los que pueden determinar la confianza y el entusiasmo. Y el gran valor de esta moral como símbolo y como ejemplo se debe á este hecho. Toda vida humana, para tener algún valor, debe transcurrir en la esperanza, y puede tomar modelo en la edad heroica del cristianismo. Y sin entusiasmo jamás se hace nada grande. Absorberse en el pensamiento de la vida, considerada como una peregrinación, y en el concepto de la vida de los primeros días del cristianismo, puede contribuir á extender el horizonte del alma. En cuanto á los deberes y á los bienes positivos actuales, que se determinan por el progreso de las luces en el hombre, y en que se fijan hoy en día nuestras concepciones morales, en vano es buscarlos en la moral del cristianismo primitivo. Porque la moral se contentaba con dejar las cosas en tal estado, mientras no distrajeran al pensamiento de la esperanza de la vida futura que iba á comenzar.

Ayudándose de una diestra exégesis, puede naturalmente hallarse en el Nuevo Testamento toda especie de cosas, hasta indicaciones sobre la manera de conducirse en condiciones de que la moral del Nuevo Testamento tenía precisamente por fin apartar la atención. Puédese, por ejemplo, hallar indicaciones sobre la manera de tratar las cuestiones sociales, el feminismo, los deberes políticos, etc. La Iglesia se ha dedicado muy pronto á estas interpretaciones, que han conducido muchas veces á resultados exactamente contrarios á las declaraciones claras y terminantes del Nuevo Testamento, por ejemplo: á propósito del juramento, el «Reino de Dios» entró poco á poco en el conjunto de la cultura humana, mientras que originariamente formaba el edificio entero, y parecía no tomar nada de «este mundo». Y una expresión tal como «la prueba del espíritu y del poder» vió su sentido disiparse poco á poco, hasta olvidarse de que se refería originariamente á la manifestación de lo sobrenatural en el mundo interior y en el exterior por milagros y discursos entusiastas y proféticos, tales como los que Orígenes refiere se observaron entre sus contempo-

ráneos (161). Extensión semejante, ó si se prefiere, semejante idealización, se justifica muy bien históricamente; pero hay que recordar siempre que bajo esta nueva interpretación se esconde una readaptación en el dominio de los intereses y de los ideales. La moral comparada ha de poner en claro todo lo posible las diferencias entre las concepciones y los puntos de vista relativos á la vida, aún cuando parezcan hablar el mismo lenguaje. Es imposible descubrir una exhortación precisa para obra alguna positiva de cultura en el Nuevo Testamento, porque el pensamiento de un inmenso proceso de evolución en el tiempo, en el curso del cual la vida humana debía desarrollar lentamente sus facultades y sus fuerzas, era extraño á la concepción que representaba el Nuevo Testamento. Solamente en virtud de una reinterpretación moderna (tomando una expresión de la *Neutestamentliche Theologie* de B. Weiss) puede apelarse á las metáforas de la levadura y de la semilla, como se hace con frecuencia, para probar que formaba parte de los proyectos del cristianismo hacer levantarse, por así decirlo, la historia de la cultura humana y desenvolverse con ella. Léase el capítulo décimo del Evangelio de San Mateo, el sétimo y el catorce de la Epístola á los corintios, y, finalmente, todo el Sermón de la Montaña; olvidando la edificante interpretación común, se tendrá una impresión exacta del punto de vista del cristianismo primitivo en toda su originalidad histórica (162).

La concepción primitiva ha permanecido fiel á sus principios en todos los puntos esenciales durante los dos primeros siglos de la Era Cristiana. El período post-apostólico mostró, sin empobrecimiento, la creencia característica en la verdad próxima del milenario y en el valor del entusiasmo (163), mientras que Tertuliano y Orígenes atestiguan que, al fin del siglo II, estos caracteres subsistían aún. Andando los tiempos, fueron reemplazados por el desenvolvi-miento especulativo del dogma y el perfeccionamiento de la organización de la Iglesia (§ 60). Con el declinar de las

esperanzas extáticas y del entusiasmo individual, una relación más positiva pudo, poco á poco, establecerse con la civilización. Pero San Agustín mismo tenía la impresión de vivir mucho más en la vejez del mundo que en un nuevo período de civilización. Se inclina á considerar la descripción, contenida en el Apocalipsis de Juan, de los dos jueces asentados en el reino milenario, como correspondiendo á los prelados de su tiempo (*præpositi intelligendi sunt, per quos ecclesia nunc gubernatur*) (164). ¡Ejemplo característico de la manera cómo la Iglesia transforma las concepciones del cristianismo primitivo! Sin embargo, como adversario de un estado terrenal y de una moral puramente humana, San Agustín predicaba el Reino venidero—y que debería venir de manera sobrenatural—como el solo objeto verdadero de la vida. Así, no tiene nada que objetar á la difusión del ascetismo ni á la desaparición gradual de la especie humana por la adopción, cada vez más extendida, del celibato. Si se observa en él cierta duda entre la transformación de las ideas cristianas primitivas y la adhesión á estas ideas, es á causa de una lucha interior entre dos tipos diferentes de fe religiosa, á los que ya he hecho alusión (§§ 43 y 61). La oposición entre lo mudable y lo inmutable figura claramente en primer lugar en San Agustín, y tiende á ocupar el lugar de la oposición entre el presente y el porvenir sobrenatural. Se puede reconocer aquí el influjo del platonismo, al propio tiempo que el decaer de la confianza entusiasta. El pensamiento dominante de San Agustín no es tanto que todos los bienes presentes son insignificantes en comparación de todos los bienes futuros, como que todos los bienes finitos son insignificantes á costa del bien eterno é infinito, que es idéntico á Dios. Esta oposición es el pensamiento que constantemente se sobreentiende en las *Confesiones*.

124.—El problema que el cristianismo primitivo ha transmitido sin resolver á la Iglesia que le siguió, fué resuelto por el catolicismo de una manera que atestigua el poderoso

instinto histórico de los jefes de la Iglesia. Como observa Harnack en su *Historia del dogma* (165), cuesta trabajo concebir, en el protestantismo contemporáneo, el influjo ejercido sobre el espíritu humano por el ascetismo en los siglos iv y v, y percibir hasta qué punto regía la imaginación, los pensamientos y la vida entera. Amenazó romper en pedazos la Iglesia. De una parte, multitudes de nuevos conversos, venidos de naciones extrañas, se agolpaban en la Iglesia, y ésta se vió obligada á acometer la obra de un poder educativo, civilizador y organizador. Así, se vió obligada á adoptar una concepción más amplia que las que habrían podido aceptarse en los primeros días de entusiasmo; tuvo que soportar muchas cosas que no podía impedir, y que incorporarse elementos que, en sí y por sí mismos, estaban fuera de su ideal. Hubo necesidad de hallar en el seno de la Iglesia lugar tanto para «los perfectos», que tenían todavía por criterio el ideal del cristianismo primitivo, como para los «imperfectos», que necesitaban de consuelo y de una regla de vida, pero que no estaban dispuestos á abandonar la existencia humana común. Había que conservar la unión con el ideal del cristianismo primitivo tanto como con las realidades del tiempo presente. El problema consistía en saber cómo se podría á la vez romper con el mundo y gobernarlo.

La solución ofrecida por el catolicismo consistió en reconocer diferentes grados de perfección. El monje, el sacerdote y el lego representaban cada uno un grado ó una forma del cristianismo, y la Iglesia los reconocía á todos. El mismo instinto psicológico y pedagógico que había llevado á la Iglesia á reconocer la «fe implícita» (§ 42) la llevó aquí á la distinción entre el mérito y el deber.

El monje corresponde al tipo cristiano primitivo. Responde á la pregunta: «¿Dónde está el ideal de los primeros grandes días del cristianismo? Contestando, el cristianismo podía mostrar sus monjes y sus religiosas, que, llenos del deseo de la única cosa necesaria, habían roto los lazos más

fuertes que unen al individuo á este mundo. El monje y la religiosa hacen más de lo que el deber exige al hombre: se conforman, no sólo con el mandamiento general, sino también con el consejo de perfección del Apóstol (I Cor. VII). El sacerdote representa una forma intermedia entre el monje y el seglar. Al renunciar á la vida de familia, ha seguido los consejos del Apóstol, mientras que en lo demás participa del mundo de los hombres, ofreciendo ayuda y consuelos á los que en él viven. El seglar hace vida humana, bajo todos sus diferentes aspectos, pero lucha, ayudado por la Iglesia, para no perderse en ella.

Esa es la solución más ingeniosa que, hasta el presente, se ha propuesto al problema de conservar el ideal cristiano primitivo, y, al propio tiempo, trabajar en el sentido de la civilización y del progreso, en un mundo cuya existencia prolongada ni estaba prevista ni supuesta en el momento de establecerse el ideal dicho. Esta solución toma con razón por acordado que si el Nuevo Testamento ha de seguir siendo considerado cual encerrando reglas supremas de la vida humana, hay que admitir que las condiciones de vida que supone serán duraderas. Así se ve que el cardenal Newman dice: «Si la angustia presente de que habla San Pablo no representa el estado común de la Iglesia cristiana, apenas puede decirse que el Nuevo Testamento esté escrito para nosotros, y hay que darle nueva forma antes de poder aplicarlo». Era ésta una consideración esencial á los ojos de Newman, aun en sus tiempos de protestante. Pero buscaba en vano en el protestantismo una respuesta á la pregunta: «¿Qué hemos hecho por Cristo?» Sus pensamientos seguían dirección análoga á los de Santa Teresa, cuando decía: «¿Quieres saber qué ha prestado á las palabras de los Apóstoles su ardor divino? Es que abominaban de esta vida presente y despreciaban las glorias del mundo. Á todo se atrevían por Dios». Y en una visión oyó decir al Salvador: «¿Qué sería del mundo, si no hubiera religiosos!» (166).

Y, no obstante, esta solución se funda en un error.

S. Kierkegaard ha observado justamente que el instinto del cristianismo cayó en falta cuando estableció diferentes clases de cristianos, porque abrió de esta suerte un camino para escapar al ideal, y no hubo sino demasiadas gentes que le siguieran.

La distinción entre el deber y el mérito no puede tener valor moral, sin embargo, salvo por razones superficiales. Porque si tengo facultad y posibilidad de «hacer méritos», es decir, de hacer algo que exceda de lo que comunmente se espera del hombre, es evidentemente deber mío el hacerlo. Desde el punto de vista moral, mi deber es siempre proporcionado á mis facultades; está en proporción del individuo. En moral, la tasa debe ser siempre progresiva.

«Ein jeder wird besteuert nach Vermögen». (Cada cual debe pagar según sus medios»), dice Tell, cuando Hedwige se queja de las exigencias considerables de que es objeto (167). Por otra parte, la experiencia lo demuestra, los que comprenden que tienen que responder á las mayores exigencias no tienen conciencia de si éstas exceden de su deber. Hay naturalezas que sienten más vivamente el ideal, y que reconocen su acción en un dominio más extenso de lo que lo hacen sus semejantes. «Es peligroso, dice Santa Teresa, contentarse con un moderado esfuerzo cuando se trata de la eternidad». Los maestros católicos de teología moral, después de haber establecido la distinción entre el deber y el mérito, advierten en ocasiones á sus oyentes que no hagan uso de ella. Su consejo es más moral que su distinción.

125.—No se dió el protestantismo perfecta cuenta en un principio del gran problema que planteaban sus relaciones con el cristianismo primitivo. Fué un movimiento nacido de la necesidad de afirmar los derechos de la libertad de conciencia. Dado que se encontraban en el Nuevo Testamento muchas cosas que el catolicismo, por su sistema jerárquico y por su unión demasiado estrecha con el mundo, no podía reconocer ni dejar obrar libremente, se

creyó muy naturalmente en la vuelta al cristianismo primitivo. El protestantismo, sin embargo, no tardó en significar, no sólo la emancipación de la vida religiosa y una tentativa de retorno á los orígenes del cristianismo, sino también, más ó menos conscientemente, la emancipación de la vida en general con respecto á la autoridad de la Iglesia. La vida en el mundo no era considerada ya como inferior á la vida en el claustro. La perfección debe ser alcanzada, no por un ascetismo artificialmente introducido, sino por un abandono íntimo del corazón á Dios y por la confianza en Dios. Ya no se trata simplemente de soportar la vida mundana, sino de cultivarla y desarrollarla; y el individuo podía y debía encontrar su vocación ayudando á este desenvolvimiento.

Los reformadores dejaron, pues, indeterminados sus puntos de vista con respecto á los ideales y las esperanzas del cristianismo primitivo. No dieron dirección alguna precisa, por ejemplo, sobre la manera cómo deberían seguirse los preceptos del Sermón de la Montaña en las circunstancias y entre las obligaciones de la vida humana moderna. Más tarde, la Iglesia Suprema y el partido de la teología especulativa en la Iglesia protestante, concibieron la cosa de este modo: «El cristianismo primitivo es el fermento ideal, que, merced á un largo proceso de desarrollo en el tiempo, se esparce en la vida del mundo; produce la vida de la familia cristiana y del Estado cristiano, produce también la ciencia y el arte cristianos, y conduce así al desenvolvimiento del «Reino de Dios». Las concepciones primitivas de una segunda venida del Mesías y del Juicio final quedan ahora relegadas á un último término lejano y crepuscular, donde aparecen como montañas azules en el horizonte remoto. Los hombres han aprendido, en nuestros días, y experimentado muchas cosas que eran desconocidas para los autores del Nuevo Testamento, y desde luego ha llegado á evidenciarse que aquellos autores se equivocaban esperando tan pronto «la segunda venida». Este

error, sin embargo, no se considera error material, cuando ni siquiera se le refuta. Lo mismo que el catolicismo, el protestantismo se cree en relación de continuidad moral con el cristianismo primitivo. No admitirá la idea de que no ha conservado del cristianismo primitivo sino los elementos que pueden realizarse en las condiciones de la civilización moderna, ó más bien en la nueva actitud que ha tratado de adoptar con respecto á la civilización. Las gentes creen que se conforman á la moral del Nuevo Testamento, porque revisten sus principios morales con las fórmulas bíblicas. Olvidan que su situación con respecto á la civilización es totalmente distinta á la del cristianismo primitivo.

126. — En época muy reciente, sin embargo, la teología protestante ha empezado á manifestar con más claridad esta relación. Profundos estudios históricos y una mayor inteligencia de los fenómenos de la moral y de la civilización, han llevado á cierto número de teólogos y de sabios más allá del punto de vista comunmente adoptado sobre el particular por los jefes del protestantismo eclesiástico. Entre los primeros puede mencionarse á Albrecht Ritschl (en su *Geschichte der Pietismus*) y Adolfo Harnack (en su *Lehrbuch der Dogmengeschichte*).

En opinión de Ritschl, el carácter particular del protestantismo consiste en representar á los cristianos como los que, confiando en Dios, deben regir el mundo; no han de retirarse de él, como lo exigen los ascetas de la vieja Iglesia, los místicos de la Edad Media y los pietistas modernos. Según él, el pietismo ha cerrado el camino al desenvolvimiento completo del programa protestante, sobre todo porque tendía (principalmente el pietismo reformado) á restaurar el cristianismo primitivo. Según la opinión de Ritschl, se suponen los principios del luteranismo en armonía con el Nuevo Testamento, mientras que lo contrario no es exacto: la creencia en la verdad de todas las concepciones del Nuevo Testamento no se considera necesaria para la salvación. Y entre las concepciones bíblicas en que no

es necesario creer. Ritschl menciona especialmente «las esperanzas del cristianismo primitivo en lo que tienen de particular».

Según las ideas de Harnack, el cristianismo primitivo contenía algo más y distinto al «Evangelio» propiamente dicho, y el «Evangelio» no pudo aparecer en toda su pureza sino cuando este «más» y este «otra cosa» hubieron sido distinguidos de él. Lutero preparó el camino para esta separación; pero de igual modo que se equivocó al rechazar los dogmas especulativos de los Padres de la Iglesia, se equivocó también al desechar la esperanza primitiva de la cercana vuelta de Jesús, origen de la tendencia á retirarse del mundo. El distinguido historiador del dogma sabe perfectamente que la moral del cristianismo primitivo estaba determinada por la esperanza del Juicio final: así, sostiene que el «Evangelio», sobre todo tal como se presenta en el octavo capítulo de la Epístola á los Romanos y en el décimotercio de la primera Epístola á los Corintios, debe ser completado por una moral humana. «Si, en la ciencia lo mismo que en la vida del sentimiento, lográramos unir la piedad, el sentido de la vida interior y la profundidad de San Agustín, con la amplitud de miras, la actividad tranquila y enérgica y la emoción alegre y serena de los antiguos, alcanzaríamos la perfección. Goethe, en su período más hermoso, ha sabido hacer suyo este ideal, y el sentido del cristianismo evangélico reformado (si es realmente algo diferente del catolicismo), está comprendido en este ideal» (168).

Es evidente que una concepción de la vida que adopte elementos esenciales tomados de los griegos y de Goethe, debe diferir hondamente de la del cristianismo primitivo. Goethe es, propiamente hablando, el primer heraldo del evangelio perfecto. No puede lograrse una claridad completa, partiendo del punto de vista de Ritschl y de Harnack. Pero el gran mérito de estos dos pensadores estriba, á más del abundante saber que aportan con sus estudios, en

la manera cómo plantean el problema contradictorio con claridad y precisión, y arrancan el velo de ambigüedad que, en la vida presente, oculta la religión del catolicismo y del protestantismo eclesiástico con la civilización y la humanidad.

127.—En oposición á todos estos diferentes puntos de vista, querría yo adoptar uno que podría llamarse *ético-histórico*. Según esta concepción, el cristianismo es un poder espiritual que ha penetrado, y penetra todavía profundamente en la vida humana. De igual modo que, respecto á gran número de los más grandes movimientos de la civilización humana, muchos de los caracteres de su principio y de su primer desenvolvimiento seguirán siendo probablemente enigmas psicológicos é históricos, en tanto nuestros únicos métodos para comprenderlos sean los que proporcionan la historia y la psicología. Pero estos caracteres no son los únicos enigmas psicológicos é históricos. El punto más importante para nosotros resalta, no obstante, con suficiente claridad y distinción, á saber: que el cristianismo lleva el sello de las circunstancias históricas verdaderas en medio de las cuales ha nacido. El cristianismo es un movimiento oriental, lleva muy marcado el sello de su origen judío, modificado quizá por influjos persas; en el curso de su desenvolvimiento dogmático ulterior, fué determinado por el pensamiento griego, ó al menos por las formas conceptivas helénicas. Su desenvolvimiento ulterior se produjo bajo el influjo intelectual, estético, moral y social de condiciones de civilización que él mismo no había producido, y que no había supuesto en su origen. Por tal motivo, es imposible tomarlo, tal como es, como fundamento en todo tiempo legítimo de nuestra concepción de la vida y de nuestra conducta en ella. No puede darnos este fundamento más que lo puede la moral de los griegos. Mas esto no le quita su gran importancia. Sigue siendo fuente de vida en que las épocas posteriores á los orígenes toman elementos que pueden serles útiles en las condiciones actuales. Tal

es la relación que el catolicismo y los distintos movimientos protestantes han tenido en realidad con él; pero todos han velado igualmente con su silencio este proceso de elección y de eliminación. Lo que cada cual tomaba, lo consideraba lo esencial. Y ésta es también la actitud de la moral laica con respecto al cristianismo: reconoce el influjo que ha ejercido haciendo más intensa y profunda la vida espiritual, y la importancia que para él ha tenido el hecho de haber extendido, por el gran modelo que de ella nos ha dado, la doctrina del amor fraternal por la superficie del mundo todo.

Tomamos del Nuevo Testamento, como de cualquier obra espiritual, todo aquéllo de que podemos hacer mejor uso en nuestra economía espiritual. Hay en él pensamientos, estados anímicos, ejemplos que siempre acompañarán á la especie humana en su peregrinación. Pero en lo que toca á saber lo que empleamos, y la manera como lo empleamos, esto será determinado por nuestra experiencia personal é independiente de la vida y por nuestro medio: experiencia y medio que nos imponen obligaciones, que nos revelan bienes que no habían podido cruzar el horizonte en la época del cristianismo primitivo, en parte porque no podían conciliarse con el objetivo de la vida que entonces se adoptaba. La Biblia no nos ofrece una moral más que nos enseña la astronomía ó la historia natural, aun cuando contiene muchos elementos importantes que toda moral puede y debe encerrar en sí.

Tenemos delante la concepción cristiana y la concepción griega de la vida. Y si hay que escoger entre ellas, no es dudoso que la concepción que nosotros tengamos se acercará más á la de los griegos que á la del cristianismo primitivo. Porque nuestro objeto es descubrir y producir en el mundo de la realidad los valores en cuya conservación creemos; la misión de la moral es desplegar y hacer armónica la vida humana, á la vez en el individuo y en la sociedad. Esta misión era reconocida por los griegos. Ahora

bien, el cristianismo ha hecho posible su realización de una manera mucho más profunda.

Pero no es el Evangelio el que ha sido extendido por el pensamiento griego (§ 126), es el pensamiento griego — esas reflexiones sobre la vida de que puede decirse fueron las primicias de la vida espiritual en Europa, — el profundizado y extendido por lo que el cristianismo ha traído al mundo. Y no sólo el cristianismo; porque hay que hacer sitio, á más del helenismo y el cristianismo, para otro tercer elemento, ó un tercer grupo de elementos: me refiero á la ciencia empírica de los últimos siglos y á todo el conjunto de la civilización moderna, ideal y material. Á la moral y no á la filosofía de la religión corresponde discutir más de cerca la naturaleza de las relaciones recíprocas que existen entre todos los elementos que entran á formar parte de la vida espiritual del hombre, tal como ella es y tal como hay que vivirla hoy.

D.—Vivimos de realidades.

Homo liber de nulla re minus quam de morte cogitat; et ejus sapientia non mortis, sed vitæ meditatio est.

SPINOZA.

128.—Al final de nuestro estudio, la relación entre la moral y la religión aparece muy sencilla: la religión es la fe en la conservación del valor, y la moral estudia los principios conforme á los cuales se realizan el descubrimiento y la producción de los valores. Esta concepción pone manifestamente en claro y á la vez las diferencias y las semejanzas que existen entre la religión y la moral.

El tratar de saber cuáles son los valores en que creemos, y cómo conoceremos que lo descubierto y producido tiene

valor, nos lleva de la religión á la moral. La historia de la religión nos muestra muy claramente que la más importante de todas las oposiciones es la que existe entre las religiones naturales y la religión moral. La naturaleza específica de una religión, por consiguiente, dependerá del punto de vista moral. Debo remitir á los lectores á mi *Moral* para el examen completo de esta cuestión, y me detendré solamente aquí á discutir algunos puntos de vista de especial importancia para la filosofía de la religión.

Según mi propia concepción moral, la vida ha de tomar la forma de una obra de arte personal, porque las facultades y las tendencias individuales han de estar organizadas en los individuos, mientras que al propio tiempo las personalidades individuales — precisamente gracias á la armonía personal en cada individuo — han de ser puestas de acuerdo con los demás. El problema está aquí en saber cómo el desenvolvimiento del individuo puede ayudar al de los demás hombres, ó en otros términos, cómo el hecho de que el individuo sea un fin en sí puede ser un medio para lograr los fines de otro. Esta concepción abraza toda labor de desenvolvimiento de la civilización, siempre que sea algo más que una actividad puramente mecánica ó sin objetivo. Toda cultura espiritual y material, todo esfuerzo individual y social hallan sitio en el ideal aquí indicado. El desenvolvimiento espiritual helénico, el cristiano y el de los tiempos modernos han contribuido cada uno al establecimiento de esta idea. Amplio horizonte se abre delante de nosotros; vemos en lontananza las luchas espirituales del pasado, pero vemos también adelantarse el trabajo espiritual y material que profundizará y desarrollará progresivamente las conquistas anteriores. En un esfuerzo para dar forma á esta idea y para aplicarle, la moral misma llega á ser una religión, porque trabaja aquí por lo más santo que hay en el mundo, y todo lo que los hombres llaman y han llamado santo ha de estimarse finalmente por medio del criterio que esta idea proporciona.

El concepto de «santo» reproduce en sus diferentes aplicaciones los grados del desenvolvimiento religioso. En el sentido más elemental, es santo lo que no puede ser producido sino por un poder superior. Puede ser la tierra, ó los frutos de la tierra, ó el hombre mismo. Pero lo que se considera obra de un poder superior y colocado bajo su protección, se identifica poco á poco, una vez realizado el tránsito de las religiones naturales á la religión moral, con lo que exigen las ideas morales más elevadas que el hombre pueda formarse. Así, religión y moral se encuentran finalmente en la concepción de «santo», y tenemos la definición de Goethe:

Was ist das Heiligste?—Das, was heut' und ewig die Geister
Tiefer und tiefer gefühlt, immer nur einiger macht *.

Lo que puede ser asimilado de una manera profunda é íntima por el individuo, y puede al propio tiempo establecer la unión más íntima entre los individuos, es santo sobre todas las cosas. Nos hallamos, más allá de las circunstancias exteriores de la vida, del otro lado de todo lo que tiende á dividir, llamados á los más altos valores. El máximo de plenitud y de diferenciación se une aquí al grado supremo de unidad.

Con motivo de la aplicación detallada de esta idea pueden surgir muchas cuestiones graves. Pero, desde el punto de vista de la filosofía de la religión, es de importancia enteramente particular que un ideal tal como el que expresan los versos de Goethe haya sido por lo menos capaz de establecerse y hacerse reconocer. Á despecho de todos sus desacuerdos, la realidad ha podido dar lugar á un desenvolvimiento en este sentido. Es una de las realidades á que debemos tratar de permanecer unidos y que hemos de es-

* ¿Qué es lo más santo?—Lo que, hoy y siempre, cada vez más profundamente sentido por los espíritus, los une más y más.

forzarnos en extender, una de las cosas que permiten que nuestra sabiduría sea meditación de la vida, no de la muerte.

129.—Pero ¿cuál será el fin? ¿De dónde viene el valor y á dónde va? ¿Cuál es la naturaleza del lazo que une, de una parte, aquéllo por que luchamos y lo que nos permite luchar, y de otra la esencia íntima de lo real?

Hay aquí una encrucijada—no solamente porque pueblos diferentes han dado respuestas distintas á estas cuestiones, sino también por razón de la diferente importancia que se ha concedido al modo de llegar, en general, á una respuesta. Por mi parte, no veo motivo para exigir á toda costa una respuesta, que nos llevaría mucho más allá de lo que la ciencia puede enseñarnos por medio de sus hipótesis extremas. Sobre todo, no comprendo por qué se ha de encadenar la razón por amor á soluciones supuestas, que no harían otra cosa que devolvernos nuestros enigmas agrandados, complicados quizá con objeciones lógicas y morales.

Esas respuestas á esas cuestiones, que van más allá de las hipótesis científicas últimas, no pueden tener sino un carácter poético; pero no hay nada en ello que las impida tener gran importancia religiosa, como expresiones las más vivas que puede tomar la relación del valor y de la realidad, tal como nosotros la experimentamos. Exactamente hablando, es falso decir que no tienen «sino» valor poético (§ 70). Porque quizá la poesía es expresión más perfecta de lo más elevado que existe que cualquier concepto científico. Por poesía, no entiendo en este caso imágenes ó emociones vagas, sino la forma espontánea y viva bajo la cual se expresan las experiencias verdaderamente realizadas en momentos de violenta excitación. Un proceso de este género se esconde bajo todos los mitos y todas las leyendas, bajo todos los dogmas y todos los símbolos considerados en el momento de su aparición (*in statu nascendi*). Hay una poesía de la vida que brota del seno del trabajo mismo, una chispa que no brilla sino cuando la voluntad se estrella

ante la peña dura de la realidad. He encontrado esta idea en mi crítica de la teoría de S. Kierkegaard, poniendo en oposición la concepción estética y poética de la vida á la concepción moral y religiosa (169). Es una poesía que no se opone ni á la voluntad ni al pensamiento, aún cuando sea más capaz de aparecer cuando pensamiento y voluntad llegan á sus límites; y sólo esfuerzos repetidos pueden decidir si estos límites representan un obstáculo que puede y debe ser vencido, ó si señalan las inmutables orillas entre las cuales ha de correr para siempre el río de la vida. Todo gran arte supone una poesía de la vida de esta naturaleza, y consiste en la traducción de esta poesía en formas claras. Si el arte encuentra en nuestros días condiciones de existencia especialmente desfavorables, no hay duda de que es preciso atribuir semejante estado de cosas más bien á los antiguos dogmas que á la moderna duda.

La filosofía de la religión termina conduciéndonos á esta fuente, cuya libre conservación constituye la condición más importante para el porvenir de la vida espiritual. Nuestros estudios epistemológicos, psicológicos y morales llegan aquí al mismo resultado (§§ 20-22; 70; 117). Por otra parte, no es deber de la filosofía de la religión formar un sistema particular de símbolos, y declarar que son los únicos buenos. Interesase esta ciencia más en las fuerzas activas que en las fuerzas fijas, que son rechazadas y se paralizan, mientras que aquéllas están en plena actividad. Pero el estudio comparativo de las formas conserva todavía su valor, y nos ayuda á atribuir las distintas fuerzas á su especie particular. La filosofía de la religión se interesa menos por símbolos ó dogmas particulares que por la necesidad personal, por el sentimiento interno, por la experiencia verdadera que en ellos se expresan, y que determinan, ya la elección de los símbolos, ya la interpretación más ó menos literal que es preciso hacer de ellos. Cuando nace una gran religión como el cristianismo, la filosofía de la religión la reconoce como testimonio de la verdad de

que el amor, el sentido de la vida interna y la pureza son fuerzas vivas en la naturaleza humana.

Allí donde estas fuerzas internas parecen haber desaparecido, se puede tener seguridad de que es porque la confianza en la facultad de formar imágenes y símbolos se ha debilitado bajo el yugo del dogmatismo y del escepticismo, cuya soberanía que se ha fundado generalmente en la fuerza. El observador atento nota que estas fuerzas están escondidas, que se mueven en el santuario de la personalidad, lugar igualmente cerrado á los propagandistas importunos y á los burlones profanos.

Vivimos en una época de transición. Hay falta de armonía entre nuestra fe, de un lado, y nuestro saber y nuestra vida de otro. No es posible librarse de la obligación de poner de acuerdo la libre ciencia unida al libre desenvolvimiento de la vida con lo que, á nuestros ojos, tiene el valor supremo. Y esto no puede hacerse por una construcción especulativa. Hay que crear un nuevo tipo de vida, que no tema la crítica y que no exprese su libertad «burlándose de sus cadenas», sino que, con alegre confianza, exprese sus experiencias más hondas en un «salmo de la vida». Hasta que este tipo de vida se haya desarrollado, muchas gentes sentirán su alma herida. Esto puede llegar á suceder de muchas maneras, ya se adhieran los hombres, con una especie de extravagancia morbosa, á algo que no puede armonizarse con su vida personal ó con las exigencias de la lealtad intelectual, ya su propio temor secreto les impulse á un odio fanático á aquéllos cuya fe es distinta á la suya, ya se hayan sentido secos y empobrecidos por la crítica excesiva y la saciedad, ya, finalmente, se consuman en una reflexión interminable. No digo que los que experimentan mayor daño espiritual sienten el dolor más grande.

La vida trabaja para elevarse merced á la lucha de fuerzas opuestas, y las circunstancias de la lucha difieren con las almas individuales. Así, el arte de vivir, como todos los demás artes, debe ser unilateral (§ 92). Y por tal

razón, cada individuo ha de descubrir su propio lugar y combatir por la parte de verdad que se revela á sus ojos. Sólo en fuerte acometida puede ser alcanzada «la unidad superior»; pero nunca será tan fácil de alcanzar como creía la filosofía romántica.

130.—Toda concepción de la vida debe á la larga estar determinada por los valores que se descubren ó que se producen en la vida real. Toda concepción de una vida futura, de un mundo superior, está constituida por elementos que se toman de este mundo. La vida exige una disciplina y reglas; pero las nociones que determinan desde dentro esta disciplina y estas reglas deben, en último término, haber sido tomadas de la vida misma. Hay aquí un movimiento circular continuo que, sin embargo, no excluye el progreso, porque aun un ideal imperfecto puede hacer la vida más perfecta de lo que era antes, y la vida más perfecta producirá desde luego ideales aún más altos. Hasta un país atrasado puede estar en transición—puede ser hasta un medio necesario de transición—hacia una marcha progresiva, enteramente igual que un resorte en espiral no se cierra sino para poder lanzarse más alto (*inclinata resurget*).

De igual modo que Goethe ha definido la función del arte poético diciendo que consiste en «revestir la realidad de una forma poética», y no en «realizar lo supuesto *poético*»; así el cometido de la religión consiste en hacer la vida ideal y armónica; y no en realizar ideales artificiales impuestos desde fuera. Todo ideal, para tener sentido, ha de revelarse como un vasto conjunto que expresa tendencias vitales que han de haber tenido una actividad espontánea antes de tomar la forma del pensamiento ó de la imaginación.

Y hallamos otra vez aquí nuestro gran modelo en el método de vida de los griegos. Su concepción de la vida acusa cierta tristeza; pero han combatido abierta y valientemente por los derechos de esta vida terrenal. En la dis-

cusión eterna acerca del sentido de la vida, su ejemplo debe ser considerado siempre como un documento capaz, por su peso, de rechazar definitivamente la carga de la prueba sobre los que hicieron depender el valor de esta vida de lo que se puede sospechar de otra. La santidad espiritual de los griegos se manifiesta en el hecho de que veían la gran obra de la vida en el descubrimiento y la creación, aquí bajo y en la realidad de la vida presente, de valores tales como «lo bello y el bien». No tomaban de la concepción de una vida venidera el criterio que permite juzgar la vida presente.

Que la cultura griega haya perecido, y que, por cierto tiempo, haya dominado la doctrina oriental de una vida futura, prueba al menos que la cultura griega tenía necesidad de interiorizarse. El orientalismo ha hecho mucho para promover la vida espiritual. ¿Era necesario, en este sentido, que el mismo resultado no hubiera podido ser alcanzado por el desenvolvimiento continuo de las concepciones helénicas?, eso es imposible decirlo; lo que sabemos de las condiciones del desarrollo histórico de la civilización es demasiado poco para permitirnos resolver. Pero el orientalismo ha producido grandes males que son bien suyos, y se comprende perfectamente por qué Kant (en las notas que ha dejado) expresaba el anhelo de que nos hubiera sido ahorrada la sabiduría oriental.

Este principio es firme; y sólo el que honrada y lealmente ha trabajado en los valores que se pueden descubrir y producir en *este* mundo, está preparado para un mundo futuro si es que lo hay, cuestión que la experiencia únicamente puede resolver. Mi querido amigo Johannes Fibigers refiere en su *Autobiografía*, que conversando acerca de si nos espera una vida futura, yo observé: «Queda por saber si hay vida futura». No recuerdo haber dicho esto, pero espresa los resultados á que he llegado personalmente. No se me ha cerrado el horizonte. Pero cuanto más he mirado á mi alrededor el mundo del pensamiento y de la realidad,

más claramente se me ha aparecido que los hombres que están dispuestos todavía á predicar que de no haber vida futura, *esta vida* perdería todo su valor, asumen una gran responsabilidad. Aquéllos para quienes esta creencia en una vida futura es necesidad vital, se habrán ya dado cuenta de esta necesidad; pero no tienen derecho á invocar su experiencia sin haber realizado una tentativa seria para descubrir y producir valores en la vida presente. ¿Y cuándo estarán en disposición de decir que han hecho bastante en este sentido? Hasta el presente, no se ha ofrecido ninguna prueba evidente de la idea de que la falta de una creencia de este género implique necesariamente la exclusión de toda especie de cualidad, de valor personal. Las opiniones que se han formado los individuos, de acuerdo con su propia personalidad, sobre lo que hay más allá del mundo de la experiencia, no deben tomarse como criterio universal del valor de la vida personal (170).

Desde el punto de vista moral, el mandamiento es: «Haz la vida, la vida que conoces, todo lo rica posible en valores». El esfuerzo para realizar este mandamiento supone necesariamente una creencia en la conservación del valor bajo cierta forma definida, y es esta una cuestión que recibirá respuestas diferentes de distintas personas, según sus diversas experiencias. El que no puede descubrir ó producir ningún valor, á menos que no esté rodeado de un reflejo de eternidad, no está una pulgada más alto que el que obra con energía y con un profundo sentido de la vida interior al servicio del valor, aún cuando este valor esté, en su sentir, sujeto á perecer. Inversamente, el que puede prescindir de la creencia en la conservación del valor no tiene, por su parte, derecho á despreciar al que no ve en todo valor que ha descubierto ó producido más que un simple anillo de la cadena de valores que se extiende hasta lo invisible. Cabe afirmar esta creencia sin ponerse en pugna con la moral, ó con la teoría del conocimiento. La última palabra ha de decir la en este punto el principio de persona-

lidad (§ § 92-93; 100-101). La moral sólo debe cuidar de que, preocupados con salvar los valores de la vida, los hombres no olviden la vida misma.

131.—En una obra titulada *Om Intolerance* (Acerca de la intolerancia) (1878), escrita no sin ardor, S. Heegaard se inclina á insistir en el sentido de este pensamiento: «vivimos de posibilidades». Guiábale para ello la idea de que, puesto que la esencia ni puede combatir ni afirmar la validez de las ideas religiosas, su posibilidad ha de admitirse siempre á despecho de toda crítica. Pensaba más particularmente en la idea de inmortalidad personal. Su opinión era que debemos fundar nuestra vida en la posibilidad de la validez de esta idea (171). Opuestamente á esta opinión, querría yo explicar lo que he puesto al frente de este capítulo: vivimos de realidades. Fundamos toda posibilidad en una realidad, vamos de lo real á lo posible. Así, en último resultado, vivimos enteramente por la realidad, por grande que sea el valor que las posibilidades puedan tener á nuestros ojos. Sólo cuando la realidad manifiesta lo bueno y lo bello lo posible puede contenerlos. Vivimos de los valores que la realidad produce, y estos valores no se desvanecen necesariamente porque no distingamos claramente cuál ha de ser su suerte en el tiempo y en la eternidad. En la medida en que podemos formarnos opinión acerca de su destino, la fundamos en nuestra experiencia de la realidad: estas teorías son proyecciones, generalizaciones, idealizaciones inconscientes ó claramente conscientes.

Se puede averiguar lo que los hombres han pensado acerca de este mundo por lo que han pensado acerca del mundo futuro. Hasta el presente, no se ha hecho una descripción del cielo y del infierno cuyos rasgos especiales no se hayan tomado de la experiencia terrenal. Tan cierto es esto por lo que atañe á las descripciones del Infierno de Homero y de Virgilio, como del Apocalipsis de San Juan ó de la Divina Comedia de Dante. En la descripción hecha por Lavater de la venida del Anticristo, Goethe ha reconocido

la entrada de los Electores en Fráncfort para la coronación de José II. La conciencia religiosa se mueve en un mundo de poesía, y de ello se da cuenta cada día más. Cuanto más claramente reconozca la insuficiencia y el carácter figurativo de sus ideas, mejor podrá comprender una concepción que no conceda valor alguno á la formación de ideas determinadas y exclusivas relativamente al objeto de la religión.

¿Y hasta dónde hay que proseguir las posibilidades? No es posible pensar en una conclusión. Siempre cabe preguntarse: ¿Y después? Un estado supremo de vida que excluyera toda posibilidad de desarrollo acabaría—según todas las leyes psicológicas conocidas—en la inacción y en la muerte. El pensamiento humano lo ha comprendido así muy pronto. Los antiguos indios han advertido en seguida que la continuación incesante de un solo y mismo estado no puede producir alegría, y los filósofos sankhias sostenían que el que ha tenido entrada en el mundo de los cielos ha de descubrir muy pronto que hay órdenes todavía más altos que el que ha logrado, de suerte que hasta las alegrías celestiales contienen un elemento de preocupación (172). Unos cuantos miles de años más tarde, en una carta á Wolff, Leibniz afirmaba que si la beatitud no consistía en el progreso, los bienaventurados acabarían por encontrarse en un estado de estupor (*nisi beatitudo in progressu consisteret, stupeficerent beati*).

Si viviéramos realmente de posibilidades, nuestra vida resultaría sacrificada á una vida desconocida. Pero la filosofía de la religión puede invocar aquí una idea que, desde la época de Rousseau, ha sido la idea fundamental de la pedagogía moderna. Todo período de la vida tiene, ó debiera tener, su significación propia, y no debe ser puramente considerado como preparación para el período siguiente. De igual modo que la infancia es un período independiente de la vida, con su valor y sus fines en sí y para sí, y es más que simple preparación para la edad adulta, así también la

vida humana, en su totalidad, tiene su valor independiente, y esto tanto más cuanto que la experiencia no nos enseña nada acerca de lo que puede seguirla. ¿Cómo una simple vida personal está unida á las leyes y á los valores de la totalidad de lo real?; este es un problema insoluble. Pero si hay íntima unión entre la una y los otros, de suerte que nuestros esfuerzos más nobles y elevados contengan algo imperecedero (bajo cualquier forma que este elemento se conserve) este valor no se produce sino cuando consideramos la vida presente, la que conocemos, como obra independiente, y la atribuimos valor independiente.

Si admitimos que el valor ha de ser conservado, y si llamamos á Dios principio de la conservación del valor, será evidente entonces que este principio no puede estar en parte alguna presente y activo tanto como en nuestros esfuerzos para descubrir y producir valores. Para que éstos puedan seguir existiendo, es necesario ante todo que existan. Si nos fijamos en esta idea, nuestra concepción de la vida no será ya una persecución de Tántalo tras de un fin que siempre huye, y podremos no terminar por un agnosticismo sin contenido (§ § 18-22). Por el contrario, tiene razón el poeta:

Indem du suchst, hast du ihn schon gefunden;
in deinem Fragen liegt die Antwort schon gebunden. *

Lo eterno está en el presente, en todo instante dotado de valor, «en cada rayo de sol», en el esfuerzo que toma por divisa «¡Excelsior!» Vivir la vida eterna en medio del tiempo, esa es la verdadera inmortalidad, haya ó no haya otra. La distinción entre el fin y el medio se desvanece en semejante momento, en un esfuerzo tal, y hasta se desva-

* Tú buscas y ya lo has encontrado; en tu pregunta está ya incluida la respuesta.

necesita siempre allí donde hay una vida personal verdadera. Y con ello se desvanece también la distinción entre la religión y la moral, porque la religión entra en la moral (§ 89).

Terminamos aquí con ideas que aparecen con más ó menos claridad en toda forma religiosa superior, en los Upanishads lo mismo que en el cristianismo, en Budha tanto como en Spinoza y Schleiermacher. Si debe haber un pensamiento último de la humanidad, ha de ser el de la continuidad de todas las fuerzas y de todos los valores, idea que es nuestro criterio teórico y práctico, aun cuando no se la pueda establecer y formular como un concepto científico perfectamente definido (§ § 22, 115-116).

El interés puramente filosófico de la concepción que he tratado de determinar, en el estudio que va á concluir, consiste en el hecho de que trata de afirmar la continuidad del desenvolvimiento espiritual. Este hecho descubre una analogía entre el problema religioso y todos los restantes problemas filosóficos, y en último término, lo que importa al filósofo no es saber si un problema admite ó no solución, sino si se ha planteado bien, es decir, del modo que exigen la naturaleza del espíritu humano y su puesto en la realidad. Á la larga, se verá que el interés filosófico está identificado con el interés humano, y esto tanto más cuanto más claramente se ve su naturaleza propia. Así el filósofo está satisfecho si hace todo lo que puede para definir y aclarar el problema, y para determinar las condiciones de su solución. No deja de confiar en la importancia de su labor, aun cuando sean pocos los que admitan la razón de ser y el valor de la misma.

Nadie puede hacer cosa mejor, para determinar su balance espiritual, que poner en práctica todo cuanto ha aprendido en la escuela de la vida y del estudio. Y si lealmente lo hace, no será quizá sin provecho para los demás y para él.

NOTAS

(1) P. 24.—Cuando, hace algunos años, Brunetière proclamó en una obra declamatoria y con gran alegría de muchas gentes, la «quiebra de la ciencia», pensaba, no sin ingenuidad, que todo lo que tenía que hacer era insistir en la distinción entre la fe y el conocimiento. Pero se atrajo una reprimenda del arzobispo de París, que le hizo saber que aún cuando la fe sea indudablemente un libre don espiritual, no obstante, antes de que un individuo pueda creer en doctrina alguna (por ejemplo: en la Trinidad, la divinidad de Cristo, la inmortalidad) ha de haberse asegurado de que es enseñada por Dios, y esto es precisamente lo que no puede descubrir sino por la razón. El arzobispo añadía que Brunetière habría podido aprenderlo así de un novicio en materia teológica. Según Santo Tomás de Aquino (*Summa theologiae*, pars X, quaestio 2, art. 2), «la fe supone el conocimiento natural, aún cuando lo que en sí y por sí puede ser probado y conocido, pueda también ser objeto de fe para los que no pueden comprender la prueba». En el siglo XIX se publicó una decretal contra cierto número de pensadores católicos (Lamennais, Hermes, Bautain, y contra los tradicionalistas, Günther, Frohschammer) que habían pasado del límite trazado por la Iglesia entre el conocimiento y la fe. Una decisión del Papa de 11 de Junio de 1855 declaró que «conclusiones racionales pueden probar con certeza la excelencia de Dios, la naturaleza espiritual del alma y el libre albedrío». Se añadía que puesto que la fe supone una revelación, no se puede apelar á ella en las discusiones con los naturalistas y los ateos. En un documento pontificio fechado el 8 de Diciembre

de 1864 (conocido con el nombre de «Syllabus») se declara que el método escolástico está de acuerdo con las exigencias y los progresos de la ciencia. La escolástica católica moderna ataca la fe absoluta fundada en la autoridad, tesis que fué defendida por de Maistre y más todavía por Bonald, tradicionalistas ambos.

(2) P. 25.—Véase, acerca de este punto, mi artículo titulado «The conflict between the Old and the New» (*Journal of Ethics*, 1896).

(3) P. 29.—Kant habla con más frecuencia de fines que de valores. Pero es evidente (aún cuando Kant no lo haya reconocido lo bastante en su psicología ó en su moral), que el concepto de fin *supone* el de valor; porque no puedo adoptar como fin sino aquéllo cuyo valor he experimentado. Cuando Kant habla del «reino de los fines», por oposición al orden causal de la naturaleza, entiende lo que filósofos ulteriores han llamado «reino de los valores». Fries, por ejemplo, que era discípulo de Kant, toma el concepto de fin como punto de partida (*System der Philosophie*, Leipzig, 1804, §§ 238, 255, 330)—*Neue Kritik der Vernunft*. Heidelberg, 1807, III, pág. 14). Pero Herbart y Lotze son los que más han hecho para que se acepte el concepto de valor de una manera más amplia. Después de Lotze, fué nuevamente examinado por el teólogo Albrecht Ritschl y sus sucesores. Por otra parte, se ve en el platonismo y la escolástica florecer ampliamente la confusión entre la explicación y la valoración (Hume y Kant han sido los primeros en romper con ella).

(4) P. 30.—Respecto á los diferentes problemas de la filosofía, véase introducción de mi *Historia de la filosofía moderna* (Madrid, Jorro, editor).

(5) P. 34.—Treinta pescadores próximamente de la aldea de Harboøre perdieron la vida en una tempestad en el mar del Norte. En el boletín oficial *Berlingske Tidende*, de 29 de Noviembre de 1893, el Instituto meteorológico danés inserta una explicación de esta terrible catástrofe. El Instituto insiste principalmente en tres puntos: 1.º, Después de momentos de calma, aparece con frecuencia una tempestad del lado opuesto á aquél de donde

soplaba el viento antes de la calma; con lo que el mar, precisamente á causa de la calma se pone muy malo; 2.º, Las aguas estaban bajas en la costa occidental de Jutlandia, porque tempestades venidas del Oeste las habían empujado hacia el mar del Norte, sobre la costa de Noruega, de donde empezaron á correr como deslizándose por un plano inclinado hacia la costa de Jutlandia, con gran empuje; 3.º, Esto coincidió con mareas altas en esta costa.— La misma publicación inserta la oración fúnebre del predicador, en la que éste decía, entre otras cosas, á los asistentes al duelo. «El Señor se ha servido del caso como de un medio de conversión..... Si no produce resultado ¿qué otro medio podrá utilizar?» El predicador ignoraba sin duda que razonaba como Bossuet, en la oración fúnebre de Enriqueta de Orleans, pues de manera análoga á como Bossuet tomaba como ejemplo la revolución de Inglaterra, él se apoyaba en una marea equinoccial. Nadie podrá negar que el ejemplo es típico. Otro análogo se lee en la Biblia, en la explicación dada por el segundo Isaías de la conquista de Babilonia por Ciro. Jehová tenía el intento de servirse de ella como medio para salvar al pueblo de Israel, y para despertar su fe en el Dios anunciado por el profeta. (Isaías, XLV).

(6) P. 46.—En los estatutos de la Iglesia de Dinamarca, de fines del siglo XV, se lee lo siguiente: «Prohibimos á todos, bajo pena de excomunión, decir que ha habido milagros en esta diócesis, ya general, ya particularmente, sin una investigación y aprobación dada por una autoridad apostólica y consagrada». *Dania*, III, pág. 348. En la época moderna, tantos milagros han aparecido en el mundo católico, y especialmente en Francia, que las autoridades han tenido que desplegar gran finura y diplomacia sutil para distinguir los verdaderos de los falsos, y entre los primeros, los milagros hechos por Dios de los realizados por el demonio. Véase LASSERRE, *Notre Dame de Lourdes*, libro IV. PESQUIDOUX. *La renaissance catholique en France*, París, 1889, pág. 52. Según Santo Tomás de Aquino, los milagros—palabra por la cual en tiende algo que excede de las fuerzas naturales—sirven para revelar una cosa sobrenatural. Véase TESSEN-WESIESKI, *Die Grundlagen der Wunderbegriffes nach Thomas von Aquino*. Paderborn, 1899, pág. 41. Pero si se exige ahora una declaración, sancionada por la Iglesia, antes de que podamos estar seguros de que algo

sobrenatural ha sido revelado, y si la revelación susodicha es ella misma un milagro, ¿cómo puede acabar este círculo vicioso, y cómo puede entrarse en él?

(7) P. 48.—Véase mi lección sobre el vitalismo (1898). Véase también BOUTROUX, *De l'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines*, París, 1895.

(8) P. 50.—El concepto fundamental en que me he apoyado en este punto, está tomado del libro de Spinoza, *De Emendatione Intellectus*, que da la base epistemológica de su obra constructiva, la *Ética*. Ha reaparecido en las obras de la juventud de Kant. (Véase mi artículo sobre «Die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants» en el *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII), y más recientemente en Lotze. He tenido lugar de referirme á esta opinión cuando he examinado el concepto de causa en mi *Psicología* (V. D).

(9) P. 51.—Aun cuando Leibniz se inclinara á un pluralismo: no obstante ha indicado claramente que el concepto de ley es primero con relación á los conceptos de fuerza y de individualidad. La *fuerza* es lo que condiciona un futuro cambio de estado. Se supone que el presente y el porvenir están enlazados conforme á una ley. La *individualidad* representa la ley según la cual se producen los cambios de estado de un ser. La cuestión está en saber si la ley que rige los cambios de un individuo puede ser comprendida aparte de las que rigen los cambios de los demás seres. Leibniz niega que esto sea posible, aun cuando propiamente hablando, y según su misma doctrina esencial de la multiplicidad, debió afirmar dicha posibilidad. Véase mi *Historia de la filosofía moderna*, t. I.

(10) P. 52.—ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, b. 994 a—XII, 6-7 (1071-73). SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, pars. 1.^a, qu. 2, art. 3. EUGENIO ROLFFS (*Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles*, Köln, 1898) va mucho más lejos que los antiguos teólogos católicos en la confesión de lo que Santo Tomás debe á Aristóteles. Realmente, esta importante teoría se lee en

Aristóteles. Santo Tomás no ha hecho más que adaptarla á un fin teológico, desarrollándola en diferentes puntos especiales.

(11) P. 54.—MARTENSEN: *Jakob Böhme*, págs. 100-105. Véase SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica*, pars 1.^a qu. 3; art. 2. *Deus est actus purus non habens aliquid de potentialitate*. Si Martensen creía que el concepto de Dios que defendía era específicamente cristiano, era juguete de extraña ilusión. Este concepto fué indicado por Aristóteles (y aún se remonta á los eleáticos y á Platón) y llegó, por la escolástica, hasta Descartes y Spinoza: más tarde fué adoptado por Hegel. Es un concepto en el cual los filósofos especulativos de todos los tiempos han encontrado, no sin ceder á una ilusión, algo concluyente para el pensamiento.

(12) P. 59.—Véase acerca de la concepción cosmológica aristotélico-medioeval, mi *Historia de la filosofía moderna*, t. I.

(13) P. 60.—Véase BERNHARD WEISS. *Lehrbuch der biblischen Theologie des Neuen Testaments*, 6.^a ed., pág. 500.

(14) P. 62.—A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 3.^a ed., 1894. II, pág. 75. Véase también pág. 472, acerca de los monjes coptos que creían en el antropomorfismo, revelado por el Apocalipsis, y que defendían á sus dioses corporales á palos. Hasta San Agustín (*Confesiones*, VI, 3) nos ha dicho que antes de conocer á San Ambrosio, creía que la Iglesia Católica enseñaba un Dios de forma humana.

(15) P. 63.—*Confesiones*, III, 11-12. VI, 4. VII, 16. La expresión *totus ubique* nos hace pensar en el *ὅλον πανταχού* de Plotino (*Ennéad.*, IV, 9, 3; 5, 9). Véase esta expresión de Spinoza. «Lo que está en la parte tanto como en el todo». (*Ethica*, II, 37-38; 44). Es posible que Spinoza haya tomado este concepto de Bruno, que sufrió aquí el influjo de Plotino: Véase *Opere italiane*, especialmente págs. 239, etc., 242, 315 (edición Lagarde). Bruno emplea para «lo que está todo en el todo» la misma imagen que Plotino, la de una voz que puede oírse desde todos los sitios de una habitación. (En las obras latinas de Bruno se encuentra la expresión: *Anima tota in toto et qualibet totius parte*). (Véase mi *Historia de la filosofía moderna*, t. I).

(16) P. 63.—*Heinrich Susos Leben und Schriften*. Editados por Diepenbrock, Regensburg, 1829, págs. 212 y sig.

(17) P. 64.—LIEBNER. *Hugo von Saint Victor und die Theologischen Richtungen seiner Zeit*, Leipzig, 1832, págs. 292, 483. PETRI ABAELARDI. *Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum*, ed. Rheinwald, Berolini, 1831, págs. 101 y sig.

(18) P. 65.—*Sechzig Upanishads des Veda*, traducido del sánscrito por PABLO DEUSSEN, Leipzig, 1897, pág. 626. PLATÓN, *República*, libros II y III. H. RELANDUS, *De religione Muhamedanica*, Trajecti ad Rhenum, 1717, págs. 292 y sig.

(19) P. 66.—Véase, en mi *Historia de la filosofía moderna*, los capítulos relativos á Nicolás de Cusa, Copérnico y Bruno, t. I.

(20) NEWMANN. *Apologia pro vita sua*. London, 1879, pág. 105. A. SÉGALA, *Le Purgatoire*, traducido al francés por F. de Bénéjac, París, 1886, págs. 8-15, 46. Santo Tomás de Aquino nos enseña, á propósito del Infierno, que está probablemente situado bajo tierra, y que el fuego de allí es de la misma clase que el de la tierra, es *ignis corporeus*. *Summa Theolog. Suppl.*, § III, qu. 97, art. 5-7.

(21) P. 68.—MARTENSEN, *Jakob Böhme*, págs. 239 y sig. He entendido primero esta expresión como significando que Martensen consideraba la Ascensión visible como concedida á uno de los discípulos. Uno de los asistentes á mis lecciones de filosofía de la religión me llamó, no obstante, la atención sobre la verdadera opinión de Martensen. Le había creído más inteligente que lo que es. Porque una visión sobrenatural sería después de todo, aun desde el punto de vista de Martensen, una concepción más ideal que la que implica una de las peores añagazas del viejo racionalismo—y no obstante, esto es lo que él sostiene.

(22) P. 70.—EDV. LEHMANN, *Zarathustra*, I, Copenhague, 1899. OLDENBERG sugiere la idea de que, antes de la separación de los indos y de los iranos, haya podido hacerse sentir un influjo semítico ó presemítico. *Aus Indien und Iran*, Berlín, 1899, pág. 71.

Si es así, las consecuencias de este influjo han debido ser diferentes bajo el de los destinos de estos diferentes pueblos.

(23) P. 70.—ERIK STAVE (*Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, Harlem, 1898, págs. 175 y sig.) cree que los parsis han ejercido gran influjo sobre el judaísmo posterior á la dispersión y, por él, sobre las religiones que del judaísmo han salido. CHEYNE (*Jewish religious Life after the Exile*) atribuye influjo no solamente á los persas, sino también á los babilonios, y se declara opuesto á la teoría que trata de explicar el desenvolvimiento del judaísmo posterior al destierro por causas puramente internas. Esta cuestión no es tan importante para la historia de la filosofía de la religión como lo es para la historia de la religión, y no obstante sería de un gran interés psicológico poder demostrar que la idea del sentido histórico de la vida, y del término de la evolución del mundo en un Juicio final, ha nacido de modo independiente en pueblos distintos.

(24) P. 71.—R. WEISS, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, págs. 615 y sig.

(25) P. 80.—Véase mi *Historia de la filosofía moderna*, t. I. Hay que notar en particular las declaraciones siguientes de Fichte (*Apellation an das Publikum gegen die Anklage des Atheismus*, pág. 77, Leipzig, 1799). «Es extraño que á esta filosofía (la de Fichte) se la acuse de negar á Dios, porque lo que niega en realidad es la existencia del mundo en el sentido en que el dogmatismo la afirma».

(26) P. 81.—Véase mi *Psicología*, (V. D) y mi artículo titulado; «La base psychologique des jugements logiques» (*Revue philosophique*, 1901, cap. VI).

(27) P. 81.—Véase A. LANG. *Myth, Ritual and Religion*. London, 1887, I. pág. 163. «Las dificultades de clasificación que embarazan el estudio de la mitología han sido ya descritas. Nunca son mayores que euando se trata de clasificar los que pueden llamarse mitos cosmogónicos. La misma palabra cosmogónico implica la preexistencia de la idea de un cosmos, de un universo ordenado, y esta idea era precisamente la última que pudiera penetrar en el

espíritu de los forjadores de mitos. No hay en sus concepciones nada que se asemeje á la organización ni á un universo».

(28) P. 83.—Véase GRANDGEORGE. *Saint Augustin et le Neo-Platonisme*, París, 1896, págs. 101, 105.

(29) P. 84.—Véase mi artículo «Ueber die Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants». (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, VII), § 16.

(30) P. 85.—Véase acerca de Spencer mi *Historia de la filosofía moderna*, t. II; y acerca de Sibbern mi artículo: Die Philosophie in Dänemark im XIX Jahrhundert (*Archiv für Geschichte der Philosophie*, II).

(31) P. 86.—Véase mi *Psicología* (V. D. 5). Entre las demás exposiciones de la ley de relatividad, querría llamar la atención sobre el tratado fundamental de WILLIAM HAMILTON: *The Philosophie of the Unconditioned* (1829); (véase también mi *Historia de la filosofía moderna*, t. II) y sobre el artículo de RENOUVIER: La loi de relativité (*L'Année philosophique*, 1898). FRANCIS BRADLEY parte también de la ley de continuidad en su importante y sugestiva obra: *Appearance and Reality*, London, 1893.

(32) P. 88.—Véase también H. SIEBECK. «Die metaphysischen Systeme in ihrem gemeinsamen Verhältnisse zur Erfahrung» (*Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, II).

(33) P. 91.—Para todo el problema de la relación entre lo espiritual y lo material, véase el cap. II y el III de mi *Psicología*.

(34) P. 95.—Véase acerca de este punto mi artículo «La base psychologique des jugements logiques». (*Revue philosophique*, 1901), § § 9-10.

(35) P. 96.—AUGUSTINUS, *De moribus Ecclesie Catholicæ*, capítulo XXVII. Véase SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, § 85. «Atribuir la piedad á Dios convendría mejor al estilo homilético ó poético que al lenguaje dogmático».

(36) P. 97.—*Upanishads*, DEUSSEN, págs. 68, 205, 799 y sig., 857 y siguientes.

(37) P. 98.—DENIFLE ha insistido en su artículo titulado «Meister Eckhart's lateinische Schriften und die Grundanschauung seiner Lehre (*Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, II)—con ayuda de los últimos trabajos de Eckhart que ha descubierto—en que los místicos alemanes eran discípulos de los escolásticos, y practicaban ellos mismos la escolástica. Sin embargo, subsiste aún una diferencia, que, mientras los escolásticos trataban de conservar el valor de la analogía con respecto al concepto de Dios, los místicos la rechazaban. En todas las obras de los místicos se pueden encontrar los ecos del neoplatonismo. Santo Tomás no se cansaba de combatir contra los representantes cristianos de esta tendencia, invocando tan pronto á Aristóteles como á San Pablo. Véase THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*, Pars. I, qu. 13, art. 3. Acerca de la doctrina de los místicos, véase LIEBNER, *Hugo de Saint-Victor*, págs. 193-195. *Susos Leben und Schriften*, publicados por Diepenbrock, págs. 394, 410, 424 (en la página 394 se lee: «Así todas las personas bien instruídas saben que el ser que no tiene sabiduría no tiene tampoco nombre, y por eso Denis dice que Dios es un No-Ser ó una Nada»). *Deutsche Theologie*, cap. III. Estudiando la doctrina mística se comprende mejor el concepto budhista del Nirvana. Porque no era, naturalmente, la intención de los místicos querer que la repulsa de toda determinación positiva significara que Dios era literalmente una Nada (es decir, que no era). En el concepto místico de Dios, tanto como en el concepto budhista del Nirvana, precisamente la inagotable positividad destruye toda forma conceptiva y hace imposible toda determinación.

(38) P. 100.—THOMAS AQUINAS, *Summa Theologica*. Pars. I.³, qu. 13, art. 7. (Véase qu. 45, art. 3). Véase *Hugo de Saint-Victor*, por LIEBNER, pág. 195.

(39) P. 101.—Véase á propósito del argumento aquí referido mi *Psicología* (V B, 5).

(40) P. 104.—*Aus Schleiermacher's Leben. In Briefen*. Berlin, 1858. II, págs. 344 y sig. Véase, á propósito de la discusión entre

el teísmo y el panteísmo, mi *Historia de la filosofía moderna*, t. I, EDUARDO ZELLER (Sendschreiben an J.-H. Fichte, *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, II), afirma que el concepto de panteísmo representa solamente una relación inmanente entre Dios y el mundo, y no afirma nada sobre la cuestión de si Dios tiene ó no tiene personalidad. Que Dios no puede esperar, es lo que enseñaba la escolástica de la Edad Media, según puede verse en *El Hexaëmeron* de ANDREAS SUNESEN (ed. Gertz, v. 3470 y sig.), dónde se dice que el Hombre-Dios podía esperar según su naturaleza humana, pero no conforme á su naturaleza divina, no pudiendo ésta aumentar:

«Spem tamen admisit tantum substantia servi,
non natura dei, cui nil accrescere posset».

(41) P. 107. — TH. WAITZ, *Die Indianer Nordamerikas*. Leipzig, 1865, pág. 126. J. M. MITCHELL, *Hinduism Past and Present*, London, 1887, pág. 187. El culto griego de los héroes se basaba en una tendencia semejante. Los héroes locales estaban más próximos á los habitantes de una ciudad ó de un distrito que los héroes nacionales. Véase EDWIN ROHDE, *Psych.*, I, págs. 191 y siguientes, 197 y sig.

(42) P. 108. — «Lo que está muerto, es lo inmutable. El Dios del cristiano es el más vivo y por consiguiente el más variable de los seres». (Copiado de una carta á Wizenmann, amigo ortodoxo de Jacobi, por un compañero de fe, acerca de la posibilidad de recibir respuesta á la oración). GOLTZ: *Thomas Wizenmann. Ein Beitrag zur Geschichte des inneren Glaubenskampfes christlicher Gemüther in der zweiten Hälfte des XVIII Jahrhunderts*. Gotha, 1859, II, pág. 235. S. KIERKEGAARD, en su juventud, sacaba de la doctrina ortodoxa de la expiación la conclusión de que debe producirse un cambio en Dios. (*Efterladte Papirer* (Escritos póstumos) 1833-1843, pág. 23). Dice también: «El pensamiento de que Dios es amor, en el sentido de que es siempre el mismo, es tan abstracto que en realidad es un pensamiento escéptico» (*ibid.* página 413). Se ha expresado más tarde en un sentido diferente (*ibid.* 1844-1846, págs. 443 y sig.).

(43) P. 110. — JULIUS LANGE. *Billedkunstens Fremstilling af Menneskeskikkelsen*, I, págs. 17 y sig., 31 y sig., II, pág. 56.

(44) P. 113.—Para un examen más completo de este método remito á mis lectores al capítulo primero de mi *Psicología*. He hecho una corta descripción del sentimiento religioso en el mismo libro (VI, C. 8 b). En mi *Moral* (caps. XXXI-XXXIII), he examinado los fenómenos religiosos desde el punto de vista moral, y he estudiado la cuestión bajo el mismo aspecto en mis tratados menos importantes. En mi *Historia de la filosofía moderna* he insistido muy particularmente sobre la importancia de Hume, de Schleiermacher y de Feuerbach desde el punto de vista de la psicología de la religión. En estos últimos años, esta rama de la psicología ha pasado á primer término. TH. RIBOT, en su *Psicología de los sentimientos*. (Madrid, Jorro, editor) consagra un largo capítulo al sentimiento religioso. JAMES LEUBA. «A study in the psychology of Religious Phenomena.» (*American Journal of Psychology*, April 1896) E. RÉCÉJAC, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, París, 1897, RAOUL DE LA GRASSERIE, *Psicología de las religiones* (Madrid, Jorro, editor). E.-D. STARBUCK, *The Psychology of Religion*. London, 1899. MURISIER, *Les maladies du sentiment religieux*. París, 1901.

(45) P. 118.—Para la relación entre la experiencia y la relación causal, véase mi *Psicología* (V D 1, 2) y mi artículo: «La base psychologique des jugements logiques» (*Revue Philosophique*, 1901, cap. VI).

(46) P. 119.—*La Vida de la Santa Madre Teresa de Jesús, escrita por ella misma*, cap. XXIX. Véase ALB. RITSCHL. *Geschichte des Pietismus*, II, págs. 47, 228, 279.

(47) P. 120.—Véase en LEUBA (Obra citada) numerosos ejemplos de conversión, antiguos y modernos (véase sobre todo página 350).

(48) P. 129.—J. ROYCE, *Studies of Good und Evil*, New-York, 1898, pág. 377.

(49) P. 136.—Véase acerca de este punto mi *Psicología*, palabra «Fe» en el índice. Muy recientemente, WILLIAM JAMES ha insistido mucho sobre la relación de la creencia con la voluntad. Véase sus *Principles of Psychology*, Versión española (Madrid,

Jorro, editor), II, págs. 321, 561 y sigs., y su obra titulada *The Will to believe and other Essays in Popular Philosophy* (1894).

(50) P. 140.—*Upanishads*, por DEUSSEN, págs. 196, 317; Evangelio de San Mateo, XI, 28-29. AUGUSTINUS. *Confesiones*, I, 1 (véase IV, 18 y VI, 26); *Vida de Santa Teresa*..... S. KIERKEGAARD, *Uvidenskabelig Efterskrift*, pág. 370 (véase mi libro *S. Kierkegaard som Filosof*., traducido al alemán en los *Klassiker der Philosophie* de Frommann. Stuttgart, 1898, págs. 118 y sigs., 158 y sig.).

(51) P. 141.—Véase mi *Historia de la filosofía moderna*, tomo I. J.-J. Rousseau *og ans Filosof*, traducido al alemán en los *Klassiker der Philosophie* de Frommann, 1901, págs. 115-119. JOSEPH BUTLER *Works*. Oxford, 1874, II, págs. 181 y sigs. *Life of F. D. Maurice*, London, 1884, I, 344 *et passim*.

(52) P. 143.—Véase mi artículo «Die Philosophie als Kunst». (*Ethische Kultur*, 1894).

(53) P. 143.—LUTERO, *Catechismus major* (explicación del primer mandamiento y del tercer artículo de la fe). Respecto á Zuinglio, véase ED. ZELLER, *Das theologische System Zwinglis*, Tübingen, 1853, pág. 22. Zuinglio definió expresamente *fides* por *fiducia*. ó, en su *patois* suizo, *gloub* por *vertruuen*. Á causa de la teoría de la predestinación, este elemento de fe incondicional aparece más claramente en la doctrina reformada que en la luterana. Véase ZELLER, *ibid.*, pág. 27. LUDW. FEUERBACH ha demostrado con insistencia cómo el concepto de fe según Lutero se distingue por este carácter de los conceptos anteriores. *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers*, 2.^a ed., Leipzig, 1855, págs. 16-21. Este elemento fué más tarde puesto muy en claro por ALBRECHT RITSCHL, especialmente en su obra póstuma, *Fides implicita: eine Untersuchung über Köhlerglauben, Glauben und Wissen, Glauben und Kirche*, 1890, páginas 58-62. En su misma enseñanza sobre la fe, Ritschl parte de la concepción de la fe religiosa tomada como la confianza, y esto le permite desechar al elemento puramente metafísico del dogma eclesiástico.

(54) P. 145.—En mi *Psicología* (véase la palabra Resignación en el índice) he descrito la resignación como un sentimiento mix-

to que puede aparecer con matices muy distintos. Se puede comprender en la palabra resignación el aspecto negativo y helado de este sentimiento, desprovisto del elemento de abandono positivo. En este punto, como ocurre muy frecuentemente en psicología, estamos obligados á modificar el sentido de las palabras usuales, á extenderlo y á limitarlo. EHRENFELS (*Werttheorie*, I, página 40) pinta la resignación como la forma que nace cuando el sentimiento está debilitado por la desesperación.

(55) P. 146.—Véase S. Kierkegaard *som Filosof*, traducido al alemán en los *Klassiker der Philosophie* de Frommann. Stuttgart, 1896, págs. 116-172.

(56) P. 146.—Véase ALB. RITSCHL, *Fides implicita*, págs. 1-8, 27, 44 y sigs.—A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, páginas 73 y sig.; 534 y sig.

(57) P. 150.—Respecto al Nirvana, véase WARREN, *Buddhism in translation*, págs. 59 y sig.; 288 y sig., 372, Véase *supra*. Los Upanishads, al reconocer claramente que todo esfuerzo y todo dolor son correlativos del dualismo y de la diferencia, han preparado el camino al budhismo. Véase *Upanishads* DEUSSEN, págs. 393, 436 y siguientes. Los Upanishads enseñaban ya que, después de su fin, el proceso de liberación ha de aparecer ilusorio, porque el verdadero bien no llega á serlo, sino que es, Véase DEUSSEN. «Die Philosophie der Upanishads» (*Allg. Gesch. der Philos.*, I, 2, páginas 318-322).

(58) P. 156.—TYLOR ha desarrollado la teoría del animismo en su excelente obra, *Primitive Culture*, y más tarde en su *Text Book of Anthropology*. LUBBOCK y H. SPENCER han arrojado también alguna luz sobre esta teoría.

(59) P. 157.—TIELE, *Elements of the science of religion*, I, páginas 68-77.

(60) P. 159.—H. USENER, *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*, Bonn, 1896, pág. 280. Paréceme que Usener desconocía la importancia de la tradición. Sólo la primera vez que la gavilla ó la yerba de San Juan es adorada hay

un verdadero Dios momentáneo. Más tarde, hay por lo menos tanto un «concepto genérico» como el que supone la costumbre de los años anteriores. La teoría de los dioses momentáneos no es nueva si no de nombre, y por los interesantes ejemplos que de ella se han presentado recientemente. Autores anteriores habían distinguido ya los fétiches temporales de los permanentes. Véase CHANTEPIE DE LA SAUSSAIE, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, I, página 44. Respecto al culto de los objetos artificiales y de las piedras entre los indios, véase A. LANG, *Myths, Ritual and Religion*, I, págs. 225, 275.

(61) P. 161.—A. LANG, I, págs. 30, 126. H. USENER, *Götternamen*, págs. 75 y sig. Véase AUGUSTINUS. *De Civitate Dei*, IV, capítulos VIII-XI.

(62) P. 163.—KARL BUDDE, *Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung*, Giessen, 1900, pág. 65.

(63) P. 163.—Véase acerca de este punto mi *Psicología*, V B, 9 b.

(64) P. 164.—Véase acerca del particular mi *Psicología*, V B 9; VI C; VII 6; E 3.

(65) P. 166.—AUG. COMTE, *Cours de Philosophie positive*, véase páginas 71 y sigs.; VI, pág. 413. H. USENER, *Götternamen*, passim (sobre todo págs. 73, 316 y sigs. 321, 334, 343).

(66) P. 167.—Me he inclinado á adoptar esta conclusión por mi colega el profesor WILHELM THOMSEM, que considera la primera explicación más probable. Habría una relación en este caso entre la raíz de la palabra «gott». Dios y «giessen» verter, como en el griego χέειν cuya raíz es χυ= sánscrito hu, de donde viene huta, que significa tanto «sacrificado» como «aquél á quien se hacen sacrificios».

(67) P. 171.—DEUSSEN, *Die Philosophie des Upanishads* (*Gesch. d. Philos.*, I, 2), págs. 283 y sigs. MITCHELL también (*Hinduism Past and Present*, págs. 51, 138) considera probable que la creencia en la trasmigración de las almas haya nacido de un ensayo para explicar las diferencias individuales.

(68) P. 172.—*Bṛihadaranyaka Upanishads*, 3, 4, 9-16 (traducción de Deussen, pág. 468). Se pueden hallar supervivencias del alma misma en la doctrina de Zoroastro. H. OLDENBERG, *Aus Indien und Iran*, págs. 172-173. E. LEHMANN, *Zarathustra*, I, pág. 79.

(69) P. 172.—RICHARD GARBE, *Die Sankyaphilosophie: eine Darstellung des indischen Rationalismus*, Leipzig, 1894, páginas 172-190.

(70) P. 173.—Véase acerca de este punto ERWIN ROHDE, *Psych.*, I, págs. 271, 278 y sigs.; II, págs. 38 y sig., 62. GOMPERZ, *Griechische Denker*, I, págs. 101-110; OLDENBURG traza un paralelo interesante entre el desenvolvimiento indio y el desenvolvimiento griego en este punto, *Aus Indien und Iran*, págs. 78-85.

(71) P. 173.—LE PAGE RENOUF, *Lectures on the Origin and Growth of Religion as illustrated by the religion of ancient Egypt*. London, 1880, págs. 182 y sig.

(72) P. 175.—TIELE, *Elements of the science of the religion*, I, página 236.

(73) P. 189.—Véase mi *Psicología*, V B 7 a, y la bibliografía *ad. loc.* y FRANCIS GALTON, *Inquiries into Human Faculty*, London, 1883, págs. 155-173. Respecto á la visión de Swedenborg, véase ÉMANUEL SWEDENBORG, *Summaria expositio doctrine Novæ Ecclesie*, Amstelodami, 1769, § 119. (Nótese en esta visión el delicioso incidente de los ángeles, cuando creían haber descubierto que Swedenborg adoptaba la doctrina ortodoxa de la Trinidad: amenazan con arrojarle del cielo, y Swendenborg se ve obligado á rogarles expresamente que observen las cosas con más cuidado, y á hacer notar que transforma las tres personas divinas en tres atributos de una sola y misma persona. Enseña de este modo á los ángeles y les impide que obren con excesivo apresuramiento). Respecto á la visión de San Vicente de Paúl, véase BROGLIE, *Saint Vincent de Paul*, París, 1898, pág. 123.

(74) P. 189.—Véase sobre el particular ERWIN ROHDE, *Psych. passim*. DIELS (en su edición de Parménides) habla de «aquellos directores tan bien dotados del oráculo de Delfos, que desde el

siglo VIII al VI ejercieron el mayor influjo posible sobre la religión y la moral, sobre las relaciones políticas y sociales de Grecia y de los países vecinos. Sus nombres nos son casi desconocidos. Débese, pues, en parte al progreso de las luces (la sofística), en parte á la democracia que ninguna jerarquía digna de este nombre se desarrollara en Grecia, á despecho del gran papel desempeñado por los misterios y las profecías. DIELS, *Parmenides Lehergedicht*, págs. 12-13.

(75) P. 190.— Véase CORNILL. *Der israelitische Prophetismus*. Strassburg, 1896, págs. 82-92. Según la teoría tradicional, el judaísmo habría llegado á ser mucho más pronto una religión dogmática.

(76) P. 193.— FR. NIELSEN. *Pavedømmet i det nittendi Aarhundrede*. (El Papado durante el siglo XIX). II págs. 216-223. Para la historia anterior de la Inmaculada Concepción, véase HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, págs. 584-587. La actitud del Cardenal Newman con respecto á este dogma es especialmente interesante (HUTTON, *Cardinal Newman*, págs. 201 y sig).

(77) P. 194.— En un artículo de *Nineteenth Century* (Febrero de 1900), sobre la «continuidad del Catolicismo» el jesuita Clarke escribe: «Antes de que Nuestro Señor subiese al cielo, las Sagradas Escrituras nos dicen que, durante los cuarenta días que transcurrieron entre la Resurrección y la Ascensión, se apareció á los Apóstoles hablando del Reino de Dios». (Actas, I, 3). Ahora bien, el Reino de Dios es, en el Nuevo Testamento, sinónimo de la Iglesia de Cristo..... En este pasaje se refiere primeramente á la Iglesia terrenal. Nos enseña que Nuestro Señor ha instruido á sus discípulos acerca de la naturaleza de la Iglesia que había venido á fundar en el mundo, de su constitución, de su gobierno, de su disciplina, de sus Sacramentos, y sobre todo, de las doctrinas sagradas que tenía á su cargo enseñar á la humanidad..... Todo decreto de los Concilios, toda afirmación infalible de los Papas, no es más que el desarrollo de alguna parte de este cuerpo de doctrina. Nada se nos dice acerca del origen del conocimiento de estas palabras de Jesús á sus discípulos durante los cuarenta días. Es materia de fe el admitir que lo que era necesario á la misma fué comunicado en aquel espacio de tiempo. Sábese muy

bien que los católicos no son los únicos que han utilizado esos «cuarenta días» para que pase todo lo que no está contenido de otra forma en el Nuevo Testamento.

(78) P. 194.—A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, págs. 16 y sig.

(79) P. 195.—Véase además *Confesiones*, X (sobre todo 6, 35-38, 65), I, 1, donde se distingue entre llamar á Dios y conocer á Dios, III, 11 (Deus est interior intimo meo et superior summo meo). VI, 1 (Quærebam te foris á me, et non inveniebam deum cordis mei) y *De vera Religione*, c. 39 (Noli foras ire: in teipsum redi, inin teriore homine habitat veritas).

(80) P. 197.—*Upanishads* DEUSSEN, págs. 164-166, 395.

(81) P. 197.—LIEBNER, *Hugo de Saint Victor*, págs. 41, 271, 332. HAURÉAU, *Les œuvres de Hugo de Saint Victor*. París, 1886, págs. 140 y siguientes. Las expresiones «abrazado» y «tocado» (venit ut tangat te, non ut videatur a te) recuerdan á Plotino (véase *Ennéad*, Y 3, 16, 17, II, 7-36). Recuérdanos esto, á nuestro pesar, la historia del Amor y Psiquis. Los poetas eróticos griegos y hebreos han podido copiar los símbolos de la experiencia religiosa. ANGELA DI FOLIGNO, *Le livre des visions et instructions*, 3.^a ed., París, 1895, págs. 67 y sig. El acuerdo entre la terminología de Hugo de San Victor y la de Santa Teresa es digno de notarse. Véase *La vida de la Santa*.

(82) P. 199.—*Susos Leben und Schriften*, ed. Diepenbröck, Regensburg, 1829, págs. VIII y sig. *Vida de Santa Teresa*. Se cuenta de Santa Brígida que antes de dar al mundo sus revelaciones, hizo que los examinara un teólogo ortodoxo, para que borrarse todo lo que procediera del diablo y no de Dios. Véase H. SCHÜCK, *Sveriges Litteratur till Frihetstidens början*, Stockolmo, 1896, págs. 95 y siguientes.

(83) P. 199.—HAURÉAU, *Les œuvres de Hugo de Saint Victor*, página 137. *Vida de Santa Teresa*, y JULIO LANGE, *Menneskefiguren i Kunstens Historie* (La figura humana en la historia del arte) Copenhague, 1899, pág. 266.

(84) P. 201.—ED. ZELLER, *Das theologische System Zwinglis*, páginas 31 y sig.

(85) P. 202.—JULIO LANGE, *Menneskefiguren i Kunstens Historie*, pág. 299.

(86) P. 203.—AUGUSTINUS, *Confessiones*, VI, 6, XIII, 10, 13. MARTENSEN, *Meister Eckhart*, pág. 103; mi *Historia de la filosofía moderna*, págs. 191, 211, 390. CHR SCHREMPF «Kierkegaard's Stellung zur Bibel und Dogma» (*Zeitschrift für Theologie und Kirche*, I, 1891). Para ejemplos sacados de la vida eclesiástica contemporánea, véase STARBUCK, *Psychology of Religion*, caps. XIX-XXIII. Véase *ibid.*, pág. 368.

(87) P. 207.—«La base psychologique des jugements logiques» (*Revue philosophique*, 1901), § 27. (Véase § 22 y § 24).

(88) P. 208.—Véase la descripción hecha por OLDENBERG de la escuela etimológica de conocimiento religioso. *Aus Indien und Iran*, págs. 44-45.

(89) P. 212.—Los pasajes de la obra de Sabatier contra los que se dirige esta crítica son: págs. 268, 308, 388. Véase también pág. 347, donde se dice que corresponde á la teología explicar las experiencias religiosas hechas en la Iglesia cristiana. Pero el mismo Sabatier no ha observado esta restricción. No ha visto que la experiencia religiosa le era indispensable, y que no podía rodearla sirviéndose de los conceptos sacados de ella. Es en esto un materialista religioso, en la medida en que se hace culpable de las mismas faltas dogmáticas que el materialismo.

(90) P. 213.—He hecho ya esta crítica en mi *Historia de la filosofía moderna*, t. II, pág. 290.

(91) P. 216.—Respecto al problema de la personalidad, en sus relaciones con los demás problemas, véase mi *Psicología* (II, 8, d, III, 11; V B, 5-6, VII, c, 3): «Le conflict entre l'Ancien et le Nouveau» (*Journal of Ethics*, 1896) págs. 335-337.

(92) P. 220.—Los conceptos de mito y de leyenda no se aplican de esta manera por todos los historiadores y filósofos que se

ocupan de religión. A. LANG no establece diferencia entre ellos (véase *Myth, Ritual and Religion*, I, págs. 164 y sig.) LE PAGE RENOUF entiende por leyenda una amplificación ulterior del mito, que era en un principio sencillo y limitado (*Origin and Growth of Religion*, pág. 166). En la aplicación de estos dos conceptos he seguido á RENAN (véase SÉAILLES, *Ernest Renan*, págs. 115-125) y SIEBECK (*Religionsphilosophie*, pág. 273).

(93) P. 220.—Véase, para una discusión más profunda de esta relación, mi artículo «La base psychologique des jugements logiques».

(94) P. 222.—DILTHEY en el *Archiv für Geschichte der Philosophie*, VI, págs. 96 y sig.

(95) P. 230.—USENER, *Götternamen*, págs. 78 y sig., 177-187. TIELE, *Elements of the Science of Religion*, I, págs. 173-177; II, páginas 85 y sig.

(96) P. 231.—DEUSSEN, *Geschichte der Philosophie*, I, 1, páginas 239-282.

(97) P. 232.—ERIK STAVE: *Ueber den Einfluss der Parsismus auf das Judentum*, Haarlem, 1898, pág. 185.

(98) P. 233.—Acercas de Kant y su actitud en cuestiones de filosofía religiosa, véase mi *Historia de la filosofía moderna*, II, págs. 96 y sig. Entre los sucesores de Kant, FRIES fué el único que vió claramente que la consecuencia lógica de la actitud tomada por Kant era que las ideas religiosas no podían aparentar tener más que un valor simbólico y poético. Véase la obra de su juventud, *Wissen, Glaube und Ahndung* (1804), págs. 252-257 (*Ueber die Dogmen der natürlichen Religion*, págs. 158 y sig., 260). Desarrolla más ampliamente sus ideas en su *Religionsphilosophie* (1832). Hay que notar especialmente el pasaje siguiente: «Lo más bello que podamos concebir parece (á la fe religiosa) la imagen más verdadera de la verdad eterna..... Esta convicción religiosa no es solamente figurativa, sino también enteramente poética en su realización. Su verdad es la verdad oculta en lo que el poeta tiene de más grave y profundamente íntimo. Esta expresión «lo más

verdadero» puede fácilmente llevar al dogmatismo. La tendencia dogmática es más aparente en APELT, discípulo de Fries, que en Fries mismo. Véase la *Religionsphilosophie* de Apelt (1863) página 163, en que ciertos símbolos determinados se presentan como necesarios y verdaderos. M. KNUD OBEL, que me ha ayudado á preparar la publicación de este libro, ha hecho algunas observaciones sobre mi manera de tratar el concepto de símbolo que me parecen tan interesantes que es preciso se me permita citarlas aquí: «En el momento en que se forma un símbolo para un sentimiento religioso nace un sentimiento enteramente nuevo. Puesto que se trata de un símbolo intuitivo de una relación cósmica, un sentimiento es evocado, que difiere á la vez del sentimiento excitado por la relación que ha de simbolizarse y del producido por la relación de que el símbolo se toma — y la razón de esto es que las dos relaciones aparecen juntas en la conciencia. — Lo universal helado es calentado por el símbolo y por todo lo que va unido al sentimiento que brota de las fuentes profundas de la vida; al mismo tiempo, este sentimiento trivial adquiere nueva tonalidad por la extensión de la idea á relaciones extensas. Se pone al diapasón de lo sublime». Esto está perfectamente pensado. No obstante, la libre formación del símbolo en el dominio religioso ha sido, hasta el presente, demasiado poco notada para que haya experiencias determinadas y decisivas de la manera cómo el dogma reacciona sobre el sentimiento y sobre la conciencia en general. No es posible ilustrar esta cuestión sino viendo cómo el dogma enteramente formado ha reobrado sobre la conciencia religiosa. Se puede, por ejemplo, comparar las ideas que los primeros cristianos se han formado corrientemente de Jesús con la cristología limitada y firmemente establecida de la religiosidad ortodoxa, y las diferentes maneras cómo se ha constituido la conciencia religiosa en ambos casos. La reacción del símbolo será análoga á la del dogma.

(99) P. 239.—Véase mi *Morale* (2.^a ed. alemana), págs. 262-265. EHRENFELS, *Allgemeine Werththeorie*, I, págs. 132-145.

(100) P. 243.—Véase mi *Morale*, págs. 266 y sig.

(101) P. 247.—Véase el capítulo relativo á Schopenhauer en mi *Historia de la filosofía moderna*, tomo II. El aspecto ético-cien-

tífico de la concepción de Schopenhauer acerca de la vida es pues-
to en claro (y casi exclusivamente acentuado) por RICHARD BOT-
GER, *Das Grundproblem der Schopenhauerschen Philosophie*, Greifs-
vald, 1898. En la última y excelente exposición de la filosofía
de Schopenhauer (JOH. VOLKELT, *Arthur Schopenhauer*, Stutt-
gart, 1900) el límite de su pesimismo está bien trazado. Las gran-
des y sorprendentes contradicciones de Schopenhauer están ín-
timamente enlazadas con el hecho de que no ha percibido clara
y lógicamente el límite de su propio pesimismo. Su indignación
contra el optimismo tradicional y su propio espíritu lleno de con-
tradicciones (sobre todo en su juventud) le han llevado á expresar
su pesimismo con más violencia de lo que lógicamente exigía el
resto de su pensamiento.

(102) P. 251.—*Reden Gotamo Buddhos*, traducidos por Neu-
mann, II, pág. 84. *Dhammapadan* (El sendero de la verdad), tradu-
cido por Neumann, Leipzig, 1893 (véase 91 y sig.; 373 y sig.). (Véa-
se la traducción latina de Fausböll: *The Dhammapadan*, 2.^a edi-
ción, London, 1900).

(103) P. 251.—AUGUSTINUS, *Confessiones*, XI, 13, XII, 18. MAR-
TENSEN, *Meister Eckhart*, pág. 21. *Historia de la filosofía moderna*
capítulos relativos á Boehme y Spinoza.

(104) P. 253.—*Reden Gotamo Buddhos*, trad. por Neumann, I,
páginas 515 y sigs.; II, págs. 90, 475 y sigs. WARREN, *Buddhism*
in translations, pág. 473. *Dhammapadan*; véase 210 y sigs. (trad. de
Neumann).

(105) P. 257.—El apóstol Pablo pensaba sin duda en el tiem-
po en que Dios estaría «todo en todos» (I, Corintios, cap. XV);
pero, según todo el contexto de esta expresión, es dudoso que
nos asista motivo para deducir de ella la doctrina de la apocalas-
tasis (salvación final de todos los hombres). Dios estará todo en
todos por Cristo y porque dará á éste el poder; pero este poder,
según la doctrina ortodoxa que Cristo había introducido, no con-
sistía en la destrucción ó la conversión de todos los poderes ene-
migos, sino que los reducía á un estado de impotencia y de sumi-
sión á su voluntad. Véase B. WEISS, *Lehrbuch der biblischen Theo-
logie des Neuen Testaments*, págs. 405 y sigs.

(106) P. 258.—AUGUSTINUS, *De vera religione*, cap. 40-41; véase *Retractationes*, i, 7; *De Civitate Dei*, XXI, 17.

(107) P. 258.—La conclusión de que Dios no puede ser bienaventurado débese á Schopenhauer: *Aus Schopenhauers handschriftlichem Nachlass*, Leipzig, 1864; pág. 441; S. KIERKEGAARD, *Efterladte Papirer*. (Escritos póstumos), 1884-1855, pág. 169, y GUYAU, *La irreligión del porvenir*, pág. 338. (Madrid, Jorro editor). La conclusión de que la simpatía hacia los condenados hacía imposible la felicidad de los perdonados fué enunciada por SCHLEIERMACHER (*Der christliche Glaube*, § 163, apéndice). Pero estas conclusiones permiten suponer otras concepciones primitivas del valor que las que se conocen en el cristianismo primitivo, ó en San Agustín y Santo Tomás, SANTO TOMÁS DE AQUINO afirma expresamente que la beatitud de los redimidos es tanto mayor cuanto más sufren los condenados: «Cum contraria juxta se posita magis elucescant, beati in regnò celesti videbunt penas damnatorum, ut beatitudo illis magis complaceat». *Summa Theologica*, III, supl. 94, I). Por el contrario, los sufrimientos de los condenados aumentan por el hecho de que ven primeramente (antes del Juicio final) la alegría de todos los bienaventurados, y porque más tarde (después del Juicio final) pueden recordar esta alegría (*ibid.*, 93, 9). El hecho de que un solo hombre pueda ser redimido, aún cuando todos los demás no lo fueran, está determinado por Santo Tomás del modo siguiente: «Homo habet totam plenitudinem suæ perfectionis in Deo..... Perfectio charitatis est essentialis beatitudini quantum ad dilectionem Dei, non quantum ad dilectionem proximi. Unde si esset una sola anima fruens deo, beata esset, non habens proximum quem diligeret». (*Summa theol.*, Pars. II, Quæstio 4, art. 8). Una brillante exposición de esta doctrina de la condenación eterna fué dada por SAINT GEORGE MIVART, sabio católico, en un artículo titulado: «Happiness in Hell». (La dicha en el Infierno). *Nineteenth Century*, 1892-1893). Su objeto era interpretar esta doctrina de suerte que no estuviera en pugna con la ética. Cuando se describe el estado de los condenados como un tormento, puede querer decirse que la distancia de dicho estado á la perfecta beatitud es tan grande, que en razón de este contraste, ese estado puede ser calificado de tormento, aún cuando con respecto al que

tenemos en esta vida, puede no ser en absoluto un tormento. Su explicación, notémoslo, encierra una aplicación de la ley de contraste muy diferente de la que han hecho San Agustín y Santo Tomás. El punto de vista moral ha cambiado. La Iglesia católica ha respondido á esta tentativa psicológica de su apologista de ocasión poniendo su obra en el Índice. Véase la exposición retrospectiva de la disputa hecha por Saint George Mivart en su artículo «*Roman Congregation and Modern Thought*» en *The North American Review*, Abril de 1900.

(108) P. 259.—*Summa Theol.*, III, supl. 94, 3.

(109) P. 260.—AUGUSTINUS, *De moribus Manichæorum*, cap. 4, *De Natura boni*, cap. X. La doctrina de la creación se presta á las mismas dificultades que la de la emanación. Véase *supra*, nota de la pág. 83 y el texto.

(110) P. 260.—SANTO TOMÁS, *Summa theol.*, Pars. 1.^a; qu. 19, art. 31. «Cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat, sequitur, quód alia a se eum velle non sit necessarium absolute». Véase *supra* nota de la pág. 104.

(111) P. 266.—Es interesante recordar que, en sus estudios preparatorios para la *Crítica de la razón pura*, Kant consideraba al principio las categorías como anticipaciones (ó «presunciones»). Esta concepción le habría llevado á un resultado más exacto que la concepción más dogmática á que llegó al redactar definitivamente su obra capital; véase mi artículo «Di Kontinuität im philosophischen Entwicklungsgange Kants». (*Archiv für Gesch. der Philos.* VII), § 15.

(112) P. 268.—Véase mi *Moral*, cap. III y VII (especialmente VII, 4) y FRANCIS BRADLEY. *Appearance and Reality*, cap. XXV.

(113) P. 278.—Véase mi *Psicología*, VI E.

(114) P. 287.—Véase mi *Historia de la filosofía moderna*, capítulos relativos á Boehme, Bayle, Leibniz, Butler y Schelling.

(115) P. 292.—Véase mi *Psicología*, VI D (v. II, 5) y mi *Moral* (ed. alemana), págs. 107, 131, II, pag. 29.

(116) P. 293.— Véase acerca del particular mi *Historia de la filosofía moderna*.

(117) P. 294.— He insistido sobre este aspecto del problema religioso en mi *Moral* (ed. alemana, págs. 472-476).

(118) P. 296.— WALLACE, *Russland*, cap. X.

(119) P. 299.— Para una discusión más extensa de este punto véase mi *Moral* (ed. alemana, págs. 162-170).

(120) P. 300.— El padre jesuita Clarke ha escrito del sabio Saint George Mivart, que al principio, por razones teológicas, había sido uno de los más ardientes y fanáticos adversarios de Darwin, pero que después criticó las teorías relativas al infierno (véase la 2.^a nota de la pág. 258) y la infalibilidad del Papa, y apareció así como apoyando la crítica más elevada,—el padre Clarke, pues, escribió un motivo de aquel individuo, en la *Nineteenth Century* (Febrero de 1900, pág. 256) que su pecado consistía en que jamás había realizado acto de completa sumisión á la Iglesia, ni renunciado á su juicio personal, sino que, por el contrario, había tenido la audacia de querer enseñar á la Iglesia en vez de dejarse instruir por ella.

(121) P. 301.— JUL. LANGE, *Menneskefiguren i Kunstens Historie*. (La figura humana en la Historia del arte) pág. 334.

(122) P. 302.— *Reden über die Religion*, pág. 91.

(123) P. 303.— Véase DURKHEIM, *La division du travail social*, págs 172-177. AMOS, *The Science of Law*, pág. 134.

(124) P. 306.— LEUBA, «*A Study in the Psychology of Religious Phenomena*». (*The American Journal of Psychology*, VII, págs. 323 y sig.) STARBUCK, (*The Psychology of Religion*, London, 1900, pág. 85. Two types of conversion), ha trazado una distinción análoga.

(125) P. 307.— Véase el artículo de ROYCE «*The Case of John Bunyan*» (publicado en los *Studies of Good and Evil*, New-York, 1898).

(126) P. 310.—Véase mi *Historia de la filosofía moderna*, II, 371-6. Comte quería limitar sus necesidades religiosas tanto como sus necesidades intelectuales al «dominio planetario» (*Phil. Pos.*, IV, pág. 211). JOHN INGRAM, bien conocido como economista, ha hecho una buena é interesante exposición de las ideas de Comte acerca de la historia y de la filosofía de la religión en sus *Outlines of the History of Religion*, London, 1900.

(127) P. 311.—Véase acerca del particular mi *Psicología*, y S.-E. SHARP, «Individual Psychology» (*American Journal of Psychology*, Abril de 1899), págs. 44 y sig.

(128) P. 312.—Véase LEUBA, «The personifying passion in youth» (*The Monist*, Julio de 1900).

(129) P. 313.—SCHLEIERMACHER, *Reden über die Religion*, páginas 168 y sig. Véase para la teoría del conocimiento de Schleiermacher mi *Historia de la filosofía moderna*, II, págs. 205 y sig. MARTENSEN, *Levned* (Vida) I, págs. 69 y sig.

(130) P. 314.—Véase sobre el particular mi *Psicología*, y también L.-W. STERN, *Ueber die Psychologie der individuellen Differenzen*, Leipzig, 1900, págs. 47 y sig.

(131) P. 315.—Para el contraste entre estos dos tipos, véase mi libro *S. Kierkegaard som Filosof*, págs. 74, 82.

(132) P. 318.—El aspecto puramente individual de la creación de símbolos ha sido bien descrito por RÉCÉJAZ, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, París, 1897. («Un matorral ardiendo, un soplo de aire han significado para los profetas la aparición de Dios: el espíritu puede, por tanto, prestar su infinitud á los menores resplandores de la conciencia «mística», página 263).

(133) P. 320.—Véase mi *Moral* (ed. alemana, págs. 315 y sig.).

(134) P. 321.—TRÖLTSCHE en su *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, véase pág. 426, KAFTAN, *ibid.* VI, pág. 94.

(135) P. 323.—WARREN, *Budhism in Translations*, pág. 59. *Die Reden Gotamo Buddhoh*, traducidos por Neumann, I, págs. 232 y sig.; 244-248; II, págs. 148-160.

(136) P. 324.—DEUSSEN, traducción de los Upanishads, páginas 476-479. (Liberación de Karma, es decir, del deseo). El nombre Nirvana se encuentra en los últimos Upanishads (*ibid.*, pág. 695). Véase, para la relación general de los Upanishads con el budhismo, las observaciones de Deussen en su «Filosofía de los Upanishads.» *Geschichte der Philosophie*, I, 2). S. V.

(137) P. 325.—*Dhammapada*, ed. Fausböll, 2.^a, ed. London, 1900, pág. 91.

(138) P. 325.—*Die Reden Gotamo Buddhoh*, I, pág. 516. Según otro relato (véase *Die Reden Buddhoh*, II, págs. 450 y sig.) fué el pensamiento de la llaneza y de la falta de receptividad de los hombres, su poca inclinación á aceptar ninguna enseñanza que vaya contra la corriente común, la que contuvo á Budha. Pero un dios le reveló que á pesar de esto hay en el mundo muchos hombres nobles, de espíritu claro é inteligente, y su simpatía, también, le llevó á abandonar su primera resolución. La conversación entre Budha y el padre desgraciado, mencionada en el texto se encuentra en los *Reden Buddhoh*, II, págs. 475 y sig.

(139) P. 327.—Véase en este respecto mi *Moral* (ed. alemana, págs. 175 y sig) 2.^a ed. francesa, págs. 157 y sig.

(140) P. 327.—WARREN, *Buddhism in translations*, pág. 28. *Die Reden Buddhoh*, traducidos por Neumann, I, pág. 447. Subsiste sin embargo, un enigma psicológico. Porque en tanto el amor es mencionado como la novena perfección, la indiferencia es la décima, y esta se compara á la Tierra, que no manifiesta «ni odio ni simpatía» contra lo «dulce ó lo amargo» que en ella están esparcidos. ¡Y al lado de la expansión, en tanto está condicionada por el reconocimiento, se encuentra la inmovilidad!

(141) P. 328.—Véase TOKIWO YOKOI, «The ethical life and conceptions of the Japanese.» (*Journal of Ethics*, VI) págs. 184; 190 y sig.

(142) P. 334. — GEORGES GOYAU, *L'Allemagne religieuse; le Protestantisme*, Paris, 1898, pág. 121. Véase *supra* las notas de las páginas 300 y 302.

(143) P. 339. — SARPI, *Histoire du Concile de Trente*. Trad. francesa por Amelot de la Haussaye, Amsterdam, 1686, págs. 137-149.

(144) P. 340. — Respecto al movimiento religioso durante las primeras décadas del siglo XIX, en sus relaciones con la época inmediatamente anterior, véase mi libro. *La fe y la ciencia en su desenvolvimiento histórico* (en danés).

(145) P. 341. — «Las Iglesias no podían, ni soportar la teología, ni prescindir de ella. La teología está intimamente unida con la ciencia, y sin embargo no es una ciencia, sino una aplicación de la cultura científica á fines eclesiásticos. Este dualismo en la naturaleza de la teología no es necesariamente siempre tan penoso como lo ha sido para nosotros en los dos últimos siglos. Pero perdurará constantemente» TRÖLTSCHE. (*Die Selbstständigkeit der Religion, Zeitschrift für Theol. und Kirche*, VI, pág. 10.) La palabra «tapón» se encuentra en el mismo pasaje.

(146) P. 346. — TIELE, *Elements of the Science of Religion*, I, págs. 63-67.

(147) P. 348. — TIELE, *Loc. cit.*, I, págs. 105-109.

(148) P. 348. — *Aus Indien und Iran*, págs. 101 y sig.

(149) P. 350. *Welt als Wille und Vorstellung*, pág. 436.

(150) P. 356. — Sobre la diferencia entre el motivo de la valoración y el de obrar véase mi *Moral* (ed. alemana, págs. 33 y siguientes, 38 y sig., 66) 2.^a ed. francesa, págs. 25 y sig., 55.

(151) P. 359. — Véase JOH. CLAUSEN, *Lov og Evangelium i Forhold til Christendomsforkyndelsen, forhandelt mellem Reformatorerne i Wittenberg og Agrikola fra Eisleben*. (Ley y Evangelio, en sus relaciones con la predicación del cristianismo según los reformadores de Wittenberg y Agricola de Eisleben). Copenhagen, 1872, págs. 51-64. Qué Agricola haya manifestado en el curso de

la discusión una falta de dominio de sí y una tendencia á cortar un pelo en el aire, cosa es que no acaba con la justeza psicológica y moral de su primera afirmación, cuando se consideran suficientemente las diferencias individuales de las gentes sobre las que era preciso influir.

(152) P. 360.—Para la distinción entre la honradez, la verdad personal y la lealtad intelectual, véase mi *Moral* (ed. alemana, págs. 246 y sig.) 2.^a ed. francesa, págs. 220 y sig.

(153) P. 361.—La historia de Märklin y de Schrempf puede enseñarnos qué conflictos puede producir el deseo de predicar en las circunstancias actuales en naturalezas llenas de honradez y de lealtad intelectual. Véase D.-E. STRAUSS, *Christian Märklin. Ein Lebens- und Characterbild aus der Gegenwart*, Mannheim, 1851. CHR. SCHREMPF, *Akten zu meiner Entlassung aus dem Württembergischen Kirchendienst*, Göttingen, 1891. ID. *Eine Frage and die Evangelische Landeskirche Württenbergs*. Göttingen, 1892. Véase también mi *Moral*, pág. 491 de la edición alemana, 2.^a ed. francesa, pág. 453. CARLYLE, *Life of Sterling*, documento de gran interés en este respecto.

(154) P. 374.—*De vera religione*, caps. 3 y 4.

(155) P. 377.—E. DE BROGLIE, *Saint Vincent de Paul*, 4.^a edición París, 1898. H. KRUMMACHER, *Johannes Heinrich Wichern. Ein Lebensbild aus der Gegenwart*, Gotha, 1882.

(156) P. 377.—TAINÉ, *Le régime moderne*, II, págs. 105-113; R. DAVEY en la *Fortnightly Review*. Agosto de 1900, pág. 295.

(157) P. 377.—JAMES BRYCE, *The American commonwealth*, III, pág. 55.

(158) P. 378.—Véase sobre este punto mi *Moral*, ed. alemana, págs. 504-506, 2.^a ed. francesa, pág. 465.

(159) P. 379.—Véase mi ensayo sobre *La fe y la ciencia*.

(160) P. 380.—Véase mi *Moral*, ed. alemana, págs. 192-197; 267-271, 2.^a ed. francesa, págs. 157-235.

(161) P. 386.—Véase el tratado de LESSING, *Ueber den Beurtheilung des Geistes und der Kraft*.

(162) P. 386.—La diferencia entre la concepción de la vida del cristianismo primitivo y la del cristianismo moderno está puesta en claro partiendo de actitudes tan diferentes como las que representan Schopenhauer, L. Feuerbach y Strauss de una parte, y de otra S. Kierkegaard; no todos, sin embargo, han tenido bastante claro sentido de las condiciones históricas. Véase el último capítulo de mi libro *Sören Kierkegaard som Filosof*. HARNACK, en su monumental *Historia del Dogma*, ha examinado desde el punto de vista puramente histórico los caracteres propios del cristianismo primitivo y sus relaciones con el cristianismo de la Iglesia. En su crítica de esta obra, O. PFLEIDERER ha censurado á Harnack por haber representado un hiato semejante entre el cristianismo apostólico y el cristianismo católico. Pfleiderer pensaba que la primitiva esperanza que los cristianos tenían de un segundo advenimiento próximo del Mesías, y de un reino de Dios en la tierra, habíase hecho insostenible frente al desengaño que la historia traía de hecho, y que era en absoluto inevitable ver reemplazada esta esperanza por una escatología espiritual (*Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant*, Freiburg, 1891, págs. 370 y sig.). Pero el hecho mismo de la necesidad de esta institución atestigua la existencia del hiato. Prodióse cuando cambió la actitud con respecto á la civilización, y constituye el mérito de Harnack haberlo indicado tan clara y profundamente, y hecho así más profunda y aguda por la historia la diferencia entre la concepción de la vida de los primeros cristianos y la que ha desarrollado la Iglesia ulteriormente; diferencia que los pensadores anteriormente indicados habían ya puesto en evidencia por una comparación inmediata.

(163) P. 386.—Véase H. WEINEL, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im Nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenäus*. Freiburg, 1899.

(164) P. 387.—*De Civitate Dei*, XX, 9.

(165) P. 388.—*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, pág. 9.

(166) P. 389.—HUTTON, *Cardinal Newman* págs. 110-119 — *Vida de Santa Teresa*.

(167) P. 390.—Véase mi *Moral*, ed. alemana, págs. 93-95. segunda ed. francesa, pág. 85.

(168) P. 393.—A. RITSCHL, *Geschichte des Pietismus*, II, páginas 122-125, 308, 448, A. HARNACK. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, 72, III, págs. 101 y sigs. Véase una frase de Karl Hase citada en BÜRCKNER, *Karl von Hase*, Leipzig, 1900, pág. 66, TRÖLTSCHE se expresa de una manera análoga en su artículo «Die Selbstständigkeit der Religion» (*Zeitschrift für Theol. und Kirche*, V-VI) y SABATIER, en su *Philosophie de la Religion*, págs. 220, 230, 237 y sig. 251 y sig.

(169) P. 400.—Sören Kirkegaard som Filosof, trad. alemana, págs. 155 y sigs.

(170) P. 404.—Según los estoicos, el valor de la vida consistía en el conocimiento de la realidad y en el ejercicio de las cualidades del carácter que están dotadas de valor. Una vida humana de este género no estaba, en su opinión, muy lejos de la de los dioses, consistiendo la única diferencia en que los dioses son inmortales; y esto, no obstante, no concernía al valor real de la vida «vita beata, par et similis deorum, nulla alia re nisi immortalitate, quæ nihil ad bene videndum pertinet, cedens cœlestibus». CICERON, *De natura deorum*, II, 61, 153. Véase, en los tiempos modernos, á más de Kant, Spinoza (*Ética*, V, 41), SCHLEIERMACHER. (*Der christliche Glaube*, § 158) y muy recientemente FRANCIS BRADLEY (*Appearance and Reality*, págs. 501-510) y H.-R. MARSHALL (*Journal of Ethics*, IX, págs. 364 y sigs.).

(171) P. 405.—Véase mi crítica de la obra de Heegard en el periódico «Nar og Ejern» (Cerca y lejos) 1878.

(172) P. 406.—R. GARBE, *Die Sankhyaphilosophie*, bosquejo del racionalismo indio. Leipzig, 1874, pág. 135.

ÍNDICE DE MATERIAS

	<u>Páginas</u>
PRÓLOGO	1

CAPÍTULO PRIMERO

El problema y el método.....	17
------------------------------	----

CAPÍTULO II

El problema epistemológico de la filosofía de la religión....	31
A.— <i>El conocimiento</i>	31
a. La explicación causal.....	35
b. El mundo del espacio.....	58
c. El curso del tiempo.....	69
B.— <i>Los conceptos límites</i>	74
C.— <i>Pensamiento é imaginación</i>	87

CAPÍTULO III

El problema psicológico de la filosofía de la religión.....	112
A.— <i>La experiencia religiosa y la fe religiosa</i>	114
a. La experiencia religiosa.....	114
b. La fe religiosa.....	134

	<u>Páginas</u>
B.— <i>Desenvolvimiento de las ideas religiosas</i>	154
a. La religión como deseo.....	154
b. Politeísmo y monoteísmo.....	163
c. La experiencia religiosa y la tradición.....	181
d. Conclusión científica de la filosofía de la religión.....	209
C.— <i>Dogmas y símbolos</i>	218
D.— <i>El axioma de la conservación del valor</i>	235
a. Determinación más precisa del axioma de la conservación del valor y de su relación con la experiencia.....	237
b. Discusión psicológica é histórica del axioma de la conservación del valor.....	248
c. Discusión filosófica general del axioma de la conservación del valor.....	264
E.— <i>El principio de personalidad</i>	298
a. Sentido y justificación del principio de personalidad.....	298
b. Grupos principales de diferencias personales...	304
c. Budha y Jesucristo.....	321
d. ¿El principio de personalidad, es principio de acrecimiento ó de disolución?.....	332
e. Sabios y legos.....	337

CAPÍTULO IV

El problema moral de la filosofía de la religión	343
A.— <i>La religión como base de la moral</i>	343
B.— <i>La religión como forma de la cultura espiritual</i>	353
a. Estudio psicológico.....	355
b. Consideraciones.....	373
C.— <i>Cristianismo primitivo y cristianismo moderno</i>	382
D.— <i>Vivimos de realidades</i>	298
NOTAS.....	409

OBRAS DE FONDO

- Becarro de Beigoo*.—La enseñanza en el siglo xx. Un tomo en 8.^o mayor, ilustrado con 44 grabados y cuatro fototipias fuera del texto, 5 pesetas.
- Bergson*.—Materia y memoria, traducción de Martín Navarro; Madrid, 1900 (tamaño, 19 X 12), 3'50 pesetas.
- Corradi (D. Fernando)*.—Lecciones de oratoria. En 4.^o, 3 pesetas.
- Fillis (James)*.—Principios de doma y de equitación (con 70 grabados y fotograbados). Versión española de D. Arturo Bailenilla y Espinal (Esta obra está editada en francés, inglés, alemán, ruso y español). Madrid, 1901. Un tomo en 4.^o mayor, 15 pesetas.
- Flaubert*.—La educación sentimental, historia de un joven. Versión española de D. H. Giner de los Ríos. Dos tomos. (Tamaño, 19 X 12), 5 pesetas.
- Fouillie*.—Temperamento y carácter, según los individuos, los sexos y las razas. Traducción española de Ricardo Rubio. Madrid, 1901 (Tamaño, 23 X 15), 5 pesetas.
- Garofalo (R.)*.—La criminología. Versión española de Pedro Borrajo. Madrid. Un tomo en 4.^o 7'50 pesetas, encuadernado en pasta.
- Gasté (M. de)*.—El Modelo y los Aires.—(Esta importante obra, que trata de la cría caballar, contiene además nociones de hipología). Versión española de Arturo Bailenilla. Madrid, 1900. Un tomo en 4.^o mayor, 10 pesetas.
- Gerard (J.)*.—Nuevas causas de esterilidad en ambos sexos. Fecundación artificial como último medio de tratamiento. Versión española por D. Luis Marco. Un tomo en 8.^o mayor, 5 pesetas.
- González Serrano (U.)*.—Psicología del amor. Madrid, 1888. En 8.^o, 2'50 pesetas.
- Pequeñeces de los grandes. Un folleto en 8.^o, 0'50 pesetas.
- Hartenberg*.—Los tímidos y la timidez. Traducida por Manuel Antón y Ferrándiz, y considerablemente aumentada con estudios especiales y originales acerca de *El origen de la timidez*, por D. Manuel Antón; *La timidez en España*, por D. Eusebio Blasco, y *La timidez en general*, por D. José Echegaray. Madrid, 1902. En 4.^o, 5 pesetas.
- Holtzendorff (F. von)*.—Principios de política. Versión española, por Adolfo Buylla y Adolfo Posada. En 4.^o, 8 pesetas.
- Kant*.—Principios metafísicos del derecho. Traducción de G. Lizarraga. Madrid, 1873. Un tomo en 8.^o, 2 pesetas.
- Lagrange (Dr. Fernando)*.—La higiene del ejercicio en los niños y en los jóvenes. Traducción española de Ricardo Rubio. Madrid, 1894 (Tamaño, 19 X 12), 3 pesetas.
- Lagrange (Dr. Fernando)*.—El ejercicio en los adultos. Traducción española de Ricardo Rubio. Madrid, 1896 (tamaño 19 X 12), 3'50 pesetas.
- Fisiología de los ejercicios corporales. Versión castellana por Ricardo Rubio. Madrid, 1895 (tamaño 23 X 15), 5 ptas.
- March y Reus (J. A.)*.—Clave telegráfica internacional. Segunda edición española. Madrid, 1894 En 4.^o, tela, con planchas, 20 pesetas.
- Max Muller*.—Ensayo sobre la historia de las religiones. Versión castellana, por A. García Moreno. Madrid, 1878. Dos tomos en 8.^o, 4 pesetas.
- La ciencia de la religión. Versión castellana, de A. García Moreno. Un tomo en 8.^o, 2 pesetas.
- Mauvier (Victor)*.—Los antepasados de Adán. Historia del hombre fósil. Traducción de A. García Moreno. Un tomo en 8.^o, 2'50 pesetas.
- Mossé (Angel)*.—La educación física de la juventud. Versión castellana de J. Madrid Moreno (tamaño 19 X 12), 3'50 pesetas.
- El miedo. Traducción por J. Madrid Moreno, con un prólogo de D. Rafael Salillas (tamaño, 19 X 12), con 7 grabados intercalados en el texto y dos fototipias, 4 pesetas.
- La fatiga. Traducida por J. Madrid Moreno con un prólogo de D. Rafael Salillas. Madrid, 1893. En 4.^o, con numerosos grabados intercalados en el texto, 4 pesetas.
- Sánchez Ramón (A.)*.—Las maravillas de la Naturaleza. Madrid, 1879. En 8.^o, 2'50 pesetas.
- Thomas*.—La sugestión: su función educativa. Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1900 (tamaño, 19 X 12), 2'50 pesetas.
- Tiberghien*.—Estudios sobre Filosofía. Traducción por A. García Moreno. Un tomo en 8.^o, 2 pesetas.
- Los Mandamientos de la Humanidad ó la Vida Moral en forma de Catecismo, según Krause. Traducida por Alejo García Moreno. Madrid, 1875. Un tomo en 8.^o, 2'50 pesetas.
- Tissandier (Gastón)*.—Manual de procedimientos útiles. Versión castellana por José Sáenz y Criado. Segunda edición (tamaño, 19 X 12), 3 pesetas.
- Tissot (Ph.)*.—La fatiga y el adiestramiento físico. Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1899 (tamaño, 19 X 12), con grabados en el texto, 4 pesetas.
- Tou Tit*.—La ciencia recreativa.

B.P. de Soria



61181365
DR 7352

BIBLIOTECA CIENTÍFICO-FILOSÓFICA

Tomos de tamaño 19 x 12

- Altamira*.—Cuestiones modernas de Historia, 3.
Arrazat.—La moral en el drama, en la epopeya y en la novela, 2,50.
Baldwin.—Historia del alma, 4.
Binet.—Introducción a la Psicología experimental, 2.^a edición, 2,50.
 Psicología del razonamiento, 2,50.
 El fetichismo en el amor, 3.
Bissier.—El fin del paganismo. 2 tomos. 7.
 Paseos arqueológicos. Roma y Pompeya, 4.
Bray.—Lo bello, 3,50.
Bunge.—Principios de Psicología individual y social, 2,50.
 La Educación.—Evolución de la Educación, 2,50.
 La Educación.—La educación contemporánea, 4.
 La Educación.—Educación de los degenerados.—Teoría de la Educación, 2,50.
Bureau.—El contrato colectivo del trabajo, 4.
Delbanf.—El dormir y el soñar, 3.
Féré.—Sensación y movimiento, 2,50.
 Degeneración y criminalidad, 2,50.
Ferrero.—Grandeza y decadencia de Roma.
 I.—La Conquista, 3,50.
 II.—Julio César, 3,50.
 III.—El fin de una aristocracia, 3,50.
 IV.—Antonio y Cleopatra, 3,50.
 V.—La República de Augusto, 3,50.
 VI.—Augusto y el grande Imperio (en preparación).
Ferriera.—Los mitos de la Biblia, 4.
 Errores científicos de la Biblia, 4.
Fleury.—El cuerpo y el alma del niño, 3.
 Nuestros hijos en el colegio, 3.
Fouillée.—La moral, el arte y la religión, según Guyau, 4.
Fustel de Coulanges.—La ciudad antigua, 4.
Gauckler.—Lo bello y su historia, 2,50.
Grasserie.—Psicología de las religiones, 4.
Guyau.—Génesis de la idea de tiempo, 2,50.
 Problemas de estética contemporánea, 4.
Hearn.—Kokoro, 3,50.
Janet.—Los orígenes del socialismo contemporáneo, 2,50.
Kergomard.—La educación maternal. Dos tomos, 7.
Le Bon.—Psicología de multitudes, 2,50.
Le Dantec.—Elementos de filosofía biológica, 3,50.
Leveque.—Espiritualismo en el Arte, 2,50.
Max Nordau.—Psico-fisiología del Genio y del Talento, 2,50.
Mercier.—La filosofía en el siglo XIX, 2,50.
Nitobé.—Bushido. El alma del Japón, 2,50.
Payot.—La creencia, 2,50.
Posada.—Política y enseñanza, 2,50.
Ribot.—Enfermedades de la voluntad, 2,50.
 Las enfermedades de la memoria, 2,50.
 Las enfermedades de la personalidad, 2,50.

- La psicología de la atención, 2,50.
 La evolución de las ideas generales, 3.
 La lógica de los sentimientos, 2,50.
 Ensayo sobre las pasiones, 2,50.
Ruskin.—Munera Pulveris (sobre Economía política), 2,50.
 Sésamo y azucenas, 2,50.
 La Biblia de Amiens, 2,50.
Sollier.—El problema de la memoria, 3,50.
Spir.—La norma mental, 2,50.
Taine.—La inteligencia. Dos tomos, 9.
Tardieu.—El aburrimiento, 4.
Thomas.—La educación de los sentimientos, 4.
Tissie.—Fatiga y adiestramiento físico, 4.
 Los sueños, 3.
Varigny.—La naturaleza y la vida, 4.
Wagner.—Juventud, 3,50.
 La vida sencilla, 2,50.
 Junto al hogar, 3.
 Para los pequeños y para los mayores, 4.

Tomos de tamaño 23 x 15

- Baldwin*.—Interpretaciones sociales y éticas del desenvolvimiento mental, 8.
Bourdeau.—El problema de la muerte, 5.
 El problema de la vida, 5.
Compayré.—La evolución intelectual y moral del niño, 7.
Crépieux-Jamin (J).—La escritura y el carácter, 7.
Fouillée.—Temperamento y carácter, 5.
 Bosquejo psicológico de los pueblos europeos, 10.
Guido Villa.—El idealismo moderno, 5.
 La psicología contemporánea, 10.
Guyau.—El arte desde el punto de vista sociológico, 7.
 La irreligión del porvenir, 7.
 La moral de Epicuro, 5.
Hegel.—Filosofía del espíritu, 2 ts., 9.
 Estética, dos tomos, 15.
Hoffding.—Bosquejo de una psicología, basada en la experiencia, 8.
 —Hist.^a de la Filosofía moderna, 2 ts., 18.
 —Filosofía de la Religión, 6.
 —Los filósofos contemporáneos, 5.
James (W).—Principios de Psicología, 2 tomos, 20.
Lange.—Historia del materialismo. Dos tomos, 16.
Lapie.—Lógica de la voluntad, 5.
Le Bon (Gustavo).—Psicología del socialismo, 7.
Lolite.—Historia de las literaturas comparadas, 6.
Nordau.—Degeneración. Dos tomos, 12.
Payot.—Educación de la voluntad, 4.
Posada.—Principios de Sociología, 8.
Preyer.—El alma del niño, 8.
Ribot.—La herencia psicológica, 7.
 La psicología de los sentimientos, 8.
 Ensayo de la imaginación creadora, 6.
Romanes.—La evolución mental en el hombre, 7.
Shenker.—Ensayos científicos, 5.
Tarde.—Las leyes de la imitación, 7.

HÖFFDING

FILOSOFÍA

DE

RELIGIÓN



Daniel Jorro

EDITOR

MADRID

—

1908

DR
7352