

BIBLIOTECA CIENTÍFICO-FILOSÓFICA

EL CONTENIDO DE VERDAD
EN LA
RELIGIÓN

POR

RUDOLF EUCKEN

PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD DE JENA

TRADUCCIÓN DIRECTA DEL ALEMÁN

DE

EDUARDO OVEJERO Y MAURY

DOCTOR EN FILOSOFÍA

PROFESOR EN LA UNIVERSIDAD DE MADRID

MADRID

DANIEL JORRO, EDITOR

23, CALLE DE LA PAZ. 23

1925

ENCICLOPEDIA CIENTÍFICA

TOMOS PUBLICADOS

- Bechterew (W.).**—*Las funciones de los centros nerviosos.*—Traducción de Luis de Hoyos Sáinz. Madrid, 1917.—7 pesetas.
- Busquet (H.).**—*La función sexual.*—Traducción de Anselmo González. Madrid, 1913.—7 pesetas.
- Cordier.**—*Turbinas de vapor.*—Traducción de Luis Inglada Ors.—Madrid, 1921.—9 pesetas.
- Charbonnier (P.).**—*Balística exterior racional.*—(Problema balístico principal.) Traducción y notas por Francisco de P. Ripoll. Con 78 figuras en el texto. Madrid, 1916.—15 pesetas.
- Duprat (G. L.).**—*Solidaridad social.*—Traducción de F. Peyró Carrió. Madrid, 1913.—7 pesetas.
- Guyot (J.).**—*El comercio y los comerciantes.*—Traducción de Rafael Urbano. Madrid, 1914.—7 pesetas.
- Joteyko (J.).**—*La función muscular.*—Traducción de Anselmo González. Madrid, 1920.—7 pesetas.
- Mazzarella (J.).**—*Los tipos sociales y el Derecho.*—Traducción de Carlos G. Posada. Madrid, 1913.—7 pesetas.
- Ocagne (M.).**—*Cálculo gráfico.*—Traducción de L. Gutiérrez del Arroyo. Madrid, 1914.—9 pesetas.
- Renard (Georges).**—*Sindicatos, trade-unions y corporaciones.*—Traducción, aumentada con un prólogo, un apéndice y un índice bibliográfico sobre el movimiento obrero español, por Manuel Núñez de Arenas. Madrid, 1913.—9 pesetas.
- Richard (Gastón).**—*Pedagogía experimental.*—Traducción de Anselmo González. Madrid, 1913.—7 pesetas.
- Sebillot (Pablo).**—*El paganismo contemporáneo en los pueblos celto-latinos.*—Traducción de F. Peyró Carrió. Madrid, 1914. 7 pesetas.
- Vallaux (Camilo).**—*El suelo y el Estado.*—(Geografía social). Traducción de Carlos G. Posada. Madrid, 1914.—7 pesetas.

Estas obras constan de tomos de 400 a 500 páginas, tamaño 19 × 12, con o sin figuras en el texto, encuadernados en tela con planchas.

EL CONTENIDO DE VERDAD
EN LA RELIGIÓN

BIBLIOTECA INTERNACIONAL
DE
PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL
NORMAL Y PATOLÓGICA

- Baldwin.**—EL PENSAMIENTO Y LAS COSAS. EL JUICIO Y EL CONOCIMIENTO. Traducción de Francisco Rodríguez Besteiro. Con figuras. Madrid, 1911.
- Claparède.**—LA ASOCIACIÓN DE LAS IDEAS. Traducción de Domingo Barnés. Con figuras. Madrid, 1907.
- Cuyer.**—LA MÍMICA. 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. Traducción de Eduardo García del Real. Con figuras. Madrid, 1906.
- Malapert.**—EL CARÁCTER. Traducción de José María González. Madrid, 1905.
- Marchand.**—EL GUSTO. Traducción de Alejo García Góngora. Con 33 figuras. Madrid, 1906.
- Marie (Dr. A.)**—LA DEMENCIA. Traducción de Anselmo González. Con figuras. Madrid, 1908.
- Nuel.**—LA VISIÓN. Traducción del Dr. Víctor Martín. Con 22 figuras. Madrid, 1905.
- Paulhan.**—LA VOLUNTAD. Traducción de Ricardo Rubio. Madrid, 1905.
- Pillsbury.**—LA ATENCIÓN. Traducción de Domingo Barnés. Madrid, 1910.
- Pitres y Régis.**—LAS OBSESIONES Y LOS IMPULSOS. Traducción de José María González. Madrid, 1910.
- Sergl.**—LAS EMOCIONES. Traducción de Julián Besteiro. Con figuras. Madrid, 1906.
- Toulouse, Vaschide y Pieron.**—TÉCNICA DE PSICOLOGÍA EXPERIMENTAL. (*Examen de sujetos.*) Traducción de Ricardo Rubio, con figuras. Madrid, 1906.
- Van Biervliet.**—LA MEMORIA. Traducción de Martín Navarro. Madrid, 1905.
- Vigouroux y Juquellier.**—EL CONTAGIO MENTAL. Traducción del Dr. César Juarros. Madrid, 1914.
- Woodworth.**—EL MOVIMIENTO. Traducción de Domingo Vaca. Con figuras. Madrid, 1907.
- Constan estas obras de tomos de 350 a 500 páginas, tamaño 19 X 12 centímetros. Seis pesetas cada tomo.

BIBLIOTECA CIENTÍFICO-FILOSÓFICA

EL CONTENIDO DE VERDAD
EN LA
RELIGIÓN

POR

RUDOLF EUCKEN

PROFESOR DE LA UNIVERSIDAD DE JENA

TRADUCCIÓN DIRECTA DEL ALEMÁN

DE

EDUARDO OVEJERO Y MAURY

DOCTOR EN FILOSOFÍA

PROFESOR EN LA UNIVERSIDAD DE MADRID



MADRID

DANIEL JORRO, EDITOR

23, CALLE DE LA PAZ, 23

1925

ES PROPIEDAD



18.520.—Imprenta de Luis Faure, Abascal, 21.—Madrid.

A LA MEMORIA

DE SU NOBLE Y FIEL AMIGO

VITALIS NORSTROEM

DEDICA AFECTUOSAMENTE

LA CUARTA EDICIÓN DE SU OBRA,

EL AUTOR.

Prólogo a la primera edición

Pocas palabras bastarán para la introducción a esta obra. La cual no quiere ser un sistema de filosofía de la religión, puesto que para tal empresa están los tiempos demasiado revueltos y en ellos el puesto de la religión es harto inseguro. Lo que hoy hace falta más bien es remediar esta inseguridad; y como esto no puede hacerse sin una inteligencia de lo que constituye la esencia y el valor de la religión, ello implica al mismo tiempo arrojar un poco de luz sobre el conjunto de la vida humana. En la anarquía espiritual de nuestro tiempo no encontramos un punto fijo y unánime de referencia; todas las construcciones ideológicas deben ser removidas en sus cimientos para ser reconstruidas. Por esto se requiere un análisis general de la existencia humana que nos lleve paso a paso hasta aquel punto en que brota el problema de la Religión, haciendo de él luego el centro hacia el cual se han de dirigir todos nuestros esfuerzos para descubrir el espíritu y el sentido de nuestra vida.

Enfocada así la cuestión, el núcleo que ha de servir de boceto al cuadro total, es decir, las grandes líneas las ha de constituir un rayo de luz sobre la realidad entera. Para ello, independientemente de todos y

cada uno de los partidos, buscamos un camino propio; tarea en la cual se habrán inmiscuido muchos elementos subjetivos e individuales para los cuales no pedimos indulgencia. Pero, conscientes de la falta de concreción en muchas partes de nuestra obra, tenemos al mismo tiempo la firme convicción de que el camino elegido es el que se impone como necesario, y que responde a la íntima necesidad de aquellos, muchos, que, sintiendo dentro de sí vivamente el sentimiento religioso, unen a esto una conciencia clara de la insuficiencia de las formas actuales de la religión.

Nosotros mismos experimentamos este anhelo religioso, y por eso nos dirigimos a los que como nosotros lo sienten; contamos con la simpatía y con la colaboración de aquellos que en estas cuestiones no han cristalizado todavía, y que, huyendo del estancamiento pantanoso de una posesión aparente, miden todos sus esfuerzos según un modelo acabado, y cuya vida es aún fresco manantial abierto a toda clase de impresiones nuevas; nos dirigimos a aquellos que como nosotros sienten toda la vulgaridad y abominación de la vida espiritual moderna, como un estado insoportable por más tiempo, y que aspiran a una renovación de la vida, sin miedo a caer en abierta contradicción con las preocupaciones reinantes.

Jena, mayo 1901.

RODOLFO EUCKEN.

Prólogo a la cuarta edición.

Esta cuarta edición de mi obra mantiene la misma tendencia que la segunda y tercera; por tanto se preocupa, ante todo, de dar a la exposición una forma sencilla y florida, de concebir las ideas de una manera sobria y de sustraer los hechos a las reflexiones enfermizas.

En las tres primeras partes poco ha sido variado, y aun la misma sección final sólo ha recibido algunos desarrollos de detalle. La cuarta parte es la que ha sido objeto de una importante integración. En ella hemos tratado de precisar, por diferentes recursos explicativos, lo que constituye el movimiento interno de la religión, en lo que contiene de característico y autónomo; en general, he tratado de armonizar más la experiencia con las creaciones históricas, así como de acomodar de una manera más resuelta el conjunto a los contrastes de la realidad. La irracionalidad del mundo a que pertenecemos se pone de manifiesto, lo cual da mayor derecho a nuestra rebelión espiritual y a la necesidad de una metafísica de la vida. La vida es para nosotros punto de partida y término de llegada, pero en ella vemos un hecho superior y un gran prodigio. Es de suponer que estemos hoy en el comienzo de una nueva época en la cual la religión haya de hacer más en el sentido de la renovación

que la anterior con su preponderante sentido de ilustración y su optimismo cultural.

Graves conflictos y dudas combaten a la presente humanidad y espesas sombras se acumulan en el camino hacia la verdad. Pero es absolutamente necesaria una definición de los espíritus en lo tocante a la verdad de la religión. Una de dos, o la religión es sólo un engendro humano, producto de los deseos de la fantasía del hombre, y, en tal caso, no habrá fuerza, ni arte o astucia que pueda contener su descomposición, o está fundada en una potencia creadora que se sustrae a los tiempos, y entonces no la conmoverán los ataques más poderosos, antes bien, será para el hombre la liberación de todas sus miserias y dolores, otorgándole la plenitud de sus fuerzas y revelándole más clara y potente su propia verdad.

Jena, enero 1920.

RODOLFO EUCKEN.

I.—PARTE INTRODUCTIVA

LA CRISIS DE LA RELIGIÓN EN LA HISTORIA

a.—El problema de la religión.

Quien trate de investigar el contenido de verdad en la religión, no necesita remontarse a sus orígenes en el tiempo ni seguir su lenta curva ascendente; basta que se sitúe en su cima. Sólo en ésta adquiere el problema de su verdad, claridad y fuerza. Por esto no tenemos que acudir a sus comienzos, aunque la Etnología y la Psicología pudieran decirnos tanto sobre este punto por los estimables resultados que han obtenido, sino que debemos tomar nuestro problema, allí donde la religión ha creado un mundo propio y le opone a todas las demás esferas de la vida, tratando de conformarlas a él y ofreciendo al hombre, en el seno de su propio reino, un orden invisible, un ser eterno, una vida sobrenatural, a todo lo cual su alma aspira. Y esta promesa no es peculiar a un pueblo ni un país, sino que la vemos anunciarse en varios lugares de la Historia y del mundo, siendo el contenido de las religiones «positivas» e «históricas» también diferente. Mas, a través de esta diversidad, se agita un mismo problema, y todas las religiones aparecen compuestas de un áspero «No» y de un amable «Sí».

En ninguna parte pudo la religión ganar a los hombres para un nuevo mundo sin haberlos antes desatado del viejo, sin haberlos desengañado y acibarado en todo aquello que les seducía y apasionaba. No es posible volver su mirada hacia un mundo superior sin producir un rompimiento con el mundo inmediato, sin hacerles sentir intensamente su miseria y su insignificancia. Este mundo debe aparecer a nuestros ojos como radicalmente indeseable; no sólo contiene hartura de dolor y de aflicción, sino que todos sus placeres son insuficientes; el hombre, no sólo está amenazado y acosado por fuerzas exteriores, sino que también siente la angustia y el temor alojados en lo más íntimo de su ser. Sólo una conmoción poderosa que le arranque a la vida inmediata puede hacer sentir al hombre la necesidad de la religión, y sólo por esta necesidad puede nacer en él un sentimiento religioso puro.

Pero cuanto más duro y áspero es el «No», más fuerte y jubiloso es el «Sí» que a él se opone. Como mensaje divino del sumo poder y de la suma perfección, la religión, no sólo se propone en cierto modo mitigar el dolor o aumentar la dicha, sino que promete una liberación de todo mal, una bienaventuranza completa. El reino anunciado por ella significa el más alto mundo imaginable, la cima de toda perfección. Las criaturas, con toda su pequeñez y naturaleza efímera, deben participar de este mundo eterno e infinito, llegando hasta la divinidad, puesto que la vida divina nos hace semejantes a Dios.

Con tan sublimes perspectivas, con la instauración de un fin sobrehumano dentro de la miseria y mezquindad de la vida del hombre, la Religión pone en nuestras almas una agitación y un anhelo hacia lo infinito. Nuestros dominios adquieren inconmensurable grandeza y dignidad en cuanto dentro de ellos chocan las esferas de dos mundos y exigen de nosotros una supre-

ma decisión. El círculo de nuestra vida desdóblase en un pro y un contra; la medida usual de los bienes no sólo es alterada sino invertida, pues ya sólo es bien lo que acerca el corazón a la divinidad, rebajando notoriamente a la categoría de males todos los goces que nos encadenan al mundo inmediato. Si alguno viene a mí y no aborrece a su padre, y madre, y mujer, e hijos y hermanos y hermanas y aun también su vida, no puede ser mi discípulo.

Pero con tal inversión de valores la religión es todavía, dentro del mundo, la más poderosa fuerza. Nada une a los hombres más estrechamente, y, a la vez, nada los separa más profundamente que la religión; nada hace internarse al individuo más dentro de sí mismo ni a los pueblos desarrollar más intensamente su personalidad que la persuasión de las cosas divinas. La raíz del heroísmo está en la religión; nada puede conmover al hombre hasta lo más profundo de su ser ni conducirlo a la abnegación, que no se relacione con la religión o que no tome en él la forma religiosa. La misma fe en la Humanidad y en el hombre parece inseparable de la creencia de su naturaleza divina, de la presencia de una fuerza sobrenatural en sus obras. Por esto, cuando el problema religioso ha agitado una vez su alma, nunca puede ya desentenderse de él; podrá repelerle, tratar de rechazarle y desterrarle lejos de sí, pero tendrá al mismo tiempo que renegar de sus más puros afectos y no podrá menos de hacer de tal cuestión la cuestión más importante de su vida; la misma incredulidad no es sino el tránsito a otra fe vestida de otro modo. Así, pues, el poder más grande dentro de este mundo es la creencia en un mundo superior.

Pero, a la vez, la religión es un símbolo que siempre se ve dura y encarnizadamente combatido. Y no sólo de fuera sino en lo más hondo de las almas ardientes. Siempre aparece de nuevo la cuestión de si es posible

que Dios descienda al hombre o de que el hombre se eleve a Dios y de si todas estas cosas no son pura fantasía. ¿Acaso todo lo que ha de obrar sobre el hombre no debe tomar forma humana, acoplarse a sus conceptos y a sus fines? Y en tal caso, ¿no se verá rebajado y contaminado por la mezquindad terrestre y encerrado en los límites de nuestra pequeñez? A menudo esta enseñanza sólo sirve para glorificar las empresas humanas, y los poderosos de la tierra la rebajan convirtiéndola en medios para sus fines. La religión, que promete al hombre una vida nueva y la pureza del corazón, ¿no le ha sumido, a las veces, en el tumulto y en el cieno de las pasiones, en el odio y en la envidia, en la vanidad y en la hipocresía? Tampoco el mundo exterior corresponde a las exigencias de la religión. ¿Cómo podría mostrarse tan indiferente a la vida del espíritu, cómo concedería tan libre campo a la sinrazón y a la injusticia, si estuviera bajo la custodia de una Razón omnipotente y de un amor que lo venciese todo?

Así, la duda, como un fuego que todo lo devora, no viene sólo de fuera, sino que traza su camino en el propio sagrario de la religión y engendra el tormento de la inseguridad; justamente las almas más profundamente apasionadas sufren doblemente ante la contradicción aparente y no encuentran consuelo alguno con los habituales remedios; aun los mismos espíritus religiosos eminentes se encuentran a veces lanzados desde las cimas de su fe a los abismos de la duda. La rigidez de la duda altera de un golpe toda perspectiva: toda aspiración generosa es cohibida; toda fuerza fecundante, paralizada; lo que antes parecía natural, parece luego imposible; el mundo sobrenatural, puerto y refugio del creyente, retrocede en inaccesible lejanía y amenaza desvanecerse como engañoso espejismo. La religión aparece entonces como funesto error del humano espíritu, la imagen espejada de nuestro propio ser que lo

humaniza todo, que viste a la realidad con sus propios ensueños de una vida mejor y se entrega a ellos. Y el que llega a convencerse de que todo es ensueño se convierte en un despiadado adversario de tal mixtificación, no puede soportar con paciencia la predicación religiosa, la considera como pernicioso error que hay que combatir hasta el sacrificio. En este dilema no hay transacción posible: o la religión es la suprema verdad, la verdad salvadora, o es el más torpe error de los hombres, o es la obra de Dios o el más bajo engendro de la mentira y de las tinieblas. ¿Cómo escapar a esta terrible alternativa que ha de decidir sobre la dirección de nuestra vida entera, cómo llegar a una respuesta segura, cómo sustraerse al espantoso balanceo de este «Sí» y este «No»?

Las religiones históricas han contestado a su modo a esta pregunta, no con doctrinas filosóficas, sino con el hecho de su fuerza; no han discutido ni especulado cómo es posible el reino de Dios sobre los hombres, sino que han demostrado la posibilidad de lo imposible por su realidad. Así en las personalidades fundadoras como en las comunidades religiosas, se ha hecho patente el milagro de la encarnación de lo invisible; en posesión de esta realidad palpable las religiones se han sentido garantizadas contra toda quiebra y blindadas contra los ataques del escepticismo. Pero, desgraciadamente, el asunto no era tan sencillo como imaginaban los fieles; precisamente aquello que servía de triaca a la incredulidad había de engendrar más fuertes dudas.

Hay un hecho de orden histórico que debe afirmar la fe y la vida. Tal hecho debe destacarse del resto de las manifestaciones vitales y desarrollar un carácter decisivo; cuanto más individualmente se manifieste, tanto más poderosamente obrará. Pero, como expresión de la verdad divina, este hecho debe valer para todos los tiempos y para todos los hombres, penetrando y domi-

nando todas las relaciones de la vida. ¿No contiene esto una contradicción insoluble? El imperio exclusivo de un orden especial de relaciones, ¿no comprime la vida, no dificulta todo ulterior desarrollo, no constituye un fardo agobiador que al fin concluirá la Humanidad por arrojar lejos de sí?

La más rápida ojeada a la historia de las religiones nos da la respuesta. Toda religión histórica toma a su ambiente convicciones propias sobre el mundo, valoraciones originales sobre la vida. El ambiente propone una cuestión que la religión resuelve. Así, todas las religiones indias tienen como supuesto un sentimiento profundo de lo efímero y vacío de la existencia; ¿puede satisfacer la solución dada por aquéllas al que rechaza este supuesto? Y ¿podría ocurrir otra cosa con el cristianismo? ¿Podría hallar eco en todos los hombres, en todos los pueblos y en todos los siglos, sin poseer un carácter inconfundible?

El punto central de las religiones históricas lo forman los genios creadores. Nada presta a la realidad de un mundo sobrenatural más fuerza persuasiva en los círculos humanos que la firmeza incommovible con que tales fundadores arraigaban en la divinidad, la plenitud de posesión por este lazo, la llana simplicidad, la manera intuitiva de manifestarse en ellos el gran enigma. No hubieran podido nunca ganar los ánimos ni dominar los pensamientos sin una fantasía principesca que supiese dotar a lo invisible de formas palpables, e hipostasiar toda variedad del mundo en una unidad de vida exuberante. Nada parece más excelente a las medianías y nada subyuga a los espíritus de manera más fuerte que la construcción y presentación de este nuevo mundo.

Pero todo esto, en lo que tiene de grande, es, a la vez, individual y diferenciable; así la vida religiosa que fluye de estos grandes fundadores tiene un carácter completamente individual; Jesús, Buda, Mahoma han

influido sobre los hombres de manera fundamentalmente distinta. Ahora bien, ¿cada una de estas grandes individualidades podrá satisfacer a todos los pueblos y en todos los tiempos, no proscriben muchas cosas de que la Humanidad no puede, no debe prescindir?

La adaptación de las religiones a los poderes históricos da lugar a situaciones transitorias. Tal adaptación exige la creación de una intelectualidad especial que sólo puede proporcionar la cultura ambiente; pero los elementos así proporcionados obran a su vez poderosamente sobre la misma religión. Esta cultura es obra de un determinado pueblo y de una determinada época, y, más tarde o más temprano, la Humanidad acaba por rebasarla; y cuando la religión se ha tejido indisolublemente con ella, el rompimiento con la cultura trae consigo, inevitablemente, el rompimiento con la religión.

Así se aglomera duda sobre duda. Lo eterno parece sucumbir al poder del tiempo en cuanto se hace temporal; es más, si persiste en su inmutabilidad, se convierte en detención de todo movimiento y en la negación de toda historia. Pero la Historia está ahí y su corriente engendra incesantemente nuevas formas, y el instinto de vida indestructible en la humanidad rompe todo freno. En tales crisis fácilmente parece que lo que se ha elevado a categoría divina y eterna es sólo una modalidad de lo humano y de lo temporal. ¿Por qué hemos de inclinarnos a estas concepciones pretéritas renunciando así a la independencia de la vida?

De este modo la Historia, que debía servir de sostén a la religión, se convierte en un nuevo lastre, pareciendo que agujonea la duda. Y la incertidumbre sobre el todo es un obstáculo al acceso en religión; cuanto más nos atormentamos sobre su verdad, más parece retroceder ante nosotros. «Dios es lo más fácil y lo más difícil; lo primero y más sencillo en el camino de la luz, lo más difícil y último en el camino de la sombra» (LEIBNIZ).

b.—La característica del Cristianismo.

El problema general de la religión se agudiza con la aparición del Cristianismo. Al Cristianismo se le concede, no sólo por los que le confiesan, sino por los pensadores en general, una gran superioridad sobre las demás religiones. En primer lugar, pertenece al más alto de los dos grupos en que se dividen las religiones históricas, a saber: religiones de la ley y religiones de redención. En aquéllas el núcleo lo constituye la anunciación y defensa de un orden moral que, emanado de lo alto, domina al mundo. Una voluntad divina dicta al hombre una ley que rige toda su vida, sus obras, sus palabras, su pensamiento; su cumplimiento es estimulado por magníficas promesas, su transgresión acarrea severos castigos, si no en éste, en otro mundo. De este modo la vida, en toda su extensión, está encadenada a un mundo sobrenatural y a un trabajo de cada hora y a una decisión irrevocable en favor o en contra de Dios. Tal sentencia sería imposible sin la convicción de que el hombre puede realizar esta elección por sus propias fuerzas y que la realización del bien sólo depende de su voluntad. Pero las religiones redentoristas rechazan radicalmente este poder; el poder del hombre para el bien, que en las primeras parecía incontrovertible, es aquí el problema más grave, el más importante. En ellas el hombre aparece como naturalmente incapaz del bien, como condenado al mal y al error; por lo mismo, exigen una transformación y una renovación, la caducidad del orden antiguo y la aparición de un nuevo orden, un gran milagro de salvación. Cómo puede realizarse tal milagro es cosa que aparece enigmática al principio y que coloca al hombre en grave perplejidad. Pero este enigma entraña una profundización de la

vida. La vida es concebida de una manera más amplia y es conmovida, excitada, transformada incomparablemente. Ya la mera posición del problema rebaja a las religiones de la ley, con todas sus ventajas de una mayor sencillez, transparencia y racionalidad, a un escalón inferior que es superado interiormente por el movimiento evolutivo histórico.

Pero en las religiones redentoristas podemos distinguir un tipo índico y un tipo cristiano. Como cada uno de ellos comprende el mal de diferente manera, buscan también la salvación por distintos caminos. Para las religiones índicas el mundo es fundamentalmente malo. Encuadrado, naturalmente, en el tiempo y en el espacio, aparece como el reino de la apariencia engañosa. Todo en él es pasajero y vacío. La felicidad y el amor pasan en un instante; como cañas perdidas en un inmenso océano pasan los hombres unos al lado de los otros para no volver a encontrarse. Vanos afanes y dolorosa decepción esperan al que atribuye realidad a tan fugitiva apariencia, poniendo en ella su corazón. Hay, pues, que librarse de esta insana locura, lo que se conseguirá cuando consideremos esta apariencia como apariencia, en el fondo de nuestra alma. De este modo, perderá su poder sobre nosotros; el reino de la mentira, con sus bienes fingidos, se hundirá, se apagará todo afecto por él creado y la vida adquirirá una quietud santa y tranquila, será un sueño sin ensueños, ya por fundirnos en el eterno ser que se oculta tras la apariencia, ya resolviéndonos en la nada absoluta como en el budismo puro. Aquí como allí no hay construcción positiva; la salvación consiste en ver claro y el individuo es el que ha de resolver su propio destino; los guías sólo se limitan a indicar el camino, cada uno debe recorrerle por sí mismo. La posición suprema en la vida es aquí renunciación quietista, recogimiento interior del sér, completa indiferencia ante el destino. «Cuando yo sé que

mi propio cuerpo no es mío y que, sin embargo, toda la tierra es mía y que, a su vez, ambos son tuyos y míos, no puedo tener ningún dolor.»

Otro espíritu anima al Cristianismo. También éste encuentra el mundo lleno de dolor y miseria. Sus inicios, como su cima, no son tan fáciles como el cómodo Cristianismo medio. Pero la experiencia del dolor no hace al cristiano aborrecer el mundo, más bien le parece una obra inmaculada de la sabiduría y el poder de Dios. La raíz del mal no está en la naturaleza de las cosas, sino en el pecado, en el apartamiento de Dios; sólo el pecado acarrea el dolor y la muerte. El comercio con el pecado paraliza tan profundamente, que el mundo por sus propias fuerzas no puede recobrar la posesión del bien. Por eso Dios debe venir en nuestra ayuda, ofreciendo un apoyo a los que caen, el perdón a los que se descarrían, y lo hace por la buena nueva del reino del amor y de la gracia que da al hombre una nueva vida y convierte la ley en una disposición interior. Tal transformación eleva al hombre sobre el dolor y la culpa encaminándole a la bienaventuranza y perfección; cuanto más era su miseria anterior, más intenso es el goce que brota de esta redención. Así de la misma conmoción y anonadamiento brota un nuevo impulso de vida; la comunión con su Dios proporciona al hombre una firmeza incommovible; no cae, al modo indio, en un quietismo absoluto, sino que le incumbe una alta misión histórica, la de instaurar el reino de Dios sobre la tierra y conducir a él las almas individuales. Esto da lugar, con la lucha que supone, a un drama universal lleno de muchas confusiones y enigmas, pero de insondable profundidad y colmado de infinita esperanza.

La vida cristiana en esta simultánea negación y renovación del mundo, al elevarse del más profundo dolor a la más alta bienaventuranza, al asegurar al hombre la posibilidad de ser redimido, pero conservando

en él la conciencia del pecado y del dolor, engendra una grandeza de sentimiento desconocida en las otras religiones y adquiere un impulso interior de movimiento y de progreso. Nada más lejos del Cristianismo que un encogimiento o flojedad ante el dolor; ¿por qué la redención para el hombre, si el sufrimiento no le oprimiese con peso insoportable? Pero el sufrimiento no le acobarda ni le desespera porque el amor infinito le transporta a un nuevo mundo en que no hacen presa las potencias enemigas. Ahora bien, como este nuevo mundo implica una lucha constante y aun en la santidad repercute el dolor, la vida no permite sosiego, ni delectación morosa, pues ni aun la misma victoria pone fin al combate. Lo que la vida persigue como un fin remoto lo alcanza inmediatamente el cristiano en el reino de la Fe y de la Esperanza. Su vida se compone, a la vez, de posesión y renunciación, de esfuerzo y quietud, de alegría y dolor, de seguridad y de duda, y engéndrase de este modo aquel manantial de vida interior por el que el Cristianismo aventaja en mucho a las otras religiones.

Además, la vida cristiana contiene una riqueza especial en cuanto contiene dos grados: la fe en Jesús, y la fe de la comunidad en Jesucristo. Allí la anunciación del reino de Dios sobre la tierra, reino de amor y de paz, la instauración de un nuevo orden en la pura intimidad del alma, una confianza gozosa en la naturaleza humana de origen divino, la participación de todos en la gran obra y en el sagrado convivio. Sentimiento juvenil, colaboración pronta, amor universal, son aquí los fundamentos de la moral propiamente cristiana. En cambio, la fe en Cristo, según la instituye la Iglesia, supone un concepto de la vida más tenebroso y una idea más pobre de las fuerzas humanas. El mal es representado como el espíritu de la destrucción, como una insurrección demoníaca; así también la reacción debe ser mayor, pero su esencia está en el sufrimiento expiator y

salvador, en la aparición del Hombre-Dios que viene a redimir a la humanidad impotente. Con esto, el sufrimiento mismo es atribuído a la divinidad y el hombre entregado al milagro de una gracia inmerecida, la Religión elevada aun más sobre todos los demás órdenes de la vida. Este nuevo grado tiene aparejados graves peligros, como un ensombrecimiento de la vida, una devoción inactiva y un mundo de ideas mitológicas. Pero, a través de toda confusión y peligro, se vislumbran secretas profundidades; no sólo de la relación con Dios surge una nueva vida, sino que esta vida, en su choque con el mundo enemigo, alcanza una liberación aun más victoriosa. En el choque de estas dos corrientes, el Cristianismo ha sintetizado de una manera más elevada las oposiciones de la vida, ahondando sus experiencias mejor que ninguna otra religión; las mismas contradicciones demuestran una mayor riqueza de vida y sacuden al hombre más impetuosamente.

El secreto de que estas oposiciones no conduzcan a un total rompimiento, y que, por el contrario, la tendencia al desdoblamiento y a la lucha se resuelva, finalmente, en un espíritu de comunión, está particularmente en la personalidad soberana de Jesús. Bien que la tradición añadiese múltiples rasgos a su fisonomía debidos a la veneración y a la imaginación de las generaciones sucesivas, pero, a través de todas estas nieblas, un ojo experimentado descubre la característica de una unidad inconfundible en su personalidad esencial. La religión ha dado forma en el Cristianismo con admirable plasticidad y perspicacia a lo fundamentalmente humano, hermanando la humildad más sencilla con la más imponente grandeza, la fuerza varonil a la dulzura, el sentimiento profundo del dolor a la juvenil alegría. El mundo espiritual propio del Cristianismo adquiere en Jesús plena encarnación personal y, a la vez, poder intuitivo. Su vida y su muerte son una demostración de hecho de la verdad

por él predicada, a la cual siempre puede retornar en la confusión del mundo y en las disputas de los partidos para el que quiere orientarse sobre su verdadero destino, restaurar las energías de su alma y volver a los puros principios. Así, en el Cristianismo, la personalidad de su fundador tiene una importancia incomparablemente mayor que en las demás religiones, y alcanza una victoria especial: la de atraerse muchas mentalidades, irreductibles a la disciplina eclesiástica.

Hemos de mencionar también otra excelencia que explica la historia del Cristianismo y su advenimiento a potencia mundial. Nacido en suelo judío, el Cristianismo se elaboró principalmente por los griegos y pronto pasó a los romanos; si bien aquel su lugar de origen le predestinaba a no salir de una secta judía, su propagación le quitó aquel estrecho carácter nacional dándole influencia sobre el resto de la humanidad. El contacto con los mencionados pueblos obró sobre él favorablemente en dos sentidos. En primer lugar, la religión naciente encontraba como terreno de propagación una cultura universal y madura, recibiendo así, como factor de renovación ética, la más valiosa integración en el ansia de saber y sentido estético de los griegos y en la tenacidad y talento de organización de los romanos. Pero, a la vez, en la humanidad de entonces, a pesar de su riqueza intelectual, encontró una disposición religiosa especial. La grandeza de la antigua vida había decaído y el tono crepuscular anunciaba profundas sombras; señaladamente al comienzo del siglo III siéntese un profundo cansancio, que en los caracteres menos resignados se trueca en un impetuoso anhelo de ayuda y redención sobrenatural. Respondiendo el Cristianismo a esta tendencia, su concepción de un nuevo reino ganó todos los espíritus. Así la Iglesia pudo convertirse en una organización mundial, que dió un cuerpo real a la idea del reino de Dios; nació de aquí un sistema de cultura y de

vida, dominado por la idea religiosa y pronto a extenderse por el mundo entero, que tomó confiadamente para sí la tarea de dirigir a la humanidad. La Iglesia cristiana fué de este modo el muro de contención de la antigüedad que se derrumbaba, y la institutriz de nuevos pueblos; a través de las vicisitudes de los pueblos, entre duros ataques de fuera y agrias disensiones en su interior, ha sido hasta el presente la más grande institución de la historia.

Así puede ser calificado el Cristianismo, en su esencia y en su acción, como religión de las religiones. Pero, a la vez, contiene muchos más problemas; nos sume en mayores confusiones y, en suma, tiene un carácter más irracional que las otras. Esto se ve en todos sus puntos capitales.

El Cristianismo teje un nuevo mundo con relaciones de personalidad a personalidad y le hace el núcleo de toda realidad. Pero, este mundo, con toda su profundidad espiritual, ¿no será demasiado estrecho para la riqueza de la existencia? ¿Comprenderá siquiera todos los lados de la vida ética? ¿No entraña la amenaza de que el reino del amor, de la dulzura y de la paz, divorciado del resto del mundo, degenerare en algo blando y ocioso que, en vez de luchar contra las resistencias del mundo natural, las evite y las huya y que la humildad para con Dios nos haga esclavos de los hombres y sea utilizada como arma política para someternos a toda clase de despotismos en la vida social? El Cristianismo eleva al hombre, por su comunidad de esencia con Dios, a mayor altura que toda otra religión. Pero la divinización del hombre, ¿no implica la humanización de Dios? El antropomorfismo, ¿no ha hecho más presa en el Cristianismo que en los demás credos?—Ninguno se entreteje tan estrechamente con la historia, por tanto, ninguno ha sentido más punzante el problema de cómo los hechos

históricos pueden fundar una verdad eterna. Ninguna religión muestra tal variedad de grados y de aspectos ni ha tenido que librar batallas más duras para lograr la unidad, ni se ha visto expuesta al peligro de que estos lados o aspectos se escindan separándose de la verdad. Unas veces el rompimiento con el mundo ambiente no su consumaba ni se sostenía; entonces la transformación no alcanzaba su último límite y la religión se convertía en una mera variante de la vida natural; otras producía una fuerte negación de la vida que paralizaba la acción y amenazaba en su crisis más aguda con helar el espíritu. Sus dos manifestaciones de un Cristianismo más universal y otro más positivo entraban a menudo en lid, resultando entonces la unidad de conjunto un ideal tras del cual quedaba retardada su conformación histórica.

La personalidad religiosa de Jesús mostróse fecunda en disputas y temores. A la Iglesia no le bastaba la fe en Jesús, pedía una fe en Jesucristo como Mesías y Salvador. En las doctrinas y cuestiones a que este punto dió origen, infiltrase con gran energía la idea de que el Dios redentor, no sólo manifiesta por señales y prodigios la plenitud de su ser, sino que en su persona la humanidad y la divinidad son inseparables. Aquí se oculta algo que pone y ha puesto siempre en peligro la existencia misma del cristianismo. Una completa manifestación de la esencia divina en la vida humana, es condición segura de verdad y de duración. Pero, ¿cómo hemos de hacerla inteligible? La doctrina eclesiástica de la divinidad de Cristo, como segunda persona de la Trinidad, al mezclar una verdad religiosa fundamental con una especulación filosófica, accesible a los profanos y al adoptar una forma explicativa puramente histórica, ¿no entregaba una fórmula mitológica a las generaciones venideras?

También en la historia del Cristianismo, a las exce-

lencias mencionadas, se unen grandes peligros y confusiones. El antiguo círculo de vida al cual tomó el Cristianismo su ideología, le era extraño y hostil cuando apareció, porque éste todo lo veía a través del sentimiento religioso y no echaba de ver la gran diferencia de los tiempos. La antigua cultura contenía una fe decidida en la racionalidad del mundo; para la actualización de esta razón, demandaba todas las fuerzas humanas. Además, el helenismo, con su identificación de espíritu y pensamiento, ¿no amenazaba impregnar a la nueva religión de un intelectualismo que contradecía su íntima esencia? Sus formas risueñas, su tendencia a la representación artística y a la figuración plástica, ¿armonizaban con aquella pura interioridad cuyo advenimiento anunciaba el Cristianismo? Igualmente, el carácter romano con su dureza, su imperialismo, su férrea organización y su concepción jurídica de todas las relaciones armonizaba poco con el reinado del amor y de la paz. El espíritu del Cristianismo, por todas estas circunstancias, estaba expuesto a ser rechazado, a desfallecer. Las instituciones eclesiásticas pagaron su tributo a estos enemigos, y aun lo hubieran pagado en más alta medida si de continuo no hubieran renovado sus fuentes de vida espiritual, poderosas personalidades.

El cansancio cultural con que tropezó el Cristianismo ascendente no dejó también de perjudicarle en muchos aspectos. El Cristianismo salía al paso de tal extenuamiento anunciándose como «Buena Nueva», y en verdad que traía a los hombres un nuevo impulso de vida. Mas la corriente neutra, sólo exteriormente incorporada a las nuevas ideas, determinó un influjo preponderante de aquel espíritu de inercia, que degeneró en una ideología estéril. Penetrados los hombres de su debilidad y corrupción, suspirábase ante todo por la salvación y la quietud; se quería descargar la responsabilidad propia en una firme autoridad, y atormenta-

dos por la duda pedían seguridades interpretando los milagros, la magia, lo incomprendible en el sentido más infantil. Tal manera de pensar no podía dar plena realidad a la vida espiritual sin una corporización sensible; a menudo corren ambas cosas estrechamente unidas. A la vez, lo divino es tanto más estimado cuanto más mísero e incapaz se siente el hombre. En el tumulto de la vida el hombre pugnaba por aislarse en Dios, y allí refugiado no encontraba luego camino para volver a la realidad, ni valor para la lucha terrestre ni para embellecer la vida. Lo que dentro de esta situación podía lograrse de espiritual y religioso, lo consiguió el espíritu gigante de Agustín. Pero, a la vez, perpetuó el genio de aquellos tiempos y, con él, aquel desdoblamiento de lo divino y lo humano, aquel lazo de lo espiritual con lo sensible, del invisible reino de Dios a la Iglesia visible, que duró milenios. A su obra se debe, principalmente, aquel sistema religioso-eclesiástico que con su enérgica concentración ofreció a la humanidad en la marea de aquel tiempo una Arca protectora, pero que con su intransigencia espiritual, con su rigidez definitiva y su despotismo había de hacerse insoportable para otras generaciones más animosas e independientes.

Así, aquella primera configuración del Cristianismo no podía subsistir sin protesta en adelante. La primera gran revolución estalló en el propio terreno de la religión con la Reforma. Una parte del influjo griego y romano fué sacudido, el núcleo interior y el carácter del Cristianismo mejor comprendido, y, elevándose el individuo frente a la Iglesia, se consiguió una vida más original, mayor fortaleza, de ánimo y un sentimiento más vivo de los contrastes. Mas con todo, la obra total no estaba acabada, notándose una vacilación entre el antiguo y el nuevo pensamiento, y un desconocimiento de la nueva cultura naciente, por lo que no pudo con-

jurarse el movimiento que amenazaba, no sólo a la forma eclesiástica del Cristianismo, sino a este mismo y en general a toda religión, como una lucha a vida o muerte.

c. — El movimiento de la época moderna contra el cristianismo.

La Edad moderna abre un pleito entre la religión y la ciencia. Esta lucha no se limita a ciertos ataques parciales, sino que el nuevo espíritu quiere arrollarlo todo. No es ya la incredulidad o el arbitrio del individuo, sino el germen mismo de una nueva vida incompatible con la antigua. Aunque el individuo no esté exento de culpa, ésta no es de tal naturaleza que podamos achacarla a éste o a aquél. Puede hacerse abstracción de los hombres y de los partidos y seguir el movimiento en su fatalidad interna. Examinemos primero la transformación de las ideas y luego la de la vida.

1.—La crisis de ideas.

α.—CIENCIA Y RELIGIÓN.

El choque del pensamiento moderno con la religión se manifiesta, ante todo, en la nueva concepción de la naturaleza. La tradición religiosa corría estrechamente enlazada con la concepción ingenua, según la cual la tierra ocupaba el centro del universo, y éste, en su conjunto, era creación de una inteligencia divina que sustentaba la naturaleza dirigiéndola y subordinándola a sus fines; en su consecuencia, el hombre ocupaba un lugar privilegiado estando todo ordenado en vista de él y para su bien, siendo su suerte decisiva sobre el orden universal tanto en la miseria y decadencia como en la prosperidad y bienaventuranza.

La ciencia moderna ataca esta concepción por tres puntos principales. En primer lugar, a partir de Copérnico, ha recibido una extensión inmensa con el descubrimiento incesante de nuevos cuerpos celestes, rebajando la importancia de la tierra a una categoría ínfima, admitiendo su futura desaparición, suprimiendo la oposición de cielo y tierra que dominaba en la antigua concepción religiosa. ¿Es posible que la suerte de uno de los innumerables satélites de una estrella fija pueda ser decisiva para el resto del cosmos? Y, ¿qué significa ya la «Ascensión a los cielos» después de haberse demostrado que no hay cielo en el sentido antiguo y que el arriba y abajo no tiene ya sentido alguno en el inmenso espacio sideral?

A esto hay que sumar la crisis del concepto de Naturaleza en su constitución interior desde Galileo y Descartes. Todas las facultades anímicas, todos los instintos y fines humanos son separados de la naturaleza, la cual se resuelve en una reunión de elementos infinitamente pequeños que sólo obran unos sobre otros por la presión y el choque, y cuyo rodaje es perfectamente comprensible; los hechos todos de esta naturaleza son de la misma especie; obedecen a leyes simples e inmutables que no pueden ser perturbadas por el capricho individual ni por la voluntad del hombre.

Una concepción semejante que atribuía a la Naturaleza una perfecta autonomía y una necesidad inexorable chocaba con la concepción religiosa, sobre todo en la cuestión de los milagros. Tan necesario como aparecía el milagro en la primera, resultaba intolerable en la segunda. El milagro es «el hijo predilecto de la fe»; la reducción de todos los hechos a causas naturales, parece destruir la religión en sus cimientos. Ahora bien, ninguna religión como el Cristianismo ha aceptado en su esencia el milagro, sobre todo el milagro material: «Si Cristo no ha resucitado vuestra fe es una quimera».

La ciencia moderna, por el contrario, proscribiera despiadadamente el milagro de sus dominios; para ella, como para Espinosa, el milagro no es algo sobrenatural sino algo contra naturaleza; toda conculcación de las leyes naturales supondría un cataclismo universal y sería la negación de su independencia.

Pero el milagro es sólo el punto ostensible del choque; en realidad, éste abarca una extensión mucho más considerable. Porque al convertirse la Naturaleza en un mecanismo sin alma, se muestra indiferente a todo lo espiritual, así como a todo fin moral y religioso. Sigue su marcha según leyes indefectibles sin cuidarse de lo que el hombre llama bueno o malo.

«La Naturaleza
es lo insensible.
Luce el sol sobre el bueno y el malo.
La luna y las estrellas
iluminan al malvado como al inocente.»

Así el hombre, que antes se creyó el centro del Universo, resulta ahora aislado dentro de él.

Por último, en el siglo XIX, la doctrina de la evolución vino a terminar la obra. La concepción científica de la naturaleza había encontrado hasta entonces una fortaleza irreductible en el mundo de lo orgánico; la interpretación religiosa podía considerarse todavía a seguro parapetada en esta fortaleza. Mas aparecieron Lamark y Darwin, y, aparte de que su teoría no puede considerarse al abrigo de toda disputa, su victoria fué decisiva en el más amplio sentido, es decir, por quedar demostrado que las especies no existían desde el principio simultáneamente tal como hoy las conocemos, sino que su aparición fué debida a una serie de causas encadenadas y a un movimiento ascendente de formación natural que de las especies más ínfimas hizo brotar otras superiores. Es también de una importancia decisiva la

incorporación del hombre al concepto de naturaleza por el cual está dominada su vida. De aquí nace una interpretación biológica aun para las valoraciones humanas y espirituales, en contradicción tajante con la valoración ético-religiosa. Esta medía el valor de todas las acciones y hechos por su relación con Dios y con el reino suprasensible, mientras que la valoración biológica sólo atiende al provecho en la lucha por la existencia; en aquélla se perseguían bienes eternos contra todo lo temporal; en ésta, se invierten incesantemente los términos de la valoración: lo que hoy es provechoso, mañana puede ser nocivo, y viceversa; allí se trataba de formar una pura interioridad y el provecho del mundo entero no compensaba el menor detrimento del alma; aquí todo fin es exterior y la palabra «alma» se convierte en una palabra vacía.—En todo esto aparece evidente una oposición inconciliable; imposible armonizar las dos tendencias.—Pero la ciencia era una realidad y avanzaba victoriosamente; y traía, no sólo una serie de triunfos, sino una nueva manera de pensar, una visión precisa, un discernimiento agudo, una severa ordenación causal y comprobación de hechos taxativos; de esta manera combatía toda la ideología religiosa declarándola incompatible con el sentido científico. ¿Podría resistir la religión tan poderosa corriente?

β.—HISTORIA Y RELIGIÓN

A los adversarios de la religión súmase, junto a la naturaleza, la Historia: su impugnación de las concepciones religiosas tradicionales por una concepción científica de la Historia produjo una conmoción que penetró más íntimamente en lo interior de aquéllas. La Sagrada Escritura asignaba a la historia humana y, en general, a nuestro mundo, una extensión temporal muy escasa, teniendo todo hecho su origen, así como su fin,

en la divinidad. Dios había trazado de antemano el plan de la Historia, dirigía sus hechos en los más mínimos detalles, enviaba profetas y héroes «cuando los tiempos estaban consumados». El tema principal de la Historia era la educación moral de la humanidad y de cada individuo para una vida eterna supraterrrenal; su argumento era la lucha entre el Bien y el Mal, componiendo un drama que, empezando con la Creación, tenía su desenlace en el Juicio final; todo lo demás era la escena, el medio o el instrumento de esta obra de conjunto. Desde tal punto de vista eran interpretados los acontecimientos; y tantas raíces había echado este modo de ver las cosas, que en todo se creía ver inmediatamente «el dedo de Dios».

¡Cuánto ha variado todo este horizonte, y no por un cambio brusco, sino por una transformación paulatina! Así como la extensión espacial, el mundo temporal ha ensanchado infinitamente sus límites, y la ciencia cuenta la edad del planeta por millones de años; la historia humana es pequeña ante tales medidas y, sin embargo, excede en mucho a los límites asignados por la tradición; dentro de ellos las épocas de cultura se encogen frente a la inmensidad de los tiempos prehistóricos. Y al señalar la ciencia un término fatal a las condiciones indispensables para la vida orgánica y con ella de la espiritual, la existencia entera de la humanidad aparece a los ojos del hombre moderno como un mero episodio de la evolución universal, al lado de la que es como un fugaz meteoro que brilla un momento para desaparecer.

Más hondas eran las transformaciones de índole interior: como la naturaleza, la Historia también conquista su independencia; como allí todo lo sobrenatural, aquí sucumbe todo lo suprahistórico. Dentro de lo humano se reconocen fuerzas propulsoras propias, fines propios que encadenan inmediatamente los aconteci-

miéntos y los unen, finalmente, en un tejido único. Cada hecho particular es explicado por el conjunto que forma con los demás hechos; el acontecimiento más importante no es un prodigio aislado, sino el punto de culminación de un proceso general encuadrado dentro de las circunstancias ambientales. El que ve la Historia salir de sí misma, es decir, el que la entiende de este modo «inmanente», considera como una perturbación insoportable toda intromisión de potencias sobrenaturales, y para él la Historia es una enemiga inconciliable de la religión tradicional.

Y lo será más aun si se la considera como un progreso gradual, como un movimiento de avance de trazos seguros, como un proceso evolutivo continuo. Pues, de este modo, adquiere en conjunto finalidad y sentido en sí misma; la perspectiva de un futuro mejor capaz de un progreso indefinido presta a la existencia inmediata una tensión y un contenido dentro de sus propios límites y hace soportables los males del presente; la esperanza religiosa de un más allá de bienaventuranza pali-dece al lado de esta fe en el más acá.

Cuando tanto hay que hacer y cambiar ya en lo temporal, cuando el trabajo debe convertir la realidad en el reino de la razón, nada se puede tener ya por efímero ni insignificante. El sentimiento de su propia debilidad, que hasta entonces había dominado al hombre, desaparece. Cree haber encontrado su propio terreno y haber sido devuelto a sus propias fuerzas y haber llegado a su mayor edad, recibiendo su destino, no de poderes sobrenaturales, sino labrándosele con dignidad varonil. Tampoco es ya un reino de Dios lo que se persigue, sino el bienestar de la humanidad en la tierra.

Tal choque entre las convicciones históricas y religiosas se agudiza, especialmente, en el problema de la verdad. La religión concibe la verdad como eterna e inmutable; aunque la revelación se realice dentro del

tiempo, no sigue el curso de éste, rechaza todo cambio como indigno de ella. El movimiento histórico, por el contrario, con su incesante desplazamiento de situaciones y su progreso infatigable, hace la verdad hija del tiempo (*veritas temporis filia*); las instituciones, así como las creencias, deben acompañarse al estado de cosas de cada momento, a las necesidades de la realidad viva. Esto hace que todas las dimensiones espirituales sean flúidas, todas las verdades, relativas, que ningún contenido de verdad o de creencia pueda tener un valor absoluto. Pero como la religión no puede renunciar a una verdad absoluta, toda sentencia de la Historia es una sentencia contra la religión.

También la forma interna de toda investigación histórica es altamente peligrosa para una religión que descansa en hechos espirituales como el cristianismo. El pensamiento ingenuo que acepta incondicionalmente los conceptos tradicionales de los tiempos antiguos y que zurce sin escrúpulos los más heterogéneos relatos, no puede resistir a una crítica perspicaz. No puede ocultársenos que lo que hasta aquí ha valido como una verdad y como puro testimonio de la realidad contiene mucha fantasía, hasta el punto que vemos las cosas con el velo con que la imaginación y la interpretación de los hombres las envuelve; ahora penetramos lenta y prudentemente en los hechos que antes aceptábamos sin recelo. La crítica histórica que nace de aquí no respeta las tradiciones históricas, en ninguna otra materia ha mostrado tan brillantemente su poder ni ha encontrado de manera tan radical las ideas tradicionales, transformando más completamente el campo. Lo que antes parecía un todo homogéneo, descubre hoy grandes diferencias y fuertes contradicciones, no sólo en los episodios y datos particulares, sino también en las cuestiones principales; así, por ejemplo, el Nuevo Testamento contiene descripciones muy divergentes de Jesús y

concepciones fundamentalmente diferentes del Cristianismo; asimismo lo que la fe de tiempos posteriores considera como principal, falta en los orígenes clásicos, o sólo aparece de un modo embrionario; cualquier observador imparcial puede sorprender grandes diferencias entre los dogmas eclesiásticos y su fundamento histórico, la Biblia. A esto hay que añadir la difícil cuestión de la autenticidad de las fuentes. Sea más bien afirmativo que negativo, o viceversa, el resultado de la crítica no es, ni con mucho, tan importante como el hecho mismo de poner la credibilidad de la tradición bajo el control de la ciencia, es decir, que lo divino no nos habla ya por sí, porque necesita la caución del hombre. La crítica y la reflexión empañan aquel halo sagrado de que estaba rodeada la tradición; la clara luz diurna de la ciencia ahuyenta despiadadamente aquellas sombras crepusculares en que la fantasía piadosa envolvía cielo y tierra. También en este punto el progreso de la Historia ha sido funesto para la religión. Como fundada en la Historia, la religión sufre los efectos de la crítica en cuanto la visión precisa, la aprehensión exacta del carácter de cada época, producto necesario de un procedimiento depurador, hace que veamos un período histórico perfectamente acusado y delimitado frente a otro, haciendo imposible de este modo un inmediato apoderamiento del pasado e impidiendo la fácil irradiación de sus efectos sobre nosotros. Para generaciones pasadas la Historia Sagrada era una plena realidad, a su luz veían iluminado su propio ambiente y su tiempo, de ella tomaban sus imágenes y sus nombres. Y podían hacerlo porque, para ellos, lo propio y lo extraño, lo anterior y lo posterior, se fundía inseparablemente. Pero la crítica histórica, al impedir esta fusión, ha destronado a la Historia Sacra de aquella posición eminente.

Pero la duda y la conmoción se extienden más allá. El pensamiento moderno, no sólo hace un problema del

contenido concreto de la tradición; en general, se considera impotente para fundar convicciones de validez universal sobre los hechos históricos. Pues lo que constituye el contenido espiritual del hombre, aquello que debe ser vivido inmediatamente y manifestarse en nosotros, no puede venir de fuera. La ilustración, al poner estos elementos subjetivos frente a la tradición, ha desgajado la razón de la Historia, la vida individual de la creencia común, deteniéndose en el momento presente. Pero la autonomía de la vida alcanzada de este modo subsiste aún en unas relaciones más amistosas con la historia; para nosotros, ésta no puede aspirar a representar el primer papel, sino que sólo estimamos en ella lo que podemos apropiarnos e incorporarnos por la experiencia. En este sentido tiene alto valor la frase de LESSING: «Las verdades contingentes (de hecho) históricas nunca pueden probar las verdades necesarias de razón». Pero al desatarse así la vida de los lazos de la historia es insostenible el hacer depender la salud del hombre del reconocimiento de los hechos históricos. «Crear que una fe histórica es un deber y conduce a la bienaventuranza, es superstición» (KANT). «No se declara lo que es nocivo aun cuando nos atengamos a lo histórico. Lo malo es poner lo accesorio en el rango de lo principal y atormentar las conciencias con ello» (FICHTE).

Así, pues, la consideración histórica de las cosas ha determinado una manera radicalmente nueva de pensar, distinta de la manera religiosa. Pero ninguna religión ha sufrido más con este golpe que el Cristianismo, unido inseparablemente a una concepción fundamentalmente histórica y a ciertos hechos históricos.

7.—LA VIDA ESPIRITUAL Y LA RELIGIÓN

Pero, por mucho que el estudio de la naturaleza y de la historia hayan afectado a la religión, el punto más

importante está aún intacto, pues reside en la naturaleza interior de la vida, que implica toda actividad y todo trabajo intelectual. Entre lo que la religión, y muy especialmente lo que el Cristianismo enseña, y lo que afirma la cultura moderna a través de toda su evolución, se abre un abismo que amenaza con reducir a apariencia lo que antes constituía el núcleo de toda verdad.

El pensamiento antiguo unía estrechamente la vida espiritual del hombre al ambiente que le rodeaba, las mismas fuerzas obraban interior y exteriormente, todo movimiento era de índole espiritual, las cosas parecían manifestar su esencia en su comunicación con el hombre. De aquí que no hubiera escrúpulo en humanizar las fuerzas naturales y representarse su comercio como una relación de almas de la misma especie que las relaciones de hombre a hombre. Todos los valores religiosos son valores humanizados; sólo en vista del hombre tienen sentido los conceptos de amor, favor, confianza; pero ninguna religión ha puesto más altos estos valores humanos que el Cristianismo con su anunciación de un amor infinito y su promesa de un reino de Dios hecho niño.

Ahora bien, el trabajo de la época moderna ha sido variar completamente la posición y con ella la valoración de la vida espiritual. El alma es separada de la naturaleza y con ello del universo; viene a constituir de este modo un mundo aparte que se mueve y evoluciona dentro de esferas propias. Con esto se establece un límite infranqueable; como mero ser en sí, como referencia de todo hecho a un punto dado, como estado subjetivo, el alma se hace harto pequeña para el trabajo espiritual, que cada vez muestra un carácter universal más marcado; de este modo se separa de aquella forma de existencia, se vuelve contra ella y la convierte en un epifenómeno. Así se emancipan los distintos campos de la vida, como Arte y Ciencia, Estado y Economía, y, finalmente, el conjunto de la cultura; por todas partes

nacen relaciones autónomas que ponen problemas propios, que engendran leyes y tendencias, que llevan sus fines en sí mismas, que proscriben toda relación con un «en sí mismo» espiritual y toda medida de capacidad subjetiva. La cultura aparece impregnada de un carácter impersonal, parece que es autónoma y obra por sus propias fuerzas siendo superior a todo fin humano. El hombre parece enaltecerse más cuando renuncia a sí propio y se convierte en mero instrumento del proceso cultural. Nadie ha dado una expresión más solemne de las convicciones que impregnan la cultura moderna que HEGEL. Su pensamiento domina durante todo el siglo XIX hasta el presente.

Cuando el esfuerzo creador, determinado por necesidades objetivas, domina la vida, la transforma fundamentalmente. Nuestra propia subjetividad, y con ella, indudablemente, toda la conducta ética del hombre, cede ante la colaboración en el proceso cultural, que exige el sacrificio de todas nuestras fuerzas espirituales. El antiguo recogimiento contemplativo del alma, con toda su excelencia y grandeza, es desalojado del punto central de la vida y lanzado a la periferia; el alma, no es sólo desterrada de la naturaleza, sino también del centro de la vida misma.

No sabemos qué ataque más fuerte que éste podría sufrir la religión. Pues, rebajada el alma a nivel de cosa secundaria, no puede ya suministrarnos la medida del cuadro de la realidad, y aparece la ideología religiosa como un antropomorfismo, como una falsificación de la realidad. El positivismo ha degradado la religión al grado ínfimo de la evolución en que la imaginación infantil de los hombres aplicaba valoraciones humanas a las cosas que veía, creyendo relacionarse con ellas. No queda lugar aquí para la religión en el sentido tradicional de la palabra. Si subsiste algún concepto de la divinidad, no puede significar otra cosa que una subs-

tancia fundamental o una fuerza que anima al universo; mas con esta fuerza o substancia no cabe ninguna relación personal, perdiendo todo su sentido las nociones de amor, gracia, fe y esperanza. No ésta o la otra religión, sino la religión misma pasa a ser una mitología superada por el movimiento espiritual. A la vez cae la moral; pues, ¿cómo podrán tener algún valor las convicciones y disposiciones morales si toda vida interior desaparece? Este atropello de la religión y la moral por un proceso impersonal de cultura, afecta sobre todo al Cristianismo, que ha afirmado y desarrollado más que otra cualquier confesión la independencia de la vida interior.

Así, no sólo el concepto de naturaleza y el trabajo histórico, sino la trama fundamental de la vida moderna es lo que rechaza la religión, es más, lo que hace imposible toda religión. Estas repercusiones se apoyan y fortalecen mutuamente; a menudo el trabajo parcial no llega a negar el todo, y honradamente se asegura que una crisis especial, por ejemplo, la de la naturaleza o la de la historia, deja intacta la constitución esencial de la religión. Ciertamente, pero cuando la crisis se produce en este terreno y en el otro, y finalmente, en todos, cuando todas las piedras angulares están carcomidas, ¿puede dudarse de la suerte del edificio entero? Esta es precisamente la grandeza y poderío de la revolución que los hombres no notaron al principio el efecto destructivo, pues se afanaban por soldar lo viejo con lo nuevo, pero lo nuevo, sin preocuparse de las opiniones ni de las intenciones de los hombres, rompió la soldadura y siguió su camino. Y este camino conducía a la ruina de la religión.

2.—La transformación de la vida.

Recordaremos en pocas palabras que la transformación de las ideas corresponde a un cambio en la direc-

ción de la vida. Mano a mano con la nueva ciencia natural se desarrolla la técnica moderna; con su aparición el hombre se redime de su indefensión contra la naturaleza y pasa a ser su poseedor y su dueño. Ahora puede luchar animoso contra toda limitación y coacción, puede extender su vida indefinidamente por una apropiación de las fuerzas naturales, acelerar su ritmo de manera insospechada, hacerla más rica y más fecunda. Los nuevos horizontes abiertos incesantemente a su vista despiertan en el hombre una altiva conciencia de sus facultades, de su superioridad. Esta misma conciencia de sus fuerzas obra contra la vida social histórica. Ya no es el sentimiento de dolor y miseria como necesidad impuesta por el destino, cuyas consecuencias pueden mitigarse, pero cuyas raíces no pueden ser extirpadas. El hombre moderno, al verse en posesión de los medios que la cultura le suministra, se siente bastante fuerte para transformar su existencia en un reino de la razón, para hacer lo racional real y lo real racional. Las contradicciones que encuentra, en vez de descorazonarle, le infunden nuevo ardor. No espera el éxito de fuerzas o virtudes sobrenaturales, sino que provoca el éxito por la contribución de sus propias facultades. Añádase a esto aquel nuevo ideal de cultura que hace retroceder todo subjetivismo e inaugura una vida impersonal de contenido inmensamente rico y movida por resortes de fuerza inexorable. Parece irradiar en nuestra vida mucha más claridad, amplitud y verdad, pero una verdad, repetimos, que no procede de una revelación sobrenatural, sino que brota de la propia acción humana.

El mundo exterior ofrece, por cierto, al hombre trabajo y tensión en abundancia, ocupándole y aun encadenándole interiormente de tal modo que no le deja lugar para pensar en otra clase de actividad. Pero cuando más se apodera del hombre esta inclinación al

mundo exterior, tanto más terreno pierde la religión, tanto más agudo es el contraste con los tiempos en que el Cristianismo se formaba; tanto más aparece la historia moderna como un progresivo desplazamiento de la vida de un mundo de fe y de ensueño al mundo de la existencia inmediata.

El Cristianismo de los primeros tiempos no pudo iniciar su obra sin contraponer al mundo real, otro de fe y esperanza, y ofrecerle como la única salvación del hombre. Al triunfar ató a su carro triunfante una humanidad extenuada, descorazonada, sin vida. El tono de aquel mundo lo encarna Agustín con su ardiente imaginación y la fuerza de su verbo. El nuevo reino no es para él algo lejano sino el más inmediato. Sólo este reino puede proporcionar a los hombres confortación espiritual en el laberinto de la existencia y una justificación de la vida. Rechaza el mundo sensible y le sustrae al trabajo y a la atención del hombre. Todas las ramas de la cultura le sirven para elevar al hombre a tan alta esfera, toda variedad es testimonio de una unidad directora, todo trabajo es sólo el camino por el que nuestras inquietudes se aquietan en la contemplación de la eterna verdad y en la participación del amor divino. El alma, en sus más íntimas esencias, se desprende de la confusión mundanal y halla puerto seguro en la convivencia con Dios. Tal disposición supramundanal se manifiesta más decididamente en la ruda oposición de los contrarios, en el desdén por todo cuidado y trabajo terrenal. «Tú nos has criado para ti y nuestro corazón estará agitado hasta no descansar en ti.»

Esta religión de orden suprasensible fué suavizada en cierto modo en el sistema eclesiástico de la Edad media por la adaptación a una cultura secular, pero el mundo de la fe sigue siendo el centro de la vida y la realidad más querida, la «patria», como se decía en el apogeo de la Escolástica. A la vez, la religión forma el

núcleo de la vida y la Iglesia es la guardiana de todos los tesoros espirituales de la humanidad. Sin embargo, en los pueblos jóvenes de creciente vitalidad se despierta un nuevo anhelo de vida temporal. Aquella vida en la fe y en la espera, aquel tejido interior de sentimientos sobrehumanos pierde paulatinamente sus atractivos como algo inactivo, demasiado blando y ensoñador; el deseo de entrar en relación con el mundo, de ejercitar las humanas fuerzas, de luchar contra la resistencia de las cosas para lograr una vida más despierta y más amplia, es cada vez más intenso. Se definen claramente el hombre y el mundo, el sujeto y el objeto. Una nueva aurora parece apuntar y abrirse a la humanidad, una perspectiva de trabajo diario. Así los sentidos y el pensamiento buscan cada vez más el contacto con el mundo en vez de abjurar de él.

Mas tal transformación se operó muy lentamente y recorrió tres grados principales. Ante todo, en el Renacimiento aparece una nueva vida, los espíritus se sienten más libres, las iniciativas reciben más aliento, el hombre, no sólo descubre países lejanos, sino que se descubre a sí mismo adquiriendo una activa conciencia de sus fuerzas y toma posesión con júbilo de las inmensas riquezas del planeta. Pero lo que le seduce y fortalece al mismo tiempo son dos cosas distintas: la plenitud de vida que brota por doquiera y la belleza que encarnan sus creaciones. Tales experiencias y convicciones engendran el ideal de un desarrollo armónico de todas las facultades humanas, se inicia la tendencia a la dignificación del más acá, la vida mundanal se propone nuevos fines y adquiere nuevas fuerzas. Pero esta nueva manera de ser no se manifiesta al principio en pugna con la otra. En la cúspide del Renacimiento, ambas tendencias parecen buscarse más que huirse. El mundo terreno es magnífico e inagotable precisamente por ser expresión y trasunto de la divinidad; el arte mismo reverencia a

la religión dando a las figuras de la fe una familiaridad intuitiva y un encanto atrayente. Así, pues, arte y religión caminan juntos. La contradicción de este maridaje no se siente todavía.

Pero pronto el movimiento rebasa esta unión y exige una más rigurosa unidad en la vida. Esto sucede a medida que, en las más altas creaciones, Dios y el mundo se compenetran en una sola realidad; penetrando lo divino en la vida y dándola mayor profundidad, rebasa el fenómeno inmediato y se convierte en el reino coherente de la razón. Pero, al incorporarse de este modo la divinidad al mundo, se desnuda de todo lo estrecho y meramente humano, trasciende de los humanos conceptos y se hace infinita y eterna. Ya no puede ser la religión un campo especial que domina la vida desde más allá de ésta, sino que parece llenar mejor su contenido desprendiéndose de toda forma singular y penetrando con invisible acción todas las actividades. El núcleo de la vida lo forman ahora las esferas que ponen al hombre en comunicación con el Todo; pero estas esferas son la ciencia y el arte en el sentido de ideal de cultura. El pensamiento y la fantasía en su libre vuelo oponen a la existencia diaria una realidad de orden espiritual, ennobleciendo de este modo todas las relaciones humanas y prestando al individuo, dentro de sus límites finitos, infinitud y eternidad. Y a medida que la realidad se transforma en el reino de la Razón y que de la impresión habitual brota un cosmos lleno de magnificencia, va desapareciendo la necesidad de una religión especial. La religión sólo debe mostrar el camino de una vida superior a aquellos a quienes se niega toda participación en la creación espiritual. «Quien posee ciencia y arte tiene también religión. Quien no posee nada de esto, tiene religión».

Pero, con todo el brillo de sus victorias, tampoco esta cultura ideal puede encadenar a la humanidad de

un modo definitivo. Por una parte, su modo de considerar la realidad traspasa la experiencia que, al palidecer el mundo ultraterreno, cada vez se puede justificar menos; por otro, despierta un sentimiento más vivo de lo sombrío y lo doloroso, y ya no se acierta tan fácilmente, en una consideración total de las cosas, a reducir a razón todas las contradicciones del fenómeno. El movimiento rebasa en mucho la limitación de toda vida a la existencia inmediata, a la formación de una cultura real que prohíbe severamente toda extravasación, toda interpretación o elevación interior de aquella existencia, apartando el hombre por entero del problema del mundo y reduciendo su acción al mundo visible. El alma de esta vida la forman las investigaciones científico-naturales experimentales, así como la acción político-social en el campo de lo humano. Nace una vida nueva de tipo realista con una fuerza y conciencia de sí misma sin precedentes; se afirma por descubrimientos inesperados creando al hombre una serie de temas que habían de apasionarle en lo futuro. Tal vida parece avalorar las fuerzas auténticamente humanas y justificar toda clase de esperanzas. Y cuanto más nos ata a la realidad el trabajo espiritual, tanto más nebulosas e insostenibles se hacen todas y cada una de las religiones. Es verdad que esta cultura real, que no es otra cosa que el naciente positivismo, confiesa de buen grado que el círculo de los conocimientos humanos constituye sólo un sector de una realidad sin límites conocidos, y que detrás de este círculo se advierte una profunda obscuridad. Pero, como esta lejanía obscura no ofrece ninguna relación subjetiva, nada va ganando la religión con esta salvedad.

Como vemos, el progreso de los tiempos ha ido alejando cada vez más al hombre de la religión y encadenándole con mayor fuerza al mundo visible; a una simultaneidad de religión y cultura, siguió una cultura que se elevó al rango de religión, y, por último, una

cultura arreligiosa. La corriente hacia lo terrenal crece en intensidad y es cada vez más depurada de toda adherencia sobrenatural, prometiendo al hombre todo por la ciencia y la acción, y confiando en corresponder abundantemente a todo esfuerzo y en todos los aspectos de la vida. Pero en tales transformaciones de la religión, sus fundamentos y su contenido se han desplazado notoriamente. Su trasplante al suelo moderno ha revestido diferentes formas en cada capa social. En las civilizaciones antiguas, las clases ilustradas llevaban la dirección; dominaba la idea de que la duda y la negación no debían alcanzar a la masa del pueblo; un espíritu liberal como Bayle tenía por imposible que el pueblo se ilustrase, puesto que, buscando éste en la religión otra cosa que claridad intelectual, ganaba mucho con la incompreensión de ciertas cosas. Lo mismo pensaba su discípulo en filosofía Federico el Grande, también a él le parecía que era imposible extirpar la superstición en las muchedumbres. Durante el curso del siglo XVIII la emancipación, por lo menos de la forma religioso-elesiástica, avanza cada vez más, hasta el punto de que en el año 1768 Winckelmann escribía desde Roma que era de esperar que, dentro de unos cincuenta años, ya no existiría el Papa ni quedaría un sacerdote; la Revolución francesa, sobre todo, creó en este punto un nuevo estado de cosas. Pero la evolución se ha mostrado más lenta de lo que se creía y no ha sido parca en retrocesos; cuanto más terreno ganaban las negaciones en la masa, tanto más se convertían en el siglo XIX las altas capas sociales en guardadoras de la religión, y sería injusticia atribuir a esta actitud fines exclusivamente bastardos. Pero, a través de todas estas vicisitudes, la negación ha ido penetrando cada vez más adentro en el conjunto de la humanidad.—A la vez, la religión misma ha convertido sus miras principales a la vida vulgar. Ya no va siendo Dios, sino el hombre, la meta de sus esfuerzos.

El siglo XVIII estima cada vez más la grandeza y la dignidad del hombre como un sér llamado a ser libre; la tradicional veneración a Dios se va trocando en entusiasmo por el hombre. Tal entusiasmo se alía al principio con pensamientos y sentimientos religiosos, hasta que la escisión es completa y todos los ideales van a buscarse en la naturaleza humana.

Los pueblos seguían trayectorias afines; el neohegelianismo, sobre todo, FEUERBACH, trataba de convertir toda la religión en Antropología, en cambio, COMTE quiso elevar el positivismo a la categoría de religión, creando una nueva fe que reemplazase la idea de Dios por la de humanidad. Esta idea de humanidad constituía para él el punto central de todos los esfuerzos y parecía satisfacer todas las exigencias de idealidad (*besoin d'idealité*). Estas tendencias al principio sólo se apoderaban de círculos particulares, sólo recibieron gran fuerza y efectividad por el socialismo radical marxista que hacía el centro de su doctrina del problema económico, que había de operar una completa transformación de las relaciones humanas arrastrando en pos de sí todo el mundo ideológico.

Anuncióse la negación total de la religión. El problema de la vida individual fué descartado ante el problema del mundo, y el hombre pensó en consagrarse exclusivamente a sus propios intereses. Así la religión, en el sentido antiguo, debía extinguirse por completo cediendo a una fe exclusivamente humana. La más concisa expresión de este movimiento de conjunto de los tiempos modernos está en las conocidas frases de Luis FEUERBACH: «Dios fué el primero, la Razón el segundo, el hombre el tercero y último de mis pensamientos». Pero el ideal que FEUERBACH perseguía filosóficamente, trata de precipitarlo un monstruoso movimiento de estos tiempos, difundiendo la duda y la negación en las masas.

d.—La resurrección del problema religioso.

Después de tales impresiones y experiencias debemos hablar de la resurrección del problema religioso. Sólo podríamos hacerlo separando distintamente, como no suele hacerse, la disposición moral de los hombres y la calidad del trabajo espiritual. Pues, aunque la decadencia de la religión afecte cada vez a mayor número de individuos, la dicha disposición no es un rasgo del trabajo espiritual en cuya cúspide la religión muestra tal fuerza, despierta a una nueva vida, que para una mirada perspicaz la negación religiosa parece más un eco del pasado que un progreso del futuro. Dentro de las iglesias y contra ellas se libran hoy vivas batallas, pero estas mismas son más el testimonio directo de la creciente simpatía que inspiran las cuestiones religiosas. Pero también en los demás sectores de la vida actual se marca una tendencia que toma cada vez más impulso. La Filosofía, la antigua adversaria de la Religión, se muestra ahora frecuentemente aliada con ésta, si bien menos en Alemania que fuera de ella; la literatura se preocupa de las cuestiones religiosas en pro y en contra, con creciente celo; las artes plásticas tratan de acercar otra vez las figuras religiosas al sentimiento moderno empleando nuevas formas de representación; pero sobre todo esto el problema religioso conmueve el alma del hombre con nuevas fuerzas. Todos estos fenómenos indican que, en medio de tanta negación y proscripción, surge un nuevo movimiento religioso que pretende conducir a la humanidad por nuevas vías.

¿Cómo hemos de entender esta extraña crisis? Pues como el movimiento contra la Religión perdura y hasta puede decirse que crece en extensión, la razón no puede ser sino que se ha operado una reacción, que la

religión tiene más profundas raíces en nuestra vida de lo que creen sus adversarios. En primer lugar, en el terreno actual ha prestado nuevos servicios en los problemas morales y sociales, ofreciendo a muchos individuos un asilo contra la creciente disgregación de la vida, lo cual hace ya sospechar que su desaparición no sería una ganancia positiva. Pero por alto que se valore lo que la religión nos ofrece en trabajo y caridad, no está aquí la principal razón de su fortaleza; ésta es más bien indirecta; está en la misma confusión de las fuerzas espirituales que más amenazaban a la religión, en que empieza a dudarse de que la cultura por sí sola y el hombre por sí solo y los placeres mundanos sean suficientes. Tal escepticismo suaviza el choque contra la religión; cuanto más dudamos de la cultura tanto más varía la posición del hombre; aparece un nuevo tono moral y se descubren nuevas perspectivas, la religión se hace oír nuevamente y pone de manifiesto lo que en ella había de imperecedero.

La cultura moderna ha enseñado al hombre que toda vida se nutre de sí misma, como toda evolución es un agotamiento. El progreso, por su propio movimiento, pone límites en los que nadie había pensado, trae consecuencias que nadie había querido, sobrepasa el punto a que llegan los efectos benéficos; el alma y la razón pierden su dominio sobre el torrente de la vida, y el hombre cae en el desvalimiento.

El pensamiento científico, naturalista, histórico y filosófico, pierden completa autonomía y aspiran a dominar la vida. Pero cuanto más se adueñan de ésta impidiendo toda integración, tanto más conducen a la negación, destrozando el suelo mismo en que han crecido, haciendo nuestra condición insuficiente y hasta insoportable. Precisamente, en lo que la cultura moderna con toda su grandeza ha fracasado, es en las relaciones de los hombres en la fundación de todo tra-

bajo en el alma y para el alma. Detengámonos un momento en este punto.

La cultura moderna considera la naturaleza como la única realidad soberana y al hombre como un mero trozo de naturaleza. El hombre se convierte en rueda de una maquinaria, si bien perfectamente ordenada, sin embargo completamente mecánica, es un producto de su ambiente, no puede afirmar su independencia frente al proceso natural, su alma se debe adaptar a la medida de la naturaleza ambiente y no puede producir nada esencialmente nuevo.

En efecto, no es raro que se pretenda conservar en la ruina del mundo antiguo los bienes antiguos, y se cree poder conciliar con aquella negación de todo lo que no sea la naturaleza un idealismo práctico, pues no se cree bien fundamentados el amor y la humanidad en la sola naturaleza y prescindiendo de toda metafísica. Pero esto es un pensamiento débil, un pensamiento a medias; al situar al hombre en la naturaleza exclusivamente destruimos inevitablemente los conceptos de acción, sentimiento, interioridad, etc., no dejando lugar alguno para una valoración moral, para un ideal de vida. Esto aparece diáfano en la concepción biológica, que convierte nuestra vida en una lucha por la existencia material y subordina todo bien a la utilidad. A la vez, ante los hechos positivos desaparece todo problema respecto al sentido de la vida. La misma ciencia es prendida en esta crisis. Pues un naturalismo consecuente no permite ciencia alguna, ni siquiera una ciencia de la naturaleza. La ciencia es producto del trabajo del hombre. Pero, ¿cómo ha de llegar el hombre a constituir una ciencia si todo su trabajo intelectual ha de consistir en la recepción y almacenamiento de impresiones particulares, sin poder llegar a elevarse sobre estos datos particulares y mucho menos a una elaboración personal de los mismos? Precisamente la misma

ciencia natural, con su superación del pensar ingenuo, sólo ha sido posible por una enérgica división, por un desplazamiento poderoso de las impresiones primeras, por una compenetración de los fenómenos elementales y por la determinación de sus leyes, por el establecimiento de nuevas relaciones con ayuda de hipótesis; pero ordenando todo este trabajo en un escalonamiento de relaciones mutuas, en un encadenamiento sistemático. Esto es el camino que sigue el espíritu para constituir una ciencia natural. La ciencia no tendría necesidad de comprobarse o confrontarse con las cosas si no saliese del espíritu: el dominio del mundo exterior es también obra del alma. Ahora bien, toda autonomía interior se arruina con este obrar de dentro afuera, y la vida se agota en el contacto con las cosas; por tanto, si hemos de ser lógicos, o debemos renunciar a la ciencia, y con ella a la ciencia natural, o el naturalismo con su equiparación de la realidad con la existencia sensible es falso.

Cuando en la ciencia natural se reconoce también un trabajo espiritual, sobre todo cuando se hace claro que el marco en que se encuadra la naturaleza no es dado exteriormente, sino que es fabricado por el alma, nace el pensamiento crítico; en la vida moderna esta idea es cada vez más aceptada y se opone decididamente a aquella radical transformación de la realidad en naturaleza sensible.

A la vez quería dominar el pensamiento y la vida, una consideración histórica de las cosas. El flujo en que fundía la rigidez con que la existencia era pensada antes, daba más libertad, movimiento y riqueza a la vida; sólo entonces pudo liberarse el presente del peso del pasado y llegar a una completa independencia. En esta idea había una verdad tan sencilla que hacía imposible un retroceso. Pero el pensamiento nuevo no podía exigir todo el campo para él solo sin convertirse en una fuerza destructora. Pues donde falta toda con-

tención a la corriente del fenómeno se abre una vorágine; entonces la verdad no es tanto hija del tiempo como del momento y pronto se convierte en falsedad; la misma actualidad que necesita ser fortalecida, asegurada, se deshace en un momento cediendo al impulso de la corriente. Y una vida que renuncia a toda norma fija y a todo fin permanente y se deja mecer por el viento y las olas, necesariamente se hace cada vez más superficial y renuncia a todo contenido. El hombre no puede, sin embargo, abandonarse al momento efímero; tiene algo que le afirma interiormente y le hace reflexionar; compara y escoge fines, no puede menos de establecer gradaciones y excelencias.

«Sólo el hombre
puede lo imposible,
diferencia, escoge y dirige,
puede prestar duración
al momento fugitivo.»

El hecho mismo de sentir el cambio, de adquirir conciencia de la mutación, demuestra que, en cierto modo, está por encima de éste. Pero en cuanto el hombre es algo más que un agregado de estados particulares, no puede satisfacerse con aquel variar y cambiar incesante; el movilismo, que al principio parecía una positiva conquista, le sume en una soledad insoportable que imposibilita toda vida. ¿Acaso es posible expansión alguna cuando el instante devora al instante, cuando no se puede amar nada que no deba ser arrojado momentos después con hastío? Esta situación intolerable la siente nuestra época con mayor intensidad que ninguna. Pues cada vez es más rápido el cambio de fines, más violenta la transmutación de valores y cada vez más corta la duración de las supuestas verdades. Por eso también es cada vez más imperiosa la necesidad de hacer un alto en la vida, de reposar en una verdad

inconmovible y más invencible la repugnancia de abandonarse por completo al torrente de la vida histórica. Tal crisis no permite dudar de que la historia como hecho no es posible como mero transcurso temporal, que hace falta elevarse sobre la corriente de los hechos, sintetizar, elevarse a la visión del conjunto, juzgar, destacar los fines permanentes. La Historia misma, vista espiritualmente, es sólo un trozo de un todo vital más comprensivo, su contenido rebasa el tiempo. Esto no es bastante aun para devolvernos a la religión, pero nos impulsa a procesos mentales de orden religioso.

En otro punto principal se nota también un cambio completo. Una pura consideración histórica inmanente trae aparejada, con su proscripción de todo lo sobrehumano, una poderosa maximación de la existencia y de la fuerza humanas. Ahora bien, si el hombre mismo ha de crearse su ambiente, su fin último será la formación de este ambiente vivificando todas sus potencias, y entonces se encontrará en un terreno firme. Gran fin es éste que despierta, así en los individuos, como en la masa, mucho que dormía; la conversión de todas nuestras actividades al bienestar del hombre trajo a la vida más alegría y libertad, más celo y humanitarismo; el reino del pensamiento ganó en transparencia en cuanto fué desarrollando, partiendo del alma, es decir, psicológicamente. Pero también aquí la afirmación deja entrever una negación, y en la liberación se revela al punto una limitación. Preseindir de todo lazo no sensible, puede aparecer provechoso cuando el hombre sin notarlo se idealiza a sí mismo y se embriaga con su propia grandeza y dignidad. Pero tal idealización palidece más y más ante las impresiones de la experiencia. La humanidad no se encuentra tan fraternalmente unida como se creyera. Surgen las divisiones individuales, de partidos y de naciones. Las oposiciones estallan ásperamente, los instintos y las pasiones, la brutal tiranía de unos cuantos amena-

zan hacer imposible la vida espiritual. ¿No se habrán equivocado los hombres al no creer más que en ellos mismos? Y cuando se llega a ver claro que el hombre, aun en su vida espiritual, está sujeto a sus propios instintos con toda su mezquindad y contingencia, que toda posibilidad de una reacción hacia más altas esferas desaparece; cuando el juicio sobre lo verdadero y lo falso, sobre el bien y el mal, queda abandonado a la opinión de los individuos y de las masas, tan miserable cultura enciende la cólera y el odio, y nada parece más adecuado para la conservación del espíritu que la lucha despiadada contra tal apariencia de civilización que destruye toda verdadera grandeza. El hombre empieza a recelar y no hay nada fuera de sí y sobre sí que le pueda elevar. Profundo sentido entrañan las palabras de HEGEL: «Del hecho de que el hombre se considera como el ser superior, se deduce que no ha de estimar nada fuera de él mismo. Pero sólo con la conciencia de un Ser más grande que él consigue el hombre una posición que le haga estimable a sus propios ojos».

Por último, aquella misma proscripción de la vida espiritual, de toda vida interior, la transformación de toda nuestra actividad en un proceso impersonal de cultura, pronto se manifiesta como perniciosa. La actividad inmediata del hombre resulta pobre para el contenido del trabajo cultural, nuestra existencia parece extenderse considerablemente en verdad y amplitud cuando toda referencia al sujeto humano es suprimida, y la vida se pierde en su relación con las cosas desarrollándose según su propia necesidad. Pero todo aquel conjunto de trabajos que aparecen como objeto principal, y hasta, en último término, la vida espiritual misma, necesitan una cohesión interior y una unidad anímica; de lo contrario, no pueden formar un todo y obrar como un todo. Pero, cuanto más a un lado se deja todo elemento personal, tanto más se echa de menos una fuerza unificadora y

vivificadora, perdiendo aquellas relaciones su vida interior. Se convierten en un mero mecanismo que produce grandes cosas en direcciones especiales y exteriores, pero que no eleva al hombre interiormente y que, a la vez, le deja sumido en sí mismo. En tal mecanización del trabajo cultural, a la intensidad de éste no corresponde un incremento de las facultades interiores, a la expansión no corresponde ninguna concentración; el hombre se hace cada vez más esclavo de su trabajo, que, alejándose del centro de la vida, pierde todo elemento anímico. Entonces sigue ineludiblemente la cuestión de si se ha renunciado definitivamente a dotar de alma a la vida o si no se puede elevar el concepto de interioridad sobre la antigua forma de la mera subjetividad, si la vida espiritual misma no puede y debe ofrecer una unidad que la dé consistencia. Esto produciría una completa transformación y nos devolvería, si no al primitivo estado de religión, por lo menos al problema religioso.

Experimentamos, pues, una gran confusión. Las antiguas formas de vida que dominaron en la Historia se han hecho demasiado estrechas, demasiado antropomórficas y subjetivas; la superación de los estados de alma ingenuos, la inmersión en las cosas y en el conjunto del mundo, debía dar a la vida más amplitud y verdad; esto determinó al hombre a luchar confiadamente contra la pequeñez de su propia naturaleza, a proscribir todo lo meramente humano. Grande ha sido con esto el triunfo logrado, hemos hallado más de lo que esperábamos. Pero, a la vez, hemos perdido algo que antes no nos inquietaba, pero que la experiencia nos enseña que es tal vez lo principal. El trabajo, por su propio desarrollo, ha destruído la propia energía de donde emana, ha enterrado aquello que trataba de construir, falta a la extensión infinita un proceso de vida que la sustente y la haga tensa: al entregarnos exclusivamente a la actividad nos hemos alejado de la

fuelle de la vida. Cuanto más se transforma la vida en trabajo, tanto menos es producción interior, tanto más extraño se nos hace. Pero ya el hecho mismo de sentir esta extrañeza, de que no la afrontemos con indiferencia, sino como un fardo insoportable, demuestra que hay en nosotros más de lo que pretende la vida moderna. Todo provecho se resuelve así en una pérdida positiva. Ganamos un mundo, pero perdemos el alma, con lo que el mundo mismo, como propiedad nuestra, amenaza derruirse haciéndonos perder pie en la creciente marea torrencial que nos rodea.

No advertimos el peligro porque las ideas modernas carecen todavía de suficiente relieve, e instintivamente nos apegamos a la antigua manera de pensar; pero, cuando la cultura impersonal avanza y se tocan sus consecuencias, la dialéctica histórica habla a la humanidad a través de sus experiencias. Masas de pensamientos, mejor, mundos de pensamientos se agolpan victoriosamente en un punto crítico, la evolución misma pone los límites, pero el sentimiento del límite nos impele a buscar nuevas vías. En tanto, la situación se hace penosa, y así lo siente la moderna humanidad cada vez más intensamente. Ha roto con lo antiguo, y lo nuevo, que tantas dichas le prometía, no le satisface; en medio de una actividad sin descanso nota una falta de vida; en medio de incesantes atracciones y goces, la falta de verdadera felicidad. Es curioso cómo resurge el cuidado por la integración de la vida, el sentido de su purificación y de su afirmación, dejando todas las demás cuestiones en segundo término; cómo se alza una nueva aspiración de los hombres a afirmar el sentido humano frente al aniquilamiento que nos amenaza. En esta crisis vuelven a presentarse ante nosotros, en cierto modo agudizados, los viejos problemas de la existencia humana; la profunda obscuridad sobre nuestro origen y nuestro destino; nuestra subordinación a poderes invisibles, las rudas

oposiciones que combaten en nuestra propia alma, los estrechos límites en que se desenvuelven nuestras facultades espirituales, nuestra insuficiencia moral, la falta de amor y de justicia entre los hombres, en una palabra, la pérdida aparente de lo que no podemos menos de seguir considerando como lo mejor y más esencial en nosotros. Y ahora sentimos lo que ya había sentido la humanidad; en el fragor de las más duras negaciones y de los más terribles derrumbamientos aparentes se levanta con elemental certidumbre la convicción de que en nosotros hay algo que vive y actúa y que no puede ser destruido por ninguna fuerza exterior, medula in-conmovible de nuestro ser que se sobrepone a toda contradicción mundanal. Y cuando no hay otro terreno que la religión en que pueda desarrollarse este germen, cohibido, pero indestructible, de nuestra naturaleza y ella sólo puede ponernos en posesión plena de lo que nunca ha cesado de ser nuestro, el problema religioso se nos revela bajo un nuevo aspecto. Ya no parece la religión una fantasía infantil, ni como un asilo en un mundo apartado y extraño, sino como una ayuda del hombre en la ruda batalla, aparentemente sin horizontes, por una existencia espiritual, por un alma y un sentido de la vida. Así se produce, tras largas timideces, un nuevo anhelo hacia una verdad eterna y hacia un amor infinito; en medio de la confusión de los tiempos se eleva una nueva oleada de vida histórica que empuja a los hombres en otra dirección distinta que la iniciada al principio de esta época. Son signos inequívocos de que se prepara una gran transformación en la vida.

e.—Explicaciones sobre la dirección a seguir.

El que comprende la resurrección del problema religioso en el sentido que nosotros lo entendemos, vis-

lumbrará ya una determinada dirección para su estudio, tanto en pro como en contra. Estará muy lejos de considerarlo como una manifestación de la decadencia que recomienda la vuelta a las antiguas formas de la Religión por motivos meramente utilitarios. De Francia llegan ecos, según los cuales la cultura moderna ha hecho bancarrota, pero la sociedad humana necesita para su conservación y salud una afirmación moral que no puede proporcionarnos más que la Religión tradicional; volvamos, pues, a ella, inclinémonos bajo su autoridad (la de Roma, por ejemplo) y aceptemos esta confesión como la mejor lección de cosas que pudiera dárse nos.

Nuestro concepto del problema rechaza radicalmente esta conclusión. A la religión nos lleva un anhelo de mayor profundidad y firmeza en la vida, la necesidad de adueñarnos nuevamente de nosotros mismos frente al tumulto del mundo y de elevarnos sobre nuestra propia pequeñez. El hombre encuentra en sí mismo un elemento más noble, un medio de elevarse sobre una existencia extraña y hostil. Pero aquella manera utilitaria de pensar le hunde de nuevo en su miseria y degrada la misma religión convirtiéndola en un instrumento de bienestar humano, la acepta como una semiverdad útil, cuando la humanidad siente su alma sedienta de verdad plena. ¡Cuán por encima está el hombre ateo de este gesto miserable!

El sentimiento de los límites de lo nuevo hace que muchos espíritus retornen a lo antiguo, les inclina a aceptarlo. En efecto, la crisis actual ha modificado nuestra actitud para con los antepasados. Necesariamente tenemos que adoptar su postura cuando se nos presentan los mismos problemas que a ellos y vemos tratado con seriedad y celo aquello mismo que los modernos rechazan. Pero esto no justifica una vuelta a lo antiguo. El abismo abierto por la nueva cultura es demasiado grande. Guardémonos de rebajar la importan-

cia de lo nuevo para el conjunto de la vida, porque no llega a la entraña de ésta. No sólo se han conseguido una serie de progresos aislados sino que el proceso general de la vida ha variado; la ganancia en claridad y amplitud por la ciencia natural, en movilidad por la historia, en provechos positivos por el trabajo filosófico, es cosa que ya no se puede perder; después de esta transformación fuerza es ver el pasado con otros ojos, no podemos ya aceptarlo tal como era. Las restauraciones son siempre anacronismos, pero nunca más que en este terreno.

Además, no hay que perder de vista que la tendencia y la lucha actual, no sólo afecta al contenido de la religión, sino a su puesto en el conjunto de la vida. En la constitución social que engendró el Cristianismo, la religión formaba el núcleo más valioso de la vida, y todas las demás esferas de ésta no tenían otra misión que conducirnos a aquélla; aunque en la Edad media ganasen estas esferas más terreno, permanecían, sin embargo, bajo la autoridad de la religión. Pero en el protestantismo eclesiástico cultura y religión se separan. Ninguna de estas dos maneras de resolver la cuestión nos satisface hoy: una vida exclusivamente religiosa nos resulta demasiado estrecha, pero una simultaneidad de religión y cultura no puede ser la última palabra. Nace aquí, pues, un difícil problema que no puede ser resuelto por un regreso a las antiguas formas de vida.

El hecho de que la nueva cultura se haya constituido en adversario, o, por lo menos, en crítico molesto de la religión, no es tanto un peligro y un perjuicio para ésta como un medio de purificación, de emancipación y de ampliación en cuanto la señala nuevos rumbos y la consagra nuevas fuerzas. La forma primitiva, que era resultado de una época cansada y de fenómenos históricos pasajeros, tenía el peligro de posponer el fomento de la actividad al cuidado de la humanidad que sufre,

de ahogar la acción en la resignación; con perfecto derecho los modernos exigen que la religión se emplee en la dignificación del trabajo, en despertar las energías para la vida, en el ennoblecimiento de todas las actividades, enseñando al hombre, no sólo a conocer sus miserias, sino a esperar grandes cosas de sí mismo. Sobre el problema de la salvación del individuo ha puesto el del provecho de la vida común; porque la concepción antigua consideraba la vida como algo estático, no como un conjunto dinámico que siempre está empezando de nuevo; por eso mostraba horror en descender de sus mundos sobrenaturales al mundo inmediato y confundirse con él.

En esta gran crisis, si la creciente tendencia de restauración se moldease en las antiguas formas y las propugnase como inmutables, perjudicaría notablemente su causa. Tal conducta haría sospechosos a sus secuaces de falta de rigor científico y aun de falta de sinceridad, pues equivaldría a negar dificultades innegables, contradicciones palmarias y a convertir meras posibilidades en realidades; la más frívola manera de pensar adquiere relieve haciéndose pasar por representante de verdades indiscutibles. La religión misma nunca conseguirá aquella sinceridad indispensable para actuar victoriosamente, ni fuerza de persuasión suficiente si quiere unir el presente al pasado de una manera rígida y no nos habla con los sentimientos, conceptos y aun palabras de la época actual. En el propio interés de la religión está no pasar ligeramente sobre lo mucho que las antiguas formas contienen de antropomórfico y hasta de mitológico y mágico.

Muchos de los que con nosotros rechazan esta restauración literal, escapan a tal confesión desligando a la religión de toda cultura y replegándola a lo íntimo del sentimiento individual, y esforzándose por no considerarla más que como un asunto de conciencia personal;

así creen reforzar sus caracteres propios. Así pretenden aislar a la religión en el corazón del hombre sustrayéndola a toda pugna exterior. Tal transformación ha refrescado notablemente la vida, ha producido entusiasmo penetrando los tiempos de poderosa fuerza interior. Puesto que todo nuestro trabajo se ha de consagrar al estudio de este movimiento, aquí sólo indicaremos ligeramente lo que de él nos separa. En primer lugar, la subjetividad pura a la cual se quiere llevar la religión para sustraerla de toda confusión con la cultura, no es un terreno tan seguro como parece creerse. No perdamos de vista que el rasgo principal de la cultura moderna consiste en reducir dicha subjetividad a la categoría de epifenómeno social y que toda vida desarrollada sobre este terreno es considerada como un tejido de impresiones subjetivas y de imaginaciones. Por consiguiente, dicha interioridad sólo podría ostentar pleno derecho en pugna con el espíritu moderno, es decir, como superación de una cultura impersonal. Mas para ello necesitaría una más segura fundamentación, habría de ganar el terreno por medio de una transformación del mundo inmediato que sólo podría conseguirse por la vuelta a la metafísica, no a una metafísica de escuela, sino de la vida. La inmediatividad subjetiva no es constructiva, para serlo necesita un nuevo esfuerzo.

Además, para nosotros la cultura vale más que aquel subjetivismo, puesto que decididamente rechazamos el desdoblamiento de la vida en religión subjetiva y cultura sin alma. La cultura como trabajo, como cooperación en la obra de la naturaleza, no es en modo alguno un modo exterior de la vida, pertenecé a nuestra propia vida; en los tiempos modernos ha informado la vida social dándole más claridad, más amplitud, más fuerza, rebasando los estados individuales. Esto ha producido una renovación, no sólo de la vida, sino de la cultura misma en sus bifurcaciones; por tanto, el problema

transciende los límites de la religión y se extiende a toda nuestra actividad.

Tanto los subjetivistas como los secuaces de lo antiguo no estiman la crisis actual en su verdadero valor. No se trata sólo de determinar el puesto de la religión en la vida, sino del concepto fundamental, del proceso fundamental de la vida misma. Nunca quizá, como al presente, la conmoción ha sido tan profunda; nunca la humanidad se ha sentido tan necesitada de una revisión radical de todos sus valores y bienes espirituales. El trabajo de los siglos ha evidenciado que una antigua forma de vida es demasiado estrechamente humana, demasiado subjetiva; pero, a la vez, contiene un germen indestructible que no podemos arrojar sin grave daño. Lo nuevo, lo que frente a lo antiguo se levanta, nos arrastra por su grandeza, por su movilismo, por su fuerza, pero la experiencia nos hace sentir más y más que carece de un núcleo central y de un fundamento seguro; por lo cual no podemos lanzarnos en pos de él incondicionalmente. Ahora bien, el pasado y el presente se repelen como enemigos, no pueden ponerse de acuerdo ni tampoco es posible entre ambos un compromiso. Así los vemos destruirse a su solo contacto, la sacudida es cada vez más fuerte, y amenaza destruir la riqueza común a ambos. Antes el hombre luchaba en las contiendas de las verdades de la moral, de la religión o del mundo por la calidad de las pruebas, por la naturaleza de los razonamientos; para nosotros hoy las verdades se han hecho todas inseguras y la antinomia nos desdobra en rudas oposiciones. Una dolorosa inseguridad reina en el conjunto de la vida, nuestra existencia espiritual vacila, nuestras relaciones con la realidad se han hecho inciertas. Por tanto, la lucha se convierte en una lucha por la totalidad de la vida, por formar un hombre nuevo. A esta lucha nos empuja, no sólo la necesidad religiosa, sino las demás actividades

como el Arte, la Filosofía, etc. Como cada una de éstas, la religión tiene su tarea especial y su especial punto vulnerable, mas el secreto del éxito está en que cada una de estas esferas se da el todo y se opone a toda escisión, mutilación o anquilosamiento.

A los secuaces de la Religión les ha de conturbar profundamente ver tratado como franco problema científico lo que ellos conceptúan como el más inmenso fundamento y el más alto bien de la vida. Pero éste es nuestro destino, que lo que parece más firmemente asegurado se constituye constantemente en problema que hemos de resolver libremente. El individuo puede despreocuparse de estas cuestiones; la humanidad, no. La religión, por su parte, puede oponer a todas nuestras angustias este dilema: o la religión es creación humana perpetuada por la tradición para el mantenimiento del orden social, y entonces ningún poder humano puede retrasar la desaparición de semejante embeleco; o es algo sobrenatural, y entonces los más rudos ataques no podrán conmoverla, antes bien le servirán al hombre, a través de todos sus trabajos y miserias, para fortalecerle y para revelarle su propio destino.

II.—FUNDAMENTOS DE UNA RELIGION UNIVERSAL

CONSIDERACIONES PREVIAS

El problema de la religión nace de una grave crisis de las condiciones en que se desarrolla nuestra vida, la ruda lucha por la integridad de esta vida nos lleva necesariamente a preguntarnos si la religión no podrá venir en nuestra ayuda en tal empeño, es decir, si el reconocimiento de una realidad supranatural no dará satisfacción a la necesidad que sentimos de dar a nuestra vida un contenido y una significación de que carece. Correspondiendo, pues, el problema de la religión a la totalidad de las manifestaciones vitales, sólo podrá satisfacerlos un credo que actúe poderosamente sobre esta totalidad, por lo que, al volver la vista a cada una de las esferas particulares, no deberemos nunca perder de vista el todo. Y como tal convicción pone determinadas condiciones a nuestra conducta, habremos de elevarnos sobre una oposición en la fundamentación y tratamiento de la religión, que corre a través de los siglos, sobre la oposición entre una deducción de la Religión del intelecto, y, por tanto, del mundo, y su deducción de las experiencias particulares humanas en el terreno del sentimiento o de la voluntad. Lo que a primera vista parece

aquí una mera diferencia de conducta es, en realidad, una contienda sobre la verdadera naturaleza de la religión, pues las distintas pruebas corresponden a distintas clases de religión, no hacen sino desarrollar los supuestos previamente admitidos. Por consiguiente, lo que aquí se pone en tela de juicio, no es sólo el camino que conduce a la religión, sino la religión misma.

En tiempos pasados, y también ya entre los griegos, predominaba la tendencia a fundar la religión en la razón. No se trataba de una mera reflexión de la idea suprema sobre el mundo, es decir, de inducir la existencia de una inteligencia suprema, partiendo de la aparente finalidad que reina en la naturaleza, antes al contrario, se trataba más bien de comprender el mundo merced a la idea divina y descubrir una unidad viva en la cual el hombre pudiese refugiarse: en el reconocimiento de tal unidad el trabajo mental adquiriría un carácter religioso y acababa por transformarse en religión. Al final de este camino está la Mística, que resuelve toda diversidad en el Todo-uno, y consagra el alma entera a un fin absoluto.

Ya demostraremos que esta idea encierra una verdad de que la religión no puede prescindir, so pena de hacerse estrecha y rígida. Pero esto no quiere decir que por sí sola fundamente una religión y abra una nueva vida. En efecto, el pensamiento, abandonado a sus propias fuerzas, no puede elevarse hasta la religión; necesita que en él se deslice inconscientemente una corriente sentimental y de asimilación que dé calor a las frías imágenes del pensamiento; un pensamiento simplemente abandonado a sus fuerzas no pasaría de elaborar esquemas sin contenido, meros conceptos ontológicos; aun con la integración que recibe del sentimiento la religión carece de figura propia y es incapaz de determinar una ordenación de vida.—Esto produce una duda molesta que no puede vencer por sus propias fuerzas

toda estructura intelectualista de la religión. ¿Acaso el pensamiento sólo, podría romper el círculo especial humano y elevarnos a la esfera divina? ¿No son nuestros conceptos irradiaciones humanas? ¿No debe el pensamiento injertarse en la vida para descubrir un nuevo mundo?

No menos impotente, después de las experiencias de los siglos, se muestra el procedimiento reflejo que induce, de los hechos observados en la tierra, una inteligencia sobrenatural. Tal espíritu atribuye al mundo demasiado orden, finalidad y belleza de la que, en realidad, se halla en la naturaleza de las cosas; y, pensando así, claro está que es fácil llegar a la demostración de una sabiduría, una bondad y un poder infinitos. Esta manera de pensar ganó muchos entendimientos en las postrimerías de la Edad antigua en el Cristianismo primitivo y, sobre todo, en la *Aufklärung* sin que su ingeniosidad sea obstáculo a que su influjo perdure. Pero la parte de verdad que pueda contener no ha resistido a las dudas del presente. Nuestra época siente como un grave problema que dicha concepción introduce un divorcio inconciliable entre la religión y la ciencia. Pues mientras ésta se esfuerza celosamente por encadenar los hechos a sus causas y hacerlos comprensibles merced a este encadenamiento, aquel modo de pensar considera la religión tanto más fundada cuanto más inmediatamente se percibe la finalidad del mundo, y cuanto más se destacan lo maravilloso de los hechos ordinarios.

Si todo progreso en la explicación causal se constituye en detrimento de la religión, ésta se refugiará en lo inexplorado como región incognoscible, sin demandar si esta supuesta región inaccesible se abrirá alguna vez a la luz del pensamiento.—A la vez, sentimos hoy más que nunca el antropomorfismo de tal proceder que introduce las formas conceptuales humanas en el Todo

e interpreta el proceso natural como conducido por un Dios hecho a imagen y semejanza del hombre. El criterio moderno descubre en la naturaleza, al lado de muchas cosas con finalidad, otras muchas que no parecen tener finalidad alguna y aun con fines contrarios al orden universal. Ante el espectáculo de la lucha y el dolor universales, de la despiadada indiferencia del mundo natural hacia el hombre y sus bienes espirituales, y de la limitación y relatividad de aquello mismo que se le muestra favorable, toda doctrina teológica perece.—Pero, aun cuando nos emancipemos de tales reflexiones y quisiéramos reconocer los efectos de una voluntad infinitamente buena, ¿tendríamos con esto fundada ya una religión, se abriría para nosotros un nuevo reino y podríamos vencer este desdoblamiento interior? Por mucho ignoto que quede en el mundo, por mucha obscuridad que queramos reconocer en él, no son bastante las sombras para fundar en ellas la religión. «El asombro del sabio ante la profundidad de la creación y sus investigaciones en los secretos del Creador no bastan para educar al hombre en la fe. El investigador puede perderse en los misterios de la Creación y puede naufragar en sus aguas muy lejos de los manantiales que llenan el océano» (PESTALOZZI).

Al producirse una revolución en favor de la experiencia se operó una reacción contra los abusos del intelectualismo que transformaba la religión en especulación y contra la absorción del hombre en lo infinito: sólo con la experiencia parecía tomar la vida divina una apariencia inmediata, una fuerza viva, y adquirir una plena certidumbre.—Pero este esfuerzo, justificado en su raíz, también encontraba la duda en su camino, precisamente porque la vida humana, separada del Todo, fué tratada como una esfera particular. Porque entonces, no sólo se tropezó con la dificultad insoluble de cómo el hombre perteneciente a tan estrecho círculo

podía rebasarle —condición indispensable de toda tentativa religiosa—, sino que se vislumbró el riesgo de que una religión fundada de este modo atase demasiado al hombre a sí mismo, y no tuviese fuerza para contrarrestar lo meramente humano. A continuación consideraremos más detenidamente las ramificaciones en que se bifurca esta tendencia.

En efecto, este movimiento hacia la Divinidad se desarrolla, o por medio del sentimiento con sus debilidades, o por medio de una voluntad fuerte. El hombre consigue reconcentrarse en su propio sentimiento, romper todas las ligaduras que le atan al mundo ambiente, vivir en un puro ensimismamiento, en una libre independencia, sustraído al mundo y, a la vez, consciente de que pertenece a un orden no sensible. Ya el hecho de romper toda complicidad con las cosas y de sumirse en una interioridad cerrada, parece demostrar que la realidad es más honda de lo que nosotros creemos, que existe un reino espiritual dentro de la dureza o falta de sentido del mundo inmediato. Este sentimiento en posesión de sí mismo, parece ofrecer una segura piedra de toque para discernir la verdad o falsedad de todo hecho que afecte a la vida; entonces parece ésta alcanzar completa inmediatitud y convertirse en propia y verdadera vida. Todo lo que se dipute por religioso debe demostrar aquí su autenticidad, separando en su propia constitución el núcleo, de lo que es sólo sobrepuesto. El sentimiento aspira a más, no sólo quiere ser la piedra de toque infalible, sino la fuente creadora de la religión. Contiene en sí deseos y produce desarrollos en los cuales un nuevo mundo, un mundo divino, parece surgir y librarnos de toda angustia terrenal. En esta autonomía interior, la misma aspiración que la engendró parece ser la demostración de su legitimidad, el ansia de lo infinito y lo eterno, de libertad, de paz y de bienaventuranza, parece demostrar inmediata-

mente la realidad de tales bienes y valores. Así nace un reino del ideal y se afirma como la auténtica realidad frente a toda experiencia, pero en la religión es donde se reúne como en un todo y se apodera del alma humana; sólo en ella parece haberse conseguido un ser en sí mismo, ganando la bienaventuranza, moviéndose libremente en el éter de la infinitud.

Ciertamente, todo esto contiene mucha verdad, pero tal verdad va mezclada con afirmaciones discutibles y sólo una crítica fundamental puede distinguir una de otras. Ante todo, el nuevo sentimiento no es, en modo alguno, vida interior, esa calma profunda que produce la convicción de una verdad adquirida por uno mismo. El sentimiento, lo que ante todo acusa, es la emoción del sujeto, el grado de apropiación subjetiva de los procesos vitales; y no sólo subsiste la inseguridad en el contenido de verdad de este proceso, sino que dicha apropiación reviste diferentes grados: en una fuerte excitación subjetiva el sentimiento puede permanecer dormido o apagado, o puede resolverse en una efímera oleada. Lo que le da valor es menos su mera presencia que la vida que engendra, por lo que no puede constituir por sí mismo una piedra de toque, sino que tan necesaria es una crítica del sentimiento como del concepto. Sin rendir homenaje al intelectualismo de HEGEL, debemos suscribir sus palabras: «el verdadero nervio es el pensamiento veraz; sólo cuando el pensamiento es verdadero lo es también el sentimiento». Ciertamente, los deseos y aspiraciones del hombre superan a la realidad, pero, ¿no la supera también el ensueño?

En el terreno religioso la vuelta al sentimiento empieza habitualmente dentro de una firme tradición y de una ordenación comunal; la adherencia de la experiencia subjetiva a su objeto ofrece a la vez un contenido y un continente. Así lo vemos en PASCAL, y en SCHLEIERMACHER, sobre todo en sus últimos tiempos. Tanto en

uno como en otro, la relación inmediata con el alma del individuo da a la religión, incomparablemente, mayor calor e intimidad. Pero otra cosa sucede cuando el sentimiento, rechazando toda clase de relaciones, quiere engendrar por sí mismo la religión. Pues, limitándose a sus propias fuerzas, su obra resulta necesariamente enteca y precaria. El sentimiento es de tal modo efímero y delicado, tan inconsistente e informe, que hace imposible a los hombres salir de la pura humanidad y llegar a una relación con Dios.

Por esto, la llamada al sentimiento en materia religiosa es más bien un síntoma de desintegración. Indiferente a las formas tradicionales, pero temiendo romper abiertamente con ellas, trata de detener en el sujeto lo que en él está ya negado en substancia. Se ha solido saludar tal crisis como un progreso en libertad y amplitud, olvidando que, cuando las cosas se suprimen, tarde o temprano desaparece también su reflejo en las almas. Esta religión del puro sentimiento había de hacerse más nebulosa cada vez hasta desaparecer completamente. Por consiguiente, esta vuelta al sentimiento no es el camino por donde las religiones se encuentran, sino por donde se pierden.

En la fundamentación de la religión en la voluntad se trata, ante todo, del hecho de la propia decisión, de la producción de un acto autónomo, que con superación de todo el mecanismo natural parece mostrar al hombre como ciudadano de un nuevo mundo. Pero, en primer lugar, puede dudarse de si el hombre posee ciertamente la libertad que cree poseer, y luego también es cuestionable si el desarrollo de dicha libertad abre ya el reino de la religión. ¿No pudiera ser esta supuesta libertad un olvido de los lazos que le atan? Los hombres se sienten a menudo tanto más libres cuanto menos reparan en la causa de sus actos. Según ESPINOSA, la piedra

lanzada al espacio también se creería libre si tuviese conciencia de su movimiento.

Toda excitación de la vida afectiva que se traduce en voluntad y sentimiento, toma marcadamente un giro religioso cuando engendra un carácter moral, ya sea en la crítica interior de nuestros actos, en la aprobación o desaprobación de éstos, ya sea en el llamamiento de nuestra voluntad para que se doblegue a un imperativo. Aquí como allí parece que en la esfera humana surge un alto poder y la vida se sustrae al instinto de conservación. Seguramente hay aquí algo que revela la gran profundidad de la vida y nos hace sentir perspectivas ignoradas; toda explicación racional que parte de la mera existencia no está nunca a la altura de las cosas. Pero el reconocimiento de esta verdad no excluye la cuestión de qué es lo que en cada fenómeno es hecho taxativo y qué interpretación humana; pues la imagen en que se suelen ofrecer está elaborada por un trabajo conceptual muy complicado, y este trabajo puede haber añadido mucho que la observación ingenua toma como hecho inmediato. ¿Serían las opiniones de los hombres, de los pueblos y de los siglos sobre la experiencia religiosa tan variadas, si los límites entre el hecho y su interpretación no fuesen tan borrosos? Pero, aun dejando estos escrúpulos, queda todavía otra cuestión. Una religión engendrada por la voluntad y el sentimiento, aun profundizada por el espíritu, ¿puede emancipar al hombre de las miserias de su existencia y abrirle una nueva vida? Aspiraciones, tendencias, impulsos a granel, pero no una realidad de contenido en la cual el hombre se refugie y encuentre salvación. Lo único que puede poner remedio a la incertidumbre en que nos hallamos, no son los deseos ni las esperanzas, sino la realidad de otro mundo; no bastan perspectivas ni estados de ánimo, se necesita una transformación de la vida, la conquista de nuevas posiciones

y, a la vez, un deslinde radical de lo que pertenece a un reino y a otro. Esto exige incondicionalmente una concepción de la vida en su conjunto, pues nada se consigue con aspectos parciales que sólo proporcionan una visión superficial de la vida intelectual, estética, práctica, pero que no proporcionan la profundidad suficiente para alumbrar manantiales nuevos.

Por consiguiente, no es posible llegar a la religión desde estos lados particulares del alma. Tales tentativas se estrellaban las unas contra las otras. Mientras por un lado se atendía más al carácter mundano de la religión por la construcción de un sistema de conceptos, por otro se miraba más a las proximidades anímicas y su excitación. Lo uno es tan necesario como lo otro, pero no se consigue amar estos fines por los caminos indicados: por el intelectualismo peligra toda intimidad y calor del alma; por el sentimiento y la voluntad, la inmediatez del hecho y su validez sobre los hombres. A la vez, es evidente que en tan rudo choque de oposiciones es imposible de toda imposibilidad un compromiso, una compenetración de estas diferentes formas. La experiencia prohíbe terminantemente componer la religión del concepto, del sentimiento y de la voluntad.

Por tanto, hay que buscar un nuevo camino, teniendo cuidado sobre todo de no caer bajo el poder de aquellas oposiciones. Pero es preciso que no separemos al hombre del mundo, al sujeto del objeto, a la acción del acto, partiendo, no de un concepto ontológico, sino de la vida misma, construyendo sobre ella la noción del ser, y buscando el todo desde cada uno de los lados. Que este todo existe es afirmación que tiene a su favor todas las probabilidades, pues las mismas contradicciones de la vida no las sentiríamos si no hubiese en alguna parte una unidad que la exacerbase. Ahora bien, ¿dónde se encuentra tal unidad? ¿Puede

ésta conocerse por una visión inmediata? Estas ya son otras cuestiones. Puede tenerse por seguro que la religión no es algo que puede concretarse con una configuración material dentro de las relaciones universales. Ya el maestro ECKART se burlaba de aquellos que querían ver a Dios «como se ve a un buey». Pero es seguro también que sólo una vida de conjunto nos puede conducir a aquel estado en que de la experiencia misma brota un mundo más alto. El camino de la religión hay que buscarle en las antinomias mismas de la realidad, y para vencerlas hay antes que conocerlas. Esto es lo característico del problema religioso, que tan pronto como surge una contradicción nos enseña a vencerla, que dentro de nuestro círculo algo nos dice que este círculo debe ser superado. Y esto no puede conseguirse sin una perfecta visión de los distintos grados que hay que recorrer. No hay que dejarse impresionar por el primer aspecto de las cosas; en el contenido de nuestra vida hay que descubrir algo más de lo que a primera vista aparece. Así, al luchar por la religión, luchamos por llegar a un concepto total de la realidad y de nuestra propia esencia. Pudiera muy bien ser que este concepto fuese deficiente y aun contradictorio. Pero, ¿quién nos asegura que el mundo está terminado y nosotros en él, y que la principal misión de nuestra vida no es acabar esta obra?

a.—La complicación de la vida humana.

1.—La duplicidad en la vida.

Una investigación a través de la vida en busca de la solución del problema religioso debe proponerse, ante todo, la cuestión de si la vida forma un todo único y continuo, o si presenta diferencias, y especialmente si se da en ella una dualidad. Tal duplicidad pudiera muy

bien ser un hilo conductor. Ahora bien, a una mirada imparcial tal duplicidad se revela como implicada en la vida, y, a reserva de una explicación más detallada, diremos que esta duplicidad abarca los dos grados de naturaleza y espíritu. Esta duplicidad no es la oposición de cuerpo y alma, de exterior e interior, de extensión espacial y actividad consciente que la *Aufklärung* ha puesto en primera línea. Pues la oposición a que nos referimos está enteramente dentro del alma: su propia vida muestra una doble índole en cuanto continúa la naturaleza circundante y se inserta en un marco más amplio, creando nuevas fuerzas, fines y formas que constituyen un nuevo grado frente a la restante naturaleza. Esta diferencia es para el fondo de nuestra investigación lo suficientemente importante para no exigir una detallada explicación y una fundamentación precisa.

La naturaleza sensible de donde brota nuestra vida se ha revelado a la ciencia moderna como una trama infinita de elementos simples o fuerzas. Aunque se presenta el problema de las relaciones mutuas de estos elementos, del encuadramiento de todo proceso en formas simples fundamentales y de su reducción a un elemento básico único, la ciencia aplaza esta cuestión y se limita simplemente a explicar estos elementos. Pues en la experiencia todo proceso se desarrolla por relaciones entre distintos puntos, y el cambio de los efectos es recíproco; nunca descubrimos una dirección única del movimiento, nunca camina la vida en dirección a un fin que no sea su propia conservación. Toda unión se reduce a una disposición espacial de simultaneidad. El mero contacto es lo que une los elementos, una comunicación entre ellos es imposible, impensable. Pero pronto viene la especulación a completar el cuadro con la idea de que estos elementos no pueden entregarse por sí solos a estas relaciones mutuas, sino que es indispensable suponer que están dotados de una vida

propia. Tal vida queda como un «en sí» inaccesible detrás del hecho, o es inexcrutable eternamente. Y así como toda investigación de las razones últimas está destinada a fracasar, así también es imposible toda explicación del porqué y del cómo; el proceso natural aparece a los ojos de la ciencia como un mero hecho taxativo.

Pero este hecho repercute en el fondo de nuestra alma. También la conducta humana está determinada, ante todo, por el instinto de conservación individual, y éste determina para nosotros el valor de las personas y las cosas; no queda espacio para otros fines, para un fin situado más allá del individuo. Nuestra vida extrae su contenido de las relaciones y contactos exteriores, no es más que un encadenamiento con el medio; lo que llamamos vida interior es sólo un eco, un precipitado engendrado por las superficies de contacto. Los conceptos, por ejemplo, son representaciones sensibles empalidecidas; llámese como se quiera, todo aquello que favorece nuestra posición en la existencia sensible tiene sus raíces en estímulos materiales; lo que llamamos espiritual o inmaterial es sólo, en realidad, lo sensible refinado. La misma ley de los procesos anímicos es una ley natural. Los elementos particulares se unen, se encadenan conforme a la simultaneidad y la sucesión, se excitan y se empujan recíprocamente; la asociación con su mecanismo domina nuestra vida haciendo de ella un complicado rodaje que desempeña en nosotros un papel más importante que lo que solemos llamar nuestra esencia. No se vislumbra una unidad superior que domine esta variedad; no queda lugar ni para fines ni para acciones.

Pero como estamos condenados al contacto con las cosas, no podemos juzgarlas de un modo trascendental. Nada podemos saber lo que ellas son en sí ni tampoco necesitamos saberlo. En cuanto los inicios de

la vida del alma tienen este carácter de meros hechos pertenecen también al orden de la naturaleza; constituyen un ir y venir, un subir y bajar, una trabazón de instintos y mecanismos, una vida sin objeto ni fin, sin sentido ni razón, un constante devenir de un estado a otro. Si seguimos esta vida del alma en su extenderse sobre la naturaleza entera hasta el hombre, en ninguna parte la vemos descansar en sí misma, ni tener sentido por sí misma, sino que aparece como un medio subalterno para la conservación natural del ser. ¿Para qué otra cosa sirven las más ricas dotes anímicas en el mundo animado, sino para proteger al individuo y, por ende, a la especie, en la lucha por la existencia? Al hombre mismo apenas le sirve al principio para otra cosa. También en el hombre el alma es un trozo del proceso biológico natural.

Pero, aunque los principios históricos del hombre estén dominados por esta ley y su dominio se extienda luego a las capas medias, pronto se desarrolla una superestructura conformada diferentemente y en otra dirección. Punto por punto van apareciendo transformaciones que forman en su conjunto un grado superior. La actividad humana no se limita ya a la propia conservación, sino que piensa también en el provecho de los demás; se constituye un tejido de fines comunes que absorbe al individuo hasta el sacrificio; pone a contribución de diferentes maneras el trabajo espiritual del hombre y subordina sus esfuerzos a las necesidades materiales; el arte, la ciencia, el derecho, la técnica, etcétera, extienden su esfera y obligan al hombre a servirlos.

Pero el trabajo no podría fundirnos de esta manera en un todo si no se hubiese operado un cambio en la trama interior del alma que nos impulsase a pensar en el todo y a vivir en él. Tal relación de la parte al todo se actualiza también interiormente; la idea de unidad

da vigor a lo vario y simultáneo ordenándolo en sistema. Así nace un mundo ideal coherente penetrado del instinto de membración interna.

Pero lo más importante es que el proceso vital se sustrae al contacto exterior de las cosas, profundizando la vida del alma y descubriendo tras de las apariencias de las cosas un contenido interior. Los datos exteriores son transformados, aparecen nuevas fuerzas y formas, que crean ricas posesiones interiores, como, por ejemplo, la convicción de que los conceptos científicos no son meros precipitados de las representaciones sensibles, sino creaciones del pensamiento. La vida interior va formando poco a poco una unidad, busca y encuentra nuevas vías, ejerce una repercusión sobre el medio. A todos los hechos que nos afectan únense, desde entonces, actos y decisiones engendrados por nuestras propias fuerzas. A tal autonomía del individuo corresponde una actividad propia en la colectividad; crea enfrente de la naturaleza un nuevo reino, el reino de la cultura; una vida común con fundamentos propios se desenvuelve en diferentes ramas y ofrece al hombre un nuevo asilo contra la naturaleza.

A la vez, nacen nuevas relaciones entre las cosas. Ya no nos basta su contacto; quisiéramos penetrar en ellas para convertirnos en una parte de ellas y participar en su propia vida. Y esto no sólo en lo que respecta al conocimiento con sus exigencias de verdad, sino en todos los órdenes espirituales. Pues, ¿qué es lo que distingue al verdadero amor de los estímulos sensibles, sino esta recepción de lo ajeno en nuestra propia alma, y cómo nos podría atraer y mover un objeto, si no entrase dentro de nuestro propio círculo de vida? Esto implica el rompimiento de la estrechez del ser natural y la transformación radical de todos los valores. Sólo cuando incorporamos a nosotros el más allá aparente, nace el problema de la verdad en estricto sentido; sólo enton-

ces nace, frente al concepto de lo útil y lo agradable, el concepto de Bien, uno de los más enigmáticos. Lo que antes considerábamos como dicha, la conservación y engrandecimiento del individuo, deviene, en virtud de tal ensanchamiento de la vida, pequeño, vacío, casi un obstáculo para la verdadera felicidad.

Esta crisis de la vida hacia la objetividad desarrolla y evidencia una nueva clase de actividad anímica antes desconocida. El objeto nunca adquiere independencia y realidad interior por la sola impresión sensible, sino cuando se desliga de ella: pero esto es obra del trabajo conceptual, sólo el pensamiento nos hace penetrar en las cosas, sólo como valores intelectuales adquieren significación para nosotros. Así, aquella expansión de la vida equivale a una penetración en lo suprasensible, en lo ideal; es más, se opera entonces una inversión y el trabajo conceptual es considerado como lo primero, lo fundamental, mientras que lo sensible retrocede al segundo término, se convierte en un lado exterior de la vida.—Esta cimentación de la vida en el pensamiento es, al mismo tiempo, una conquista en transparencia y libertad. Es verdad que el objeto que nos apropiamos ejerce una fuerte coacción sobre nosotros y con su necesidad perturba nuestro albedrío. Pero esta coacción de las cosas no obra con presión física, sino por el intermedio de una actividad que fortalece el mismo albedrío y pone en movimiento nuestra libertad. Toda investigación se subordina a las necesidades de las cosas, pero la más potente fuerza exterior no nos obliga a la investigación; la creación artística no sentiría la necesidad interior de sus motivos si no los hubiera incorporado previamente a nuestra fantasía; el pensamiento del deber no sería nada sin una aceptación del orden moral por la voluntad.

En consecuencia, una nueva vida brota con varios trazos y se desdobra y divide en opuestas direcciones.

Por una parte, nuestra actividad se adentra en sí misma hasta formarnos una personalidad interior; por otra, nos hace penetrar en los objetos, envolvernos en ellos y movernos en ellos. Con esto el proceso natural es superado: sujeto y objeto, hombre y mundo, actividad y motivo, se escinden y obran como poderes independientes. Pero esta escisión que nos liberta de nuestras ligaduras no es la última solución; cuanto más clara aparece tanto más la sentimos como insoportable desdoblamiento de nuestro ser y, a la vez, como un acicate para recobrar la perdida unidad en una forma superior. De este modo, vamos a un «Sí» por el camino de un «No», nos vemos obligados a dividirnos, para sumarnos otra vez; a alejarnos, para volver a acercarnos. Por tanto, en todo esfuerzo de vida se da un elemento negativo, todo progreso implica fatiga y lucha, duda y dolor; pero si bien todo esto hace más difícil la vida, la ennoblece y la eleva.

Estos intensos avances y transformaciones rompen la rigidez de ese duro positivismo que constituye la vida natural. Aunque todavía quedan muchas incertidumbres y sombras que en cierto modo se hacen más intensas, ya la misma extrañeza que nos produce esta obscuridad equivale al comienzo de una iluminación. Ya no aceptamos los hechos tal como se nos imponen, sino que medimos y valoramos, aprobamos o censuramos; sobre las cuestiones particulares se eleva el problema del fin de toda acción, del sentido de nuestra vida, de la necesidad de reducir todas las perspectivas aisladas a una visión de conjunto.

De este modo, nuestra vida anímica, no sólo sigue un movimiento trazado por la misma naturaleza, sino que toma una nueva dirección; no se desarrolla en un único plano, sino que surgen nuevas dimensiones. El hecho de que por esta causa el cuadro se haga más complicado y la investigación científica más ardua, no debe ser obstáculo para reconocer su verdad. No tenemos derecho

a introducir en las cosas una sencillez forzada para que se acomoden a nuestros conceptos.

2.—La contradicción en la vida humana.

El choque de dos esferas dentro de nuestra vida no implica contradicción; sólo nace ésta cuando aparecen confusiones entre ellas y cuando las relaciones previamente establecidas entre ambas, son otras de las que su naturaleza interior requiere. Pero esto es lo que sucede en la realidad. La vida espiritual se manifiesta como algo superior, como llamada a dominar, aunque, en realidad, se deba contentar en nosotros con un puesto muy modesto; por su naturaleza quiere descansar en sí misma y fundar un reinado propio, pero en el hombre está subordinada a la vida natural y parece un mero epifenómeno. Tal limitación cohibe, no sólo la acción exterior, sino también el movimiento interior; en aquella subordinación a una fuerza extraña parece que no puede lograrse y que debe fracasar siempre en todos sus intentos de oponer a la naturaleza una nueva esfera. Constituye, pues, en sí misma una contradicción y lo que promete iluminar nuestra existencia se trueca un profundo enigma.

α.—IMPOTENCIA DE LAS FUERZAS MORALES

Es característica de la vida espiritual desviar nuestras energías de los fines naturales de auto-conservación para ponerlas al servicio de fines comunes y objetivos. Esto aparece evidenciado en la moral. Pues, sea cualquiera el concepto que de la moral tengamos, fuera de duda está que establece una limitación a dichos instintos egoístas y nos encamina a la realización de fines colectivos. Pero, ¿qué es lo que sucede, en realidad, en el desarrollo de estas disposiciones? La cultura,

es cierto, establece una apariencia de moral, de altruísmo y de abnegación; las instituciones sociales testimonian altos fines y la vida en común abunda en símbolos constantes de simpatía recíproca, estimación y amor entre los asociados. Pero el que tome tales convenciones al pie de la letra, corre el peligro de verse chasqueado, el oro se trueca pronto en cobre; lo que enseña la experiencia no es sino la desconfianza ante tales apariencias. Por eso siempre los pesimistas han sido considerados como los mejores conocedores de la humanidad. La organización de la sociedad pone el egoísmo como base de la conducta; gana a los individuos, no proponiéndoles altos fines que trasciendan de su círculo de vida, sino prometiéndoles beneficios, o amenazándolos con daños. Cuanto más íntimamente se encadenan los fines individuales con el orden social, tanto más seguro es su cumplimiento; ¿cuán incierta su realización si se encomendase al amor, al bien, al odio, al mal, al respeto a la ley? Las mismas religiones, a pesar de todas sus diferencias, están de acuerdo en el menosprecio de las disposiciones morales de los hombres. Pues aun las leyes religiosas que se inspiran en el optimismo, no confían en la bondad natural del hombre, sino que estimulan el cumplimiento de la ley divina por medio de premios y castigos. La filosofía, por su parte, se preocupa constantemente del gran techo que separa las dotes morales de la conducta real del hombre: cuanto más profundamente conciben la vida pensadores como PLATÓN o KANT, tanto más fuertemente sienten dicha contradicción; pero aun aquellos que, como ARISTÓTELES y LEIBNIZ, juzgan las cosas menos severamente, en el desarrollo de sus ideas se muestran más cautos. Pues en cuanto abrazan toda la extensión de la vida y ceden a las impresiones de la experiencia conviértese aquel risueño cuadro en su opuesto y no faltan los juicios maliciosos; de este modo los pensadores se muestran más

unánimes en sus juicios sobre la conducta de los hombres de lo que pudiera esperarse de las oposiciones de sus doctrinas, dan la misma verdad sólo que con distinto color. El arte, cuando no falsea la realidad, sino que la ilumina y la muestra en su verdad, coincide también en este punto con la religión y la filosofía. ¡Cuántos graves conflictos no nos pone delante de los ojos, revelándonos las rudas antítesis de la vida humana!

En ciertos momentos, sin embargo, los individuos y los pueblos han mostrado abnegación y altruísmo. Es cierto, pero tales rasgos han sido momentáneos, excepcionales, debidos a motivos extraordinarios. Y el hecho mismo de que tales acciones despierten la admiración y se diputen sobrehumanas, ¿no encierra el juicio más pesimista sobre la mayoría de los hombres?

Por esto el problema no se limita al terreno moral, en sentido estricto; no sólo cuando se exige del hombre un sacrificio, sino cuando no se le pide más que una seria participación en asuntos que no se relacionan con su interés inmediato, no encontramos en él más que indiferencia. Ya se trate de Estado o sociedad, de arte o ciencia, o de cualquier otro empeño colectivo, la mayoría se muestra inerte e indiferente, encaminando sus esfuerzos, no tanto a la obra común como a su provecho particular. Para ganar adeptos en una de estas empresas se suelen emplear medios indirectos y recursos desesperados, excitaciones brutales, o bien recurrir a la adulación; pero, en cuanto entra en juego el interés egoísta, la indiferencia se trueca en atención aguzada y en celosa rivalidad. Las altas creaciones espirituales, en cuanto son excepcionales, antes bien confirman la regla que la desmienten.

Por consiguiente, la debilidad de nuestras fuerzas espirituales y morales es indiscutible. Pero, cosa chocante, el hombre se resiste con todas sus fuerzas a confesar esta debilidad. A través de la vida y de la orga-

nización social se nota una tendencia a mostrarnos mejores de lo que somos; se rehuye declarar lisa y llanamente aquel hecho; así el hombre es hipócrita, no sólo con los demás, sino ante todo consigo mismo, encumbrándose ante su propia conciencia. Esto da lugar a aquella comedia eterna que de los antiguos acá proporcionó constantemente ocasión a los acerbos dardos de los satíricos y encendió la ira de los amigos de la verdad afligiendo profundamente a los caracteres honrados. Y ahora nos preguntamos, ¿por qué nos avergonzamos de confesar hechos patentes, por qué no nos conformamos con un estado de cosas que por todas partes nos rodea? Indudablemente debe obedecer a una razón oculta, cuya naturaleza está envuelta en la obscuridad. Así nuestra existencia está entregada a la contradicción y no comprendemos cómo podemos ser penetrados de aquel espíritu, en el cual, aun contra nuestra misma voluntad, vemos un rasgo esencial de nuestra naturaleza.

β.—LA IMPOTENCIA ESPIRITUAL DEL HOMBRE

Hasta aquí hemos tratado de la fuerza de las tendencias espirituales en el hombre, la voluntad no responde a las exigencias de un nuevo estado de perfeccionamiento. Pero puede preguntarse si la culpa es principalmente de la voluntad, o, por el contrario, la confusión se extiende hasta las raíces de nuestro ser. ¿Puede el hombre realmente aspirar a un más allá, cabe la vida espiritual en los estrechos límites de su naturaleza? ¿Acaso no deberemos buscar todos los resortes de su actividad en esta misma baja naturaleza y lo que suponemos una vida superior, no será la destrucción de su vida natural?

El conocimiento exige la verdad, la verdad real de las cosas más allá de las meras impresiones que el alma traduce en sensaciones y precipita en representaciones.

Así para definir la esencia de las cosas recurre al concepto. Pero, ¿cómo llegamos a elevarnos de la esfera representativa? ¿No es el concepto, cuando se desprende de todo elemento sensible, tanto más vacío y nebuloso? Aun en los conceptos más sublimados nos persigue la imagen sensible. ¡Con cuánto celo no ha tratado de elevarse la religión a un concepto puro de la divinidad, no consiguiendo sino hacer patente la limitación de nuestras facultades! Hay que confesar que todo conocimiento humano no puede salir del campo de la alegoría; lo que equivale a decir que el hombre se ase desesperadamente a sus medios especiales de representación.

Pero lo que decimos del concepto podemos aplicarlo al conocimiento en general. Este debe consistir en un «en sí» de la realidad, y la propia salud del alma así lo exige; el sujeto permanece siempre en sí mismo, puede extender su círculo, pero nunca romperle y penetrar en el objeto; lo que nos ocupa no son las cosas, sino nuestras representaciones, nuestras imágenes de las cosas, los mismos conceptos de éstas no proceden de ellas sino de nosotros. Entre nosotros y la realidad se alza siempre el espectro de nuestro pensamiento, de nuestra propia reflexión amenazando con sumir el mundo en la sombra; en vez de las cosas vemos el velo con que las cubrimos, y al creer descubrirlas no hacemos sino sustituir un velo por otro.

Por eso, el concepto de verdad ha sido, para los más profundos pensadores, el más difícil de los problemas, y el trabajo del conocimiento se le han representado, no como un viaje por camino real, sino como una lucha incesante para descubrir el punto de mira y la dirección a seguir. Así la filosofía considera la cuestión de la posibilidad de una verdad como debiendo ser puesta siempre de nuevo y considerando inútil todo trabajo anterior. Y, a través de todo este trajín, la meta

aparece cada vez más lejos. Los griegos consideraron la verdad como una correspondencia o coincidencia del sujeto con el objeto (*adaequatio rei et intellectus* en la Edad media), y consideraban fácil de conseguir esta coincidencia porque admitían una cierta afinidad entre ambos. La creciente subjetivación de la vida rompió tan estrecho parentesco; DESCARTES simboliza esta posición histórica al separar al sujeto y construir sobre él la realidad. Pero, al afirmar la existencia de un mundo independiente de nosotros, planteó de nuevo el problema de las relaciones con este mundo; sus sucesores le resolvieron por la doctrina del paralelismo entre pensamiento y ser: cada uno de nosotros podía desarrollar una vida independiente, pero la armonía entre las dos esferas la obraba un poder superior, ya interior, ya exterior al mundo. Pero concebir de este modo la verdad es, antes que resolver el problema, aplazarle; pronto se comprendió también que oponer primero el mundo al sujeto para luego unirle a él, entrañaba una insostenible contradicción. KANT fué quien hizo esta crítica con sutileza incomparable; para él sólo era posible una verdad haciendo abstracción de todas nuestras relaciones con las cosas y colocando el objeto de esta verdad dentro del círculo de los propios pensamientos del sujeto. Pero si no se había de desconocer que al lado de este círculo de pensamientos hay un mundo de cosas sin las cuales el sujeto nada puede, nuestro mundo se convertía en un mundo de apariencias, y se imponía la pregunta de si, en sentido estricto, era posible alguna verdad, y si lo único a que llegábamos era a una posición media entre conocimiento y no-conocimiento. La especulación alemana buscó una salida, y, a la vez, una expresión al movimiento histórico fundando toda realidad en nuestro pensamiento. Pero no cabe duda que semejante tentativa implicaba una exaltación de las facultades humanas y que a la vez arrebatava a

la realidad todo contenido de vida. ¿Qué es lo que ha dado de sí este movimiento histórico-secular? No más sino la persuasión de que la verdad es inaccesible al hombre y que la cima de todo saber es la confesión de nuestra ignorancia. Pues a través de las vicisitudes de los tiempos sólo aparece claro este dilema: o el deseo de saber se encamina a algo más allá de lo humano —y entonces se revela de nuevo y con fuerza creciente nuestra incapacidad de un comercio directo con las cosas—, o tratamos de construir toda la realidad con nuestros pensamientos— y entonces tan temeraria aventura fracasa pronto y la exaltación de nuestras facultades es pronto vengada por un creciente vacío de nuestra existencia.

Con tales dudas se armoniza una ciencia que se ejercita en la vida común y por medio de un infatigable trabajo acumula resultados sobre resultados. Pues sólo puede extenderse y estratificarse sosteniéndose a una altura media, es decir, evitando así las altas cimas como los profundos abismos; en otras palabras, rehusando afrontar el problema de una verdad definitiva y última. Esto es un compromiso indispensable para la comunidad de trabajo y para la posibilidad de la vida, pero nada más; solamente los espíritus superficiales y fáciles de contentar pueden ver en este compromiso una solución del problema principal. En cuanto nos elevamos del mero saber y pretendemos un verdadero conocimiento, sentimos nuestra indigencia y, después de un severo examen, tenemos que confesar que lo que más asegurado creemos descansa en deleznable cimientos.

Pero aun más aguzado, si es posible, que en el pensamiento se presenta el conflicto en la acción. La insuficiencia moral de los hombres fué, como sabemos de antiguo, tema de lamentaciones, pero se olvidaba plantear el problema de si el hombre podía cambiar su dura

naturaleza. No podemos obrar sin motivos, ahora bien, estos motivos se miden por los bienes apetecibles, pero como un bien es sólo aquello que nos proporciona bienestar, de aquí que nos movamos siempre por motivos egoístas. Nuestros estados subjetivos son los que nos determinan a perseguir ciertas cosas y a evitar otras; nuestra conducta es tan inseparable de dichos estados como nuestro conocimiento de las representaciones sensibles. Placer y dolor son los motivos que dan impulso a nuestra vida y la dirigen. Por mucho que se refinen estos conceptos, nunca perseguiremos en el fondo otra cosa que nuestro propio bienestar. Este bienestar nuestro puede presentarse tejido y mezclado en mil modos con el bienestar de los demás, puede parecernos que no buscamos nuestro provecho sino el del prójimo, y hasta podemos llegar al sacrificio y la abnegación, pero un examen atento nos hará ver que nos esforzamos por el bien de los demás, porque, en definitiva, nos prometía un placer, y que un fin aparentemente ajeno encubre nuestro propio egoísmo; que en el término más alejado del punto de partida de una de nuestras acciones está el yo con sus estados interiores y exigencias. Toda transformación y ennoblecimiento aparente implica el rompimiento de este estrecho círculo que nos eleva a un plano de acción superindividual y supersubjetivo. Esto que parece imposible es, sin embargo, inaplazable imperativo de la moral, que no puede sufrir aquel devanarse del hombre en su propio yo, y que, no sólo subordina su conducta a fines generales, sino que exige de él un amor abnegado y puro, representándole todo ello, no como un juego de la fantasía, sino como un deber severo cuyo cumplimiento forma el contenido y el valor de su vida. Así, lo que no se encuentra, ni aparentemente puede encontrarse, parece indispensable.

Durante miles de años se viene trabajando en la so-

lución de este problema, pero los generosos esfuerzos por libertar al hombre de sí mismo no han conseguido más que embrollar el problema, alejando, por tanto, su solución. Los griegos pusieron en la cúspide de la vida la idea del Bien que atraía a los hombres por su belleza, como un objeto de apetencia desinteresada; la belleza cautiva el alma, no por la utilidad ni por el placer, sino simplemente por una necesidad de orden contemplativo. La felicidad (*εὐδαιμονία*) unía inseparablemente el sentimiento y la acción, el sujeto y el objeto. Pero esta solución envolvía supuestos muy discutibles: contaba con naturalezas nobles y honradas y se representaba la conciencia humana más pura de lo que en realidad es; tampoco se trataba de averiguar si bastaba un ennoblecimiento de la naturaleza, si en definitiva la condición humana no había de rebelarse. Por duras e ingratas que nos parezcan aquellas palabras atribuidas injustamente a San Agustín, «las virtudes de los antiguos son vicios brillantes» (*virtutes veterum splendida vitia*), no son incomprensibles.

Uno de los más grandes servicios del Cristianismo fué emancipar la moral de la mera naturaleza, pero al mismo tiempo ha dificultado el problema más que simplificarlo. Si para alcanzar la salvación tenemos que renunciar a nuestra propia humanidad, sólo nos queda el favor de la Gracia divina: sólo por este medio se puede crear un nuevo hombre. Pero de este modo el punto de gravedad de la acción, ¿no cae fuera de nosotros? ¿No nos convertimos en un mero instrumento de los designios de Dios? Tampoco aparece claro cómo este hombre nuevo sale de su estrecha naturaleza, cómo su vida y acción se puede emancipar de sus propios estados. El amor cristiano es enaltecido, pero no nos explican cómo puede lograrse. Así, más que desatar este nudo gordiano lo que se hace es cortarle; esta violencia hecha a la realidad nos hace ir y venir entre una visión sobrenatural,

que, aplicada estrictamente, amenaza destruir toda acción y aun la propia moral, y una adaptación a la naturaleza propia del hombre, que está a punto de quedar muy atrás respecto de los antiguos. ¿Y no hay también el peligro de caer en un estadio inferior, cuando, dentro del mundo cristiano, la cuestión del premio y el castigo toma el primer puesto?

Los tiempos modernos han enfocado de un nuevo modo la lucha contra la mezquindad de las formas de la vida natural; transformando al hombre entero en pensamiento objetivo y universal ha creído poder emanciparle de toda atadura convirtiéndole en una esencia ideal. Pero también aquí se tropieza con obstáculos insuperables. Un vivir y pensar fuera de las cosas exige el penetrar su propia esencia y está supeditado a todas las dificultades del problema de la verdad; por otra parte, surge la duda de si el pensamiento, aun venciendo aquella resistencia, puede llenar toda la vida del hombre; si no deja fuera de sí un instinto vital específico. Por lo menos este problema se presenta en el promedio de la cultura moderna.

Además, el movimiento secular entraña un rudo dilema. Cuando el fin del Bien es concebido en toda su pureza, parece inabordable a las fuerzas humanas; una adaptación a nuestra naturaleza implica, sin embargo, una perturbación interior. Así se transforma y resuelve constantemente el problema en otro más difícil y la distancia que nos separa de la meta crece incesantemente.

Todo ello no ha sido obstáculo para que la sociedad humana se haya creado por sí misma una cierta honorabilidad y rectitud burguesas. Pero puede preguntarse cuántos bienes de pura cepa contiene este concepto, y si no se trata más bien de un sistema bien calculado de fines individuales limitados y tenidos a raya mutuamente que hacen posible una convivencia soportable. Lo

cierto es que tal honorabilidad social ha sido objeto, por parte de los espíritus delicados, de rudos ataques, motejándola de fariseísmo. Esta moral de producción humana sólo satisface a aquellos que ponen muy bajo el punto de mira, mientras que las almas sedientas de amor y de justicia la consideran como vergonzosa caricatura. Y lo que decimos de la verdad y del bien, puede decirse del conjunto de la vida espiritual. Desarrolla ante nuestros ojos un nuevo ideal del ser, pero no nos da las fuerzas para alcanzarlo, ni parece posible su realización; convencidos de esta impotencia los ideales se convierten en ilusiones y todo esfuerzo para su consecución se paraliza. ¿Es ésta la realidad o existe algún medio de ayuda, algún camino practicable?

γ.—INSUFICIENCIA DE UN SUPUESTO AUXILIO

La vida moderna propone una salida a este laberinto partiendo de la propia experiencia, sin torsión alguna de la realidad, esperando superar el problema por el concurso de las fuerzas colectivas allí donde las individuales fracasarían necesariamente; es la fe en el poder de una progresiva evolución de la realidad, con ayuda de la sociedad y de la historia, que presten al hombre fortaleza contra tales vacilaciones y refresquen sus energías vitales. Veamos si se justifica esta fe.

Esta manera de pensar es engendrada por la acción conjunta, que en toda vida espiritual se da, de sociedad e historia. La sociedad elabora, así se cree, del caos de las opiniones individuales, un pensamiento objetivo, y, frente a los fines individuales, presenta fines colectivos y bienes comunes; de este modo se opera una conversión hacia la verdad y el bien. Pero así como las fuerzas simultáneas unen y subsuman, así también las sucesivas; la posteridad recibe la obra de los antepasados y los sillares así labrados van componiendo una pirámide

de cultura; la serie de las generaciones separa lo fugitivo y secundario y une lo esencial, aumentando de este modo incesantemente el fondo de nuestro patrimonio. Así la humanidad multiplica la capacidad de los individuos y la obra del momento, edificando un mundo de la razón, cuya meta no alcanza, ciertamente, de una vez, pero a la cual se va acercando paulatinamente.

Esta capacidad multiplicativa del mundo de la experiencia parece que hace superfluo todo desdoblamiento de la realidad en dos mundos; ¿por qué necesitaría el hombre de la religión si todos sus deseos y esperanzas han de verse colmados pronto en la tierra? De este modo, la doctrina de la evolución se convierte en el más terrible adversario de toda religión, estableciendo su campo de batalla en el terreno social.

Difícilmente hubiera esta doctrina alcanzado tan inmensa victoria en la opinión del hombre moderno si detrás de ella no se ocultase la visión que estudiamos. El siglo XIX ha elaborado intensamente una consideración histórica que, en oposición al filosófico XVIII, puede muy bien denominarse época histórica. No sólo la investigación se ocupa mucho más del pasado, sino que le ligamos a nuestro propio trabajo, tratando de incorporar la obra milenaria a nuestro propio siglo. Y esto así en el Derecho, como en la Religión, como en el Arte y la Ciencia. A la vez, por un comercio más rápido y más fácil, nacen nuevas relaciones mutuas y una cooperación más intensa, nos vemos más estrechamente unidos y sentimos, por esta misma unión, multiplicadas nuestras posibilidades en comparación con las edades anteriores. Este mayor desarrollo y una conciencia más clara de la vida social histórica, hace comprensible, como de ella se puede esperar, la solución del problema que aquí nos ocupa.

Pero si consideramos las cosas un poco más atentamente, veremos que esta opinión que lo espera todo

del tiempo es un espejismo, y que la historia y la sociedad, con todas sus producciones en la periferia de la vida, antes recrudecen que suavizan el problema en el centro. Con fuerza arrolladora se presenta el siguiente dilema: historia y sociedad, o son meros valores experienciales engendrados por una situación contradictoria y confusa que hasta ahora tenemos a la vista, y entonces participarán de las confusiones de esta situación, pero no nos elevarán sobre ella ni nos emanciparán de ella esencialmente; o se efectúa en ellas tal emancipación, y entonces no obrarán por su propia fuerza, sino que ocultarán algo más, obrará en ellas una fuerza superior que las utilice como medio o instrumento. Entonces no serán la historia y la sociedad, sino esa fuerza desconocida, la que opere la transformación.

¿Cuál es el provecho que ha de obtener el hombre de la vida en común con sus semejantes? Los hombres emplean sus fuerzas comunes en el trabajo de las cosas; mientras realizan esta obra común, completándose y limitándose mutuamente, cimentan la obra social. El trabajo ha transformado nuestra existencia, al intensificarse, absorbiendo nuestra vida cada vez más. Pero esta compenetración que impone el trabajo, ¿supone un progreso en la comunión interior, se han fundido los hombres en opiniones y creencias, se han acercado sus almas de tal modo que los anhelos y tendencias de los individuos se sumen para asegurar poco a poco el triunfo de la razón? La experiencia muestra precisamente lo contrario. Paralelamente a la unión en el trabajo se produce un creciente divorcio de las almas; cada vez vemos estallar nuevas diferencias entre los hombres y sus disputas son más apasionadas y enconadas, álzase individuo contra individuo, clases contra clases, partidos contra partidos, pueblos contra pueblos, razas contra razas, continentes contra continentes; ¿cuándo se ha visto a la humanidad tan dividida como hoy en medio

de la cooperación del trabajo? Ni siquiera ha conservado la fe de que la colaboración de los individuos engendra un robustecimiento de la razón que ha de traer rápida y seguramente la verdad. Si dirigimos la mirada a nuestros parlamentos y a nuestras asambleas populares, nos cercioraremos de cuán dividida está la opinión pública en los puntos más transcendentales, y de cómo se entrega indefensa, no sólo al más fuerte, sino al más audaz; lo que hace desaparecer nuestra confianza en la eficacia de la razón colectiva. En efecto, no es posible acción alguna bienhechora sobre la humanidad sin la confianza en el triunfo del bien, pero este triunfo debe ser otra cosa que una preponderancia de las mayorías, y, para conseguirle, la verdad debe brillar a nuestros ojos más claramente de lo que acusa la división de los individuos y de las masas. El afianzamiento de las creencias e instituciones en la sociedad humana no es prenda, tampoco, de su verdad positiva. Los más groseros errores pueden echar firmes raíces y ser transmitidos de generación en generación con superior autoridad. A los tiempos ulteriores llegan a parecerle sagradas verdades lo que sancionó la autoridad de los siglos. Pero esta sanción era de índole meramente humana; y no teniendo más que esta garantía llega el momento en que la supuesta verdad es desenmascarada. Lo cual trae consigo una conmoción tanto más intensa, poniendo en duda toda clase de verdades.

Estas consideraciones nos llevan a abordar el problema de la Historia en su propio campo. Hay que reconocer la importancia de su obra, pero se impone la pregunta de si es capaz de la misión que la doctrina de la evolución le asigna, a saber, una clara distinción entre lo racional y lo irracional y el afianzamiento de un reino de la razón. En ciertos respectos se produce, evidentemente, un provecho positivo, una justificación progresiva del trabajo, como lo demuestran, por ejemplo,

las ciencias exactas y la técnica. Lo que en este orden se consigue en un momento dado, es un provecho definitivo, constituyendo así los tiempos una cadena de creaciones. Pero estas victorias no se alcanzan sino haciendo abstracción de lo más íntimo del hombre, dejando a un lado la cuestión de la última verdad, en una palabra, porque se trata de la periferia y no del centro de la vida. El progreso histórico nos ha traído acaso provechos espirituales, se ha hecho más clara nuestra posición con respecto a la realidad, se han vencido las contradicciones de nuestra esencia, los hombres han devenido más grandes, más nobles, más felices, ¿se ha adelantado algo en el camino del reinado de la razón? La consideración de nuestra tendencia al bien y a la verdad nos da una franca respuesta: las aparentes soluciones inmediatas se muestran insuficientes, nos sumen cada vez en mayores confusiones y abren un abismo creciente entre nuestros deseos y nuestro poder. Nuestra vida cada vez se complica más y busca nuevos senderos. Pero la afirmación no corresponde a la fuerza de la negación y nuestra situación cada vez es más insegura y vacilante; poseemos fuerza en abundancia, pero no tenemos una finalidad clara que la domine y encauce.

Un comercio más celoso con el pasado y la formación de una conciencia histórica no harán sino fortalecer estas impresiones; lo que ganamos en ciencia amenaza volverse en detrimento de la vida. Pues cuando, aguzando la mirada, contemplamos el abigarrado esfuerzo de la humanidad, y vemos sus crisis, sus cambios de ideales, y lo deleznable de las supuestas verdades con tanto esfuerzo conseguidas, nos asalta el temor de que todos nuestros esfuerzos por alcanzar la verdad y establecer el imperio de la razón sean inútiles. ¿Con qué derecho podemos considerar nuestras verdades más puras y consistentes que las de los tiempos pretéritos que hoy diputamos por errores? «Nosotros fuimos lo

que vosotros sois, vosotros seréis lo que nosotros somos», esta frase de los disidentes podrían dirigirnos las verdades extinguidas.

¡Consideremos imparcialmente la situación actual! La investigación histórica está en exuberante florecimiento, cada vez ensancha más sus dominios, cultivando cuidadosamente sus vastas ramificaciones. Sabemos más exactamente que nunca, lo que los otros tenían por verdad. Pero, ¿hemos conseguido encontrar con esta riqueza un fundamento sólido para nuestras verdades; no permaneceremos interiormente indigentes a pesar de tal abundancia? Y si no, muéstrémos una verdad positiva, una verdad fundamental en la vida que nos guíe a través de la investigación histórica erudita. La opinión de que todo ha cambiado no puede valer como tal verdad.

Aquella fe gozosa en la historia encierra un supuesto que no puede demostrar y cuya conmoción la desarraigaría rápidamente. Es la idea de que el progreso de la humanidad hay que buscarle en los elementos de la razón, y que, por tanto, tiene una raíz impalpable y se eleva con seguridad de grado en grado. En realidad, a nosotros no se nos ha «dado» la razón, se nos ha «concedido»; la duda y la disputa roen de nuevo constantemente los cimientos, y el carácter racional del todo está siempre en tela de juicio. Y con esto se arruina la fe en la evolución. Esta ruina no supone en modo alguno la entrega del concepto histórico a lo contingente e irracional. Pero si la historia fuese regida por cualquier clase de razón pura, deberá proceder de premisas superhistóricas; abandonada a sí misma la historia se nos presenta como una oscura mezcla de poca razón y mucha sinrazón.

La historia misma de la doctrina de la evolución depone en contra de sus pretensiones. Pues nos la presenta como brotando de distintas fuentes y, por lo mismo, manchada de contradicción interior. La época moderna

lo esperaba todo de la razón. Al principio ésta mostróse enemiga de la historia, y la *Aufklärung* consideró como su mejor conquista la demostración de su derecho ante el foro de la razón; pero, pasada la excitación del primer momento, se hizo sentir la ley de la compensación, y la historia fué considerada como una revelación de la razón y en definitiva como un desarrollo progresivo de un Logos universal. Con todo, la razón no la engendraban los hombres de su propia substancia, más bien se veían rodeados y conducidos por una razón intemporal, y la vida encontraba su puesto, no dentro, sino sobre el tiempo. Mas después, en el siglo XIX se operó la transformación que puso la vida en la existencia inmediata; entonces aquella vida suprahistórica pasó a ser una mera ilusión, una verdadera imposibilidad; de este modo la Historia se fué circunscribiendo cada vez más a los límites de la experiencia inmediata. Y entonces se produjo un fenómeno que informa toda la vida moderna: la antigua intuición fué rechazada de plano, pero sus aspiraciones se mantuvieron y se confió en lo nuevo más de lo que en realidad podía dar de sí. El movimiento histórico debía ser comprendido desde el punto de la mera experiencia; pero, a la vez, aparecía como génesis de la razón y nació la fe en el advenimiento de una justicia severa, de un continuo incremento, de una progresiva victoria del Bien. Tal mezcolanza de ideas hizo más obscuro el problema, obscureciendo la disyuntiva que taxativamente aquí se encierra; lo cual fué en detrimento de la fuerza como de la verdad de la vida. El peligro creció aparentemente al penetrar en la masa la doctrina empírica de la evolución con su sobreestimación de la cultura histórico-social. Pero el trabajo espiritual en sus altas manifestaciones determinó su fracaso. Pues pronto se vió claramente la insuficiencia y aun, más, lo funesto de una limitación de la vida a la esfera meramente humana. Cuando el hombre

se entrega a las relaciones del ambiente humano, cuando el cuidado por su posición, tanto en el presente como en el porvenir, absorbe todas sus demás preocupaciones, su vida interior se anula, su alma se achica, sus dimensiones espirituales decrecen y se convierte indefectiblemente en un ser superficial y cortado a patrón; desaparece, en suma, toda vida propia, toda verdadera actualidad. Ya hoy se manifiesta a nuestros ojos una lamentable decadencia de la cultura espiritual; el hombre es cada vez más pequeño, cada vez son menos los espíritus creadores, cada vez encontramos menos satisfacción en nuestras luchas y la vida se rebaja visiblemente a un nivel inferior, haciéndose patente que nuestros provechos en la periferia no compensan el perjuicio que sufre el centro. Pues, en último término, nuestra vida se desarrolla en este centro, y, si temporalmente nos abandonamos a lo que nos rodea, este abandono no puede ser definitivo.—Por consiguiente, si renunciamos a la solución que la doctrina de la evolución nos ofrece, el problema se ofrece con nueva intensidad ante nosotros: o completo abandono de la razón, y con ello la destrucción interior de la vida, o nos elevamos sobre la situación inmediata, y entonces sobreviene la crisis, que no resuelve, es cierto, la contradicción, pero que nos eleva sobre ella interiormente y permite afrontarla. En la presente confusión es ya una victoria el comprender que toda tentativa por resolver esta oposición desde lo alto de la vida espiritual es un espejismo engañoso. El escaso promedio que hoy más que nunca domina exteriormente la vida, piensa de otro modo.

b.—La independización de la vida espiritual.

Hasta aquí el movimiento hacia una vida espiritual se nos ha presentado como una ruda contradicción.

Esta vida propone graves temas, y nos encontramos sin fuerzas para realizarlos; exige un carácter universal, y nos vemos reducidos a un estrecho yo; promete esclarecer nuestra existencia, y nos hace sentir más intensamente las tinieblas. Tal contradicción, que toca a la entraña de nuestra vida, no se puede soportar en calma, por lo menos cuando se trata de un carácter poderoso y un pensamiento proporcionado a este carácter; si los fines son absolutamente inaccesibles, si toda aproximación a ellos es imposible, debemos paralizar nuestros esfuerzos y hacerlos desaparecer como quimera de nuestra existencia. Pero con ello renunciaríamos a todo lo que constituye una excelencia humana, a todo lo que da nobleza y bondad a nuestra vida y constituye su contenido y su significado. Este rompimiento, ¿es en realidad inevitable, no hay modo de sustraerse a él?

No hay más que un medio. La razón última del problema era que la vida espiritual es una modalidad de lo meramente humano y, por tanto, está ligada a la naturaleza humana. Pero el hombre de la existencia inmediata forma un círculo singular frente al gran Todo, junto a él la realidad es como algo extraño, la vida aparece como un ir y venir, como un participar de uno y de otro. Si la vida espiritual trata de salvar el abismo, de apropiarse honradamente el mundo y de desarrollar una vida infinita en cada momento singular, lo imposible de esta tentativa se hace patente y todo esfuerzo por resolver la contradicción se estrella. Saldríamos de esta situación insoportable si la vida espiritual no estuviese ligada a la condición del hombre, si se pudiese desligar de él en alguna manera, alcanzando independencia y, a la vez, atrayéndose la realidad y conquistándola para su mundo. Pues de este modo nos elevaríamos sobre aquella ruda oposición; el hombre, participando de esta nueva vida, se emanciparía de

la estrechez de su existencia particular reconociendo como su propia esencia aquello que antes le parecía un deber irrealizable. Entonces la acción espiritual no necesitaría buscar sus resortes en un ser indiferente y duro, sino que equivaldría a una autoafirmación en que el hombre, descendiendo a sus propias profundidades, encontraría su esencia interior, y entonces podría superarse la oposición de sujeto y objeto, de estado subjetivo y de objetividad, en el proceso mismo de la vida; entonces sería de esperar también un esclarecimiento del sentido de la vida espiritual, que permanece ignoto mientras nos fijamos solamente en un punto aislado de un hecho cualquiera. En una palabra, ábrese la perspectiva de una completa transformación en caso de que aquella posibilidad sea más que una mera posibilidad y deje descubrir una realidad correspondiente.

Todo el resultado pende del descubrimiento de esta realidad. Lo que pueda aportar consigo en problemas y confusiones y lo que pueda alterar el horizonte de nuestra vida es otra cuestión que no nos debe apartar del hecho concreto; dirijamos la vista a este fin y depongamos todo temor ante el camino a recorrer que no nos mueve ningún afán aventurero, sino aquello que Goethe llamaba el mejor consejero: la necesidad.

Pero que, en realidad, un nuevo orden de cosas pugna por manifestarse en nosotros, lo demuestra el hecho de que anhelamos libertarnos del yo estrecho de nuestra condición meramente humana, superar la oposición interior para ganar una nueva personalidad en la vida del espíritu; por lo que merece la pena analizar esta nueva vida, sondear su importancia y sopesar la transformación que significa en nuestra concepción de la vida y del mundo.

1.—Los diferentes grados.

α.—EMANCIPACIÓN DE LA ESTRECHEZ DEL YO Y DE LO MERAMENTE HUMANO

Por muy diseminada que aparezca en los distintos individuos la actividad espiritual, basta considerar su contenido para convencernos de que forma un orden independiente que reacciona sobre los individuos. Pues constantemente vemos los elementos de la vida espiritual formar un complejo cuyas partes, no sólo se tocan exteriormente, sino que se unen, se completan formando un tejido coherente; cada producto tiene que buscar su puesto y demostrar su valor dentro de un todo universal. Esto se ve, ante todo, en la ciencia, en donde el pensamiento se muestra rico, pues en ella un mero agregado se convierte en sistema, y animada por un movimiento interior ordena los hechos particulares en dependencia con el conjunto. Este trabajo organizador cambia también la vida en cada una de sus partes. Pues cuando se trata de una obra espiritual que no es asunto del mero individuo ni está limitada a su estrechez, sino que se sustrae a lo particular, lleva el sello de una utilidad y un valor universal que mueve a todos a reconocimiento. La verdad es siempre cosa de la humanidad entera, no es propiedad privada; en la lucha por la verdad el individuo se puede considerar como un representante, o, si se quiere, como un instrumento del conjunto sustrayéndose así a todas las contingencias de su posición individual, pues de su obra emana una necesidad para todos, ya que para todos trabaja, y esto es lo que comunica ardor al trabajo y alegría a sus resultados.

El proceso de la vida difícilmente podría rebasar la particularización individual si no hubiera en él algo que se elevase sobre lo puramente humano, sobre el tejido de

sus representaciones y apetencias. El pensamiento con su verdad nunca podría alcanzar certidumbre y valer para todos los hombre, si no valiese contra todos los hombres; no podría actuar en ellos si no fuese capaz de operar en ellos una transformación o, por lo menos, de indicar una dirección. Desde Platón, la independencia de la verdad, de todas las opiniones y deseos humanos forma el credo central de toda ciencia; por enigmático que parezca, no se puede rebatir la afirmación de que existen verdades y que existen en un mundo superior a las representaciones intuitivas, que el hombre no las crea, sino que las encuentra, y que el hombre no es la medida de estas verdades, sino que es medido por ellas. Esto explica nuestra fe gozosa en el poder de la verdad que anima todos nuestros esfuerzos hacia ella y que nos da la fuerza para, si llega el caso, ponernos en contradicción con todo lo que nos rodea, sentirnos con derecho contra todos y sostener bravamente la lucha con los más arraigados errores. El hombre mismo se convierte en problema en llegando a este punto; puede examinar y analizar su propia condición y afanarse por transformarla. Así la idea de verdad cambia el horizonte del hombre. Por una parte, esta idea debe tener un valor independiente del hombre, un valor «en sí»; por otra, sólo podemos encontrarla en la experiencia, en el interior de nuestra vida; ahora bien, así existe y obra en el hombre algo más que humano; no puede encerrarse en un círculo singular.

Lo mismo que el camino de la opinión a la verdad, nos enseña el de la utilidad al bien. Lo útil corresponde al grado de lo natural o de la conservación social y se ejercita dentro de una determinada actividad, afirmando y mejorando en lo posible nuestra condición. La mitad de nuestra existencia se consume en este empeño. Pero esta ley de lo útil no domina sin contradicción. El hombre no puede menos de sentir la pequeñez de esta lucha

por lo útil y tender a un fin más noble. Pero esto es lo que da expresión al concepto del Bien; en él se busca algo que eleva al hombre sobre sus gustos subjetivos, que no pierde su valor a pesar de las luchas y dolores que cuesta, y que contradice abiertamente los fines de la vida natural. Pero, si es que atrae al hombre, si pone a contribución sus fuerzas, es que tiene algún fundamento en su propio ser, es que el hombre es algo más que un animal dotado de inteligencia. Esta separación de la esfera particular y esta emancipación de la miseria humana, toma cuerpo especialmente en el hecho moral. Podrá disputarse sobre el contenido inmediato de ésta y habrá que confesar que su evolución es demasiado lenta, pero el fenómeno originario de la moral se afirma victoriosamente, está por encima de toda discusión. Pues por difícil que sea de concretar la idea del bien, y por mucho que se hayan separado los pueblos y los siglos al concebir esta idea, el hecho de que en todos los lugares y los tiempos se le ha rendido homenaje en forma de ley superior, desplaza la posición utilitaria. Pero lo que se reverencia con el nombre de Bien no es algo que se prefiera a otra cosa y de igual índole que ésta, sino algo sublime y de general estimación. Y, ¿en qué varía su naturaleza el que a nosotros los hombres nos cueste tanto trabajo el discernirlo? Ciertamente que se confunde a veces con lo útil, pero, por grande que sea la analogía de sus rasgos, por mucho que lo útil se disfrace de bueno, siempre habrá una diferencia entre ambos. También, en lo que respecta al bien, el movimiento se produce a menudo de fuera adentro; mucho de lo que creemos que procede de nuestro interior es una superfetación debida al ambiente social, a la educación, al hábito, etc. Pero, aun en estos casos, la apropiación, la recepción en nuestra voluntad, es un acto especial, un hecho autónomo; todo efecto exterior chocaría como en dura roca, o no pasaría de una hábil domesticación, si

no despertase en nosotros una disposición natural para incorporárnosle. Lo que al principio es sólo puro hábito puede llegar a ser acto moral; pero mientras no pasa de hábito no tiene carácter ético; pues lo que tiene valor moral pierde esta esencia en el momento en que se trasluce como un resultado del hábito mecánico.

Así, pues, la moral es un fenómeno primordial en la vida del espíritu. Pero produce una completa transformación del ser humano y constituye la más radical emancipación de la miseria de nuestra naturaleza. Al revolverse contra los fines inmediatos del instinto de conservación y merced al carácter absoluto de sus imperativos, la moral aparece como un mandato superior y engendra valores, como Deber, Obligación y Ley. A las convicciones religiosas todo esto se presenta como una revelación del más allá, como un mandato divino a los hombres. Pero esta concepción contiene sólo un lado del asunto y necesita una integración; si el más allá no es transformado de algún modo en un más acá, la pureza de la moral resulta mancillada. Lo que sólo obra sobre nosotros desde fuera no podría mover el alma sino por la previsión de las consecuencias, ya sean recompensas o castigos. Con esto el hombre volvería a la situación de que la moral pretende emanciparle; el estrecho círculo no se rompería interiormente. Por tanto, aquélla no podrá ejercer un verdadero influjo mientras no se identifique con la propia esencia del hombre; la ley en que aparece debe ser una ley interior que el hombre se dé a sí mismo. La moral no penetra en nuestro propio ser sin que éste rebase nuestro propio yo. Al mismo tiempo debe perder el carácter de coacción que hasta aquí ha tenido. Pues un Deber fundado en nosotros mismos implica un Querer, aunque sea recóndito; no sólo debe atar y limitar sino también emancipar y ensanchar. Así como todo No, por fuerte que sea contiene un Sí, así la Moral, en su negación de

la antigua vida, contiene la afirmación de una nueva; y en esta inversión positiva se convierte en una autoafirmación y presta fuerza y alegría a todos los afectos que engendra.

Así lo demuestra distintamente la experiencia histórica. En ella encontramos una refutación radical de los que sólo ven en la acción moral una negación o renunciación, una compresión y rebajamiento de la existencia, y lamentan sus perjuicios. Pues la renunciación carecería de pureza moral si procediese de la presión y fuerza contra la voluntad; faltándole amor y alegría no tendría valor alguno. En realidad, la humanidad, al sentirse animada de un sentimiento moral, no se siente limitada ni oprimida, ni atemorizada ni rebajada, sino que siente una elevación de su propia esencia en todas sus luchas y cuidados; como replegada a sus fuerzas primordiales se sentirá segura en medio de sus dudas, rica en medio de su pobreza exterior, libre y señora de las cosas en toda opresión; en la aparente adversidad y decadencia verá brotar un nuevo espíritu, una nueva vida y un nuevo mundo de sí misma.

¿Cómo aparecen en la memoria de la humanidad aquellos hombres que, como Platón, los estoicos, Lutero, Kant y Fichte, contribuyeron de manera más poderosa a la fundamentación de la moral? ¿Fueron acaso existencias pequeñas, angustiadas, oprimidas, o, por el contrario, no fueron más bien naturalezas libres, valerosas, grandes, verdaderos héroes del espíritu? No fueron en verdad hombres de presa, pues su libertad hallaba un límite que ellos mismos se imponían y para ellos estaba fuera de duda que toda afirmación espiritual era una negación de la naturaleza material.

Sólo por este poder de afirmación puede ser la Moral un poder y una realidad en la vida colectiva. Y ha llegado a serlo a despecho de todas las contradicciones cotidianas y de todas las burlas de sus adversarios.

Pues, aunque ordinariamente quede en segundo término, basta con que el hombre sienta fuertes excitaciones, necesidades y conmociones para que aparezca como fuerza autónoma y ofrezca al individuo un manantial de energía y un seguro apoyo. Estas ocasiones se ofrecen sobre todo en los momentos de crisis religiosa; entonces se siente el vacío de toda existencia meramente natural, el profundo abismo en que se mueve toda vida humana y todo esfuerzo humano. Pero, aun renunciando a todo auxilio vulgar y aun cuando sintamos que el mundo tal como hasta aquí estaba constituido se desmorone, se eleva en nosotros con fuerza invencible la convicción de que dentro de nosotros hay un germen indestructible, y al perder todas las ilusiones renace la esperanza y aun la certeza de una felicidad nueva y pura. Cuando las naciones luchan a vida o muerte y se ven a punto de perder su propia independencia, un sentimiento de unión y de concordia mantiene la paz. Pero también en los estrechos círculos de la vida privada se siente un movimiento de renovación; allí donde falta todo brillo y pompa exterior y la fuerza de apoyo de la colectividad, puede también desarrollarse el más puro heroísmo y la más denodada abnegación.

Se equivocan, pues, los escépticos y los pesimistas cuando, al denunciar el disfraz hipócrita con que se cubren nuestros actos individuales y colectivos, dan el asunto por terminado, pues tras este primer grado de nuestras apetencias hay un segundo, un tercer grado que se afirma frente a todas las pequeñeces y mezquindades y sin cuya actualidad viva la existencia humana perdería su cohesión. Este impulso profundo y la fe en la posibilidad de una renovación interior informa toda la obra social, toda actividad práctica, política, pedagógica de importancia; sólo esta fe da al hombre el sentimiento de la nobleza de su estirpe, a la cual vuelve los

ojos para fortalecerse en la adversidad. Toda cultura que menosprecie aquel impulso moral, no sólo prescindir de una fuerza indispensable, sino que engendrará una obra deleznable, por brillantes que sean sus apariencias; amenazará con degenerar en molición desprovista de aquel excitante que convierte el mero instinto natural en voluntad consciente.

Así, pues, la moral con sus apariencias de debilidad es un poder incontrastable, y, aunque aparece como algo extraño o exterior, es la fuerza primordial de nuestra vida. Cuando esta fuerza, que aparentemente viene del más allá, es incorporada a nuestra voluntad y surge interiormente una nueva ordenación de las cosas, y el hombre siente su infinitud, y nunca se encuentra más en posesión de sí mismo que al recibir esta corriente de vida superior, entonces se siente libre de los mezquinos límites del yo y elevado a una vida universal sobrehumana.

La moral no es, pues, una esfera particular sino el testimonio de una nueva vida que surge del Todo, que tiene sus raíces en la inmensidad. Pues es evidente que la acción espiritual no reconoce límite alguno ni sufre nada que sea ajeno a ella, que considera lo imposible como un contrasentido y una vergüenza. Con esto en el hombre surge una vida que lo abarca todo y la moral le demuestra que no puede encontrarse más que en sí mismo; ¿no cambia todo esto el concepto que hasta aquí teníamos del hombre?

β.—SUPERACIÓN DE LA OPOSICIÓN INTERIOR

Hemos visto surgir en el hombre una vida infinita que le emancipa del pequeño yo y de lo meramente humano. Pero puede dudarse si esta transformación penetra hasta la raíz de la vida y si el abismo antes indicado entre sujeto y objeto, entre estado subjetivo y

objetividad, no subsiste relegado a lo más profundo del alma dispuesto a manifestarse en cualquier fuerte conmoción. Nuestro problema ha de ser, pues, establecer el puente y librar la vida de esta contradicción perturbadora.

Esta oposición no manifiesta su rudeza desde el principio, sino que se desarrolla en el curso de la Historia. Pues los orígenes físicos de la vida, dejan correr a la par lo subjetivo y lo objetivo, las impresiones anímicas se funden con el medio exterior, y en la esfera humana el individuo y la sociedad están aún estrechamente unidos. La separación se opera con el progreso espiritual; mientras el sujeto empieza a sentirse a sí mismo y sus propias fuerzas, el objeto adquiere mayor dureza e independencia; con ello la vida siente cada vez más la oposición que la constituye y la desdobra. Pero la separación del objeto de la sensación inmediata no es una negación de la vida, al contrario, ésta se hace más libre; ya vimos cómo se producía una reacción en cuanto lo que con este rompimiento es, por una parte, alejado, por otra, debe ser apropiado nuevamente. Sin esta nueva aproximación al objeto, ¿cómo podría el pensamiento delimitar sus representaciones, cómo podría nacer el concepto de la sensación, el juicio, de la asociación, la causalidad, del encadenamiento representativo? ¿Cómo podría realizarse todo esto si no lográramos penetrar en las cosas, inquirir su naturaleza y comprender su necesidad? Por eso la vida espiritual no debe absorber a la natural, también ésta es patrimonio nuestro, de la conjunción de ambas nace una vida integral.

Pero esta vida integral desarrolla un movimiento de reciprocidad que reúne las dos corrientes y las refuerza la una con la otra. La mencionada apropiación del objeto es lo que transforma el trabajo exterior en un trabajo interior. Y esta interiorización es lo que explica cómo el trabajo puede llegar a ser un fin por sí mismo,

cómo llegamos a amarle y cómo su resultado puede hacernos olvidar todo otro cuidado y preocupación. El trabajo surge por una necesidad exterior y le sentimos al principio como una pesada carga. Cuando luego nos cautiva y comprendemos su valor propio, cuando a la coacción sucede la libertad y la alegría, lo que antes parecía extraño acaba por ser considerado como un pedazo de nuestra propia vida; nos afirmamos a nosotros mismos y nos ennobleceamos sirviendo a la necesidad de las cosas.

Así, los más diferentes campos se muestran iguales, pero cada uno se manifiesta de una manera especial. Que no hay un puro conocimiento sin un pensar nacido de la naturaleza y de las condiciones del objeto, ya fué demostrado y no necesita más explicación; el arte preferentemente nos revela que el proceso de la vida espiritual pone en tensión los dos elementos y de su contacto se forma una formación interior.—En sus obras culminantes, por ejemplo, en la producción de un Goethe, el arte no es ni una mera recepción o copia de un mundo exterior, ni un simple reflejo subjetivo de lo que a nosotros nos ocurre, sino que lo exterior y lo interior se funden en un nuevo momento vital y se completan formando una unidad. Sólo al choque de las cosas exteriores alcanza lo interior un contenido firme y una característica diferenciativa; el objeto no podría ser lo que es en el proceso de la vida si no recibiera un alma y la pudiera comunicar. Pero todo esto no significa una confusión de las dos cosas, pues sólo allí donde la unión inicial es vencida y se ha hecho una clara separación, puede el arte empezar su obra; se encuentra ante una oposición y trabaja en la superficie de contacto de las dos regiones. Pero este trabajo vence la oposición, manteniéndola, y, si, en un grado inferior, la una pudiese oprimir a la otra, al final, es decir, al dar cima a la obra, se conseguirá una relación de reciprocidad; con ello la

oposición cede a un procedimiento subjetivo y objetivo, idealista y realista, que pudiera llamarse soberano en cuanto el proceso vital es liberado de toda condición de dependencia y elevado a perfecta autonomía. Las obras de Goethe son encomiadas por su objetividad, pero esta objetividad no implica una sumisión esclava a algo que se encuentra fuera de la obra, sino que el espíritu revela su superioridad en la cosa misma al transplantarla al suelo de la vida interior y llenarla con su propio ser. Sólo de esta manera puede revelar su naturaleza y enriquecer, a la vez, el conjunto de la vida. Pues esto es lo maravilloso y edificante, que el objeto al ser apropiado no pierde su independencia ni su fisonomía, sino que, al contrario, la acrecienta; así el alma misma crece por el objeto y el conjunto de la vida adquiere un carácter objetivo, o mejor, auto-objetivo, al vencer las oposiciones de la materia inerte. Por eso pudo decirse:

«No hay fuera ni dentro,
pues lo interior es también lo exterior».

Otra coloración ostenta la bilateralidad y reciprocidad interior de la vida en las relaciones entre individuo, cuando se trata de construir un edificio social y político. Por el contacto exterior nunca se produciría una comunión interior, un trueque de afectos, sin una facultad en el hombre de penetrar en el alma de los demás, de pensar y sentir con ellos, de otorgarles una personalidad y de limitarse interiormente por la actualización de ésta. Sin tal presencia de los demás en nosotros, no es posible la benevolencia, la simpatía ni la compasión, ni mutuo reconocimiento de deber y derecho. La idea de derecho muestra intuitivamente nuestra facultad de distinguir a los demás de nosotros mismos y, a la vez, de ponernos en su lugar y pensar desde su punto de vista; el más allá es aquí un más acá, la separa-

ción no desaparece, pero la vida es elevada sobre sí misma. Sólo esta manera de escapar a los límites de la individualidad permite una ordenación colectiva de las relaciones humanas y un esfuerzo hacia el reino de la justicia.

Abarcando todas estas esferas particulares, el trabajo introduce en la vida una gradación, tanto para el individuo como para la humanidad entera. Si todo aquello que aceptamos con el trabajo se incorpora a nosotros formando parte de nuestra vida, el trabajo tejerá para nosotros un círculo en nuestra existencia, formando lo que se llama vocación; nos asimilaremos un trozo de la realidad, que nos ofrecerá un apoyo en la vida y un asilo contra nosotros mismos, contra toda pasión y extravío momentáneo, la conciencia de un valor imponderable, y todo ello frente a la inconmensurabilidad que fuera de nosotros constituye todo lo extraño e inaccesible. De modo idéntico, la humanidad, a través de los siglos, se ha creado por el trabajo un dominio propio frente al mundo natural. Por muchos problemas que contenga este mundo del trabajo, frente a toda duda se alza un hecho positivo que es el punto de partida de todo esfuerzo, que une a las cosas como a los hombres y hasta los tiempos en una cadena progresiva y nos impide retornar a lo individual y egoísta; evita asimismo los cambios de corriente en la superficie de los tiempos y opone a toda arbitrariedad una ordenación histórica de las cosas, en la cual debe desarrollarse todo lo que aspire a ser duradero y profundo. En esta expansión el hombre se encuentra más en sí mismo, incomparablemente más que en todos los cuidados de su yo natural; es más dueño de sí que bajo el dominio de las tendencias naturales. Ahora bien, si el hombre es más y su vida contiene más de lo que a primera vista se descubre, debe acomodarse a una profunda transformación.

Sólo el trabajo da al hombre una realidad firme, sin él la vida le desvanece como una sombra o un sueño. Pero esta seguridad la da el trabajo sólo en el camino hacia la obra, como un poder que domina y da cohesión a los dos aspectos. El devenir de semejante obra es un alto progreso característico; en el bosquejo previo nace un germen, una idea, un punto central dominante, al igual que de un núcleo plasmático nace el sistema del mundo y la forma de la vida orgánica. Después, este punto central se extiende en derredor, el bosquejo crece y se configura y aparece ante nuestro pensamiento como un ser independiente que del estado de media existencia aspira a plena realidad, y esta aspiración le convierte en una fuerza sectora de la vida. La inseguridad inicial es vencida, la variedad de fuerzas se unifica limitándose unas a otras mutuamente, determinándose; las diferentes posibilidades se convierten en decisiones y la vida entra en una vía segura. La obra desarrolla consigo una experiencia, y, excitando los dos lados y relacionándolos, nace una pura experiencia frente al mero empirismo. La obra no necesita afirmar su verdad desde fuera, la lleva en su propia perfección, en sus consecuencias, en su ennoblecimiento de la vida. En toda esta acción la vida sale de sí misma y vuelve a sí misma, se afirma y crea una realidad duradera. Tal concentración y cristalización de la vida eleva al hombre sobre todos los titubeos de la reflexión y le somete al dominio de lo que llamamos necesidad de las cosas, pero que, en realidad, es una afirmación de la propia vida.

Pero la obra no puede ser tanto mientras permanece aislada al lado de otras obras. Sin embargo, cuanto más alcanza un carácter espiritual, tanto más sale de aquel aislamiento para ser la expresión de algo general, para convertirse en un trozo de una obra que lo abarca todo. ¿Acaso toda grande obra de arte o de pensamiento no es en su misma individualidad la confesión del Todo;

no hay en ella, a pesar de su limitación, una infinitud, y al luchar por su propio derecho no trae a la vida una verdad, una concepción universal? Así por un trabajo netamente espiritual todas las obras particulares se unen en una obra general que suscita y evoca las fuerzas de la vida; y sólo de este modo gana la vida como Todo unidad y firmeza interior adquiriendo plena realidad. Pues esta realidad no viene de fuera, sino de la fusión del sujeto y el objeto que se opera volviéndonos hacia la obra. Tal fusión no se produce entre el mundo interior y exterior, sino simplemente en un mundo interior que concilia en sí la oposición.

Y al hacerse la obra interior, es decir, obra interior de la vida, es también inmediata formación de la naturaleza espiritual del hombre; en ella elabora éste su propia esencia y su individualidad espiritual. Pues lo que, por un lado, parece construcción de un mundo es, a la vez, formación de nuestra propia vida, es una obra dirigida hacia sí misma. La extensión de nuestra actividad al exterior no es legítima sino cuando el hombre elabora, a la vez, su propia esencia, adquiriendo la fuerza y el brío de una auto-afirmación. Y, a la inversa, lo interior no alcanza su fin propio por los cuidados y preocupaciones, sino saliendo bravamente de la subjetividad por una lucha varonil de las cosas, por una depuración y transformación frente a su resistencia. En ellas nos buscamos nosotros mismos, pero no nos encontramos, sino construyendo con ellas un mundo. Por eso estamos legítimamente en posesión de nosotros mismos cuando parecemos salir fuera de nosotros, aunque, en realidad, lo que hacemos es conquistar nuevas regiones para la vida.

Este carácter de obra universal y de individualidad espiritual que revisten las obras de los grandes genios, explica que conserven un cierto valor a través de todos los cambios de gusto y de estilo; y explica también que

estos grandes genios consideren indiferente cualquier clase de actividad. GOETHE confiesa que, por su parte, «.... he considerado siempre toda mi acción y producción como simbólica, y me hubiera sido completamente igual hacer pucheros que hacer platos».

Los espíritus superiores enseñan con claridad evidente cómo se desarrolla esta individualidad espiritual en la obra de nuestra vida, cómo sale de ella y se desarrolla. Así, por ejemplo, KANT no reveló, desde luego, su individualidad y su grandeza, sino que las consiguió cuando, después de haber luchado arduamente, reunió todos sus esfuerzos en una obra única, que señaló una meta a todo movimiento y que dió unidad a toda variedad. Esto dió a las fuerzas su más alta tensión, desechó todo lo extraño y fluctuante e imprimió su sello a todo lo suyo. Así pudo comunicar a los más pequeños detalles el carácter del conjunto y configurar cada parte con arreglo al todo.

Si la obra significa todo esto para el devenir espiritual del hombre, el secreto del éxito o del fracaso consistirá principalmente en alcanzar o no este punto de inmanencia. Y asimismo el curso interior de la vida y la naturaleza de nuestras últimas convicciones será determinado por el modo como aquel fin se consiga, ya fácil o difícilmente, mediante un tranquilo desarrollo de las dotes naturales o en medio de conmociones o crisis dolorosas. Según ésta o aquella manera, así la vida parecerá un don del destino o una obra de libre actividad y nuestro ánimo estará impregnado de la armonía del ser o agitado por sus contradicciones.

Y lo que decimos de la obra del individuo es aplicable también a la de los pueblos. A la participación en el trabajo estamos llamados muchos, en la producción de una alta cultura son pocos los elegidos. Sólo el espíritu individual con la obra de su vida da a la cultura una coherencia interior, una perfecta fisonomía, un alma;

sólo él puede animar todas las esferas y dotarlas de existencia con fuerza plasmativa.

Lo que distingue a los pueblos distingue también a las épocas; sólo son grandes éstas cuando aunan sus esfuerzos en una obra unificadora a la cual consigue el hombre trasladar su propia esencia; donde esto no sucede, todo esfuerzo del individuo como de las masas no puede producir ni firmeza de sentimiento ni alegría de ánimo, ni resistir a la pequeñez humana, y la vida fluctúa como en el vacío entre una producción sin alma y una cerebralidad vacua. Sólo una obra repleta de fuerza vital da a los tiempos efímeros la conciencia de un destino eterno y de un valor suprasensible.

Finalmente, el esfuerzo de conjunto de la humanidad tiende a concretar en una realidad la extensión infinita de la existencia transformándola en una obra única y, a la vez, a conseguir una característica espiritual. Toda verdadera cultura es inmediatamente un esfuerzo de la humanidad por la unidad de su vida y esencia; sin ello la cultura, aunque suponga febril actividad, sólo es algo que nos afecta exteriormente y que en el fondo nos es indiferente. Si, en cambio, se consigue aquel lazo con nuestra propia índole y conservación, la vida rebasa toda existencia natural y aun social, y alcanza en sí misma un mundo.

Así en el trabajo y en la obra existe una rica efectividad como en los problemas y en las luchas. El proceso vital realiza en sí mismo una superación de las oposiciones y da al hombre, en cuanto se le asimila, un ser superior, del cual, como de un firme núcleo, se extiende y ramifica. Evidentemente esto es un cierto grado de la vida que no contiene en sí su resolución.

Y.—LA CONQUISTA DE UN «YO» UNIVERSAL

La obra, como terminación del trabajo, forma una cima de la vida y una solución del esfuerzo; es el eje sobre el cual se mueve toda ulterior evolución. Pero no es el último fin de toda actividad. Pues, justamente, lo que da a la obra su grandeza, entraña su límite, y esta misma grandeza no parece accesible sin ayuda de fuerzas que la obra, más bien que engendrar, supone. En general, la vida espiritual exige más unidad, más libertad, más alma de lo que puede dar de sí la obra.

1. Fuerza y objeto llegan en la obra a estrecha unión y a mutua penetración. Pero tal confluencia ejerce sus efectos hacia fuera; nunca más ciertamente que aquí se puede decir que toda determinación es negación (*omnis determinatio negatio*). También, como síntesis de convicciones generales y como expresión de una concepción del universo, la obra contiene un carácter diferenciador y especificador, por lo que la conversión de la vida en trabajo y obra, es siempre una bóveda, peligrosa si ha de ser la última. Pues la completa inmersión del hombre en el trabajo produce inevitablemente estrechez y fácilmente egoísmo; la misma individualidad espiritual contiene un entronizamiento orgulloso que fácilmente degenera en reconcentramiento y exclusivismo. Que la obra, al mismo tiempo que une, separa, lo demuestra la formación de los distintos grupos de trabajo; nace de aquí una rivalidad de oficio, una lucha de clases que cree justificados los más enconados odios contra los de fuera, por la comunidad de fin. Lo mismo sucede con las naciones cuando guerrean por el mercado y el dominio de la tierra.

Tales escisiones repercuten en el conjunto del pensamiento. La división del trabajo altera la perspectiva, no deja desarrollar ciertas fuerzas sin oprimir otras,

hace que los individuos, los pueblos y las épocas se encierren en un estrecho círculo. Y, sin embargo, no podemos renunciar a una vida común, a un cambio de servicios, a vivir y a pensar los unos para los otros. La humanidad, como un todo, no puede estimar como el más alto fin la consecución de una individualidad espiritual si no quiere renunciar a una verdad de validez general.

2. Otro resultado de la obra puede ser fortalecer y encalmar la vida. Pero sin un libre juego de fuerzas sólo se obtendría rigidez y atadura insoportables; el destino, que vive dentro de la obra, amenaza con derribar al hombre y oprimirle. ¿Acaso la obra no encierra un destino? Para darla cima, no sólo se necesitan condiciones y circunstancias exteriores favorables, sino, ante todo, capacidad interna que no depende de nuestra voluntad, sino que se nos conceden como un don y una gracia. Este elemento extraño decide el éxito de nuestro esfuerzo, de la felicidad y del valor de nuestra vida en cuanto ésta se resuelve en trabajo y en obra. El riesgo no se ve cuando no pensamos más que en la victoria. Pero un éxito completo es cosa asaz rara, y aun entre los ingenios privilegiados cuyas obras todos alaban, ninguno verdaderamente grande dejará de ver con dolor el abismo entre la intención y el resultado y que hubiera querido hacer más de lo que ha hecho. ¿Puede considerarse esta diferencia en todos conceptos como insignificante? ¿Y podemos considerar todas estas existencias, todos estos pueblos y épocas tan numerosos, a quienes el destino ha rehusado el don del éxito, como perdidos? Nos resistimos a ello, bien al contrario, y recordamos aquella parábola de los talentos, de Jesús, que se eleva sobre todas las diferencias y hasta sobre todas las obras, y sólo da importancia al sentimiento y a la intención. Pero esto mismo, ¿no exige una nueva vida?, y ¿cómo fundarla y justificarla científicamente?

3. De las relaciones entre la obra y el alma es de donde nacen más confusiones. La obra no es para nosotros una producción exterior, se encuentra dentro del alma y en ella tiene la gran misión de liberarnos de la mera subjetividad y de desarrollar por su propia fuerza algo fundado en sí mismo y superior a toda oficiosidad humana. Y sólo puede hacer esto en tanto promueve una vida anímica para luego irradiarla. Pero esta emancipación necesaria de la obra trae aparejados graves peligros. La escisión puede ser dura y exclusiva, y la relación con el alma puede aflojarse, usurpando la obra un señorío, y no sólo estrechando la vida sino también sacrificar su libertad a un mecanismo, su propia acción a un proceso natural opaco, aunque de índole espiritual. En efecto, al arrancar la obra al hombre y volverla contra su propia autor, la vida se transforma en una máquina inanimada, el sentimiento retrocede ante una actividad mecanizada, el trabajo se apodera del hombre y le hace su esclavo. Así sucede cuando toda la vida espiritual es transformada en un proceso intelectual único que se mueve por su propia necesidad; así también, y aun más palpablemente, cuando el trabajo técnico absorbe todo pensar y sentir con su incesante ritmo; así sucede siempre allí donde el hombre se convierte en un mero instrumento de la cultura y es arrastrado por el flujo del movimiento histórico secular, sin iniciativa propia.

En realidad, la obra, al desprenderse de la vida anímica inmediata, quiere volver otra vez al alma, ser contrastada, valorada, vivificada por ella; sólo puede adquirir carácter espiritual, que sirva para la vida, volviendo a su origen por una constante preponderancia de espiritualidad. Si es verdad que el hombre es más que su trabajo, también la vida humana del hombre será, más que un producir obras, más que la gestación de una cultura y de individualidades espirituales.

De aquí nace la necesidad de un ulterior desarrollo de la vida por encima de este grado de la producción, haciendo que de la inmersión en la obra volvamos a nosotros mismos como recobrados de la enajenación temporal que supone, y, enriquecidos con esta excursión, afirmemos de nuevo nuestra propia actividad vital. ¿Corresponde a esta necesidad algo real dentro de nuestra experiencia? Creemos que sí; pues, sobre el orden del trabajo y de la justicia, de la cultura y de la individualidad espiritual, irrumpe el movimiento hacia un orden de creación y de amor, hacia la personalidad y posesión espiritual de la vida. La religión y el arte emplean el concepto de Creación como una especie de credo, aquélla para expresar la libre actividad del Creador, éste para representar su obra como un presente de la libre fantasía y, a la vez, como una prueba del estilo propio del artista; ninguno de ellos podría emplear este concepto si no tuviese sus raíces en el conjunto de la vida, si no fuera posible una profundización del hecho de que la obra primero domina y ata a la vida y por fin es vencida por la vida; pero esto sucede por su transformación en el libre desarrollo, en el reaparecer de un yo espiritual. Con ello la vida sacude la rigidez y el peso que hasta ahora la oprimía; todo residuo de obscuridad desaparece y lo extraño se convierte en propio; lo exterior, en interior. Con este retorno al primitivo manantial, la obra aparece también como un caso especial de posibilidades sin fin en cuanto puede engendrar constantemente nueva vida. Sólo en esta elevación sobre el reino de la obra y en tal liberación de toda rigidez y presión, consigue la vida una posesión y afirmación de sí misma; a esta categoría pertenece todo aquello que tiene en sí de genialidad y fuerza elevadora.

La creación se extiende a todas las manifestaciones de la actividad que contribuyen a la edificación de la

vida espiritual, incluso a la ciencia, que siempre se ha mantenido en una actitud recelosa frente a aquélla. Sin embargo, si renunciase a todo género de creación tendría que renunciar a su más alto fin, que es el conocer. Sin la creación no nos podríamos elevar del simple «conocer» al «entender». Este sólo puede proporcionarnosle un elemento interior, el verdadero entender (reconocer) es siempre descubrir en las cosas, que al principio nos parecen extrañas, algo propio nuestro; pero, ¿cómo sería esto posible sin una penetración de nosotros mismos allí donde el motivo se muestra como una creación nuestra y en él descubrimos como una autodemostación? En qué medida y bajo qué condiciones es el hombre capaz de esto, es cuestión aparte; pero ni siquiera podría preocuparse de estas alturas si se viera reducido al grado más inferior.

El grado superior de que estamos hablando adquiere un gran carácter intuitivo en el campo del sentimiento, pues al pasaje del trabajo a la creación corresponde el ascenso de la justicia al amor. Por vago que sea este concepto y por manoseado que esté en la práctica diaria, en medio de todas las confusiones, el amor se manifiesta como una crisis de la vida que, a la vez, es un indiscutible sino y un secreto enigma. Pues el amor en tal sentido no se limita a unir los más varios elementos y a dirigir la vida de un extremo a otro, sino que nos saca de nuestra soledad y nos eleva a una comunión en la que lo especial no desaparece, pero que nos saca de nuestro estado inicial y nos transforma. Cuando el amor no hace de nosotros algo nuevo y mejor, no es amor verdadero. Por su acción, el ser ajeno adquiere una realidad en el propio y se convierte en un pedazo de nuestra vida. Toda elevación sólo es posible por la abnegación y el sacrificio. «El primer momento del amor consiste en que yo no quiero ser para mí sólo, y, si lo fuese, me sentiría defectuoso e incompleto. El se-

gundo momento es que yo me realizo en otro ser, que yo soy para él lo que él es para mí. El amor es, por consiguiente, la más absurda contradicción que se puede ofrecer a la inteligencia y que ésta no puede resolver, pues nada hay más violento que este atonismo de la autoconciencia, que es negado y, sin embargo, yo debo poner como afirmativo. El amor es la manifestación y la superación, a la vez, de esta contradicción; como solución es la unidad moral» (HEGEL).

Esto se refiere, ante todo, a las relaciones de individuo con individuo, pero el amor puede fundir también más amplios círculos, pueblos enteros, la humanidad entera, engendrando una vida que, no sólo pone en acción mutua elementos ya existentes, sino que renueva la vida toda con fuerza creadora y con caudal transformador. La fe en la fuerza plasmante del amor nos permite comprender claramente la actual condición de la humanidad y, sin embargo, perseverar en el esfuerzo por su perfeccionamiento, y la religión no puede oponer a las terribles confusiones del alma humana y a su desenvolvimiento contra la estrechez y mezquindad de su propia vida otra cosa que la esperanza de un amor infinito que al hombre procurará, sin merecimientos, una nueva vida y con ella la emancipación de su miseria.

Pero lo que tan ricos desarrollos promete debe también condensarse en una nueva forma de vida; una tendencia en este sentido se revela en el celo y tenacidad con que los últimos siglos, y con ellos el presente, se aferran al concepto de la personalidad. Desde LEIBNIZ, todo gran pensador a través de sus concepciones propias busca una elevación de la vida. La coherencia de nuestra consideración pide un movimiento ulterior, en primer lugar, porque el hombre no ha alcanzado el grado de personalidad espiritual que aquí nos ocupa. Aun en sus más brillantes producciones este grado no le implica en absoluto, puede desplazarse en otras individua-

lidades y completarse con ellas, y debe hacerlo, para elevarse sobre lo contingente y vulnerable de su propia naturaleza, para separar de sí lo impuro y fortalecer su pureza. Partiendo de aquí, la vida llega a su punto culminante desde donde domina diferentes círculos y convierte su contenido en riqueza propia, concentra su total infinitud y se entroniza en sí misma. Continúa aparentemente dirigida hacia fuera, siempre ocupada de ella misma, el grado de mera producción es superado y su ennoblecimiento constituye el fin dominante de todo esfuerzo. Esto es lo que expresa la idea cristiana del incommensurable valor del hombre en su pura interioridad, la convicción de que «el mundo entero no es precio suficiente para comprar un alma» (LUTERO); ¿cómo justificar esta enorme tasa? ¿No se inicia aquí en lo profundo del alma un nuevo género de vida, un reino independiente que forma el núcleo interior de toda la realidad? Según se entiende ordinariamente el hecho, a saber, como la recomendación de un sentimiento subjetivo, retraído del mundo en una reclusión privada y permaneciendo en ella ociosamente, carece de firme base y puede convertirse en una frase vacía. Dicha valoración sólo es legítima cuando en lo profundo de la vida anímica surge un nuevo grado de perfección formado por el cruzamiento y concentración de dos corrientes de vida infinita. Esto parece haberlo vislumbrado Goethe en aquellas notables palabras: «Dios encuéntrase siempre a sí mismo; Dios en el hombre es siempre Dios en el hombre, por esto no hay motivo para tenerse en menos ante los más grandes».

Por eso no se trata de referir la vida a un punto y subordinarla a su particularidad, sino de sumergirla en su propia profundidad y darla un apoyo en sí misma, lo cual es más difícil. La vida propia sólo puede nacer cuando la actividad se convierte en auto-actividad, cuando engendra un yo vivo, cuando la unidad de una vida

perseverante forma un núcleo y una esencia influyendo así en el resto de la vida, refiriéndolo a ella y midiéndolo por ella. Sólo tal separación y reanudación de la vida plantea el problema de su contenido; sólo cuando el Todo unifica la variedad diseminada, se engendra una realidad que descansa en sí misma.

Puede discutirse si una vida semejante ha de ser llamada vida personal. En todo caso, la unidad dominante debiera formarse, no al lado, sino dentro de la vida y con su desarrollo ahondarla y desenvolverla; sólo podría ser esto en puntos aislados cuando, a la vez, fuera en el todo; así no sería una especialización, sino todo lo contrario: íntima unión con las cosas y con el infinito. El uso lingüístico de los grandes pensadores sigue esta dirección, la vida diaria, por el contrario, une con demasiada frecuencia al concepto la representación de una limitación u oposición, y suele rebajarle a la consideración de una mera fuerza natural para que pueda subsistir sin constante custodia. Por eso sería más indicado hablar de vida autónoma y de autonomía: ante todo, tenemos delante el hecho de que en la vida espiritual se produce un movimiento hacia la formación de un núcleo y hacia la transformación en vida propia, con lo cual nace un mundo interior que significa algo más que la sombría interioridad del sujeto encerrado en sí mismo.

A tal grado de vida autónoma corresponde en el trabajo histórico una preponderancia del movimiento espiritual sobre la mera cultura. Por necesaria que sea ésta para la integración de la vida, el hombre tiene que rebasarla. Pues si fuera su último fin su vida sería puro trabajo y él mismo quedaría reducido a la categoría de instrumento; la cultura sin alma no tiene sentido y se iría convirtiendo poco a poco en un mecanismo sin espíritu. La cultura, como lucha contra un mundo aparentemente hostil, sólo tiene razón de ser cuando

nos crea, a cada uno de nosotros, una vida espiritual propia.

Harto difícil es alcanzar, en el puro terreno histórico, tal superioridad sobre la mera cultura; sólo se consiguió fundadamente en el choque de la antigüedad con el Cristianismo, en un tiempo en que la antigua cultura se hundía y la nueva no había nacido aún. En tal crisis la vida hubiera caído en el vacío si no hubiera encontrado un asidero en sí misma; si, ahondando dentro de sí, no hubiera encontrado uno firme cimiento. Tal demuestran, ante todo, PLOTINO entre los griegos y AGUSTÍN entre los cristianos, ambos a una en elevar el trabajo cultural sobre sí mismo a una altura en que se apodera de la eterna unidad y culmina en una vida superior a toda configuración y absorta en sí misma. En esta nueva concepción brilla la idea de que toda criatura racional es, no una parte subordinada del mundo, sino el mundo todo, un microcosmos, «cada uno de nosotros es un mundo ideal» (PLOTINO).—Es verdad que aquel tiempo persistía demasiado en el apartamiento del mundo, y no comprendía la virtud plasmática e integrativa del trabajo. Era necesario un nuevo grado de evolución. Pero quedaba asegurada la ganancia de una firme posesión de vida espiritual, la victoria interior contra toda cultura; esto proporcionaba una meta y una medida a la cual debía ajustarse todo lo que el hombre hubiese de contentar interiormente.

Cierto que este último grado, esta posesión de la vida espiritual, es más una aspiración que una realidad; para nosotros, hombres, más tarea que hecho consumado, pero, a la vez, es la razón que sustenta la vida toda y forma un supuesto insustituible para todos los grados ulteriores. Vemos nuestro esfuerzo desligarse del yo natural cobrando nuevas fuerzas, trazando nuevos planes; ¿de dónde habían de venir estas fuerzas y cómo habían de justificarse estos nuevos planes si en la vida

espiritual no surgiese una nueva realidad y un nuevo yo, que en el movimiento vital se desarrollase y afirmase? Caminando hacia una vida de contenido propio superamos la oposición entre sujeto y objeto, ¿podría imaginarse tal superación si la vida no supiera recobrar de todo trabajo y transformar la producción en un ennoblecimiento de ella misma?—Que nosotros en el trabajo espiritual desarrollamos una esencia íntima y luchamos por la formación de un verdadero yo, es cosa que salta a la vista. ¿Por qué no nos mantenemos indiferentes contra el fluir de la experiencia que modifica nuestras representaciones; por qué nos apercebimos a la defensa y tratamos de dominar nuestras impresiones transformándolas en conceptos; por qué no nos basta lo que en la corriente natural de las cosas nos toca; por qué nos afanamos urgentemente por seguir la infinitud del Todo hasta sus últimas ramificaciones? Tal transformación y expansión debe corresponder a la integración de nuestra propia esencia y su progreso debe implicar un progreso de esta misma esencia. El mismo arte no hubiera llegado a ser una fuerza tan considerable en la vida, ni sus creaciones hubieran adquirido tal poder, si el hombre en el trabajo artístico no se buscara a sí mismo y no encontrara en él la realización de una esencia propia. Que el arte y la ciencia no ofrezcan esta realización más que parcialmente, no altera el hecho. Lo conseguido no se hubiera alcanzado si el individuo no transformara su vida en la obra artística o científica. Sólo esta compenetración del alma entera hace que dichas esferas adquieran independencia, y prepara el terreno para el trabajo diario con su multiplicación de resultados; cuando el trabajo pierde aquel carácter creador y su originalidad es reemplazada por una mera asiduidad, se degrada rápidamente convirtiéndose en mecanismo.

Todos estos movimientos, vistos desde el punto de

la existencia inmediata del hombre, parecen meras posibilidades. Pero lo son, no en el sentido de vagos acasos, sino de fines inexcusables y de fuerzas impulsoras; no podrían obrar sobre nosotros, no nos harían insuficiente la existencia que antes nos bastaba, si no fuesen realidades profundamente arraigadas, si no luchásemos con ellas por la consecución de un yo espiritual y, a la vez, por dar un sentido y un contenido a nuestra vida.

2.—Resumen y perspectiva.

α.—EL SENTIDO DE LA VIDA ESPIRITUAL

Hemos visto cómo la vida espiritual se desarrolla en tres grados. De lo aislado o disperso pasa a lo universal y, a la vez, se desprende de los instintos mezquinamente humanos; al vencer la oposición entre sujeto y objeto alcanza un carácter independiente y propio; al dar a la infinitud una individualidad consigue en su propio dominio una firme razón y, a la vez, una superioridad sobre el mundo; se hace vida autónoma. Todo esto obra de consuno, se refuerza y se esclarece mutuamente, se teje en una imagen coherente. Pero esta imagen está muy alejada de la concepción ordinaria de la vida espiritual. Pues ésta se la forja como diseminada en puntos aislados y sólo posteriormente ensamblados; y también como la propiedad y acción de un ser que mora tras ella, y, por consiguiente, como perteneciendo a un mundo dado y sólo concebida con éste. Nuestra concepción ha transformado radicalmente este cuadro. Ante todo hicimos ver puntualmente que la vida espiritual sólo puede existir como una vida de relación, como una vida en el todo; únicamente la participación en este todo presta a lo particular un carácter espiritual; el mundo que contiene la vida espiritual sólo puede nacer por composición. Pero esta vida de conjunto no brota de un ser obscuro, sino que se engendra por sí misma

un punto central de concentración. Todos los conceptos de ser nacen aquí dentro de la vida y son esclarecidos por ella. Por eso el proceso vital no se produce hacia fuera sino que encuentra en sí mismo su objeto, en la integración de su propia esencia, que, a la vez, exige una reducción y apropiación de todo aquello que aparece al principio como extraño y hostil. En tal movimiento no se trata de remover o mejorar tal o cual parte de una realidad dada, sino de producir una realidad, y esta realidad no se siente como coexistiendo con otra, sino como la realidad definitiva, como aquello que sólo puede llamarse realidad en estricto sentido y no puede sufrir otra al lado suyo.

Pero esta vida espiritual con su realidad, no sólo envuelve al hombre como su ambiente, sino que obtiene en él, como todo, una presencia inmediata y se convierte, a despecho de su infinitud, en vida y esencia propia. Sólo esta vida interior del mundo espiritual explica que los motivos espirituales obren sobre el hombre directamente y no por una falsa mediación de sus fines especiales; que los individuos, a pesar de todas sus diferencias, entren en la comunión del trabajo, y que de la mera subjetividad se destaque una vida interior independiente, un reino de la interioridad. De este modo el hombre conquista, dentro de sí mismo, una vida universal; así la forma como el contenido del Todo, se hacen inmediatamente suyos. En su consecuencia, opérase una gran transformación que trastorna todos los conceptos hasta aquí recibidos.

La vida espiritual es, pues, una vida independiente, un mundo y una realidad que subsisten por sí. ¿En qué relación está este mundo con el todo, y que significa en él? Ciertamente, sólo la concebimos dentro del círculo de lo humano, pero este círculo no es en modo alguno un círculo cerrado, por el contrario, en él puede desarrollarse una vida infinita y algo de lo que en él acaece

implica, a la vez, un movimiento del todo. Nuestra opinión en este punto está ya puntualizada por el conjunto de nuestras especulaciones anteriores, sólo falta poner, confirmar y reconocer lo que a través de todos los diferentes grados hemos contrastado. Hemos visto que constantemente la vida espiritual es, no un tejer de elementos meramente humanos, sino la aceptación de una dura batalla contra éstos, una liberación de éstos como estrechez insoportable; pero el mundo no ha de vestir sólo un ropaje humano, sino que debe mostrar su propia profundidad realizando su propia esencia por su transformación en vida espiritual. Sin ello todo el movimiento sería una falsificación y un error. Así se muestran también las principales direcciones del trabajo espiritual. Una verdad que estuviese limitada a servir sólo para el hombre, no sería verdad auténtica, sino una cosa neutra multicolora; por el contrario, la verdad tiene la misión de romper el círculo de las representaciones humanas y crear un mundo conceptual de validez universal. La dignidad y alteza del Bien exige que todos los fines humanos sean rebasados y el hombre pueda elevarse sobre sí mismo.

Finalmente, téngase también en cuenta que la vida espiritual nunca podría prevalecer contra la naturaleza si fuese cosa exclusivamente del hombre. Pues la naturaleza nos envuelve como una red inextricable de fuerzas y de leyes, y nos envuelve, no desde fuera, sino que penetra hasta el fondo de nuestra alma con su acción. ¿Cómo podría la vida espiritual dominar, si no hubiera frente al mundo inmediato la fuerza de otro mundo?

En consecuencia, el movimiento espiritual no puede ser obra de un solo punto ni meramente humana, sino que es un movimiento del todo, que por lo que toca a nosotros exige, es verdad, una apropiación, pero que nos acoge en sí y hace de nosotros otra cosa de lo que éramos. Veremos también cómo en este movimiento

hacia lo espiritual el universo mismo se transforma, y de un reino de puras relaciones se convierte en una realidad perfecta. La vida interior, so pena de ser un epifenómeno, se constituye pronto en vida independiente y conquista un nuevo reino, un mundo interior. El contenido de este mundo no se resuelve en conceptos generales como «ser en sí», «autoactividad», etc., sino que éstos son sólo el marco, la experiencia consigue desarrollar un germen natural. Valores, por ejemplo, como el Bien y la Belleza, son desarrollos y manifestaciones peculiares de la vida que poseen individualidad inconfundible y en ésta se han de descubrir. Así, la vida espiritual prepara una nueva estación que abre perspectivas ilimitadas, hace de nosotros descubridores y conquistadores, pero no de un mundo extraño, sino de nuestro propio mundo.

LEIBNIZ pensaba que ninguna criatura puede existir sin algún «ser por sí», por lo que trató de reducir toda realidad a mónadas animadas. Podrá discutirse si tal reducción al ser individual es legítima, pero es indiscutible que no puede darse realidad verdadera sin una vida de conjunto que unifique todas las variedades, las penetre y las contenga. Un acaecer que no se fundase en esto, sería una pausa, un entreacto que sólo afectaría a las cosas secundariamente y que desaparecería en raudo vuelo. Sólo una vida de conjunto puede afirmar y unir, oponer una autoactividad a la mera actividad engendrando así una esencia que no pertenezca a un más allá inaccesible, como en el cuadro científico de la naturaleza, sino que en el progreso del vivir aparece cada vez más clara y alcanza cada vez un contenido más rico. Tal esencia, como fuerza animadora de la vida, no está detrás sino ante nosotros; a ella como supremo fin aparece encaminado el movimiento del Todo.

Tal carrera en pos de una esencia, opera en el campo humano un desdoblamiento de actividad en actividad

vacía y actividad de contenido, en desarrollo de fuerza y en autoactividad. Evidentemente hay mucha actividad que no contribuye a la unificación, sino que sólo hace poner fuerzas en movimiento; tal actividad inesencial domina el trajín ordinario de la vida. Pero hay otra en la cual se concentra y enriquece el conjunto de la vida; sólo ésta da un apoyo a la vida y un sentido en sí misma, sólo ella engendra valores como sentimiento y creencia que trascienden de la subjetividad y de la pasividad. Toda otra actividad, comparada con ésta, es vacua y sin contenido; nace con ello un nuevo concepto de verdad contra su concepción ordinaria meramente intelectual, en cuanto desde ahora sólo será verdadera la acción que actualiza aquella vida de conjunto, la expresa y la fomenta, mientras que toda actividad privada que se separa de ella y pretende bastarse a sí misma, desciende a la categoría de error. El principal impulso vital que abarca todos los órdenes y que como un Proteo reviste todas las formas y especialmente se eleva sobre la oposición de razón teórica y práctica, es el que nos impele a salir del estado de error en que inicialmente nos hallamos y llegar a la verdad; por consiguiente, el principal resorte de la vida espiritual es el anhelo de la verdad y la investigación de la esencia de las cosas; como en el reino de la naturaleza el deseo de conservación que domina todos nuestros movimientos, es también aquí lo esencial, pero de conservación en otro sentido completamente distinto.

Todas estas transformaciones dan al problema inicial una nueva posición mucho más abundante en perspectivas. La tendencia hacia un grado superior al estado natural, que debe ser superado como meramente humano, se ha separado sin perder, no obstante, su lazo de unión con él. Trabaja ahora con fuerzas y valores propios; pero todo estriba para él en participar de aquella vida superior. También esto encierra peligros,

pero peligros que se pueden vencer y que no deben aumentar.—Veamos ahora más concretamente cómo esta evolución transforma nuestra visión del mundo y el objeto de la vida.

β.—LA IMAGEN DEL MUNDO

Nuestro concepto de una vida espiritual en la que consiste toda realidad, choca demasiado duramente con la idea habitual del mundo y necesita sufrir frente a ésta una profunda metamorfosis. Pues en la concepción vulgar el mundo visible es el verdadero mundo y la vida interior pasa por un epifenómeno ocasional que nada nuevo aporta; en cambio, en nuestra concepción, el mundo interior es el que encierra el tuétano de la realidad y todo lo demás es puro medio o preparación; ¿sería, pues, necesario invertir la concepción ordinaria imponiéndose entonces la pregunta de si esto se puede lograr contra la impresión avasalladora del mundo exterior? Sólo puede lograrse para el punto de vista del pensamiento, sólo cuando la vida interior se hace consciente de sí misma y acepta su propio trabajo; entonces hay que ceder a la necesidad de ver y explicar las cosas, no de dentro a fuera, sino de fuera a dentro, pues en la consideración del mundo se pasa del punto de vista de Ptolomeo al de Copérnico.

La vida interior es un hecho; aunque esta vida interior no existiese más que en el hombre, lo cual es altamente inverosímil, el hombre es un pedazo del mundo, por consiguiente, ya con esto tenemos en él, frente a la mera naturaleza, una realidad más profunda. Desde entonces la naturaleza entera parecerá albergar una gran contradicción. Su inconmensurable abundancia de vida no alcanza en ninguna parte personalidad, por lo que, considerada en sí misma, parece vacía y sin sentido. Bien es verdad que en el reino animal la vida parece

hacerse personal, pero esta misma vida personal animal, lejos de aminorarla, acentúa la contradicción. Pues esta vida animal, a la cual, por otra parte, la mayor parte de la vida humana pertenece, sigue ligada al mecanismo de la naturaleza y no desarrolla enfrente de él un modo particular. En cuanto nosotros vemos, toda la acción de este reino animal se limita simplemente a la conservación del individuo y de la especie en la lucha por la vida. Por consiguiente, la acción espiritual puede muy bien ser reemplazada por una acción física; lo que en algunos seres es función de una inteligencia superior o de la asociación de individuos es en otros obra de una fuerte complexión corporal, o de la rapidez de los movimientos, etc. Por ninguna parte vemos la vida interior alcanzando una personalidad y formando un reino propio, antes bien, parece diseminada y cohibida, formando un trozo de otro mundo, y vacía dentro de los apasionados instintos del animal. Si luego —no en el hombre por sí, sino dentro del círculo de la humanidad— se opera un esclarecimiento y una emancipación, es decir, si luego la vida interior se intensifica y abre nuevos horizontes al hombre —hecho que no se altera por oscuros que sean sus orígenes y por lenta que sea su evolución—, la naturaleza ya no puede ser considerada como la realidad total, sino sólo como un grado sobre el cual el proceso universal continúa.

Este nuevo aspecto es demasiado característico para que se le pueda considerar como un epifenómeno; es un mundo de vida superior al de la naturaleza, que brota de ella, que la abarca, pero que la supera y perfecciona. Bajo este aspecto la vida espiritual no es ya un resultado, un producto, sino la única razón de ser del universo; sólo se puede admitir que sea fin último del proceso biológico admitiendo también que forme su supuesto y su fundamento, es decir, si aquello que a primera vista nos parece un resultado, informa desde el

inicio todo el proceso evolutivo. Una fuerza que forma parte del todo debe obrar desde el principio, si la variedad ha de unificarse y en esta unificación ha de encontrar su razón de ser: ¿cómo podría un Todo que por naturaleza careciera de alma engendrar una vida interior personal? La naturaleza y el espíritu desarrollado se hacen así los grados de un proceso cósmico que se eleva sobre la simultaneidad de la naturaleza, con su encadenamiento de causas, a una vida de conjunto que vence la oposición o abismo entre el ser obscuro y el acaecer inesencial y engendra en el proceso de la vida una esencia. El torrente de la vida universal no puede ser ya un curso que desemboca en lo desconocido; al coincidir el principio y el fin prodúcese una superación del movimiento y lo eterno es el fundamento de todo lo que en el tiempo se sucede. Sólo así es posible mirar a la verdad y correr hacia ella: revelándonos una vida interior cósmica como insustituible supuesto de todo esfuerzo hacia un mundo interior, aun cuando toda representación más concreta se nos niegue. Pero el que limita el poder del hombre y su reino a lo meramente sensible o representativo, debe renunciar, desde luego, a todo conocimiento de la verdad.

El reconocimiento de tal espíritu cósmico no significa, en modo alguno, la introducción de fuerzas y movimientos nuevos en el campo de la investigación natural; con razón ésta proscribe tal intento como una perturbación insana y peligrosa de su trabajo. Pero dicho reconocimiento quiere decir que la ciencia con sus métodos no agota la profundidad de la naturaleza. Los grados superiores pueden ahora arrojar luz sobre los inferiores; y esto lo consigue la Filosofía investigando los secretos de la naturaleza y estableciendo un lazo entre ella y la organización espiritual; y además el Arte que nos hace sospechar en las cosas una vida interior. Hechos de la vida natural que antes nos parecían compren-

sibles, se convierten ahora en problemas y hacen más profunda nuestra mirada, así la constante uniformidad de las leyes de la naturaleza, el influjo recíproco de los elementos, la aparición de nuevas formas en ascensión continuada. Pero no introduzcamos la confusión en la consideración especulativa y exacta, respetemos sus derechos.

Bajo este aspecto se nos revela, entre la naturaleza y el espíritu, una relación de un género especial, una relación de oposición y al mismo tiempo de unión. Pues cuando la naturaleza y el espíritu se colocan en la relación que nosotros las hemos colocado, es decir, separando una vida condicionada y una vida independiente, los valores espirituales no pueden ser ya meras prolongaciones de los naturales, y la concepción de los tiempos literarios clásicos que colocaba la libertad y la conciencia sólo en los grados superiores de la forma — así se comprendía la vida—, mientras que los inferiores eran considerados como inconscientes y fatales, es insostenible. En tal concepción los hechos sólo se distinguían por su carácter de producción espiritual; mientras que en la nuestra la diferencia rebasa el intelecto y separa el reino de las relaciones del de la vida de conjunto. Por eso deben ser separados y distinguidos aquí y allí los valores que la concepción ordinaria y también el lenguaje usa indistintamente; se impone una lucha incesante contra la confusión de la cual fácilmente se genera una relajación. De aquí que el paso de una a otra no puede ser un crecer tranquilo y seguro, como pretendería una doctrina panteística de la evolución, sino que primeramente lo superior debe separarse, oponerse y afirmarse en sí mismo y sólo entonces puede volverse a lo inferior y descubrir su parentesco con éste. Pues la ruda y radical oposición no ha de mantenerse si queremos conservar la cohesión del Todo. También la naturaleza sirve, en cierto modo, a los fines de la vida espiri-

tual; la poderosa convulsión de fuerzas que en ella se produce debe fomentar el brote de la vida espiritual, debe ser la preparación y la aproximación a ella; así se producen puntos de contacto y de cruce en los que lo bajo parece cabalgar en lo alto. Pero este reconocimiento de una cadena de vida debe confirmar la autonomía de lo alto, y cuando afrontamos los grados inferiores no debemos creer que nos remontamos a los superiores.

La visión de conjunto descubre en las relaciones de ambos reinos más confusión e inseguridad de la que el panteísmo de la moderna vida cultural confiesa, pero muestra también más intensidad y más acción propia. Así adquiere más movimiento y también más profundidad.

γ. —EL PUESTO DEL HOMBRE

También el puesto del hombre varía esencialmente cuando todos los valores y todos los fines de su vida se hacen depender de la comunión en una vida espiritual suprahumana. En primer lugar, parece fuertemente rebajado frente a la concepción vulgar. Si consideramos al hombre como punto de separación de los dos mundos y le atribuimos un valor inestimable en su propia naturaleza, ésta es perecedera. Lo Nuevo y lo Alto está en la vida espiritual como la inauguración que es de una vida interior independiente. La superación de la vida natural es obra de mucho tiempo, y, cuando la vida espiritual aparece al fin, no es tanto su propia obra como la revelación de grados superiores. Un remoto aparecer de estados espirituales no implica la posesión de la vida espiritual. Antes bien, la vida natural ofrece dura resistencia y tira de nosotros, produciéndose una media espiritualidad falta de carácter y de grandeza. Esta cortante escisión del hombre y el espíritu arroja

una nueva luz sobre todos los problemas e intensifica los resortes del trabajo. Por eso la Moral nunca puede ser considerada como una propiedad natural del hombre; lo que la vida ordinaria descubre en la Moral apenas si rebasa los instintos animales; mas la Moral pura, al trasladar el centro de gravedad de la vida fuera del hombre, es cosa distinta; sólo es posible en la vida espiritual y su consecución implica un esfuerzo continuo que sólo consigue un resultado parcial. Así la crisis decisiva se opera siempre dentro de la vida del hombre, nunca a su primera aparición.

Todo esto implica, sin duda, una desvaloración del hombre en cuanto hombre. Pero tal humillación está compensada por la posibilidad de participar en un nuevo grado de realidad, y de ascender a una esfera que le eleva sobre las confusiones del círculo humano. Todo lo que distingue a la vida espiritual: universalidad, soberanía, autonomía, pasa a ser dominio del hombre, los contenidos espirituales se desprenden de la corteza de la vida carnal. El antropomorfismo, que daba a la realidad los caracteres humanos, si no completamente extirpado, es combatido desde posiciones más altas; ahora podrá ya el hombre desprenderse de lo meramente humano, hacer experiencias de carácter universal en su propio círculo y variar el mundo con su propia acción. Todos los objetos y todos los campos de actividad recibirán su configuración, no ya según el capricho del hombre, sino según las leyes de la vida espiritual. En cuanto creaciones espirituales, el Derecho, la Moral, el Arte y la Ciencia, no son desarrollos meramente humanos, sino desarrollos de la vida espiritual en el hombre. A esta misma ley debe conformarse el desarrollo del problema religioso, porque en él no se trata ya de la conservación del hombre individuo, sino de su propio espíritu, de la conservación de la vida espiritual en el hombre.

La vida, como todo, recibe un sello especial, por el hecho de que su relación fundamental es la relación espiritual. Esta característica se evidencia si comparamos los tipos de vida históricos. El tipo religioso tradicional ponía el fundamento de la vida en Dios y hacía que todas las esferas de la vida desembocaran en la Religión; llegó un tiempo en que esta concepción resultó demasiado estrecha, y aquella relación con Dios se hizo incierta. Al volver la vida del más allá al más acá, se dobló en dos esferas, la cósmica y la social. El intelecto debía profundizar aquélla ensanchando así la existencia entera; en la segunda debía hacerse un estudio de las relaciones del hombre con su medio para fomentar la acción conjunta de la humanidad; esto trae más calor al sentimiento y hace más racionales las relaciones humanas. Siguiendo con energía estas dos direcciones se alcanzarán grandes fines; pero ninguna de ellas emancipa por completo al hombre ni se pueden enlazar íntimamente; la transformación cósmica de la vida amenaza con hacerla fría y desierta; la social, con su proximidad y su ardor, demasiado estrecha y sórdida. Ambas pecan del defecto de que el lazo fundamental no es interior a la vida, sino exterior; sólo en la dirección a la vida espiritual encuéntrase el proceso en sí mismo, pues éste se desarrolla en la dirección de la propia esencia del hombre. Al mismo tiempo, las relaciones con Dios, con el mundo, con la sociedad, adquieren nueva base y configuración que impiden un desarrollo unilateral. Así únicamente encuentra el hombre algo que está sobre él, algo que pone en conmoción y en movimiento su vida entera.

De todo lo cual resulta que la esencia más íntima del hombre consiste en que éste reconoce como fin propio algo alejado de su existencia inmediata. Y como en el hombre se encuentran y chocan diferentes grados o esferas de realidad, necesita un acto de decisión. Pero

esta decisión no está fundada en razonamientos o hechos particulares, sino en el conjunto de su vida. Tampoco debe entenderse como si en un punto particular se ofrecieran diferentes mundos a su elección y él pudiera elegir caprichosamente. Pues, sin que la vida del Todo obre en cada momento, no es posible alcanzar nuevos grados. Y, por muy enigmático que parezca, esta acción del Todo no excluye en manera alguna la vida y los actos propios de cada punto particular, sino que el movimiento del Todo sólo se efectúa por nuestra apropiación, por una gozosa afirmación de lo que es nuestro, pero que no entra en nuestro dominio más que por un acto de reconocimiento. Llamados así a una libre colaboración y aun a la contribución, al sostenimiento del conjunto, nuestra vida adquiere fundamentalmente un carácter ético, y la eticidad misma da a nuestra vida el sentido de creación, convirtiendo al hombre en fábrica viva de su propia grandeza e infinitud; ya no es lo ético una región particular sino que abarca la vida toda y sitúa constantemente a la voluntad ante una elección decisiva. A la vez desaparece el rígido determinismo sin que la elección sea obra del acaso. Pues el determinismo sólo mantiene su prestigio cuando encierra al hombre dentro de un mismo círculo natural que le rodea por todas partes. Esto da firmeza a sus actos para arrostrar todas las consecuencias y toma la vida toda elección. El encuentro de dos mundos incomparables entre sí arroja otra luz sobre el asunto, pues de este modo la vida, en su dirección de conjunto, se convierte en acción libre, y sólo así se constituye en verdadera realidad.

Pero al hacer en nuestra concepción de la vida espiritual, de una posesión precaria un grave problema, no sólo hacemos de la dirección de la vida cosa propia, sino que la misma naturaleza de esta vida espiritual entraña un trabajo indecible, que crea una historia,

tanto para la humanidad como para el individuo. La vida espiritual no es una forma vacía que podamos apropiarnos por una fácil decisión, sino una nueva realidad, la única digna de ser codiciada y que contiene en sí la vida toda transfigurando cada parte de ella. El trance es grave y difícil, pero sólo vencién-dole adquiere un alma el trabajo histórico. Los hombres no nos encontramos, desde luego, en relaciones espirituales, y, por tanto, en camino seguro, sino que siempre hay que buscar una dirección a costa de una experiencia dolorosa y exponiéndonos a graves errores. Ante todo, hay que dar unidad a la incoherencia inicial, señalar un fin predominante; esto produce choques, pudiera decirse hipótesis de vida, llenas de temores y peligros, pero indispensables porque sólo por ellos la vida fluye como un todo, sólo así son posibles problemas sobre este todo, sólo así nacen experiencias sobre el todo, y es posible un examen del conjunto de la vida. Pueden encontrarse resistencias que cohiban el movimiento y nos echen por otras vías. Entonces se formarán nuevas concentraciones y se construirán nuevas realidades. Pero no se crea que el progreso —ya sea en línea recta, ya en espiral— da sus pasos con ritmo seguro, ni que sus piezas se articulan como los bloques de una pirámide la una fácilmente sobre la otra, sino que la duda y la inseguridad nos acosan, y la lucha por la reconstrucción del todo es incesante; pero toda relación espiritual es inconsistente y hay que fundamentarla de nuevo con nuestro propio trabajo. De este modo la Historia no puede convertirse en una lucha por un contenido espiritual de la vida, sin que el orden temporal sea superado; la necesidad del *sub specie aeternitatis* no es aplicable sólo al orden del conocimiento sino, en primer lugar, al conjunto de la vida. La vida espiritual no podría buscarse a sí misma, es decir, su propia esencia, en la Historia, sino fuera de naturaleza

suprahistórica. El tiempo sería algo espectral, y toda vida se convertiría en él en sombra y apariencia si le faltase el cimiento de la eternidad, si en su rueda no hilase un eterno ser y todo pendiese de los tenues hilos de una actualidad efímera que como una chispa luciese un momento para abismarse en seguida en la nada; toda vida sería entonces un rápido morir. De aquí que sin eternidad no pueda haber espiritualidad, ni relación alguna, ni contenido de vida posible. Pero esta superación del tiempo es, para el hombre, tarea ímproba que debe realizar en las lindes del tiempo. Aquello mismo que obra en nosotros con sentido de eternidad y que nos mueve a eternidad, sólo podemos apropiárnoslo con el movimiento del tiempo. Reprimir este movimiento y querer detener el curso del tiempo, como hace la fe dogmática, no es servir a la eternidad, sino atribuir al tiempo lo que sólo a la eternidad pertenece.

Nuestro concepto de vida espiritual aumenta, según esto, la importancia de la Historia, pero sólo bajo el supuesto de un orden eterno que sirva de base a ésta. El entregarnos absolutamente a lo histórico como a nuestro círculo de vida, produciría una perturbación interior; con toda su importancia, la Historia, ese escenario de una lucha por la vida espiritual, es siempre lo secundario, nunca lo principal. Pero, además, no es una línea recta, sino el ascenso a una nueva vida, y en ésta no se trata del trazado de un mero bosquejo, sino de la construcción de una nueva realidad. Y lo que se dice de la humanidad puede decirse también de cada individuo: también su vida contiene un problema continuado e implica una decisión, también el individuo debe conquistarse, penosamente y por medio de una ascensión constante, su personalidad y su individualidad moral; y tampoco puede dar a sus actos un carácter espiritual sino sobreponiéndose al tiempo, y a través

de toda la abigarrada multitud de circunstancias exteriores se busca a sí mismo y encuentra su propia esencia.

2. - CONSECUENCIAS PARA LA CONDUCTA Y EL TRABAJO

La vida espiritual no se puede desarrollar en el hombre sin que, a la vez, se produzcan notables cambios en la trama interior de su vida, que exigen constantemente nuevas maneras de pensar. Seguiremos estos cambios sólo en cuanto el problema religioso, que es al que este trabajo está consagrado, así lo exige.

La ciencia no puede apoderarse de la vida espiritual del hombre sin modelar su conducta y limitarla. Esta acción proviene del modo de desarrollarse la espiritualidad en el recinto humano. Y lo hace bajo las condiciones y con las fuerzas de una determinada vida anímica. Pero nunca es un resultado de la vida anímica empírica. Pues ligada ésta al cuerpo y diseminada en los individuos, y en perpetuo cambio, no puede elevarse por sus propias fuerzas a un mundo de armonía ni a un mundo inmutable, sin lo cual no hay verdadera vida espiritual, ni siquiera contenido espiritual. Poner la vida del espíritu en la mera existencia del alma es destruirla radicalmente. Pero la vida espiritual, no sólo debe tener independencia y valor propio, sino que, cuando se desarrolla dentro de las condiciones de una vida anímica determinada, debe afirmarse contra todas las particularidades y contingencias de la vida del alma en general. En sus inicios, la espiritualidad obra en nosotros como una potencia débil y confusa, que sólo encuentra su realidad en la aplicación de sus fuerzas a altos fines. Contentarse con aquel primer estado es contentarse con una espiritualidad pálida y opaca. Habrá, pues, que separar estos dos estados, pero sin perder su relación.

A esta dualidad deberán corresponder dos métodos que llamaremos, el uno, noológico, y el otro, psicológico. Explicar noológicamente quiere decir ordenar, en el conjunto de la vida espiritual, un acto espiritual, determinar su posición y su destino en aquél, iluminarle por su inserción en dicho conjunto y, al mismo tiempo, fortalecerle; explicar psicológicamente, por el contrario, es investigar cómo llega el hombre a la concepción y apropiación de los contenidos espirituales, y, en general, de la vida espiritual, por medio de qué auxilios elabora su alma estos contenidos, cómo son despertadas las fuerzas humanas para estos fines. En este método debe partirse de comienzos apenas perceptibles y avanzar paso a paso por el camino que conduce ascensionalmente a dichos estados; así, el método psicológico es, a la vez, psicogenético. La condición para tratar provechosamente estos problemas es separar los dos métodos, de modo que sus observaciones no se confundan, y relacionarlos de modo que se completen fructíferamente.

Tal separación y compenetración de los dos métodos, y de las realidades correspondientes, hace comprensible la vieja oposición de idealismo y realismo, y además ayuda a vencerla. Que los contenidos espirituales poseen independencia y valor propio frente al hombre, que le atraen con fuerza superior, y que no son meros medios para su bienestar, es la verdad fundamental del idealismo. El método noológico trae el pleno reconocimiento de esta verdad. Pero el realismo tiene derecho a poner de manifiesto el lado propiamente humano de la vida con sus desórdenes, sus coacciones y carácter predominantemente natural. Desde este punto de vista lo primero que se impone es sacar a la vida de su inercia e indiferencia iniciales y darla fluidez; para esto el hombre necesita muchas cosas que no resisten a una valoración espiritual, pero que, dada su naturaleza, le

ponen en acción; tales son los cuidados por la existencia inmediata, la división en partidos, la ambición, etc., y, en otra dirección, el mecanismo de la vida anímica con sus asociaciones, reproducciones, etc. Estas fuerzas nunca engendrarían por sí mismas un contenido espiritual, que sólo es posible alcanzar cuando el hombre se eleva sobre sus estados e instintos iniciales. Ningún mecanismo puede producir este resultado, ni el alma ni la sociedad, sino sólo una espiritualidad interior del hombre. Así enfocada la cuestión, el idealismo y el realismo ya no son enemigos irreconciliables, sino lados de una vida amplia; el uno crece con el otro, pero no a costa del otro. Cuanto más contenido alcanza la vida espiritual, tanto más coacción ejerce sobre la vida natural, y cuanto más nos engolfamos en la experiencia, tanto más grande nos parece el espíritu.

El método noológico es nuevo sólo en el nombre, pero de hecho siempre fué empleado allí donde se distinguió un procedimiento lógico, ético o estético del puramente psicológico-empírico, como ha sucedido desde KANT; pero la concepción de conjunto es indispensable porque no se puede afirmar la independencia de cada dominio sin una concepción total de la vida del espíritu. Esta sólo se consigue por el método noológico. El método noológico comprende lo particular bajo una concepción total de la vida; el principio explicativo no viene de fuera, sino que está presente interiormente y es, en último término, un hecho y una experiencia. Así, no sólo se alcanza un grado superior de seguridad, sino que la relación con el Todo debe proporcionar una vivificación y profundizamiento interiores, así como acentuar nuestro carácter personal.

Pero el método noológico no se puede comprender exactamente sin ver en él un fin y una tendencia. Exige, como vimos, un preciso discernimiento entre la existencia y el mundo; sólo de este modo puede adqui-

rir substancialidad. Pero no basta el concepto general de un mundo, sino que hay que dar a este mundo un contenido propio, situarle firmemente y dar a la acción una dirección dominante, y determinar su relación con el conjunto de la realidad. Y esto sólo puede hacerse mediante un movimiento histórico aparecido en el punto culminante y que produzca una clara membración; en conjunto aparece como un buscarse a sí misma y profundizarse, de la vida, como una penetración de toda resistencia. La expresión científica de esta necesidad es la Metafísica, que no debe considerarse como el engendro de la inteligencia individual extraviada, sino como un producto, el más alto, de la vida cósmica, y se distinguirá de toda metafísica de escuela en que sirve a un movimiento histórico del espíritu y en él se resuelve.

La Historia nos demuestra que esto ha sucedido en tres puntos y en tres direcciones. Primero aparece, con PLATÓN, una metafísica formal y contemplativa que da a la idea una superioridad absoluta sobre el mundo; su doctrina de las ideas y su filosofía del concepto fueron concebidas primeramente en un cuadro de conjunto; a la vez, divide este dominio espiritual en superior e inferior; esto produjo un desdoblamiento que dió el impulso a las dos direcciones opuestas representadas por ARISTÓTELES y por PLOTINO, que abrieron a la humanidad modos de vida y horizontes característicos.

DESCARTES inaugura un nuevo punto de vista y abre nuevas vías al pensamiento. La antigua Metafísica de naturaleza formal y contemplativa se convierte en un método explicativo, analítico y luego sintético, que con su análisis penetra hondamente en la realidad, pero que amenaza disgregar fragmentariamente el mundo. Lo cual trajo consigo la necesidad de dar unidad al conjunto que originó la disidencia de ESPINOSA y de LEIB-

NIZ y que, engendrando diferentes filosofías, engendró también distintos mundos.

Sobre el pensamiento formal y analítico elevóse KANT a un grado superior de pensamiento constructivo, cuya marcha no se dirigía del mundo a la vida, sino de la vida al mundo, y, por una completa inversión, transformó radicalmente la idea de verdad, con gran provecho de la interioridad y originalidad, tanto del pensamiento como de la vida. Pero dentro de esta nueva filosofía surge la distinción, que llega a convertirse en oposición, entre la razón teórica y la razón práctica, con divorcio entre la vida y la realidad en sus relaciones fundamentales; para vencer este divorcio desarrollaron sus sucesores su virtualidad y sus valores; especialmente ruda es la oposición que implica la doctrina de FICHTE de la transformación de toda realidad en una acción absoluta y la de HEGEL en una idea absoluta. Tras estas vicisitudes, nuestra misión ha de ser conciliar, de un lado, la oposición de la acción y el conocimiento en la idea superior de vida, y con ello ensanchar el cuadro de conjunto, y, por otra parte, marcar la distinción de una vida espiritual absoluta y de una vida espiritual humana condicionada, poniendo en estrecha relación, a la vez, el mundo y la existencia. Enciérranse aquí importantes problemas que no dejan de entrañar graves consecuencias por lo que se refiere a la estructura filosófica de la religión; pero que no podemos encararnos con ellas hasta haber encontrado la característica de la religión, que nos abrirá nuevas perspectivas y dará amplitud a nuestros pensamientos. En todo caso, está demostrado que el concepto de *a priori* con su negación de la historia no nos basta en este empeño.

Pero, no sólo dentro de la vida anímica necesita la vida espiritual ser destacada vigorosamente, sino que en ella debe hacerse una distinción. En ella encontramos una vida de conjunto, un mundo; en ella se desarrolla nuestra

vida inmediata, que es como una sucesión de estados y acciones particulares; por lo cual parece no tomar parte en la pura espiritualidad. Esta contradicción sólo puede ser superada por una gradación interior de la vida; un todo ha de poder ser actualizado en diferentes actos particulares y tendrá un carácter completamente distinto según tal actuación pueda o no efectuarse. A la vez, la vida retrocedería tras el perfil de los hechos particulares; lo que sólo es aprehensible aisladamente, de alguna manera debe estar presente y obrar y aun ser accesible. Pero la posibilidad a que antes nos referimos es realizable y sus efectos son susceptibles de aparecer distintamente. Únicamente la presencia de un todo hace de las ideas particulares la expresión de un mundo y da a los actos un carácter moral; sólo la progresiva elaboración de una idea superior hace posible la ordenación sistemática de las distintas regiones de la experiencia. Aquella presencia del todo en las partes puede tener muchos grados, pero el pensador sólo es grande cuando su concepción explica los más nimios detalles, y el carácter moral sólo tiene grandeza cuando marca con su sello cada uno de los actos particulares. De este modo, se destacan en la vida la substancia y la existencia; aquélla, no como un ser inaccesible, sino como el germen del proceso vital, no como algo acabado y cerrado, sino como algo que sólo se manifiesta y cambia en el proceso de formación. Pues el desarrollo de la vida espiritual en el hombre afecta también a dicha substancia, y la vida debe su principal tensión al hecho de que en su movimiento también la substancia es afectada; los primeros efectos son meras tentativas que tienen que resistir la prueba de la experiencia y por ella son llevados a desarrollo y transformación. Pero tal examen y experiencia necesita un desarrollo en actos particulares; de este modo, la substancia es referida al lado existencial de la vida. Mas para poder producir algo sobre este punto, la vida debe

poseer una cierta independencia aun frente a la substancia; si no fuese otra cosa que su inmediata expresión, la vida permanecería siempre en una misma situación, no podría ni siquiera ser problema ni adquiriría el movimiento sin el cual no hay para el hombre progreso.

Y aquí tenemos de nuevo una bilateralidad de la vida que entraña en sí el germen de desarrollos contrarios. Lo que la vida contiene de substancia se transforma siempre en acción y se desarrolla por la acción; pero la acción, en su libertad, necesita una referencia a la substancia para no caer en el vacío. Tanto la vida individual como la colectiva tienden a extraviarse en opuestas direcciones. Los hombres y las épocas pueden convertir su acción simplemente en movimientos o juegos de fuerzas que no tengan ni busquen finalidad esencial. Entonces aparecen personalidades vacuas que, a pesar de su ingenio y asiduidad, no son verdaderas naturalezas, sino sólo existencias, o, si se quiere, meras creaciones de su ambiente; entonces se producen aquellas épocas que, en medio de una torrencial abundancia de excitación y de acción carecen de fundamento espiritual y que intentan suplir esta falta de contenido por variaciones y combinaciones incesantes de una actividad caprichosa.

Pero también lo contrario es posible: la substancia no llega a desarrollarse y el hombre no llega a su posesión. Y esto puede suceder tanto en los individuos como en las épocas. No es raro que exista un fondo espiritual, pero le falta desarrollo; aun siendo objeto de posesión permanece como extraño y cerrado. Entonces, se producen, tanto hombres, como épocas, torpes y menesterosos que no encuentran el camino para penetrar en sí mismos y cuya vida superficial sigue una dirección opuesta a este fondo espiritual. En la misma vida espiritual, sobre todo en la religión, puede no corresponder

el desarrollo al germen y aun oponerse a él; la voluntad obedece en sus orientaciones al influjo de ideas extrañas. A través de la historia del Cristianismo se manifiesta este divorcio entre el germen y su desarrollo; siempre tiene que volver de nuevo a la crítica de éste y a la busca de aquél.

El que reconoce este desdoblamiento en substancia y existencia, buscará el núcleo de la vida, no en las llamadas facultades humanas como pensamiento, sensibilidad y voluntad, ni en sus detalles, ni en su conjunto; pues éstas pertenecen al reino de la evolución y jamás pueden constituir un contenido espiritual. Sólo este adentrarnos en la realidad nos puede librar radicalmente del intelectualismo que hoy sentimos como insuficiente y que, a pesar de nuestra resistencia, siempre deja de nuevo sentir sus ligaduras. Será algo invencible mientras las actividades existenciales absorban la vida toda. En sus dominios domina la inteligencia; nuestra tendencia hacia un contenido espiritual se manifiesta primeramente en ideas y de las ideas pasa a las otras regiones. Sólo cuando se reconoce que el pensamiento mismo, en cuanto es fecundo, no es una mera reflexión, sino que es una actividad rectora y constructiva, puede vencerse con seguridad el intelectualismo. También entonces aparece evidente que en el movimiento de la vida no se trata de la apropiación de algo dado, sino de una penetración en la pura realidad, es decir, que no se buscan interpretaciones, sino contenidos.

Cuando nos hemos elevado de este modo sobre el desdoblamiento de las facultades del alma, el intelecto y la voluntad no pueden ya servir en esta forma dada para introducirse en el universo y formar su núcleo. La luz no la debemos esperar de las formas fenoménicas, sino de la substancia de la vida que se hace realidad, superando nuestra existencia y nuestras relaciones naturales. Toda concepción del mundo que se base en

aquellas formas es sólo intento meramente humano, en gendro de una fantasía caprichosa.

Pero cuando el reconocimiento de aquella profundidad eleva el tema de la vida, elévase, a la vez, su movimiento interior porque la tensión alcanza su mayor amplitud. Pues entonces la verdad del Todo se presenta en cada lugar parcial como nuevo problema y en cada punto ha de analizarse, afirmarse y justificarse nuevamente. Ello da ocasión a una organización especial del trabajo cultural. Pues el cuadro total de la vida ya no aparece encerrado en una región particular, como, por ejemplo, en la Religión o en la Metafísica, para ofrecerse a otras regiones como mecanismo útil, sino que, como el problema principal está planteado más allá de toda ramificación, se extiende por toda ella; cada región acepta para sí el problema, le examina conforme a su experiencia y le resuelve a su modo. Todo producto de las regiones particulares realiza tal retroversión al Todo y, a la vez, necesita de éste. Esto implica la igual importancia de las distintas ramas y proscribire toda gradación y subordinación jerárquica de carácter medioeval. La escisión de substancia y existencia hace así a la vida más movida, más libre, más rica.

En consecuencia, vemos la vida tomando continuamente una forma peculiar, y esta fisonomía especial de sus líneas exteriores se extiende hasta lo íntimo de su trama. La acción de los individuos trae su fuerza y halla su cohesión en una idea común dominante, la del descubrimiento de un nuevo grado de realidad, de un reino de intimidad más libre en el círculo de las relaciones humanas. Y esta idea nos conduce al problema de la religión, cuya más segura fundamentación necesitaba de todo lo que llevamos dicho y que sólo ahora se puede enfocar directamente.

c.—El hecho universal de la religión.

1.—La vuelta a la religión.

α.—EL PROBLEMA DE LA RELIGIÓN EN GENERAL

En la vuelta a la religión hay, ante todo, que puntualizar qué es esencialmente y necesariamente la religión en todas sus manifestaciones. Y, ante todo, la religión consiste en oponer al mundo que nos rodea otra clase de vida, un nuevo orden de cosas, en dividir la realidad en distintos reinos o mundos. La religión puede subsistir sin la creencia en Dios, como lo prueba el Budismo puro antiguo; pero sin una dualidad de mundos, sin la perspectiva de una nueva existencia, carecería de sentido. Sin embargo, el mero reconocimiento de una ordenación superior no entraña en sí una idea religiosa. Dicha ordenación, no sólo debe existir, debe al mismo tiempo influir en nosotros, extenderse a nuestra vida, darla nuevos fundamentos; de lo contrario, a pesar de reconocerla, la sentiríamos como cosa extraña e indiferente. También los epicúreos transigían con la existencia de los dioses. Y, ¿cuán infecundas para la religión no fueron todas aquellas cavilaciones sobre las razones últimas de las cosas y sobre las pruebas de la existencia de Dios? Por consiguiente, no hay religión sin la realidad viva de un mundo superior para nosotros, sin un choque de dos mundos, a pesar de todas las confusiones que entraña y el irracionalismo que supone. Mas precisamente en este irracionalismo se muestra patente la idiosincrasia particular, la fuerza transformadora y renovadora de la idea religiosa.

Tal surgir de un nuevo mundo en nuestra realidad es una cuestión de hecho; como tal, no debe ser deducida, sino meramente enunciada. Pero en esta efectivi-

dad no se trata de algo concreto que cualquiera puede coger con la mano, sino de algo en sí invisible; no se trata de algo que llegue hasta el hombre desde fuera de él y penetre en sus sentidos, sino de una fuerza o movimiento interior que le conduce a la visión de verdades ocultas y que, reuniendo datos particulares dispersos, engendra una realidad total. Es verdad que esta tendencia necesita auxiliarse de un trabajo conceptual, pero siempre éste es sólo un medio puesto al servicio de algo más principal.

β.—DETERMINACIÓN MÁS CONCRETA DEL PROBLEMA

El curso general de nuestra investigación ha demostrado que toda la grandeza y característica del hombre es el efecto de una vida integral en el presente; esta vida ha sido, por consiguiente, el punto central de toda la investigación. Esto puede decirse también de la vuelta a la religión. No se trata de la salvación del hombre ni de su felicidad, sino de la conservación de la vida. Implica esto tal subversión de las nociones comunes habitualmente profesadas por el hombre que requiere un análisis más detenido.

El procedimiento al uso generalmente para resolver estas cuestiones, es incapaz de fundamentar la verdad de la religión y aun se ve en graves aprietos para la determinación de su contenido. Mientras el hombre se pone y afirma frente al Todo como existencia independiente, jamás podrá comprender la existencia de un más allá. Sus elucubraciones sobre este más allá, sólo valdrán dentro de su círculo representativo y estarán siempre expuestas a pasar por delirio de su cerebro. Si el hombre no reconoce en sí mismo la realidad de un mundo y no se siente enlazado con la vida del Todo, nunca llegará al completo conocimiento de la realidad total ni a la seguridad de un más allá.

Así como la primera exigencia para arribar a la verdad es colocarse en una posición noocéntrica y no antropocéntrica, así también el problema de la religión quedará preso del antropomorfismo, mientras no separemos distintamente la vida espiritual de la forma meramente humana de existencia. Por lo demás, subsiste la verdad de las palabras del viejo pensador cuando decía que el hombre imagina a los dioses a su imagen y semejanza, aun cuando esta imagen se refine y se diluya más y más en lo intelectual. Pues el refinamiento del concepto hace el error más peligroso y humaniza más profundamente el pensamiento. Pero esta humanización encuentra cada vez más poderosa resistencia cuando el hombre, en el progreso de su conocimiento, se ve elevado sobre su posición particularísima con respecto al Todo. Pues cuanto más clara ve su dependencia de la naturaleza y la índole de su especie, tanto más deficiente debe encontrar el procedimiento, que consiste en convertir esta especie en género y en rellenar el fondo de la realidad con representaciones humanas.

Aun más amenazador es el peligro de esta concepción antropocéntrica de la religión para su dinámica interior. Una religión que fuese patrimonio exclusivo del hombre situaría inevitablemente en su punto central la cuestión de su felicidad, por consiguiente, la supeditaría a uno de sus estados, aunque al parecer se subordinase a ella. Pues, ¿qué valor tiene cualquier obediencia ni cualquier sacrificio, si el hombre sólo renuncia para salir ganando? Los explotadores vulgares de la religión, con la promesa de una gran recompensa, amenazan dirigir la intención ante todo a la consecuencia de las acciones, desviándola del valor propio de las cosas, turbar el puro goce en el Bien y la Verdad en detrimento de la independencia interior. Parece como si todo el orden del mundo no fuese establecido sino

para el yo con todas sus pequeñeces e impurezas, como si «Dios hubiese olvidado a todas las criaturas menos a mí» (ECKHART). Ciertamente, el rasgo más profundo de todas las religiones es la rebelión contra esta limitación al propio yo y la ardiente lucha por la purificación y ennoblecimiento del alma. Pero en tal lucha no podemos alcanzar victoria si no se consigue una radical emancipación de la vida de lo meramente humano y del cuidado por la propia felicidad. Mas para esto es preciso aquella transformación que nos lleva al reconocimiento de la vida universal; no es posible ninguna elevación de los valores humanos sin un nuevo concepto de nosotros mismos, ni es posible la renunciación al egoísmo sin el reconocimiento de una esencia superior al propio yo. El hombre no puede permanecer siendo meramente un hombre, es decir, un animal algo mejor dotado, un punto que nace y muere en la infinidad; debe reconocer que en él existe todo un mundo y afirmar este mundo contra todo particularismo. Del cuidado por la propia felicidad sólo puede emanciparnos el esfuerzo por la salvación de la vida espiritual; sólo poniendo el centro de gravedad en ésta es posible prescindir de nuestros propios estados y comunicar a nuestros actos una fuerza, aunque éstos no nos sean útiles individualmente y aun pongan en peligro nuestra propia existencia.

Por consiguiente, el punto de partida en la investigación del contenido y fin del mundo conceptual de la religión no ha de ser el hombre, sino la vida en su conjunto. Por difícil que esto sea y por íntimamente que esté ligada a su actividad intelectual la manera representativa humana, si hacemos una separación de lo meramente humano y de lo más-que-humano, puede entablarse una lucha por la obtención de una vida autónoma y no nos encontraremos a merced de la vida natural. Como en la cultura en general, así en la religión el progreso del pensamiento no aparecerá ya como

una colección de temas infantiles, como una rectificación del antropomorfismo, sino como una construcción en la lucha por una nueva vida y una nueva esencia en el hombre. Si no fuera por este paso de la negación a la afirmación, el trabajo conceptual se sustraería a la realidad de su contenido de vida; cuanto más enérgicamente llega a su fin, tanto más seguramente engendraría un completo agnosticismo con todo su vacío.

Pero cuando una religión no se limita a ser meramente humana debe ser esencialmente universal. Pues a la religión no debe llevarnos el deseo de remediar tal o cual lado de la vida por la evocación de un nuevo mundo, sino la necesidad imprescindible de reconstruir la vida como un todo y emanciparnos de aparentes coacciones invencibles; una religión que hace esto no puede aislarse como un campo particular de las demás esferas de vida sino que debe abarcar y penetrar el todo. Que la especie universal no es el remate de la religión, es más, que ni siquiera engendra una religión independiente, sino que ésta sólo puede lograrse por una vuelta a la religión característica, será demostrado más tarde, pero también se demostrará que esta especie característica supone aquella universal, nace de sus experiencias y obra en conjunción con ella.

La vida espiritual no sería para nosotros la posibilidad de ser de otro modo si se manifestara como una vida que se encuentra en sí misma, pues entonces todo su ser se desarrollaría dentro de ella. El problema de la religión recibe así el sentido de si puede reconocerse como eficaz en nuestro dominio un proceso de vida ultramundano y autónomo, y el problema de la Divinidad recibe a su vez el sentido de una vida independiente y universal. Esto trae aparejado un rompimiento definitivo con el viejo procedimiento demostrativo que se esforzaba ante todo por probar la existencia de un más allá y nos quería poner en posesión de él; lo cual

daba, imprescindiblemente, una posición directora al intelecto, pues ¿por dónde, si no, habíamos de penetrar en una realidad exterior a nosotros? El descubrimiento y apropiación de una revolución en el proceso vital, por el contrario, pone alerta al hombre entero y exige una penetración del alma entera; naturalmente, dicha revolución ha de traducirse en pensamientos y en doctrinas, pero éstos son siempre relativos al proceso vital y por él se miden, no pueden constituirse en dogmas y aspirar al despotismo. De aquí nace para la religión una relación particular entre lo temporal y lo eterno, entre forma y esencia; sólo pueden ser ya tenidas por verdades fundamentales las necesarias para el entretenimiento del proceso de vida representado por ellas. A través de las vicisitudes del tiempo, tenemos siempre que examinar de nuevo si aquello que anteriormente pasó por verdad es de hecho indispensable según esta piedra de toque, constituyendo siempre un nuevo problema el por qué el curso histórico de la vida religioso-eclesiástica ha mostrado el empeño de sutlizar continuamente las consecuencias de aquellas doctrinas, rompiendo así el hilo que las unía al tronco vivificador o desarrollando exclusivamente un solo aspecto a costa del conjunto. Por eso se impone constantemente una revisión, una vuelta al proceso fundamental, una poda de todo lo superfluo o que obra como carga e impedimenta; las grandes renovaciones religiosas tienen, por tanto, el carácter de simplificaciones, de reacciones contra el obscurecimiento y confusión temporal, a las viejas y eternas verdades.

Finalmente, nuestra posición del problema entraña también una elevación de la religión sobre todas las ramificaciones de la vida del alma, sobre las llamadas facultades del alma; se trata de un desarrollo de la realidad espiritual que se manifiesta en el pensar, sentir y querer, pero que no se agota en ellos, que no puede

brotar de ninguno de ellos ni de su unión. Toda circunscripción del hecho religioso en el terreno de las facultades del alma le configura periféricamente y deja inexplorado un centro de vida, que es el germen de la verdadera formación constructiva. Esto es lo que sucede con frecuencia en el sistema religioso de la Iglesia medioeval que pasa aun hoy por la sola religión verdadera. Se transmite al individuo un sistema de enseñanzas, se le imponen ciertas obras; a estas enseñanzas y prescripciones puede acompañar también una entrega afectiva que disimula su peso y su coacción. Así parece ganado todo el hombre y la religión en perfecta posesión de su alma. ¿Pero es esto una realidad? O ¿no queda aquí intacto lo principal: el hombre como personalidad superior, como participante del infinito, como campeón de un puro yo? El hombre ha llegado a la plena conciencia de esta su honda esencia y ve con toda claridad que sólo ella le puede ofrecer seguro apoyo contra los peligros, contra las necesidades y las dudas; por eso quiere fundar la religión sobre esta roca y no sobre una supuesta revelación bíblica, y cansado ya de las disputas sobre si el intelecto, la voluntad o el sentimiento juegan en ella el papel principal. Aquí como en todas partes no vemos nada nuevo, pues cuando la religión era el resorte dinámico de la vida, detrás de ella estaba el alma entera del hombre. Pero esta vieja verdad fué obscurecida por los conceptos humanos aun en la misma Iglesia cristiana, por lo que no pudo desplegar sus efectos en el conjunto de la vida. Así que parece algo nuevo cuando es plenamente reconocida y consigue sustraerse de tal modo a toda mixtificación.

γ.—LA ELEVACIÓN SOBRE EL MUNDO

¿Qué hace la vida espiritual con su universo en el camino de la religión? No implica ya de por sí la reli-

gión. Pues, aunque frente a la naturaleza forma un grado más alto de realidad, este grado puede desarrollarse en nuestro mundo transformándole en el reino de la pura razón; si esto fuese así, con la vida espiritual ganaríamos un nuevo grado de realidad en el mundo, pero no un nuevo mundo, un supermundo; tendríamos un idealismo —si se nos permite, en honor de la brevedad, esta expresión manoseada—, pero no habríamos fundado con ello una religión. En la cuestión de un supermundo nos preguntamos si lo nuevo que semejante transformación engendra no choca en nuestro mundo con la más dura resistencia y, frente a él, no llega a un seguro equilibrio; en tal caso se impondría, o diputar por falso nuestro concepto del todo y suspender todo trabajo, o buscarle un más seguro fundamento en que apoyar lo que en nuestro círculo acontece. Pero cuando esto fuera posible y nos condujera al reconocimiento de una vida supramundana, sólo conseguiríamos de este modo una religión, cuando aquella vida, no sólo nos tocara con sus efectos, sino cuando nos la apropiásemos en concepto de universalidad, cuando del efecto pasáramos a la causa y pudiéramos participar inmediatamente de la perfección de una vida divina. Pero, para llegar a este punto decisivo, tenemos antes que intentar la prueba de que la vida total, aun en la nueva concepción, no pisa suelo seguro en el mundo inmediato, sino, antes bien, llega en él a la más violenta contradicción, si bien luego, a pesar de esta misma contradicción, se afirma y obra en nosotros para dar origen a aquella cuestión definitiva.

aa.—El riesgo de la vida espiritual en el mundo inmediato.

Ya vimos al principio cuán escaso es el dominio de la vida espiritual sobre la existencia inmediata, y cómo esto es lo que nos mueve a elevarla sobre ella. Pero las

energías desarrolladas en esta empresa no nos aseguran plena victoria sobre aquel mundo; antes bien, el choque se hace más rudo porque la contradicción es más honda. Pues al engendrar la vida espiritual un nuevo modo de ser y pedir nuevas formas para el mismo volvemos al punto de donde queríamos salir y surgen antinomias que ponen en peligro su fuerza y su verdad. La vida espiritual supone una integración de la vida, y aparece diseminada en los individuos; exige una verdad intemporal, y está sujeta en nosotros al poder del tiempo, viéndose entregada al torrente del devenir; debe ser lo principal, el núcleo de toda realidad, debe ser un fin en sí misma, y la tratamos como cosa secundaria, como mero instrumento para fines ajenos a ella. Pero como, al mismo tiempo, el hombre manifiesta una resistencia invencible a confesar su indiferencia hacia dicha vida espiritual y no puede ni quiere prescindir de la apariencia de algo mejor, nace de aquí una perpetua insinceridad con todos sus desalientos, con toda la pompa huera que hace desagradable al hombre mismo. Este brutal conflicto entre la esencia y las formas de existencia de la vida espiritual, es la raíz más honda de la hipocresía que penetra y envenena la vida humana, no sólo por lo que se refiere a la comunión en la vida espiritual, sino hasta lo más íntimo de nuestra propia alma. Este carácter de apariencia, esta insinceridad descende del conjunto de la vida a cada una de sus esferas y modalidades: conocimiento, amor, dicha; todo está contaminado de una doblez alevosa, todo quisiera ser más de lo que es y puede ser, y en tal desdoblamiento no encuentra el valor para una afirmación o una negación decisiva. ¿Y se podrá así crear y sostener un mundo nuevo frente al mundo natural? La historia de la sociedad nos convence de que sobre este suelo no hay la menor esperanza de salir del estado descrito. Por consiguiente, o la tendencia a la vida espiritual es un gran error,

un extravío inexplicable, o contiene más de lo que a primera vista aparece.

bb. — La afirmación de la vida espiritual contra el mundo.

Que es verdad que contiene más, lo demuestra el hecho mismo del conflicto; pues tal hecho tiene dos caras: por una parte revela una comprensión, pero, al mismo tiempo, nos revela que hay algo que se siente comprimido y que, a pesar de ello, se rebela y se afirma. Si el mundo inmediato con su espiritualidad de similor lo fuera todo, ¿cómo podría nacer una vida auténtica, cómo podría ejercer aquella apariencia, aun no siendo más que apariencia, el poder que ejerce, cómo explicar nuestros esfuerzos por mantener la ficción, la hipocresía, si no se tratase más que de una quimera? Hay que admitir algo superior a nuestras propias fuerzas y a esta ordenación de las cosas en el mundo inmediato; que ello es así lo demuestra que la vida espiritual, con todas las coacciones y reacciones que sufre, no se adapta a este mundo resolviéndose en él, sino que se afirma contra él y mantiene sus fines. Detengámonos un momento en este punto.

1. Dentro de la misma dispersión se opera un movimiento hacia la unidad. Individuos, pueblos y siglos, a pesar de las diferencias que los separan, creen en la posibilidad de llegar a un mutuo acuerdo; constantemente toda afirmación de índole espiritual vale, no sólo para los individuos o los círculos particulares, sino universalmente; la misma división del trabajo no puede mantenerse mucho tiempo; y, por último, toda la variedad de nuestros esfuerzos desemboca en una verdad universal, y todo lo que se sustrae a esta comunión se hace rígido y pierde la espiritualidad. El deseo de unidad en medio de toda dispersión y contra toda dispersión es principalmente lo que conmueve la vida huma-

na, la pone en actividad, la complica en luchas sin número y se hace valer como potencia. Pues, ¿de dónde viene la lucha, sino de que cada uno quiere serlo todo, dominar, avasallar y que cree desmerecer si sufre a otro a su lado? Tal pasión por una única verdad es irrefragable testimonio de la acción de un poder superior a toda dispersión y, por tanto, al orden de la existencia inmediata.

2. El contenido y los bienes de la vida espiritual, aun cuando torcidamente sea aprovechado por los hombres para sus fines inmediatos, se resisten a una llana acomodación a los intereses de los hombres, repelen las sombras y no cesan de obrar contra aquella acomodación. Nada menos que KANT consideraba como «altamente reprehensible aceptar la ley de mis actos de otro, o justificar mis propias acciones por las acciones de los demás». Pero, ¿cómo comprender tal superioridad de la norma moral sobre la condición del hombre si éste no llevase dentro de sí una ordenanza superior? Esta pragmática aparece en el curso de la historia como un poder de juzgar y de perdonar. Los hombres y las épocas se apoderan de la vida general y la convierten en medios para sus fines, dándole la forma que corresponde a sus deseos volubles. Así aparecen como señores de las cosas. Pero esto dura un cierto tiempo, pronto sobreviene la reacción, aquella figura poderosa se desvanece, se siente su vacío e indigencia, y entonces la remisión ya no es posible. De aquí una incesante regresión de la vida a su propia naturaleza y una fuerte repulsa del hombre que quiere sacudir el yugo que en ella ve.

Este es un efecto más bien negativo; positivamente, la vida manifiesta su poder en el mismo círculo humano por una inquietud continua por salir de una situación dada, por un proyectar constante, por un ardiente deseo de dicha y de verdad absoluta. ¿Por qué no se satisface el hombre con su propia condición, por qué su anhelo

por un estado mejor, que le lleva muchas veces a los cuidados y a la miseria? Y esto no es achaque de unos pocos, sino que el progreso de la cultura y aun la cultura misma no sería posible sin este afán del hombre por mejorar su condición, por superarse a sí mismo. ¿No era más feliz el hombre en los comienzos semianimales de su existencia que en la cultura con todos sus afanes? ¿No le hace ésta más desdichado en el sentido propiamente humano, con su complejidad creciente? ¿Qué otra fuerza puede obligarle a seguir esta peligrosa vía más que una necesidad de su propia naturaleza que le anuncia una realidad de orden superior?

3. Pero la vida espiritual no se afirma sólo en el orden humano, sino que, en medio de todas sus dificultades, muestra un poder de atracción de lo inferior para ennoblecerlo. Obsérvase en toda nuestra vida un movimiento de fuera adentro, de lo natural a lo espiritual. Las fuerzas espirituales se nos muestran primeramente como un efecto de fuera adentro, como una presión infligida. Pero lo que al principio es más una acción sobre el hombre que dentro de él, echa después raíces en su interior, se transforma en hecho propio, en actos libres. Sin tal despertar de nuestra propia vida, sin tal revolución del movimiento, toda educación es una mera domesticación y toda conformación moral una pura apariencia: el fuego de la vida espiritual no ardería en el hombre si no encontrase dentro de él el combustible y si no tuviese la virtud de conducirlo aún contra su propia voluntad. Así solamente, y no por la intervención de un mecanismo anímico que no puede engendrar nunca una unidad interior y un sentimiento activo, se explica el progreso de las costumbres a la moralidad, de las relaciones exteriores a una comunión interior, de una mera alianza para fines exteriores a una unificación de las almas; sólo así se explica la interiorización de la vida y de la esencia del hombre. Así se explica la ten-

dencia del hombre a elevarse sobre sus instintos primordiales, a superarse a sí mismo. Lo que al principio era sólo un medio para sus fines egoístas, comienza a atraerle por su propia naturaleza, a ponerle en movimiento, adentrándose cada vez más en su propia vida y ennobleciéndola. Su indigencia lanza al hombre al trabajo y, ¡cuántas bendiciones, cuánta superioridad no le proporciona éste! Pero todo esto bajo el supuesto que se trate de una verdadera vida espiritual.

Ahora bien, lo que nosotros vemos en estos tres puntos o direcciones sólo son desarrollos de un mismo hecho fundamental que nos indican que en nosotros obra un principio, que no se explica por la existencia inmediata, y que nos remonta sobre el orden sensible del mundo hacia un orden superior. Esto no constituye, sin embargo, más que una hipótesis en pro de la religión, pero no su posesión. Pues si la conciencia de la acción de un orden superior en nuestra existencia consigue darnos cierta seguridad y confianza en el triunfo del bien, ese poder implica un misterio que dificulta toda relación directa con él. Pero sólo esta relación hace posible el hecho religioso; veamos si la experiencia de la vida nos proporciona la clave del misterio.

cc.—La instauración de una vida absoluta en nuestro mundo.

Que una vida suprasensible actúa sobre nosotros y se nos revela como causa con la plenitud de su fuerza, es cosa que no necesita ser probada por una investigación profunda, pues se nos revela inmediatamente en el hecho de que a nosotros la vida espiritual nos parece nuestra propia vida, y en verdad así es. La importancia de este hecho sólo puede apreciarse reconociendo que en la vida espiritual se da una vida de conjunto, apareciendo en ella un nuevo grado de realidad y engendrando una revolución en el proceso del mundo; y

como tal revolución no se produce en los individuos sino en el todo, éste debe estar presente en nosotros si dicha renovación ha de producirse como un hecho de nuestra propia vida. Ahora bien, la vida espiritual no se desarrolla en nosotros solamente en producciones individuales y en dirección periférica; ya vimos cómo volvía sobre sí misma formando un germen de nuevas actividades; sólo de este modo puede desplegarse una vida autónoma; aunque la individualidad y personalidad espiritual arrastren siempre consigo elementos meramente humanos y naturales, aquellas formas de vida no podrían surgir y engendrar un movimiento, si en ellas no se agitase una vida autónoma y originaria.

La gran conversión de la vida de un mero tejido de relaciones a un todo en posesión de sí mismo, el abrirse de la realidad descubriendo todo su fondo, no es algo que pasa fuera de nosotros, pues ni siquiera podríamos darnos cuenta de ello si no brotase de nosotros mismos, si no fuéramos nosotros los autores de tal realidad. Precisamente esto, la eclosión de un nuevo mundo dentro de nuestro círculo, su invasión en la existencia humana, es el gran milagro en el que con toda claridad se anuncia la presencia de un nuevo universo. Quien no vea en este hecho el milagro, no lo podrá ver en ninguna parte, en vano lo buscará más lejos y a él será aplicable la frase de PARACELSO: «Sois présbitas, veis a lo lejos y no veis de cerca».

A una visión superficial del concepto puede aparecer como contradictorio el admitir como prueba decisiva de la realidad de la vida divina, el hecho de una vida autónoma en nuestro círculo. La «autonomía», así puede decirse, y así dirían los hombres de la Edad media, es la negación de toda dependencia, de toda atadura a una voluntad superior, pero la religión exige una dependencia incondicional, obediencia, sumisión; por consiguiente, son dos cosas inconciliables. Pero lo son en

cuanto una infantil manera de pensar antropomórfica concibe a Dios y al hombre como dos seres separados y relacionados exteriormente, pareciendo así la ganancia por un lado, una pérdida por otro. Entonces el *summum* de la religión sería pensar bajamente del hombre, negarle toda acción interior, todo movimiento. A la vez, lo sobrenatural sería separado de nuestro mundo y puesto en un inaccesible más allá.

Cosa muy distinta sucederá si sustituímos esta manera de pensar por otra más profunda y menos antropomórfica. Entonces la autonomía ya no estará en contradicción con el Todo, sino que será un hacerse independiente por la fuerza y por la presencia del Todo, y, a la vez, la adquisición de un nuevo grado de vida, se distinguirá netamente del egoísmo terco, de la vanidosa afirmación del yo; el elevarse a la vida espiritual es un reconocimiento intuitivo de la vida eterna como nuestra propia esencia. Ciertamente que es un misterio que la suprema actividad apague y sofoque el yo, que la vida sea eterna, pero quien rechace tal misterio, o debe renunciar a toda religión o la entenderá sólo de una manera exterior y conforme al entendimiento.

Para el que conciba profundamente el problema, la idea de otro mundo significa todo antes que la huída a un más allá. Ciertamente, es preciso hacer una separación, una escisión de la realidad, sin esto no hay religión. Pero esto no quiere decir que al mundo inmediato, pensado como el cimiento firme e intangible de nuestro ser, se añada un más allá, que sólo puede sernos explicado por gracia especial, sino que dicho mundo sensible pasa a segundo término en favor de una vida en posesión de sí misma, baluarte seguro de todo vivir, como no es que en el nuevo se añada algo a la vida ya existente, sino que se opera una profundización de ésta que adquiere esencia y verdad.

Por eso la religión, allí donde se ha manifestado con todo su carácter genuino, ha ofrecido su verdad como la más segura de todas, como lo único que garantizaba todos los demás órdenes. Así AGUSTÍN, ante el fracaso de toda vida humana, se refugiaba en el ser divino que habita en nosotros como lo único que nos puede salvar del aniquilamiento que nos amenaza; por eso la Edad media llamaba al orden divino *patria*, y lanzaba la audaz sentencia de que conocemos mejor a Dios que a las criaturas (*Deus notior creatura, mens corpore*).

Después de todo esto no puede quedar duda alguna respecto de la ciencia de la religión. Está basada en la presencia de la vida divina en el hombre, desarróllase por la aprehensión de esta vida como nuestra propia esencia y consiste en que el hombre, en lo más íntimo de su ser, es elevado a la vida divina y hecho partícipe de ella. Con razón, el Cristianismo hizo consistir la esencia de la religión en la unión de lo divino y lo humano, y la misma concepción dogmática, fracasada, de las dos naturalezas en Cristo, no destruye la fuerza de esta verdad.

Pero este domiciliar lo divino en lo humano y la adquisición de una nueva condición de vida, es imposible que se efectúen sin un reconocimiento y una conformidad por parte del hombre; la religión no puede nacer sin que lo divino se apodere de los sentimientos del hombre, sin que toda su alma tome posesión de este nuevo mundo. Pues en esta esfera no hay puesto para una instalación mecánica ni hay progreso ninguno sin nuestra buena voluntad. Por eso las religiones solicitaron siempre la aquiescencia y la persuasión, debía ser reconocida la noble estirpe del alma, su pertenencia a Dios, transformándola en posesión propia para poder desarrollar sus facultades. Pues «¿de qué le valdría al

hombre ser un rey sin saberlo?» (ECKHART). Ya veremos después que esto no era hacer de las facultades humanas la medida de Dios, sino que, por el contrario, para ellas la obra humana era un efecto de la fuerza divina, y, la más alta muestra de su favor, la libertad.

Aquel reconocimiento valdría poca cosa si fuera un pasivo «dejar hacer» y no se tradujera en actividad y obras. Sin esto no habríamos ganado para la vida más que un fondo vacío o un bello atavío. Para producir en ella una verdadera renovación, todo reconocimiento de la idea divina debe traducirse en un fuerte movimiento de unión y separación; esto es lo que constituye la grandeza del hecho, que la vida espiritual llega a perfección e independencia emancipándonos de los extravíos y angustias de la condición mundana, haciéndose posible una clara distinción entre la esencia y la apariencia, por la cual la vida entera es puesta en conmoción y movimiento. La religión no es sólo contemplación y quietismo, sino la suma actividad, separación del caos primitivo y concentración de la vida en sí misma, transmisión de esta vida a todo aquello que le parecía contrario. Pero es todo esto en la conciencia de una segura fundamentación en la verdad eterna.

2.—El contenido de la Religión.

α.—LA IDEA DE DIOS

En el ápice de esta investigación debe figurar la deducción de la idea de Dios. No como formando un capítulo previo del desarrollo de la religión y como si todo su contenido de ella dependiese, sino a la inversa, porque constituye la expresión de su última diferencia y la principal dirección de sus esfuerzos. Por esto, cuando se discute la idea de Dios, en realidad se discute el contenido de la religión; porque tal idea no es más que la figura en que la religión se moldea.

La vía que nos conduce al concepto de Dios, nos indica a la vez el contenido que este concepto debe tener para nosotros. Y no es otro que la vida absoluta, la vida en toda su elevación sobre el hombre y sobre el mundo de la experiencia, la vida espiritual que llega a la plena posesión de sí misma, y, a la vez, a la renovación de toda la realidad.

Antes de examinar lo que tal fundamentación y desarrollo del concepto de Dios en la vida espiritual trae consigo, expliquemos cómo se define contra otras concepciones, sobre todo cómo es posible vencer una oposición que desdobra y estropea la vida religiosa.—Esta oposición es la de la especulación antropomórfica y la ontológica; de las cuales aquella se esfuerza por aproximar Dios al hombre, y ésta por alejarle y elevarle sobre él. El antropomorfismo domina desde los tiempos más nebulosos en la mayoría de las religiones; pues no se puede negar que el hombre ha venerado su propia imagen, engrandecida y ennoblecida, y se ha relacionado con la Divinidad como con una criatura humana. La deficiencia de esta concepción le fué representada a la religión, no sólo desde fuera, sino que también se hizo sentir en su propio recinto; de aquí la necesidad de desterrar esta concepción humanizada, en cuanto fuera posible, de lo cual se encargó la especulación ontológica reputando impertinente toda determinación concreta de la Divinidad y reconociendo su esencia en el más vacío de todos los conceptos, el concepto de ser. Esto atrajo con fuerza especial a los espíritus filosóficos, creándose así una especie de religión esotérica que parecía dejar tras de sí todas las mezquindades y egoísmos humanos. Pero una religión así desligada del hombre pierde pronto, no sólo toda aproximación intuitiva, sino toda fuerza suficiente; se traduce en una contemplación sin afectuosidad, noble, pero opaca, y al mismo tiempo en una directa contrafigura del antropomorfismo demasia-

do inmediatamente puesto al servicio de los afectos humanos.

En tal oposición, las dos concepciones no se prestan como formas esotérica y exotérica a una mutua complementación, como lo demuestra la historia de las religiones y como ha sucedido en el Cristianismo. En realidad, la Iglesia cristiana tiene, no uno, sino dos conceptos de Dios, el uno antropomórfico, y el otro ontológico especulativo; cada uno de ellos encarna una figura distinta de la religión, por lo que su conjunción no puede representar una solución del problema sino sólo un compromiso transitorio que actualiza dos necesidades igualmente imprescindibles para la religión. El antropomorfismo alega con razón que para hacer de la religión, no una mera concepción del mundo, sino un manantial de vida, debe aproximarse al hombre y fortalecerle, lo cual está muy lejos de hacer el ontologismo, pues con la mera especulación no consigue dar vida a una religión determinada sino que se pierde en las nebulosas vaguedades de la mística. Por otra parte, el ontologismo estaba en su derecho al querer elevar la religión más allá de las formas de representación meramente humanas, más allá de los fines del hombre, para hacer de él algo nuevo y no dejarle que se enduzca en su pequeñez y estrechez.

Estas dos exigencias: el aproximar la religión al alma humana y el elevarla sobre la pequeñez del hombre, sólo son realizables partiendo de la vida espiritual. Pues ya no se trata de la conservación del mero hombre, sino de su médula espiritual, y esto exige la proscripción de toda afirmación meramente humana, de toda vinculación del concepto de Dios a valores demasiado humanos. Pero si insistimos en que la vida espiritual es nuestro verdadero yo, nuestra propia esencia, la religión, a pesar de ser despegada de aquellos valores minúsculamente humanos, conservará su contacto con

nuestra alma, el concepto de Dios tendrá un contenido positivo, sin caer en el antropomorfismo. No hay que perder de vista que el hombre no es una existencia aislada, sino que está destinado a participar en la vida del Todo y sólo en ella alcanza su propia esencia. Tampoco se volatilizan así los más altos conceptos sobre el Ser absoluto puesto que siempre conservan una coloración humana; pero en aquella superación de la oposición pueden servir como símbolo y mantener presente un verdadero contenido de vida a pesar de todas las deficiencias.

Tales consideraciones resuelven también la lucha sobre la personalidad de Dios, que en el fondo se remonta hasta la antigüedad. En gran parte es sólo una disputa de palabras. Pues con la palabra personalidad podemos querer decir cosas diferentes: el que la impugna piensa en la individualidad humana con su limitación y condicionalidad; el que la defiende, en la independencia y coherencia de la vida espiritual. Pero no se trata sólo de una cuestión de palabras. La resuelta negación de la personalidad divina suele llevar consigo la negación de una superioridad sobre el proceso del mundo, una resolución panteísta de la vida absoluta en el universo; en cambio, su afirmación incondicional se traduce en un antropomorfismo degradado; por eso importa mucho asegurar el sentido de la vida espiritual contra toda invasión de valores humanos, cosa que no es fácil contra el uso arraigado del lenguaje. Es, pues, de recomendar para la consideración científica tener alejada la expresión «personalidad» de la vida divina o, por lo menos, no emplearla más que como una imagen. Y hasta puede preguntarse si para evitar los peligros del concepto de personalidad no debe emplear la religión universal la expresión «Divinidad» con preferencia a la de «Dios». Que el progreso se inclina a esta forma de expresión otorgando de este modo al concepto de personalidad

un mejor derecho, lo mostrarán ulteriores desarrollos y experiencias.

Estas reflexiones determinan también nuestra posición con respecto a la mística. Si la vida espiritual es por su esencia una totalidad de vida, no podremos desembocar realmente en los dominios religiosos sin una emancipación de la estrechez individual, sin una reacción contra todo lo meramente humano y la inmersión en dicho todo como en nuestro propio medio. El gran mérito de la mística es que combate poderosamente en este sentido; en realidad, toda figura de religión que no contenga un elemento de mística, es como un cuerpo sin alma. Pero la mística suele hacer ilegítimamente de este elemento necesario de la religión, su contenido exclusivo. Pues al hacer esto y no integrarse a la religión histórica, la religión no es otra cosa que un entregarse incondicionalmente al ser eterno e infinito, sofocando toda individualidad, y alcanzando un reposo a costa de la extirpación de todo impulso de vida. Pero, de este modo, el «No» prepondera sobre el «Sí», y, más que adquirir un nuevo impulso de vida superior, lo que se hace es ahogar los resortes de la vida natural; piérdese así la capacidad para todo trabajo y para la transformación de la realidad. Por lo tanto, la mística puede significar un elemento importante y aun indispensable de la religión, pero no toda la religión; no podemos prescindir de ella, pero no nos basta.

Si, dejando a un lado estas limitaciones y reservas, volvemos a la determinación positiva del concepto de Dios, es claro que éste no puede nacer de consideraciones más o menos caprichosas, sino de las enseñanzas o experiencias de la vida espiritual; toda gnosis especulativa es falible allí donde el proceso de la vida forma el punto de partida y los límites de la investigación. Para nosotros la idea de Dios no es otra cosa que la vida ab-

solata, la vida total libre de las limitaciones y confusiones de nuestra experiencia, la vida espiritual en la plena posesión de sí misma y como fondo de toda realidad. El contenido de la idea divina es que en ella el rasgo característico de la vida espiritual toma forma pura, que las dos se funden estrechamente; lo que hasta aquí era una mera acción exterior en nosotros se convierte en esencia. En tal vuelta del efecto a la causa, de la apariencia al fondo, se destaca con perfecta claridad la unidad de la vida espiritual; sólo entonces la intemporalidad de todo contenido espiritual nos conduce a la idea de un orden eterno; unificándose esencias y valores, y constituyéndose el Bien en el poder dominante de toda vida. Pero, al llegar la vida espiritual al pleno y puro desarrollo de su esencia, alcanza al mismo tiempo una superioridad absoluta sobre el hombre.

β.—LA DIVINIDAD Y EL MUNDO

En el problema de las relaciones entre la Divinidad y el Mundo, chocan desde la antigüedad dos corrientes, cada una de las cuales puede alegar un buen derecho a su favor. De una parte, parece, ante todo, necesario separar distintamente Divinidad y Mundo, y poner aquélla sobre éste; sólo de este modo parece conservar su pureza el primer concepto y ejercer su acción elevadora. Por otro lado, aparece la tendencia a arraigar lo más posible la Divinidad en el Mundo, unificándola con la esencia de las cosas; sólo así parece que puede convertirse en una realidad viva y desarrolla su acción de dentro a fuera:

«¿Que fuese un Dios que desde fuera actuase
Correr hiciese al mundo como rueda?
Su impulso es interior, pues dentro vive
Del Universo, y éste en él se agita».

De aquí la oposición de transcendencia e immanencia, de dualismo y monismo, de sobrenaturalismo y panteísmo. Aquí los nombres significan poco, y la acusación mutua de heterodoxia en esta cuestión es impertinente; que la cosa no es tan sencilla como creen los partidarios de una y otra tendencia lo demuestra el hecho de que épocas enteras han seguido el influjo de la una o de la otra opinión: la antigüedad decadente pudo, poco escrupulosa de la contradicción, no mantener la prudente separación entre Dios y Mundo, y, en cambio, el Cristianismo naciente no supo establecer el lazo entre ellos; según domina el concepto pesimista u optimista del mundo, así prevalece una u otra tendencia. Veamos si la religión, al desarrollarse de la vida espiritual, puede conciliar estos dos extremos.

Indudablemente, si partimos de la vida espiritual, tenemos que rechazar el dualismo radical, tal como domina en la representación popular. Pues la vida espiritual no es una esfera particular que imprima a las cosas un sello extraño, sino el fondo mismo de la realidad, la vuelta de la vida a su propia naturaleza; por consiguiente, desarrollándose el concepto de Divinidad del de espíritu, aquélla debe enlazarse estrechamente con la esencia de las cosas, y esta esencia debe ser contenida y fundada en aquélla, y la Divinidad debe ser el Todo en el Todo. A esta convicción no se sustraen las religiones positivas, ni la Religión cuyo más grande Apóstol dijo: «en El vivimos, nos movemos y somos», y «nosotros somos de su estirpe».

Cuando, desconociendo esta verdad, el dualismo opone radicalmente Dios al Mundo, se expone a dar, en vez de una imagen profunda de la realidad, una imagen duplicada y a caer en el antropomorfismo. Semejante proyección del más acá en el más allá, esta reduplicación del mundo introduce la contradicción en la religión, dificulta la transformación interior, no quebranta

suficientemente la vida natural y hace que falte el «No» sin el cual el «Sí» carece de fuerza y de profundidad. Esto se manifiesta en las vulgares esperanzas de inmortalidad, según las cuales los hombres creen poder entrar en la vida eterna vestidos y calzados, esto es, con todas las mezquindades de su natural. ¿No habrá de haber una concepción religiosa que rompa con esta torpe afirmación del egoísmo, diputándole por intolerable?

Así, pues, no sólo el pensamiento filosófico, sino toda religión auténtica se rebela contra dicho dualismo; sin embargo, su negación puede conducirnos fácilmente al panteísmo. Pero una religión que tenga su base en el proceso de la vida, puede mantener a raya a un panteísmo exclusivo y completo. Tal panteísmo haría de nuestro mundo con todas sus esencias, una autogénesis, un desdoblamiento, una emanación, o, como quiera decirse, de la esencia absoluta; la separación sería sólo aparente, nacida sólo de error o deficiencia de la mente humana; en rigor, no habría más que una realidad, una vida única. El gobierno de Dios coincidiría absolutamente con la acción de las cosas y la unidad absorbería completamente a la variedad. Los hombres siguen esta dirección de pensamiento cuando sienten la conciencia de su fuerza y se abren sus ojos a la vida y belleza del mundo; sobre los individuos se eleva la conciencia del trabajo cultural que se fortalece a sí mismo y hace del panteísmo una religión. Tiene en favor suyo el aliento de grandeza, su aspiración a conciliar las oposiciones de la vida y el dar un fondo a la realidad.

Estas excelencias no son de poca monta. Pero, con todo su esplendor, no pueden ocultar una contradicción en lo más íntimo de su esencia, que hace que el panteísmo sea insostenible y su desarrollo se convierta en una autodestrucción. Hay un hecho indiscutible y es que toda aspiración religiosa implica un desacuerdo

con el mundo inmediato, y que la idea de un mundo sobrenatural sólo nace y adquiere arraigo porque el mundo terrenal no nos proporciona elementos para resolver un problema a cuya solución no podemos susstraernos. De aquí que sea carácter propio y esencial de la religión desarrollar su fuerza en las oposiciones; cuando falta la oposición o es débil, pronto se paralizan sus fuerzas. La idea de Dios carecería de base si la vida no entrañase un contradicción exigiendo ser superada; todo movimiento dentro del mundo y aun todo descubrimiento pueden ensanchar sus dominios, pero no pueden justificar un rompimiento con él como la idea de Dios. Esta idea implica una profunda revolución en la vida y una renovación de la realidad, y un llamamiento a la razón contra toda sinrazón. Pero el panteísmo está lejos de hacer esto.

Aquella contradicción domina todo el desarrollo del panteísmo y le trae a desdoblamiento. Cuando las ideas de Dios y Mundo se desarrollan en opuestas direcciones no pueden encontrarse, una de ellas tratará de sofocar a la otra. Cuando la idea de Dios predomina, el mundo vendrá a convertirse en mera apariencia, como sucede en la Mística; cuando domina la tendencia hacia el mundo, la idea de Dios palidece hasta convertirse en una palabra vacía, y el panteísmo se convierte en ateísmo; esto es lo que nos enseña la evolución de la vida moderna hasta el monismo novísimo. De aquí que el panteísmo revista a veces las cosas con un falso reflejo de divinidad para disimular la rudeza de la contradicción. A veces no es más que el eco de una religión real y poderosa, su transformación en retórica, su proceso de disolución.

Pero como en el reino de las cosas humanas la más enconada contradicción no impide una cierta realización y despliegue de fuerzas, el panteísmo, a pesar de sus defectos, es un hecho histórico y un poder. Como

tal ha prestado el servicio de deshumanización de los conceptos religiosos, dirigiendo la atención a las relaciones necesarias de las cosas y al orden dentro del mundo, pero especialmente el de contrarrestar, no sólo el craso egoísmo del individuo, sino también el de la humanidad, no con palabras y doctrinas, sino por la instauración de una nueva vida total e infinita. Su falta, sin embargo, ha sido creer ya alcanzado el fin y considerar ilusoria toda la distancia que de él nos separa. Esto ha tenido consecuencias en varios sentidos. Si consideramos la razón como realizada, en vez de estimar que hay que realizarla por medio de la lucha y el trabajo, la vida se convierte en una contemplación inactiva, la conciliación con la realidad estará en la contemplación artística o científica. Pero esto será a costa de la libertad y de la acción ética para las cuales no queda lugar. A la vez, alberga la tendencia de negar el mal que en el mundo se revela a primera vista; lo cual engendra un perezoso optimismo. El conjunto de la vida presenta así un carácter predominantemente natural; ya sea comprendido el mundo como substancia estática, ya como proceso evolutivo, le convendrá siempre mejor la idea de sino que la de libertad. Así da esta doctrina, huyendo del antropomorfismo y bajo la presión del concepto de naturaleza, en un sentimiento peligroso para la pureza y la profundidad de la vida espiritual.

En general, esta infiltración de lo divino en el mundo obscurece la oposición y debilita la fuerza. La religión debe, sí, buscar a Dios en el mundo, pero sólo puede encontrarle cuando previamente se ha desarrollado y se ha resellado frente a él; sólo así puede ser separada la razón de la sinrazón, ahuyentando lo hostil y fomentando las afinidades. Lo característico de la religión es que junto al mundo divino encuentra otro mundo, que debe sumergir sus raíces de algún modo

en la divinidad y que persigue como fin propio la divinización, pero que no puede alcanzarla por sí mismo sino elevándose sobre sí mismo.

En el hecho religioso fundamental hay un dualismo: la vida absoluta debe ser algo sobre el mundo, pero al mismo tiempo debe obrar en él, el movimiento debe trascender del mundo, pero debe volver a él; lo que principalmente da a la religión su fuerza impulsiva convirtiéndola en inagotable manantial de vida, es que religión y vida son inseparables y están inmediatamente presentes. Por esto la solución del problema entre dualismo y panteísmo, que sólo sigue una de las dos direcciones, llega necesariamente a un punto de rígido quietismo.

γ.—LA DIVINIDAD Y EL HOMBRE.

En el problema de las relaciones entre la divinidad y el hombre es donde se oculta principalmente el peligro de separar a ambos en el propio suelo de la religión. Si ponemos lo divino y lo humano en tal oposición que lo que gana el uno lo pierde el otro, toda libertad en el hombre, toda acción propia de éste redundará en detrimento del poder divino y determinará aquella sumisión incondicionada del hombre en que toda religión debe consistir. Entonces la religión tratará de limitar lo más posible toda libertad hasta ahogarla por completo, haciendo que toda naturaleza marcadamente religiosa caiga en el determinismo. Si luego los cuidados de la práctica de la vida obligan a una suavización y se concede al hombre cierta iniciativa, el hecho revela más prudencia que profundidad religiosa y consecuencia lógica. Pero si las consecuencias son pensadas sin consideración a la opinión humana y a la propia experiencia, aquel determinismo ahogará toda actividad, despojará a la vida de su carácter moral y producirá una ene-

miga inconciliable entre la moral y la religión. Entonces habremos de esperar la salvación de un milagro patente, lo que materializará la vida religiosa, pues el bien se obrará por inspiración, no por la acción libre del hombre. También este modo de pensar trae consigo la exageración y la falsedad, en cuanto se complace en describir al hombre como absolutamente incapaz, naturalmente malo y despreciable, para que en este obscuro fondo resplandezca mejor la Gracia divina. Así aquella desdichada doctrina del pecado original que rebaja el Cristianismo a un maniqueísmo, así aquella sospechosa doctrina de LUTERO según la cual la justicia es para el hombre, más bien que una realidad, una aspiración, opinión que, en rigor, convierte la lucha humana en un juego de apariencias.

Estas consecuencias, tan lógicas como intolerables, delatan evidentemente un error fundamental. Para la religión misma es una idea falsa, en el fondo antropomórfica, y, por tanto, inadmisibles, la de realzar la grandeza de la divinidad y de la acción divina por un rebajamiento del hombre y de sus facultades. Pues, en último término, esto no es nada más que un medir la divinidad en el hombre. En realidad, sólo hay una vía para la solución del problema: debemos rechazar la oposición de lo divino y lo humano viendo en el desarrollo del uno el fortalecimiento del otro. La libertad y actividad del hombre no implica disminución del poder divino ni desmerecimiento de la Gracia, sino que es su confirmación, y su confirmación más elocuente; la moral y la religión no tienen que disputarse sus fronteras, sino que, bien entendida, la moral es el fundamento de la religión, el anuncio de la realidad de una vida absoluta. El hecho de que el hombre pueda remontarse al estado de pura vida espiritual a despecho de sus propias flaquezas y de la resistencia que le opone un mundo vastísimo, es el más grande de los pro-

digios que puede realizar la acción de un mundo superior.

Cómo es posible esto, cómo de la Gracia nace la libertad, de la dependencia puede derivarse la autonomía, es un hecho fundamental que desafía toda explicación y, como condición de la vida espiritual, reviste un carácter axiomático. Pero pronto se echa de ver que éste no es un problema aislado, sino la expresión suprema de aquel otro problema más general de cómo es posible que del complejo del mundo surjan existencias individuales dotadas de almas que sienten y que piensan, y que pueden conducir su vida como suya propia en oposición a todo lo que les rodea; una vez resuelto afortunadamente este enigma podríamos intentar la solución del otro.

Pero lo que para la especulación es un enigma insoluble, la vida lo da resuelto para la religión, con sus propias producciones. Los más acérrimos deterministas pueden ver en esto una refutación de su doctrina. Pues ellos mismos no son seres pasivos, expuestos a lo que de ellos quiera hacerse, sino que en su pecho arde la llama de la vida y se aprestan a la lucha contra el mundo y aun a la más dura contra ellos mismos, pero precisamente en el sacrificio de su más alto esfuerzo y en la constitución de su propia esencia, se sienten como asistidos de un poder superior e instrumento de sus fines. La más alta manifestación de la libertad lleva en sí la profunda conciencia de esta subordinación. PABLO, sobre todo, aportó al Cristianismo una manera determinista, pero a la vez trabajó más que todos los demás; AGUSTÍN sólo necesitó observar su vida y su tiempo para reconocer en él la acción de una alta personalidad; la fuerza de LUTERO, por último, no necesitó caución alguna. Pero que también en los más vastos círculos pueden amarse la libertad y la dependencia, lo demuestran aquellos calvinistas para quienes la convicción de

que eran determinados directamente por Dios en todos sus actos, fué el acicate más poderoso en su lucha por la independencia y el trabajo. De esta manera la vida misma resuelve el problema insoluble para el pensamiento.

Pero la solución no debe ser limitada a las personalidades y círculos cuyo manantial originario de vida se eleva sobre todas las confusiones y errores de la interpretación y la concepción; debe tener un valor general y dominar la figura general de la religión. No se trata aquí de opiniones doctrinales, sino del contenido de la vida. Donde persiste aquella oposición entre Dios y el hombre, la vida se traduce necesariamente en un inquieto ir y venir entre contrarios inconciliables. O nuestras conciencias están dominadas exclusivamente por la idea de la dependencia, y entonces nos parece que toda actividad es inútil, y su mera tentativa es un desacato al poder divino, convirtiéndose la religión en mera pasividad y en carencia de toda recta virilidad, que pone en peligro la libertad así como la fuerza de la vida; también produce una orientación hacia el quietismo, que da por resultado un estado de ánimo deprimido y servil, y aquella sombría desconfianza en que el hombre se hace fanfarrón y se cree tanto más superior a los otros cuanto más desarrolla y pone de manifiesto el sentimiento de su bajeza. Pero cuando en el siglo XVIII se produjo como reacción contra tal estado de ánimo un nuevo sentimiento lozano y risueño de afirmación de vida, apenas pudo evitarse el peligro (al conservar aquella oposición) de que el hombre, entregándose exclusivamente a sus propios impulsos, se ensoberbeciese y prescindiese de toda asistencia divina; la cultura tomó así un carácter hostil a la religión considerándola como una manifestación de debilidad, como un «remedio para las almas enfermas». También esto había de engendrar una reacción. Pues cuanto más intentamos borrar de

nuestra vida todo lo sobrenatural y más nos engolfamos en la vida inmediata, tanto más desaparece la luz que la vida espiritual esparce en el mundo, tanto más vacía, pequeña y vulgar nos parece la vida con toda su actividad, y tanto más se hace sentir la necesidad de un contenido espiritual, la necesidad de la religión.

Tales oscilaciones no pueden evitarse al través de los tiempos; de aquí la necesidad de elevar la religión sobre estas vicisitudes comunicando esta superioridad también a su forma exterior para que pueda mantener la verdad eterna por encima de todas las veleidades y flaquezas humanas.

2.—RASGOS CARACTERÍSTICOS DE LA RELIGIÓN

DE LA VIDA ESPIRITUAL

Que en la religión no se trata de conservar al hombre tal cual es, sino de conservar la vida espiritual en el hombre, que en ella se litiga la conquista de una vida espiritual pura, de una vida cósmica y esencialmente interior, es idea que debe presidir al concepto general como a todos los rasgos particulares de la religión. Expongamos aquí algunos de estos rasgos.

1. Donde la religión fomenta una vida nueva, superior a todo afán humano, debe afirmar su elevación sobre todos los fines humanos y de partido. La religión jamás debe ser puesta al servicio de problemas sociales o políticos; nada tiene que ver, en efecto, con la monarquía o la república, con el individualismo o socialismo; el que la rebaja a estas esferas, aun con el designio de favorecer a los hombres, no es digno de comprenderla y fácilmente conseguirá todo lo contrario de lo que se propone. No menos absurdo es concebir la religión en pro de un radicalismo político o social o proclamarla como una invención protectora de ciertas clases privilegiadas. ¡Qué lamentable concepto, no sólo de la reli-

gión, sino principalmente del hombre y de su naturaleza; qué idea tan pobre de sí mismo supone tal renuncia a la espiritualidad y con ella a todo contenido y significado de la vida!

2. La vida espiritual con su génesis de una realidad, en plena posesión de sí misma, como ya vimos, retrocede ante la vida anímica con sus ramificaciones y convierte a ésta en una mera forma existencial. Esto hace profunda mella en la forma de la religión en cuanto el obscurecimiento de aquella verdad provoca graves confusiones y duras batallas.

Así el intelectualismo con su raigambre secular da a los valores religiosos una configuración híbrida y chillona: deben ser cosa del hombre entero y de su destino y no pueden negar, sin embargo, un carácter meramente intelectual. Pero esto es escamotear el punto más importante y oprimir la conciencia y la convicción. Esto se ve claramente en el concepto de fe. Jamás podrá ésta contribuir a la salud del alma mientras no sea más que la adhesión a una doctrina transmitida por la autoridad, mientras no se infiltre en el hombre entero y en la medula de su espíritu. Pero esta idea ha estado ausente en las formas eclesiásticas de la religión, que confundió siempre la substancia de la vida espiritual con sus formas de existencia. La vida divina en litigio se convertía siempre en una doctrina, una doctrina de salvación y de verdades últimas, pero al fin una doctrina; cuanto más sobrepasaba las fuerzas de la razón y más absurda parecía, tanto más grande parecía también el mérito de la adhesión, tanto más heroico el sentimiento. Ahora bien, el heroísmo es un sentimiento religioso, más propio de la religión que de cualquier otra esfera, pero este heroísmo ha de manifestarse oportunamente, de lo contrario, el valor se convierte en soberbia y la firmeza en rigidez. Para que no degenera de este modo, el objeto de la fe no debe ser la confesión de una mera doc-

trina, sino el sentimiento de la vida divina en nosotros; entonces la fe no es una mera opinión, sino una purgación de todo nuestro ser, un anhelo de pureza y la conciencia de un estado más alto alcanzado por la fuerza de la vida divina. Así, en el fondo, la fe se resume en un punto. De aquí nacen, en verdad, convicciones particulares, pero éstas quieren desarrollo y no lo alcanzan sino en el conjunto de la vida espiritual y con sus experiencias.

Pero esta cualidad de la fe hace comprensible que su opuesta, la duda, pueda desempeñar en la religión una función tan importante como la que en realidad desempeña. En cuanto sólo se refiere a la doctrina, no se comprende cómo puede conmover el alma de tan poderosa manera. En el mundo antiguo, en donde el problema religioso se movía aún en segundo término, la *skepsis* era recomendada celosamente por los sabios como el medio más eficaz de aquietar el alma. En el Cristianismo la cosa ha variado completamente porque el problema de la salvación está íntimamente ligado a nuestras relaciones con Dios. Pero tratándose de un ser o no ser espiritual, el predominio de la duda nos conducirá rápidamente a la desesperación. Y la angustia y la opresión serán tanto más penosas e insoportables, cuanto que la ortodoxia inserta la doctrina directamente en la vida y hace depender la salud y la salvación del hombre de su actitud frente a los dogmas de la Iglesia.

Por eso, una de las exigencias más apremiantes de la religión es una fundamental expulsión del intelectualismo de tales o cuales conceptos religiosos como, por ejemplo, de la Revelación. Pero tal triunfo puede obtenerse por un reconocimiento de los elementos de verdad del intelectualismo, sobre todo, de su aspiración a un mundo de ideas; no basta que nos lancemos al extremo contrario y fundemos la religión en el sentimiento o la voluntad. Si bien nos inclinamos a creer que la

verdad se alcanza, sencillamente, por la posición contraria a una doctrina determinada, pronto se echa de ver, en ciertos casos, que el mero sentir o querer encierra tan poca substancia espiritual como el mero conocer. Los sentimientos subjetivos o los actos subjetivos no pueden encerrar mucho contenido espiritual. Sólo se gana una apariencia de triunfo introduciendo imperceptiblemente en aquellos conceptos algo más esencial, un sujeto que siente o quiere con su vida propia. El fundamento de la oposición de intelectualismo y voluntarismo, lo constituyen problemas que caen dentro de la vida espiritual; trátase de diferentes lados y temas de esta vida que se desdoblán y pueden ser esgrimidos unos contra otros, pero que de ello se completan mutuamente y forman un todo más extenso. Ya que es preciso emplear estos términos, diremos que ni el intelectualismo ni el voluntarismo pueden ser fundamento seguro de la religión, sino sólo un noetismo; pero éste significa una campaña contra todo desdoblamiento.

3. Vimos que la religión se dirige a la entraña de la vida tratando de elevarla en su totalidad; por eso no puede limitarse a desarrollar una esfera particular oponiéndola a otras, sino que debe actuar en todas direcciones y en todas las esferas particulares, lográndolo, no tanto de un modo directo como por transformación del conjunto de la vida. Todo influjo directo de la religión, por ejemplo, sobre la Ciencia, sobre el Arte, sobre el Estado, está preñado de peligros y conduce rápidamente a la opresión y a la asfixia. Pero esto no implica que deba proscribirse su influjo indirecto. La religión, al transformar en conjunto la vida, altera también, en sus ramificaciones, temas como fuerzas, fines como puntos de ataque. Estas alteraciones no se producen por un mandamiento señorial que venga del exterior, sino por una acción tanto más poderosa cuanto más suave, que procede del interior. Concebida de este modo en su

universalidad —ya demostraremos que esto no es una solución cerrada— la religión no necesita de una organización especial, sino que puede abarcar y penetrar toda la actividad social por medio de una corriente invisible. Y obrará tanto más poderosamente cuanto menos se manifieste al exterior, limitándose a formar un alma colectiva, callada, pero no por eso menos fuerte. De aquí que, en los espíritus penetrados de este carácter universal de la religión, la incomprendibilidad de la esencia divina, no haya obrado por modo deprimente, sino atrayéndolos y elevándolos. De aquí aquellas frases de PLATÓN, profundamente religioso, de que es difícil conocer a Dios y conocer las demás cosas por Dios, así como la fe de GOETHE, que no reconoce la esencia divina y su omnipresencia sin confesar al mismo tiempo su incognoscibilidad.

Según esto, todos los conceptos de la religión deben poseer la nota de universalidad, extendiéndose a todas las manifestaciones de la vida, concentrando y fortaleciendo así lo que, disperso, no conseguiría sus plenos efectos. La vida humana, hasta en sus simas de dolor y de culpa, es plena demostración de una vida divina; en todos sus trances se manifiesta una aspiración a elevarse sobre la pequeñez, a iluminar sus negruras; por todas partes y en medio de los impulsos egoístas se abre paso el amor y la piedad. Estos efectos diseminados y dispersos los reúne la religión en virtud de su naturaleza universal, haciéndolos comprender y reverenciar como manifestación de una vida superior. Lo cual no excluye un retorno a nuestra propia naturaleza, pero la religión no puede ejercer su poder sobre toda nuestra vida sin dar a sus valores plena amplitud y actualidad.

Así lo demuestra, por ejemplo, el concepto de sacrificio. Este concepto es primordial en la religión, pues da a todas sus manifestaciones entera gravedad. Pues sin una renunciación fundamental y hasta sin una muer-

te aparente no es posible elevarse a un nuevo grado ni alcanzar una verdadera vida. Pero el sacrificio no ha de limitarse a determinadas prácticas religiosas específicas, reduciéndose y estrechándose, sino que debe extenderse a toda la vida concentrándola y elevándola. Así como en lo humano la fuerza del amor se mide por la grandeza del sacrificio, así el camino hacia la verdad está sembrado de renunciaciones y de abnegaciones, de sacrificios interiores. Pero una concepción de conjunto hace ver que el sacrificio no se debe limitar al abandono de éstos o aquellos bienes, sino que reclama nada menos que la vida natural entera. Cuando la religión nos enseña a ver en la parte el todo, en lo pequeño lo grande, en lo humano lo divino, ennoblece y santifica la vida hasta en sus más imperceptibles detalles.

Lo mismo sucede con el concepto de la fe. Lo que el concepto usual de la religión limita demasiado a una esfera especial, en realidad extiende su fuerza de afirmación y de elevación a todas las regiones de la vida. La fe, según las enseñanzas de la religión, es la creencia en algo invisible e increíble. Pero toda penetración en las cosas espirituales, ¿no nos parece siempre imposible sin admitir una capacidad especial en el hombre, de elevación y de renovación? ¿Cómo explicar de otra manera las creaciones científicas o artísticas, cómo el amor confiado, cómo, enfrente de las impurezas de la realidad y sus engaños, nuestros esfuerzos por el ennoblecimiento de la naturaleza humana? De aquí que toda fe se nos revele, no como un penoso esfuerzo, sino como un favor y una gracia, como un amable presente. Y así, no sólo la fe en los demás, sino la fe en nosotros mismos, en nuestro destino, en nuestra vida. Nada podríamos hacer sin una convicción axiomática independiente de toda deducción y aun de toda fundamentación. Pero todo aquello que en cada momento queremos y afirmamos inconsciente e involuntariamente, sólo se esclarece con-

siderando el todo, reconociendo la presencia interior de un poder infinito que nos comunica firme confianza y un poder de elevación ilimitado. Por tanto, la religión es la que nos da fuerzas y dirección, la que informa toda nuestra vida, aunque se desanime y se oculte. De esta manera nos revela el sentido de esta vida sin negar sus sombras y nos pone en inmediato contacto con la divinidad sin idealizar artificiosamente los estados inferiores.

4. Esta fuerza unificadora de la religión entrañaría graves peligros si no fuese acompañada de otra fuerza separadora; esta fuerza de separación la ejerce también la religión en el amplio sentido que aquí nos ocupa. Pues, yendo al corazón de la vida espiritual, la quiere plenamente purificada, fin que no puede obtener sino introduciendo en las invenciones humanas una enérgica separación entre la espiritualidad auténtica y la meramente aparente. Al fomentar en nosotros el desarrollo de un germen y la formación de una esencia en el proceso vital, rechaza muchas impurezas, y en aquello que se acredita como auténtico exige mayor intensidad, concentrándolo y clarificándolo, y convirtiéndolo de una obscura propiedad en una posesión consciente. A la vez impone una campaña contra toda medianía, que es lo que satisface a la mayoría de los hombres sintiéndose a gusto en ella, una lucha por la esencia contra la apariencia, por la cultura espiritual contra la cultura humana. Con esto, la parte pura de la vida se contrae, se estrecha; pero en lo que queda se reconoce incomparablemente mucho más; nacen de aquí rudos choques con la opinión vulgar, que atribuye al hombre y a sus formas de vida, espiritualidad, y con ella grandeza y dignidad, mientras la religión nos enseña que el hombre sólo posee un germen de espíritu que sólo tras duros combates puede desarrollar. Pero a la vez nos ofrece en la vida espiritual un nuevo orden

de cosas, un nuevo mundo. El hombre, con su existencia total, no es ya de por sí una personalidad, sino que en él sólo hay una virtud de personalidad frente a otra naturaleza que debe ser penetrada; pero en la personalización va implícita la liberación de mera puntiforme y la posesión de una vida de índole universal. Ahora bien, la moral no es una propiedad del hombre como ser natural, pues los instintos sociales y la simpatía que nacen de la vida de relación forman, a lo sumo, un grado preliminar de la moral y sólo pueden considerarse como una prolongación del estado animal. La verdadera moral sólo nace en el grado de la vida espiritual, y es discutible lo que de ésta se da en la vida del hombre; pero, poca o mucha, la moral aparece ya en nuestro círculo y con ella un reino sobrenatural; y, aunque en esta evolución el hombre pierda mucho de su existencia natural, la esencia del hombre gana en profundidad y extensión.

Se ha dicho con razón del hombre que es una existencia histórica; pero la mayor parte de lo que hay histórico en él, se distingue poco de lo que la naturaleza pone de un modo sucesivo y acumulado. Lo histórico, en sentido espiritual y excelentemente humano, nace, no por la mera sucesión del tiempo, sino porque lo pretérito es conservado, vivido en su esencia y traído a una nueva relación; pero esto supone una posición superhistórica, la acción de un orden supratemporal. Y con esta superación la historia, de una cosa aparentemente poseída, pasa a ser un difícil problema. —No otra cosa sucede con el problema de la comunidad. Tampoco la comunidad, en el sentido espiritual y eminentemente humano, es cosa que exista de por sí, sino que hay que instaurarla, pues exige unidad interior de vida, una vida en el Todo; para ello nuestra experiencia nos sirve de poco, pero lo que en ella encontramos nos basta para vislumbrar un orden más perfecto que el orden natural.

Por eso la vida humana encubre algo más profundo, aunque sólo se anuncie en sus principios leve y sigilosamente; la religión lo revela, lo da coherencia y fuerza. Al hacer esta revelación, la idea religiosa opera un desdoblamiento de la vida, la pone en conmoción, la dispone para la lucha. Está muy lejos de consagrar la vida tal como ésta se ofrece naturalmente, declarándola excelente, ni siquiera tolerable, antes al contrario, parece ennegrecer su visión por su elevación de todos los valores en cuanto descubre la coacción y el fraude; pero desafía toda resistencia, pues la presencia de la vida divina es como un fondo invulnerable que nos da la seguridad del triunfo.

Así la religión se levanta sobre la oposición de optimismo y pesimismo; precisamente el hecho de que reconoce la plenitud del dolor, sin rebajar por ello ni disminuir el gozo de la fe, es lo que le ha captado el corazón de los hombres, especialmente en épocas de opresión y de discordia. La idea clara y distinta de una vida divina sólo sirve al principio para poner de manifiesto la distancia que de ella nos separa, y, por consiguiente, para aumentar nuestro dolor. Entonces las contradicciones de la vida nos parecen más rudas; la sinrazón, más poderosa de lo que un plácido optimismo nos prometía. Pero la más intensa sensación de dolor no conduce a un pesimismo desesperado, cuando su causa es principalmente la imagen de un nuevo mundo, la existencia de una vida eterna que hace insuficiente nuestra existencia.

Esta dualidad da a la acción religiosa de conjunto un doble carácter; es, a la vez, una emancipación, una liberación, una salvación del viejo mundo y un tránsito al nuevo. Por eso es necesario un moderado equilibrio y una constante ponderación de estos dos aspectos, si no hemos de caer en una depresión sombría, o, por el contrario, tomar la vida demasiado frívolamente.

Por último, apareciendo la religión como un camino de perfección, como lo fundamental desde el punto de vista divino, y, como tal, estando siempre presente en la intimidad del alma humana, requiere en la evolución de la vida un esfuerzo poderoso, renovado, desplegado constantemente. De este modo el hecho se transforma en un fin, la posesión en un problema; las diferencias en el punto de partida hacen que en una vida se tropiecen la seguridad y la duda, el sosiego y la inquietud, la felicidad y el dolor.

De este modo la religión se manifiesta como un reino de contrastes. La elaboración de estos contrastes rompe seguramente el tono crepuscular de la vida diaria, separando distintamente la luz de las sombras. Siembra en nuestra vida rudos contrastes y engendra los más poderosos sentimientos y actividades, nos muestra en nuestra propia alma oscuros abismos, pero también la ilumina vivamente, abriendo así horizontes infinitos y engendrando, de la lucha de la vida contra sí misma, una nueva vida. Con todo esto no hace la vida fácil, pero sí más rica, más movida y más grande, despertando en el hombre el problema del mundo y el deseo de una nueva vida que sea como nuestra propia esencia.

3.—Las pruebas de la religión.

α.—RELIGIÓN Y CIENCIA

Hasta aquí hemos conducido la línea principal de nuestra investigación, sin mirar a los lados ni contrastar nuestras afirmaciones con las demás esferas conceptuales, sobre todo con la científica. Sin embargo, es imposible que nos sustraigamos a este trabajo y prescindamos en absoluto de las objeciones que, ya tácita, ya declaradamente, la ciencia ha opuesto a la religión pintándola, ya burlona, ya seriamente, como un falsea-

miento de la realidad y como un desplazamiento de la vida. Especialmente la religión y la ciencia aparecen como enemigos jurados. Cada una presenta una verdad, y no puede haber dos verdades; cada una traza un cuadro de la realidad, y estos dos cuadros se excluyen; la una aísla determinadas regiones de la experiencia y pone el centro de la realidad fuera del hombre, la otra abarca el Todo y quiere comprender por medio de él el contenido de la vida humana; la religión se inclina a considerar la ciencia como una esfera inferior sin alma, la ciencia considera a la religión como un antropomorfismo, como un espejismo ilusorio de representaciones y de fines humanos; la objetividad que ésta persigue le parece a aquélla fría y sin vida, y en cambio la ciencia ve en la interiorización de la vida un puro juego de imaginación. La religión no cree poder conservar su independencia sin crearse en la fe un órgano propio de conocimiento, tropezando, no obstante, con graves contradicciones, y cayendo en su propio terreno en hondas confusiones cuando trata de establecer el límite entre el saber y la fe. Los mismos partidarios de la religión están divididos, pues, mientras los unos tienden a aproximarla lo más posible a la ciencia, los otros establecen la más radical separación entre ciencia y fe. Y así se dilata la lucha a través de siglos y de miles de años hasta nuestros días.

Ciertamente, la religión no puede ser aislada del resto del mundo espiritual. Y no puede serlo, ante todo, a causa de su propia naturaleza. Pues siendo su aspiración esencial suministrar la última y definitiva verdad, no puede limitarse a una mera coexistencia, debe ser el alma del Todo. Y ¿cómo podría serlo sin buscar una confrontación con el resto del mundo intelectual? Sin ello su verdad queda expuesta a la duda, y su contenido amenaza, al ser aislado, quedar demasiado unido a lo humano y egoísta, traído y llevado por los afectos y por

los estados del sujeto con escasa substancia espiritual y con poca eficacia sobre la vida total del hombre. Tal substancia espiritual sólo puede alcanzarse en una lucha del todo con el todo; lo cual no puede hacer la religión sin ponerse al habla con la ciencia.

Si esta inteligencia es posible o no, depende, ante todo, de una concepción exacta, tanto de la ciencia como de la religión; sólo así podremos decidir si el conflicto, a primera vista inconciliable, es soluble. Veamos, pues, primeramente lo que la religión de la vida espiritual, que nosotros propugnamos, dice sobre la realidad de las cosas, para despues sopesar la calidad de las pruebas. Nosotros afirmamos aquí una vida independiente y superior como fundamento y medula de toda realidad. La vida espiritual sólo puede ser independiente, como vida total o de conjunto, como una relación interior; pero la superioridad no es cosa que se añade posteriormente a aquella independencia, sino que, como se desprende del curso de nuestra investigación, la independencia trae consigo la superioridad, la prueba por su propio desarrollo frente a un mundo natural. Esta vida espiritual absoluta no significa una esfera singular aislada, quiere ser el fondo y la perfección de toda realidad. Con esto la naturaleza, y en general la existencia inmediata, es rebajada a la categoría de un mundo de segundo orden, a un grado inferior de realidad; no hay religión sin este fraccionamiento de la realidad y sin esta superación de la naturaleza; sólo una lamentable debilidad y medianía del pensamiento puede hablar de una religión «inmanente».

Con ello la realidad gana en cohesión interior y en profundidad; el proceso del mundo, sin embargo, aparece, por lo menos en los puntos decisivos de su evolución, no como si los grados superiores brotasen simplemente de los inferiores, sino como el desarrollo o la expansión de un germen interior. En esto coincide la

religión con la ciencia y esta coincidencia da lugar a un choque; no sólo mantiene ciertas afirmaciones contra la ciencia, sino que influye aún más poderosamente sobre ella en el sentido de que su manera de tratar el problema del universo exige una manera de pensar especial y rechaza todo lo que a ésta se opone. La religión es enemiga irreconciliable del naturalismo, para el cual la naturaleza es la única realidad y toda espiritualidad un epifenómeno; es igualmente enemiga del historicismo, que no consigue superar el tiempo, y, por tanto, no puede descubrir sobre el relativismo de sus conclusiones el resplandor de las eternas verdades; lo es también, finalmente, del psicologismo, que resuelve la vida anímica en elementos simples y no reconoce una vida espiritual independiente. Todo esto da a la religión un carácter afirmativo y penetrativo, y señala al pensamiento y a la verdad una vía determinada; quien desconozca esto y afirme que la religión se acomoda a todas las modalidades del pensamiento, demuestra matidez de concepción, debilidad de ánimo. No hay «Sí» poderoso sin un rotundo «No»; esto es aplicable principalmente a la religión con su afirmación de la última esencia y sentido de la realidad; es por naturaleza intolerante y debe serlo, no contra los hombres—pues toda criatura, como concreción de lo infinito, es superior a todas las fórmulas y confesiones—, pero sí contra las doctrinas superficiales y, en su superficialidad, orgullosas. Pues nadie más orgulloso que el que no ve problemas en ninguna parte.

Pero ¿en qué funda la religión, que con tan altas pretensiones aparece, su propio derecho? ¿Cómo demuestra su propia verdad? Para ella sólo se trata de una verdad fundamental: de la realidad de una vida espiritual en la esfera humana. Evidentemente, tal verdad no se elabora con datos aislados, ya sean tomados de la naturaleza, ya del mundo sensible, sino que tiene su

fundamentación dentro del proceso de la vida misma. No se trata, pues, de encontrar una cosa nueva como las que nosotros conocemos, ni de un hecho que hayamos de apropiarnos; no se trata de un nuevo mundo al lado del nuestro, sino de profundizar la realidad, de apoderarnos de la esencia del mundo inmediato, una vez obtenida la cual, éste pasa a segundo término.

Lo importante es una penetración de la vida, al hecho precede aquí la prueba, la prueba principal de la religión la suministra la realidad de la vida que ella representa. Lo que entra en litigio no son proposiciones o conceptos, sino la aprehensión de una vida espiritual como un todo, como un mundo independiente y superior, y de alcanzar una posición en esta vida espiritual. Y ¿qué es lo que al hombre le impulsa en esta dirección? No otra cosa que el reconocimiento de la vida espiritual como su esencia propia, como unidad interior, como un desplazamiento del centro de gravedad de su vida y de su ser. Pues tan pronto sucede esto y encontramos así una relación interior con el mundo y con nosotros, no podemos concebir la vida espiritual más que como un todo independiente, sintiendo al punto la superioridad de esta vida y su oposición respecto del mundo inmediato. Que la vida superior autónoma en el hombre y en la humanidad prevalece, que en ella encuentra un «yo» y consigue fundar un nuevo mundo en unidad y separación, ésta es y será siempre la prueba decisiva.

Y esta prueba no necesita una explicación detallada, obra en las almas inmediatamente por la posibilidad de una liberación de la cadena causal, de elevarnos a la vida autónoma y personal, poseyendo así una evidencia absoluta; sólo en cierto sentido es susceptible de una aseveración demostrativa en cuanto la vida espiritual no puede subsistir ramificada o especializada si no extiende sus raíces en la vida absoluta, es decir, en

cuanto no hay arte ni ciencia, ni derecho, ni moral sin la verdad fundamental que la idea religiosa expresa. La vida espiritual no constituye un todo en sus manifestaciones inmediatas, sino en cuanto constituye un orden superior, un hecho autónomo; pero al ser un todo brota inevitablemente en cada una de las esferas especiales. De este modo cada hecho espiritual es un testimonio de la verdad de la religión. Podemos rechazar la religión, pero rechazamos al mismo tiempo nuestra vida del espíritu, nuestro carácter y nuestra vida espiritual, nuestra personalidad y nuestra individualidad espiritual; el que pueda hacer esto, renuncia a la religión, pero ¿podrá hacerlo alguien del todo?

Esto hace que sea absolutamente imposible ganar a nadie para la religión por el mero intelecto, puesto que su problema está situado más adentro y el trabajo intelectual no nos permite llegar a su cogollo, sino a través del proceso de vida. El que se sitúa exteriormente frente al mundo y considera su vida como un puro acaso, quien renuncia a la lucha por su propia autonomía y por descubrir la relación interior que le une con las cosas, no puede convertir el movimiento cósmico en vida propia, no puede asimilarse el todo con sus problemas ni puede recibir las excitaciones directas de la religión. Pero el que descubre las secretas relaciones que le unen con las cosas, el que siente el movimiento de la vida y llega a unión íntima con la realidad, el que descubre de este modo una nueva vida y nuevas perspectivas, ese está completamente cierto de la verdad de la religión, incomparablemente más cierta que todos los axiomas de la ciencia. Pues en el primer caso se trata siempre de direcciones aisladas de la vida y del pensamiento, pero aquí se trata de la concepción de la vida como un todo. En ninguna otra parte como aquí demuestra el movimiento mismo la verdad de los supuestos en que se apoya.

Con tal fundamentación en la entraña de la vida, la religión puede afrontar confiadamente una confrontación con la ciencia. Esta no es tan fácil, en efecto, como supone hoy con frecuencia una opinión dualística que cree resolver el problema, o, por lo menos, orillarle diciendo que la ciencia sólo se ocupa del mundo de la experiencia y está, por lo mismo, limitada a un conocimiento relativo; pues si la religión ha de darnos las razones últimas de las cosas, se establecen así dos esferas completamente separadas, confundándose sólo en el caso de que la ciencia transforme su empirismo en una metafísica, como hacen ahora algunos naturalistas inclinados a la especulación, o en el caso de que la religión se interne en el campo de la ciencia. Esto podrá contener alguna verdad, pero no agota el asunto. La ciencia no es sólo una suma de doctrinas particulares, sino que desarrolla una manera de pensar propia y, por consiguiente, una concepción del mundo. Esta puede entrar en pugna con la religión o, por lo menos, con una clase de religión; pero la religión no puede explicar su posición como central en la vida (lo que constituye su prueba) sin entrar en inteligencia con la ciencia.

La posición histórica da principalmente a este problema una fuerza especial. Las religiones tradicionales, incluso el Cristianismo, están unidas a un concepto del mundo que la investigación moderna ha echado por tierra. Y, por cierto, como ya dijimos en la introducción, no sólo en sus aspectos parciales, sino en toda la manera de pensar que supone. Dicha concepción parece a la ciencia actual un antropomorfismo, una versión de los valores humanos al mundo circundante; pues, al declarar todo hecho sujeto a la estricta ley de la causalidad, hace imposible aquellas doctrinas cósmicas bíblicas expulsándolas de los espíritus y amenazando rudamente la fe. Así el positivismo, principalmente, con sus tres estadios teológico, metafísico y científico,

rebaja la religión a un grado infantil en la evolución del pensamiento, grado que para nosotros no tiene ya razón de ser. Y ¿puede negarse que este modo de ver las cosas no ha trascendido del positivismo y que uno de los rasgos de estos tiempos es precisamente esta consideración de las creencias religiosas como algo que está definitivamente condenado a desaparecer en cuanto concepto del mundo? Pero la religión, en su esencia más íntima, no es mera concepción del mundo, sino desarrollo de una nueva vida, penetración de un nuevo grado de realidad; ahora bien, implica en sí convicciones acerca del conjunto de la realidad y estas convicciones pueden ser justificadas científicamente aún frente al positivismo. Esta justificación la realiza la filosofía, reconociendo que todo aquel movimiento contra lo mezquinamente humano se efectúa dentro del hombre, y que el desarrollo de la ciencia, de la misma ciencia natural, vista en su proceso interno, implica la elaboración de una organización espiritual, que si, por un lado, nos hace perder algo, por otro, nos hace ganar mucho.

La filosofía nos enseña que la realidad no es sólo la existencia inmediata, el mero existir, sino en cuanto éste se transforma en nosotros en algo propio, y que no es posible una formación científica ni espiritual sin que surja un nuevo perfil de la realidad, sin que se gane un nuevo fundamento y sin que se produzca una nueva unificación de lo vario, según la ley del espíritu.

Así la naturaleza se convierte en hecho espiritual y en motivo de trabajo científico sólo en cuanto, no sólo nos afecta desde afuera con revelaciones contingentes, sino que es concebida en una imagen de conjunto, lo cual únicamente puede suceder desde el interior de nuestra organización espiritual; la historia en el sentido humano, así nos predicán a menudo, no es la sucesión de hechos, ni la suma de efectos, sino que sólo encuentra su valor penetrando en su esencia después de separar lo

principal de lo accesorio; nuestra misma vida anímica no podría ser dominada ni elevada a unidad, si no sintiésemos que el núcleo de nuestro ser mismo no se elevase sobre la sucesión de los hechos, si esta sucesión no tuviese detrás un fondo vivo. En todo esto se da una interioridad espiritual fundamentalmente distinta de la meramente subjetiva; mientras ésta consiste en la oposición entre sujeto y objeto, aquélla trata de vencer esta oposición por una soberana configuración de la vida; mientras ésta es cosa sólo del hombre, aquélla pertenece a la vida espiritual y sólo por ella llega hasta el hombre que se eleva a una vida autónoma. Pero tal evolución, vista desde la posición ingenua de la vida, no es un mero crecimiento, sino una completa inversión, aquella posición aparece ahora como un ptolomeísmo de la conducta; en vez de mirar de fuera a dentro se impone la visión contraria.

En todo lo cual vemos una justificación del punto de vista de una vida espiritual tal como la religión la representa y la constituye en hecho principal; a la vez, surge una nueva visión histórica. La forma primitiva de índole humana se va desvaneciendo, pero en su lugar va dibujándose la forma espiritual, y el movimiento de espiritualización de la idea religiosa no se produce ya de fuera a dentro, sino que brota de la aspiración misma a la verdad; así de las prácticas religiosas externas pasamos a una religiosidad interior; de los cuidados por la conservación de la vida humana, a la consecución y salvación de los bienes espirituales y anímicos; de la preocupación por ciertas ramas de la vida espiritual, a su integración como Todo. El positivismo no ve de todo esto más que la pérdida, no la ganancia, no la formación de un interior espiritual contra lo subjetivo, porque no ve más que el hecho exterior, no la vida interior; porque, ante los productos de la vida espiritual, olvidá la vida espiritual misma. En consecuencia, el

hombre habrá de convertirse en una mera máquina, a semejanza de esas máquinas de calcular que ya existen; pero es incomprensible cómo una máquina de este género puede pasar del estado ingenuo al estado científico, de la vida natural a la espiritual.

Pero la ciencia, al preparar el hecho eje de la vida espiritual y al repartir desde este hecho central la luz en el mundo, se hace metafísica. La religión no puede prescindir de la metafísica si ha de desarrollarse científicamente. Pero, de hecho, la metafísica necesita aún más de la religión. Pues sus esfuerzos resultarían impotentes y constituirían una vanidosa petulancia si no hubiese esperanza de separar de lo meramente humano un pensamiento de validez universal; y, ¿cómo sería esto posible sin la acción sobre nosotros de una vida superior?

Por eso de antiguo la religión y la metafísica han caminado juntas: en toda metafísica se puede descubrir fácilmente un elemento religioso, la religión pierde vuelo y espíritu cuando rechaza toda metafísica. Claro que, dada la diferencia de puntos de partida, no faltan disputas entre ellas, pero son las disputas de amigos que siempre tratan de llegar a un acuerdo, que no pueden prescindir el uno del otro. Pero la metafísica, como la religión, exige un movimiento interior de la vida que a nadie se hace molesto; antes bien, se demuestra que sin él no es posible la vida espiritual en el todo, y, por tanto, la verdadera vida espiritual. Por lo demás, a todo esto puede aplicarse aquí la frase de Plotino: «La doctrina nos abre el camino, pero el ver es asunto que incumbe al que quiere ver».

β.—CONSIDERACIONES GENERALES

Tratándose en la religión principalmente de una penetración interior de la vida en el todo, de una apre-

hensión de la vida espiritual como nuestro verdadero ser, su mayor escollo es la fatiga interior de la vida que se contenta con lo diseminado y disperso, permanece en una relación exterior con la realidad y no se arriesga a luchar por su posesión completa. Así se explica que, en tiempos en que prepondera la expansión, como son los actuales, la religión aparezca como un tejido de elementos imaginarios; en el cansancio que hoy experimentamos, lo contrario sería lo asombroso. Pero esta fatiga interior de la vida no aparecería tan vanidosa, haciendo de la necesidad virtud, si no fuese unida a una lamentable obscuridad de pensamiento, que considera los problemas espirituales fáciles de resolver sin esta inmersión en el Todo, y, por tanto, sin religión. Es curioso ver cómo entonces se esgrime contra la religión aquello mismo que sin la autonomía y superioridad de la vida espiritual carece de contenido; de este modo, creen poder reemplazar la religión por la moral, cuando ésta sin un mundo distinto sería más incomprensible aun que aquélla; así vemos alabar con entusiasmo a la Humanidad sin dar a este concepto contenido espiritual alguno; así se evoca lo inmediato de la personalidad y de la vida personal, como si la personalidad pudiese tener algún sentido o valor sin la referencia a un mundo independiente. O la personalidad es una palabra vacía y perniciosa, o constituye la confesión de un mundo espiritual.

La disyuntiva que aquí se nos ofrece —autonomía o negación de toda espiritualidad—, puede ocultárenos algún tiempo, porque estamos rodeados de una atmósfera que se ha formado por bajo del influjo de la religión. En esta atmósfera se han fraguado las afirmaciones contra la religión para demostrar aquellos productos que sólo pueden engendrarse por la fuerza originaria del Todo; de aquí nace la apariencia de que en el sujeto se contiene lo que en la substancia y en la razón se

da, de que el hombre puede sacar de sí lo que sólo puede producirse en una relación espiritual.

Esta conversión de la vida puede parecer al principio una inconmensurable ganancia en libertad, frescura e inmediatez. Pero sólo durante cierto tiempo, pues la vida misma traerá una reacción. Cuanto más completa sea la expulsión de aquel resto de formaciones viejas, tanto más pronto caen todas las relaciones interiores y el hombre se sitúa simplemente en su propia subjetividad; tanto más vacía se hace la vida en cuanto todo, y en cuanto vida interior tanto más rudamente se divorcian los individuos en una confusión de lenguas babilónica. Signos de ella existen ya al presente, pero, mientras tanto, la campaña contra la religión y contra la esencia espiritual aparece aún como tarea agradable y lucha por la libertad. Sin embargo, llegará el tiempo —y, a lo que parece, pronto— en que el individuo sienta la descomposición interior, el completo vacío de la vida y comprenda que aquellas negaciones destruyen, no antiguas nociones, sino la medula de su propia vida en tanto el hombre puede destruirla. Entonces se producirán —quizá tras dolorosos estremecimientos— nuevos estados de alma, y nuestro problema entrará en una nueva fase histórica. Pruebas de ello nos suministra indirectamente la historia.

Pero, entretanto, no debe olvidarse la prueba indirecta que la religión nos proporciona por la convulsión y elevación que produce en la vida; no es que añada a ésta nada especial, sino que produce una concentración, una independización de los elementos que la vida contiene, que, sin ella, no llegarían a plena conciencia. Sólo de este modo gana la vida una firme medula, sustrayéndose a la confusión para formar un nuevo mundo y ser punto de partida de una nueva vida.

Esta concentración del todo, y esta elevación a *he-*

cho, del hombre entero, puede parecer largo tiempo poco importante y poco penetrativa en cuanto la existencia humana, sin tales agudos conflictos, parece transcurrir en curso seguro y apacible. Pero tan pronto como surgen las graves complicaciones y se pone de manifiesto que el alumbramiento de la vida espiritual tiene que vencer enormes coacciones, amenazando quedar paralizado bajo ellas, se produce necesariamente una reacción hacia el Todo y una vigorización de su fuerza. Dichas coacciones son bastante conocidas hoy, por lo que no puede quedar duda de la necesidad de la religión.

Aquí, precisamente, encuentra la religión una prueba de su verdad, en cuanto constituye la indispensable perfección de la vida espiritual de conjunto, en cuanto sin ella el hombre puede manifestar su espiritualidad esporádicamente, pero nunca constituir un todo, un hecho espiritual. En líneas generales ya hemos explicado esto; ahora sólo quisiéramos probar cómo todos los principales movimientos parciales que dan a nuestra vida carácter espiritual, no pueden alcanzar verdadera eficacia, y aun pierden todo su contenido y razón cuando no llegan a consumir el movimiento total, fundamental y absoluto de conversión religiosa, pues la verdad y el derecho de toda nuestra vida espiritual penden de esta conversión. En cuanto, de un lado, los conceptos propiamente religiosos se extienden por todo el ámbito de la vida, y, por otro lado, los movimientos ascensionales de ésta crecen tanto más cuanto más decisivamente exigen una reintegración al Hecho originario, y con ello una vuelta a la religión, se cumple una sólida integración con el todo de la vida espiritual. Así, todo este conjunto de tendencias habla y actúa en pro de la religión; cuanto más poderosamente se desarrolla la vida espiritual, cuanto más se concentra, tanto más retroceden sus contradicciones a la región de las aparien-

cias, tanto más poderoso es el impulso hacia la religión, tanto más conscientes somos de su verdad.

γ.—PARTICULARIDADES

Cuando seguíamos el problema en las diferentes ramificaciones de la vida y tratábamos de hacer ver que sus tendencias principales postulaban una religión universal y que sin ella fracasaban, la religión no aparecía a nuestros ojos como el ápice de un movimiento existente ya ante ella, sino como su supuesto fundamental; el movimiento mismo no pudo nacer sin la realidad de una vida absoluta que se revela en la religión. Pero, al poner de relieve la religión dicho supuesto y al incorporarlo a nuestra propia actividad, obra iluminando, asegurando y elevando toda nuestra vida. Esto merece ser tratado más concretamente.

aa.—El anhelo de lo infinito.

El hombre de la experiencia encuéntrase cercado por todas partes; como mero eslabón de una cadena de causas, tiene limitados y condicionados sus fines y sus fuerzas, su vida misma tiene un círculo mínimo, y él se reconoce como criatura finita. Mas, por una contradicción singular, su vida espiritual está informada por el afán de lo infinito. La idea de infinitud no quiere sólo decir que, junto al círculo que nosotros habitamos, queda una superficie inabarcable. Pues esta superficie exterior podría inquietarnos poco y no explicaría aquella fuerza convulsionaria que tal pensamiento lleva consigo. El sentimiento en cuestión lleva consigo la idea de que lo infinito no es algo que se extiende fuera del círculo de nuestra vida, sino que reside en nuestra propia naturaleza; es el choque dentro de nosotros de lo finito con lo infinito; sólo de este modo se explica tam-

bién la idea de lo sublime, que no proviene de fuera, sino que es obra de nuestra alma.

Pero el afán de lo infinito no se manifiesta en nosotros de una manera meramente cuantitativa, sino más aun cualitativamente; no nos basta la extensión, sino que necesitamos también la profundidad. De aquí aquella apetencia de últimas razones así como de fines supremos, el por qué del porqué, el deseo de perfección y de beatitud frente al mero contentamiento con una posición determinada. Claro es que esto trae consigo el peligro de extraviarse en un campo sin fin, la sobreexcitación, pero a la vez implica un continuo ascender de nuestra naturaleza, la creación de nuevas direcciones, la lucha contra todo lo meramente y estrechamente humano, que llega a considerarse como un límite insoportable. Tales anhelos, unas veces patentes, otras ocultos, se producen en las grandes crisis de la vida, en los desarrollos interiores del hombre; lo imposible aparece entonces cosa fácil si ha de alcanzarse lo que en realidad se alcanza; con la resignación y la modestia no se consigue nada grande.

Examinemos ahora los fundamentos de esta aspiración. Si es obra tan sólo del hombre, no puede ser más que una hinchazón vacía, imaginaria, una petulancia vana, un error engañoso; a la vez, toda la cosecha del cultivo interior se pierde, y lo que parecía un ennoblecimiento espiritual del hombre se revela como una máscara abigarrada de antiguos hábitos. Pero aquel movimiento puede tener una raíz más honda en la presencia interior de una vida divina, entonces es la religión la que sintetiza y revela el contenido total de la vida; de este modo se afirma y fortalece el afán de lo infinito, invade el alma entera y gana nuestra adhesión. También en este punto concreto, la religión es la que da su profundidad a la vida; al mismo tiempo, la verdad contenida en esta aspiración a lo infinito es una prueba de la religión.

La experiencia histórica confirma todo esto. La vida espiritual de los antiguos, que dejaba la religión en segundo término, daba la preponderancia a las ideas de medida y de límite; el todo está allí limitado, la vida del hombre se mueve merced a fines determinados y a determinadas fuerzas, nada de impulsos hacia lo inconmensurable, más bien un piadoso horror a traspasar los límites de la naturaleza. ¿Cuándo adquiere fuerza y reconocimiento la idea de lo infinito, cuándo pasa a constituir el centro de la vida? Con el movimiento religioso personificado principalmente en forma filosófica en PLOTINO. A partir de esta fecha, aquella idea puede ser obscurecida, pero nunca extinguida. Y lo que en la vida moderna nos parece nuevo y grande, está inseparablemente unido con la inserción de la idea de lo infinito en nuestra vida y en nuestra naturaleza. ¿De dónde, si no, la altiva superioridad de la personalidad, su firme raigambre en sí misma, a la cual, por lo menos, tendemos? ¿Acaso queremos abjurar de ella, volver a la antigua limitación, sólo por esquivar la religión?

bb.—El ansia de libertad e igualdad.

La experiencia nos revela al hombre por todas partes ligado y en relación de dependencia, ligado a otros hombres, ligado al mundo que le rodea, ligado, ante todo, a su propia naturaleza; y, aunque estos lazos se oculten a veces a la propia conciencia, no son por ello menos ciertos. Pero, a la vez, la humanidad está poseída de un ardiente afán de libertad. En las relaciones entre hombres este sentimiento se manifiesta como amor a la independencia de unos individuos frente a otros y de unos pueblos de otros. Con tal libertad parece aparejada una nueva dignidad del hombre y una fuerza incomparablemente mayor, elevándose su vida y adquiriendo pleno valor. Por esto la lucha por la libertad

engendra las más fuertes pasiones y los más penosos sacrificios.

¿Cómo se explica todo esto, cómo puede la vida transformarse y elevarse de este modo, tratándose sólo de movimientos dentro de un círculo cerrado? Sólo se explica al surgir un nuevo orden de cosas, al adquirir la vida una nueva naturaleza y un nuevo contenido. Pero, ¿cómo podría suceder todo esto si faltase la profundidad y la posesión espiritual de la vida que da la religión? Por esto la historia nos muestra el deseo de libertad estrechamente ligado a la convicción de que para el hombre existe un supremo fin: este fenómeno se manifestó primeramente en las luchas del Cristianismo para conseguir la libertad de las conciencias (*libertas religionis*), luego en las guerras de la Reforma, en las que palpitaba el sentimiento de libertad civil de los modernos tiempos, y aun parece que nunca se manifiesta en el hombre el sentimiento de libertad sin tomar la apariencia de una especie de religión que le eleva sobre la mera experiencia. Esto mismo puede decirse de las corrientes antirreligiosas actuales; no combatirían con tanto ahinco la Religión si no se configurasen ellos mismos como movimientos religiosos. Cuando el ansia de libertad no se concreta en la forma de nuevos ideales para la vida colectiva, pronto se paraliza para ser sojuzgada, bien por el egoísmo del individuo, bien por los de una clase determinada.

Pero el afán de libertad rebasa las relaciones interhumanas para extenderse a nuestras relaciones con el mundo y la realidad. El hombre busca en el trabajo espiritual, con respecto a las cosas y hasta con respecto a sí mismo, otra posición de la que le concede la experiencia inmediata. En ésta todo es ligado y dado de antemano, es opaco y extraño; su misma naturaleza es para el hombre algo exterior, en cuanto contingente, en cuanto no es dueño de ella ni puede elevarse sobre ella.

Y por mucho celo que despliegue en sus obras, mientras sólo sea un eslabón de una cadena no será libre, sino que se encontrará necesitado por los demás eslabones; el hecho del momento formará sólo parte de una serie que se pierde en el infinito.

¿Por qué se resiste el hombre a aceptar como definitivo un estado de cosas que se le impone por doquiera y que el determinismo, con viejas o nuevas razones, trata de representarle como inapelable? Precisamente, porque la adhesión a dicho estado le obligaría a abandonar infinito número de cosas a que no puede renunciar. Pues al entregarse a tal obscuro destino perdería toda íntima relación con la realidad; al convertirse sus actos en hechos marcados con el sello de la necesidad, las acciones perderían todo su carácter ético y desaparecería toda responsabilidad, pues lo que deja subsistente de ésta el determinismo es una palabra vacía; si el momento actual, el *ahora*, no fuese más que un eslabón de una cadena y no se pudiese engendrar originalmente, toda actualidad viva se perdería; perderíase asimismo toda esperanza de un porvenir más risueño y más noble, puesto que faltaría toda posibilidad de renovación interior, así para los individuos como para los pueblos y las épocas, y aun la humanidad entera vería desarrollarse su vida en un curso rígido y monótono; desaparecería, por último, todo impulso de reconstrucción de nuestra vida por nuestro propio trabajo, dándola un nuevo fundamento, puesto que, semejante a un mero mecanismo sin alma, descansaría inerte sobre una base siempre la misma. Por consiguiente, entregándonos a la necesidad, todo movimiento interior, todo espíritu, todo valor, desaparecerían convirtiéndose la vida en un mero hecho.

No es extraño que el hombre se resista a esto, que quiere sustraerse a tal destino. Pero no lo consigue sin una transformación de su concepto de la realidad y de su propio ser. El determinismo nos ha imbuído la

idea de que toda tentativa, para escapar a la necesidad dentro del mundo inmediato, revela confusión, obscuridad de pensamiento. Sólo elevándonos a otro mundo, podemos conseguirlo, y ha de ser un mundo que no consista en un mero tejido de causas y efectos, sino que sea un todo interior, siempre nuevo, salido de la actividad, que pueda constituir la vida propia de cada sujeto activo. Este mundo le encontramos en la vida espiritual en cuanto ésta posee substantividad propia y tiene poder plasmático de realidad; pero toda nuestra investigación está dominada por la idea de que este constituirse en mundo aparte de la vida espiritual rebasa todo el poder del hombre, y es para él la revelación de una vida divina. No hemos de tratar aquí el problema del choque entre la libertad y la necesidad, y de su conciliación; sólo diremos aquí que, sin la presencia interior de ese mundo de que hablábamos, se hace imposible toda libertad y toda conversión de la existencia inmediata en vida propia, y que desaparece asimismo toda la originalidad del crear, toda verdadera realidad en nuestra existencia. Nuestras mismas aspiraciones quedan inexplicadas. Y, sin embargo, estas aspiraciones palpitan violentamente en la humanidad y han creado muchas cosas grandes y nobles. Una de ellas es la religión, en la que se sintetiza una poderosa corriente de vida, en la cual se manifiesta algo a que nadie puede renunciar aun en sus últimas consecuencias. Pero si aceptamos y acogemos en nuestras convicciones, y como norte de nuestra conducta, aquel remoto origen de todo anhelo de libertad, toda acción dirigida en el sentido expuesto se purificará y ennoblecerá, y las tendencias particulares se fundirán estrechamente y el hombre aparecerá más entero en cada una de las posiciones que adopte. Una gran corriente de opinión se inclina a ver en la religión y la libertad, enemigos inconciliables. Pero una consideración más atenta condena esta

opinión como falsa: sin religión —en el sentido universal del término— la libertad es una palabra hueca; verdadera libertad no puede existir sin religión, y, al mismo tiempo, la religión verdadera no se da sin libertad.

La tendencia en pos de la libertad se completa con la tendencia a la igualdad, y frecuentemente se manifiestan juntas. La experiencia nos muestra que los hombres son diferentes por naturaleza, pues están dotados muy desigualmente; la cultura, en su desarrollo, aumenta estas diferencias, y especialmente la cultura moderna con su creciente diferenciación de los individuos y con su conformación técnica del trabajo; es verdad que el curso de la historia ha creado muchas diferencias, como, por ejemplo, las diferencias de condición social que al fin han desaparecido en gran parte como artificiosas y acabarán por desaparecer completamente, pero en cambio aporta otras nuevas, aun mayores. Así, pues, parece que la desigualdad, no sólo no desaparecerá nunca, sino que tiende a crecer.

Pero, frente a este hecho innegable, nace y se afirma como fenómeno natural también una tendencia, una fuerte aspiración a la igualdad. ¿Encúbrese bajo esta máscara un vulgar sentimiento gregario que no puede sufrir lo distinguido y que trata de rebajarlo todo a su nivel? Nada de eso: la desigualdad sin contrapeso pondría en grave riesgo la comunión interior de los hombres y hasta la destruiría: sería de una dureza cruel para aquellos a quienes el destino ha puesto debajo, agudizaría la soberbia de los que están en la cima. Pero, ¿cómo neutralizar tales peligros puesto que los conceptos abstractos son débiles contra ellos? La igualdad de todos aquellos que presentan «apariencia humana» no puede alcanzarse por decreto, sólo puede ser una realidad y un poder contra las diferencias cuando consideremos que todas las diferencias que separan a los

hombres se desvanecen últimamente ante un Valor infinito, y cuando pensamos, por otra parte, que todos los hombres se agrupan en torno a una tarea común que nivela todos los afanes y esfuerzos de la vida. Pero esto sólo puede concedérselo la religión. Pues su actualización de una vida divina impide al hombre encerrarse dentro de los estados experienciales, y, al abrir nuevos caminos al hombre interior y al exigir la conversión de este mismo hombre, pone en segundo término toda otra actividad. Esta es la enseñanza que brilla en la parábola de los Talentos, de Jesús, verdad que informa todo el proceso evolutivo de la humanidad, a menudo obscurecida, pero que pronto recobra su fulgor. De la conciencia de la igualdad ante Dios ha nacido, históricamente, el deseo de igualdad ante los hombres, la aspiración al reconocimiento de los derechos humanos. La idea del sufragio universal nació en las guerras del tiempo de Cromwell, y la proclamación de los derechos del hombre en América tuvo por fundamento una causa religiosa. Así vemos que la religión ha provocado grandes movimientos que a menudo —no sin culpa de los representantes de la religión— se han vuelto contra ella, pero no sin rebajarse lamentablemente, no sin inficionarse previamente de pasión y error. Allí donde la religión se conserva en su frescura juvenil, los hombres han estrechado sus relaciones, se han ayudado mutuamente en su debilidad y sus aspiraciones se han ennoblecido; cuando se ha marchitado y envejecido, sólo ha servido a fines particulares y para mantener el privilegio, perdiendo su carácter de fundamento del orden moral.

cc.—*El anhelo de eternidad.*

El hombre es, a primera vista, hijo del tiempo, en él nace y perece, en él vive y en él obra; la posición tem-

poral parece determinar toda su vida y todo su ser. Mas, a pesar de esto, es un error creer que el hombre pertenece absolutamente al tiempo; es para él insoportable la idea de desaparecer devorado por el tiempo; esto constituye para él una contradicción; por eso entabla una enérgica campaña contra el tiempo, que forma, no un mero episodio de su vida, sino el hilo conductor de la cultura y del trabajo espiritual; sin la fe en la verdad eterna, y aun en la vida eterna, la acción no tiene poder ninguno, el sentimiento carece de grandeza, el amor, de profundidad. «El amor, el verdadero amor, no es sólo un apetito pasajero, no va nunca dirigido a cosas perecederas, sólo puede inspirarlo y mantenerlo lo eterno. Ni siquiera puede el hombre amarse a sí mismo si no se considera como algo eterno; en caso contrario, ni se estima ni se aprueba. Tampoco puede amar fuera de sí nada que no esté dentro de la eternidad, de su fe y de su alma o que se relacione con ella» (FICHTE).

Por eso vemos, en la vida de la humanidad, una lucha contra todo lo que signifique entregarse a lo temporal. Ya vimos, en otra ocasión, que todo lo que puede llamarse histórico en el sentido verdaderamente humano de la palabra, está marcado con el sello de esta lucha, en la cual el hombre procura afirmar y mantener en sí, con toda la intensidad de su esfuerzo, algo interior que amenaza ser devorado por la corriente del tiempo. La configuración histórica de la vida y de la cultura significa la construcción, dentro del tiempo, de ordenaciones supratemporales; es simplemente la aspiración a la verdad eterna, a la realidad intemporal, lo que da a la historia un movimiento interior y una cohesión íntima. Pero también el hombre quiere algo semejante para sí mismo, no hay verdadera vida sin superación del momento efímero, sin un aseguramiento de nuestro yo; esto es lo que vemos en la formación del carácter y de la individualidad espiritual.

Tal superación del tiempo y tal poder contra lo temporal no pueden proceder del hombre, sino en cuanto vive una vida espiritual; lo que en nosotros existe de supratemporal sólo se da en la vida independiente del espíritu. Sin la previa existencia de ésta, sin su actualización, toda tentativa de sustraernos a lo perecedero es vana y el hombre no sería más que una existencia de un día. Pero, precisamente, la esencia, el núcleo eterno de la religión lo constituye esta afirmación de una esencia absoluta dentro de los límites finitos de nuestra existencia, por eso constituye, a la vez, la terminación o perfección de un movimiento universal y su actualización no es más que la afirmación de su propia verdad.

Pero la religión, no sólo funda nuestro sentimiento de lo eterno, sino que le fomenta arraigándolo en lo más profundo de nuestro ser y abriéndonos una perspectiva infinita. Que todo trabajo espiritual es una participación en el mundo de lo eterno, es cosa en la cual coincidieron siempre todos los grandes pensadores; pero si, más allá de todos nuestros apasionados esfuerzos, aparece el mundo de las esencias y reconocemos en el hombre el punto de partida de una vida espiritual pura, ésta debe ser algo que esté por encima de lo perecedero. Pero esta verdad necesaria toma una expresión inadecuada e insuficiente en la opinión vulgar, y también en la religión, cuando la eternidad es referida estrecha y egoístamente a la continuidad en el tiempo del individuo natural; tal concepción amenaza perpetuar en la religión las formas de lo finito y lo humano. Pero una cosa es dudar de la inmortalidad del hombre en su forma carnal y otra negar a la esencia espiritual del hombre su constitución eterna. Pues esto equivale a subordinar la vida espiritual al tiempo, y, por tanto, rebajarla, diseminarla, negarla. La misma vida temporal que carece de esta aspiración a lo eterno es convertida en una apariencia, en una sombra; si nos atenemos al tiem-

po, todo hecho humano, toda realidad humana, es como una luz que brilla un momento para sumergirse rápidamente en las tinieblas de la nada.

Pero al afirmar la religión un orden eterno en el cual hace participar al hombre, no sólo en sus actos, sino en su esencia interior, el pensamiento de lo eterno adquiere un poder nuevo para la vida y para el sentimiento. Entonces todo esfuerzo temporal resuena en una vida que descansa en sí misma, y el movimiento de la vida no es ya un perderse en el tiempo, sino un salir fuera del tiempo. Así se explica la máxima del pensador medioeval que el varón perfecto no envejece, sino que se rejuvenece cada día.

dd.—El anhelo de comunión interior.

El reino de la experiencia muestra en la naturaleza y en las relaciones humanas una simultaneidad de elementos que están entre sí en múltiples relaciones, se eslabonan unos con otros y forman recia trama. Pero todo este eslabonamiento es puramente exterior, quedando por averiguar qué es lo que ocurre dentro de ellos y si, en general, ocurre algo. Desde este punto de vista la convivencia humana forma con todo el conjunto del mundo un mecanismo perfecto y, en su consecuencia, la vida individual debe aspirar a una obra singular o individual también. Como consecuencia de ello, toda comunión interior, toda colaboración de los hombres y de las cosas, debería ser rechazada como un contrasentido. Y, sin embargo, la idea de una comunión de este género adquiere extraordinario poder sobre los hombres y engendra un movimiento sin límites fijos. La amistad y el amor nos impelen a compartir la vida interior de los demás; porque ve en ellos, además de la actividad externa, un alma; el arte mismo sospecha en las cosas una vida interior y pretende definirla; por todas

partes buscamos algo que trasciende del mero contacto exterior y creemos que al penetrar en la vida de los demás la nuestra adquiere más extensión y elevación, un contenido y un valor. La cultura presente que, frente al mundo de los efectos y de las causas, existe otro de relaciones interiores cada vez más rico y variado.

Pero con este hecho indubitado nace un grave problema y surgen incesantes fluctuaciones en nuestra concepción del mundo. Parece a menudo que tal movimiento es un error y una ilusión, pues las cosas no tienen fondo, sino que son un mero tejido de relaciones exteriores. ¿Qué quiere decir esto de un fondo de las cosas y cómo podríamos penetrar en él? No, ciertamente, por la mera agitación o conmoción del sujeto, como muchos creen hoy en día. Pues, aunque el individuo se separe lo más posible de su ambiente, y aunque la vida adquiera un tono libre y artístico, el alma no por eso adquiere una mayor profundidad. Pues de poco servirá que el hombre convierta sus posibilidades en obras o hechos materiales, no hará sino poner una superficie en lugar de la otra, pero no habrá alcanzado con ello ninguna nueva dimensión. ¿Acaso todos los desarrollos actuales de nuestras disposiciones, toda la hinchazón que nuestros espejismos subjetivos engendra, ha añadido algo al contenido de la vida, ha hecho al hombre más profundo y más valioso? La subjetividad dista mucho de ser interioridad, y la sentimentalidad está muy lejos de ser alma. No hay vida interior para nosotros sin la vida interior de la realidad, ni puede vivirse una vida interior en no importa qué sitio sin la presencia de todo un mundo interior. Ni siquiera podría aspirar el hombre a la interioridad si no pudiera emanciparse de la estrechez puntiforme a que está condenado, logrando participar en una vida infinita. Para nosotros, hombres, sólo habrá una verdadera interioridad cuando nazcan en nuestra propia alma problemas y aspiraciones, cuando

luchemos por una nueva vida, cuando brote en nosotros un yo espiritual y se produzcan formaciones psíquicas que se materialicen o concreten en el anhelo de una personalidad, de una individualidad espiritual. Quien no lleve dentro de sí mismo estos problemas y no se busque a sí mismo en todas sus acciones, no podrá dotar a su vida de fondo y de alma. Pero, ¿es esto posible cuando nuestra vida no se desarrolla en una vida común y es sustentada por ésta? Ahora bien, la religión es la que representa la realidad de esta vida común y la hace perfecta. Su concepción unitaria de las cosas refuerza considerablemente la tendencia a la interioridad y nos hace conscientes de la insuficiencia de una posición media y superficial. Sólo así sentimos cuán solo se encuentra el hombre en toda la abundancia de relaciones exteriores, cómo nos pesan los límites de la existencia natural, cuán vulgar y vacía se hace la vida en estas condiciones. La cultura misma encierra el peligro de que, con la diferenciación progresiva de los individuos, éstos se alejan cada vez más unos de otros, y las individualidades choquen. De aquí la posibilidad de un extrañamiento de los hombres, de un aislamiento del alma de la comunidad en el trabajo. Y, ¿cómo romper estos tabiques de separación, cómo acercar el alma de los unos a la de los otros, sino por la instauración de una vida más allá de toda especialización natural, por la participación en un mundo que sea o pueda llegar a ser de cada uno, a la vez que de dos? Sólo cuando se ha logrado una comunidad de vida y la posibilidad de una comprensión de las almas, pueden influir las individualidades unas en otras y del choque resultar una integración.

Por consiguiente, en las relaciones humanas lo importante es conseguir una vida interior común que abarque y enlace el conjunto. Mas el problema rebasa estos términos y alcanza en sus referencias a las rela-

ciones de la propia alma. Pues en su existencia natural el hombre es tan extraño a sí mismo como a los demás, su propia alma es para él un arca cerrada e inaccesible; a despecho de todo descubrimiento en el mundo exterior, puede no hallarse ni descubrirse a sí mismo. A tal resultado sólo puede llegar por la creación de un mundo espiritual en el cual se domicilia él mismo, que le enseña a comprenderse y a encontrar su verdadera esencia en cuanto le hace superarse a sí mismo. Tal condicionamiento de la propia vida del alma por un mundo que nos rodea y sostiene, sólo puede ser desconocida donde falta la visión de estos problemas y se toma lo difícil como natural, y el fruto de un duro trabajo histórico como un resultado del momento. El que siente el problema encuentra en la historia un testimonio indudable de la estrecha relación entre la vida interior y la vida religiosa. Limitándonos a los comienzos del Cristianismo, ¡qué progreso no significa éste en tal sentido sobre la rica y bella antigüedad! ¡Cuán estrechamente ha acercado a los hombres por la instauración de un reino universal de fe y esperanza y una vida de trabajo colectivo, creando los fundamentos de un arte de las almas y de un comercio de las almas con la naturaleza; cómo ha hecho que el hombre pueda conocerse a sí mismo y confiar en su propio espíritu. ¿Acaso pudo Jesús ver en los niños lo que él veía y considerar la naturaleza como un espejo del poder y el amor de Dios sin un nuevo reino de la interioridad? Aplicable es esto también al curso del tiempo; cuando la religión, entendida aquí en el más amplio sentido y como religión del espíritu, retrocede, la vida interior decae lenta, pero progresivamente; y también es aplicable al presente esto mismo, es decir, que cuando la religión despierta a nueva vida da a las relaciones de los hombres, aun a las más superficiales, más profundidad espiritual que los trabajos más exquisitos de la cultura. De este modo

todo progreso en la vida interior es una prenda para la religión, y la lucha por la religión se convierte en un episodio de la lucha por un contenido espiritual de la vida. Hoy, que el mundo exterior se impone a nosotros de tan poderoso modo y que nos atrae irresistiblemente, necesitamos más que nunca la afirmación de nosotros mismos, el desarrollo de una poderosa vida interior; ¿rechazaremos en esta tarea a la más poderosa aliada, la religión, como lo han hecho siempre la ligereza y la incomprensión?

ee.—El anhelo de grandeza.

La consideración de las cosas humanas nos muestra al individuo pequeño frente a la humanidad, y a la humanidad pequeña frente a la naturaleza inconmensurable. Esta idea ha sido puesta en el primer plano de la conciencia en los tiempos modernos. En los períodos infantiles del pensamiento, la humanidad se consideraba como punto central del universo; aun cuando después se moderó esta pretensión, sin embargo, siguieron objetivándose valores puramente humanos, con los cuales se creía estar en inmediato contacto. Vimos que la naturaleza recobraba paulatinamente su independencia frente al hombre y que le atraía cada vez más a sí, arrebatándole al mismo tiempo, paso a paso, todas sus prerrogativas; con ello sus actos pierden su significación, su importancia para el todo, y parece que se encuentra reducido a buscar toda felicidad y grandeza en su propio círculo. Y al verse reducido a este su propio círculo, de donde ha de recibir toda luz, y al encontrarse encerrado dentro de la vida inmediata, poco espacio le queda para una grandeza interior y para una valoración propia. Harto patente es hoy a nuestros ojos el ímpetu de la lucha por la vida, el apresuramiento torrencial de esta misma vida, el hervir de los intereses y de las

pasiones y el aplastante y afrentoso poder de la masa para que nos detengamos en hacer su descripción. Todos conocemos esa excitación febril de la vida diaria, ese ímprobo trabajo que sobre todos pesa y que no están compensados por un provecho espiritual ni por un sentido humano de la vida, ni para los individuos ni para la colectividad. Tal contradicción y falta de sentido, y, si se quiere, tal insignificancia de la vida social, sólo puede pasar inadvertida para el hombre mientras está engolfado dentro de este trajín, y sólo piensa de vez en cuando y consume todas sus fuerzas en la afirmación de su propio yo; pero en cuanto empieza a sentir y a pensar, y se desliga de los bajos intereses dirigiendo su mirada al todo, no abriga duda alguna acerca del vacío insoportable de esta existencia; ahora bien, este momento llega irremisiblemente.

Y al llegar a este punto el hombre buscará los medios de libertarse de esta degradación; hoy mismo vemos muchos síntomas que lo confirman. Pero los medios que ordinariamente se utilizan no pueden conducir, de ningún modo, al fin propuesto. Muchos pretenden desterrar lo mezquino y vulgar, y devolver al hombre su nobleza y alegría, elevándose a una disposición de ánimo libre y ligera, y poniendo deliberadamente de manifiesto las diferencias que separan a los individuos. Tal tendencia proclama la soberanía del individuo y busca la grandeza en la proscripción de todo lazo exterior y en el libre desarrollo de todas nuestras iniciativas; a esto llaman «vivir su propia vida», y consideran como personalidad lo que sólo es una característica natural.—Esta manera de pensar no encuentra justificación, o, por lo menos, semblante de justificación, sino en un optimismo inconciliable con las experiencias y problemas de la vida moderna. Supone la existencia de hombres perfectamente dotados de fuerte fisonomía individual y que persiguen altos fines, de lo contrario

sería una aprobación de todos los apetitos egoístas y de todos los instintos groseros, lo que redundaría en un envilecimiento de la vida. El principal error está en afirmar, con respecto a los individuos, lo que se niega del todo; en estimar un valor dentro del círculo humano y en las relaciones de hombre a hombre, lo que la vida humana y la naturaleza humana en su conjunto ha desestimado. Pero lo ha desestimado cuando el hombre es convertido en un fragmento de un mundo intransparente y se ha descartado de la realidad toda relación interior con el todo; sólo puede afirmarse cuando se forma un nuevo grado de realidad en el hombre, cuando éste toma parte en la totalidad de este nuevo mundo, no limitándose a una acción individual, porque de la nueva vida brota un nuevo ser y un nuevo yo. Sólo entonces pueden los hombres asimilarse el mundo y la historia haciéndolos hechos propios, sólo entonces pueden colaborar en el todo y participar en la lucha de los mundos, sólo entonces representará el hombre en su particular posición el todo, y su acción será una parte del movimiento cósmico, sólo entonces se podrá dar grandeza a la vida. Cuanto más grandeza posea la vida en este sentido, menos se hablará de ella. Entendido de este modo, el afán de grandeza significa, no una diferencia con respecto a los demás ni una elevación sobre todo lo que nos rodea, sino dar profundidad al alma, hacer nuestra esencia infinita.

Nada de esto es posible sin la instauración de una vida espiritual en el reino propio del hombre, como ya hemos demostrado; con su realidad se da toda la grandeza de la vida. Pero en la religión es donde esta vida se efectúa en su conjunto y se revela al hombre como todo; es, pues, absolutamente indispensable para la fundamentación y desarrollo de la grandeza de la vida. Ella sola nos saca de la dispersión de los rasgos elementales dando a la vida la tensión de un drama grandioso,

abriendo una oposición en la dirección principal de la vida y llamando al hombre a decidirla; trae el problema del universo a la experiencia propia del hombre y le comunica una superioridad por la presencia interior en él de la vida divina. Así, por el problema interior de todo en el todo, es levantada la vida sobre todas las inquietudes de la vida natural y social. Pero sólo a condición de que la religión sea una forma de la vida espiritual y del desarrollo de una actividad independiente; una religión que predicase la sumisión absoluta y la devoción ciega rebajaría al hombre más que cualquier tiranía humana, pues produciría una lesión de la vida en sus fibras más íntimas. Pero, ¿por qué nosotros, hombres libres, hemos de subordinar nuestro concepto de la religión al de los demás; por qué la imagen contrahecha que se nos quiere imponer ha de obscurecer aquella otra que surge de las necesidades de la vida espiritual, probada en el curso de la historia?

RESUMEN

En cada uno de los distintos puntos examinados se ha observado una íntima relación de la religión con el desarrollo general de la vida espiritual; basta con una consideración más detenida de sus líneas principales para obtener una prueba de la religión. Pues paso a paso aparecen movimientos que penetran el mundo de la experiencia y que no podrían penetrarle si no se opusieran abiertamente a él. Pero esta escisión no podría producirse sin que el todo sufriese una convulsión, síntoma del alumbramiento de un nuevo mundo, y esto es lo que sucede en la religión.

Según esto, la religión no es algo que se incorpora ulteriormente a la vida, sino que brota de su entraña como explicación de un hecho sin el cual no es posible,

en general, la tendencia a la espiritualidad. Lo maravilloso no nace en un único punto, sino que informa toda la vida espiritual; el que no lo ve, el que no ve en cada hecho de la vida diaria un misterio, estimará la religión como apéndice superfluo y aun perjudicial de la vida. Pero aquel a quien se le revele este carácter místico de todos nuestros hechos espirituales y crea, como Goethe, que caminamos entre misterios, no verá en la Religión algo extraño, sino la síntesis de la vida espiritual, y la estimará como explicación de todo misterio, como unidad de toda discrepancia y como transformación fundamental de la vida primitiva e inmediata. Al estar, por consiguiente, toda posibilidad de una vida espiritual basada exclusivamente en la religión, es ésta el más firme sillar de nuestra vida espiritual, el supuesto de todo conocimiento científico. Pero al ofrecernos una superación de todos los fines y de la existencia inmediata, y constituirnos en constante lucha contra las pequeñeces humanas, la religión se libra del reproche de antropomorfismo que lanza sobre ella un criterio superficial porque la ve unida históricamente con él. Ella más que toda crítica negativa puede arrojar el antropomorfismo de la vida espiritual, y, bien entendido, es el único camino para escapar al antropomorfismo, que de lo contrario no perseguiría inexorablemente.

Nuestro concepto de la religión no arranca del problema cosmológico, sino que se propone, partiendo de él, llegar a la medula de la realidad. Pero si con esto al principio aparece en una determinada oposición con un estado particular de la naturaleza, nunca pierde su relación con el todo. Al escindir el mundo y la existencia como grados principales del devenir, presupone un dispositivo de vida peculiar que no se compone de elementos aislados, sino que abarca toda pluralidad y variedad en un todo vivo, haciendo así posible una completa posesión de nosotros mismos. Esta fundamenta-

ción del todo extiende sus efectos a todos los movimientos de vida y hace posible el desarrollo armónico y la diferenciación progresiva. Tales manifestaciones las vemos en la ley del devenir, es decir, en el progreso de las formas elementales, en la ley universal de causación que establece las relaciones entre puntos aislados, en la aparición de la vida que lo invade todo, en el progreso ascendente de sus formas cada vez más ricas y complicadas, en el surgir de la vida espiritual y sus modalidades, y, finalmente, en la oposición entre cultura espiritual y cultura humana, así como en la autonomía de esta vida espiritual en nuestro círculo. Todo esto nos obliga a reconocer que el reino de la vida, cuyo desarrollo fomenta la religión, no significa un dato singular y empalidecido, sino está relacionado con el todo y con su acción, y su poder creador es la coronación de todo un movimiento universal.

III.—LAS DISPUTAS CONTRA LA RELIGION

INTRODUCCIÓN

En lo que llevamos expuesto hasta aquí se contiene ya una conclusión: en cuanto somos algo más que meras criaturas naturales y en cuanto en la cultura se desarrolla un reino característico del espíritu, podemos estar seguros de la religión, cualquiera que sea el aspecto bajo el cual consideremos lo individual. Pues tampoco la verdad de los otros campos de la vida depende de la manera de afrontar y dominar este elemento individual: la ciencia sigue siendo la ciencia, aunque el individuo muestre poco o ningún afán por conocerla; el arte sigue siendo arte, a pesar de la barbarie de unos cuantos. Mas, a pesar de tal superioridad de la religión sobre la condición y el humor de algunos individuos, no podemos mantener aquella conclusión como definitiva. Por el contrario, es un hecho cierto que lo que hasta aquí hemos considerado como religión nunca ha producido por sus propias fuerzas una religión positiva ni ha constituido el credo de una extensa comunidad; es preciso algo más para dar a la religión plena realidad. Pero nuestra propia concepción del asunto nos pone ya en camino de una solución. Bien que la vida espiritual constituya para nosotros el hecho fundamental de la

religión, nuestra atención no se fijaba más que en la parte positiva, no en la negativa, es decir, en las resistencias que la religión tiene que vencer. Ahora bien, esta parte no puede dejarse en la sombra, tiene que ser tomada en cuenta y tratada con la dignidad que merece. Mas en esta tarea surgen tales obstáculos, que quizá nos lanzan por una nueva vía obligándonos a trazar una nueva forma característica de la religión. Veamos cómo puede ser esto.

Que existe algo subespiritual y no divino, es innegable, pero ello no basta para conmover los fundamentos de la religión; precisamente estas mismas impurezas de la realidad nos llevan a ella. El mal no puede explicarse —todas las explicaciones del mal caen en un círculo vicioso—, pero puede vencerse por la creación y penetración del mundo divino que ella representa. A este mundo debe reducirse. Precisamente porque la religión no nos da una razón del mundo inmediato, debe, por la fuerza de lo divino en ella contenido, provocar una espiritualización de la existencia. Debemos explicarnos las diferencias por los distintos grados de la realidad, pero siempre el grado superior debe dominar el inferior y elevarle a sí, la vida espiritual a la naturaleza, la substancia del espíritu a las formas existenciales humanas, todo lo que representa la unidad y el todo de la vida espiritual a la disgregación y a la especialización.

Pero la imagen que nosotros con derecho esperábamos, no es confirmada por la experiencia. En nuestro círculo, la nueva vida, no sólo encuentra obstáculos individuales, sino que choca en el conjunto de su acción con una resistencia que parece invencible. Aquella vida no exige una existencia independiente, sino que permanece ligada a las fuerzas inferiores; lo divino no puede elevar a sí a lo no divino, sino que, por el contrario, éste tira de aquél y le convierte en medio para sus fines. Tal

indefensión contra el mundo cuyo dominio le está encomendado, tal inversión de los términos, quebranta necesariamente la fe en su verdad. ¿Cómo conciliar tal debilidad con el concepto de lo divino; una vida cohibida, desmayada, cómo puede ser divina? Por lo menos la revelación de la vida divina despierta en nosotros fuertes dudas. ¿De qué nos sirve tal vida si sólo es como un eco lejano que no penetra en nuestra existencia ni vence sus dificultades?

Así la crisis que la religión produce en nosotros, en vez de librarnos de confusiones, parece que nos hunde más en ellas. Es innegable que la religión introduce en nuestra vida un desplazamiento, que marca un nuevo punto de partida y que produce un nuevo movimiento. Pero si este movimiento no consigue penetrarnos, si nos abre horizontes y despierta deseos que no consigue colmar, antes habrá empeorado que mejorado la vida. La idea de una vida espiritual crea nuevas dimensiones que hacen inaccesible y hasta intolerable lo que antes no suscitaba ninguna dificultad; sobre todo, las relaciones diarias, la vida cotidiana que antes parecían neutrales se constituyen ahora en oposición y ofrecen seria resistencia; el obstáculo obra aquí de fuera a dentro, y el enflaquecimiento de la vida espiritual engendra una confusión, una desavenencia en nuestro propio reino. Tal situación introduce en nuestra reflexión un lamentable desdoblamiento. La razón no puede decidirse a una negación rotunda, pues ésta acarrea siempre una nueva crisis, y tal resistencia con su acerbo dolor indica la acción de un movimiento. Pero tampoco puede resolverse a afirmar. Por consiguiente, no nos podemos decidir ni en un sentido ni en otro. Y, sin embargo, las necesidades de la vida exigen que nos decidamos pronto. ¿Se desatará este nudo, podremos ver, por lo menos, la dirección en que hemos de caminar? Únicamente los hechos pueden sacarnos de esta situación, las conside-

raciones conceptuales no bastan; a los hechos, pues, hemos de dirigir nuestras miradas.

Pero antes hemos de recorrer el campo de las dificultades y ponerlas de manifiesto; todo eufemismo o atenuación fuera una ofensa a la verdad y un peligro para el avance ulterior. Indudablemente, nuestra investigación entra en un nuevo período. Primeramente sobre las oscuras brumas del inicio se levanta el sol de una nueva vida y, a pesar de todos los obstáculos, nos descubre un reino de pura espiritualidad; la contemplación de este reino pudiera ensancharse y ver sumidas en él todas las abundancias de la vida. Pero pronto surgen nuevas nubes que empañan aquella luz, de tal modo, que la convierten en un turbio y pálido reflejo, más propio para hacernos sentir la distancia a que nos movemos de la verdad que para acercarnos a ella.

Nuestra vida se parece a un drama cuya acción fluyese lentamente. Pero de repente irrumpe con su claridad un nuevo mundo y lo invade todo victoriosamente. Pronto se inicia, sin embargo, un juego contrario, con tal fuerza, que pone en peligro todo lo ganado y amenaza convertirlo en pérdida. ¿Saldremos de esta confusión, no habrá una fuerza que nos asegure la posesión de aquel mundo? Tal posibilidad existe y se muestra como una esperanza. Entretanto, el *advocatus diaboli* tiene la palabra. Dejémosle plena libertad de expresión, pues todo rodeo o reticencia es aquí un mal. Por lo demás, tengamos sólo presente que aquí no se trata de la felicidad humana, sino de la realidad de un mundo espiritual puro en nuestro reino: esto da al problema más seriedad, una significación más honda de lo que tendría si se tratase sólo de una cuestión de mero bienestar.

a.—Exposición de las resistencias.

1.—La resistencia de la naturaleza.

La vida espiritual no puede alcanzar verdadera autonomía, sin establecer ciertas demandas a la naturaleza. La completa e íntima unión de la vida anímica con los procesos naturales, demostrada por la experiencia, no supone un obstáculo a la vida espiritual. Pues, en principio, dicha vida es sólo un medio o instrumento para la conservación de nuestra naturaleza, no pretende erigirse en una esfera propia y distinta, no desarrolla ningún contenido nuevo ni supone ningún mundo nuevo. Pero el grado espiritual trae todo esto consigo. Cuando este grado se inicia en nosotros, engendra necesariamente la exigencia de que a la substantividad en la esencia corresponda una substantividad en la existencia frente a la naturaleza; los nuevos fines, la participación necesaria en el conjunto de un mundo infinito, eterno, independiente, nos imponen formas de vida adecuadas. La superación de la naturaleza, su dominio, se imponen aquí como necesidad apremiante. Pues si la tendencia a la espiritualidad implica la penetración de la realidad hasta encontrar su esencia, la vida espiritual llegada a perfecta autonomía debe iluminar todo el círculo que ella abarca y referirle a sí misma, utilizándole como un medio para sus fines, como una plataforma para elevarse sobre ella, y en todo contacto con el mundo natural ha de actuar como guía. Y esta exigencia no obra sólo hacia fuera, sino también hacia adentro. Cuando la naturaleza con sus leyes y su mecanismo se extiende también al interior de nuestra alma, la madurez de la vida espiritual debe mostrar contra esta invasión una independencia y una superioridad que la permi-

ta dominar nuestras acciones y dirigir nuestros apetitos.

Pero, ¿nos muestra la experiencia tal superioridad de la vida espiritual? Muestra precisamente lo contrario. El desarrollo espiritual del hombre permanece, como la vida natural del alma, vinculado al cuerpo y, a la vez, al orden general de la naturaleza; con el cuerpo nace y crece, brilla y se obscurece nuestra vida espiritual. Que el cuerpo es para ella más que un instrumento, lo demuestran las llamadas enfermedades mentales (en realidad, enfermedades del cerebro) que, no sólo ponen los más graves obstáculos a la actividad anímica, sino que la empujan por vías invertidas. Pero la muerte, con la extinción total de la existencia, pasa de la categoría de límite natural a la de un grave daño. Pues la vida espiritual nos señala, aun dentro de los linderos de la vida individual, fines que rebasan en mucho nuestra efímera existencia. Se inician obras y se establecen relaciones entre los hombres, que suponen o llevan implícito un anhelo de mayor duración; con afán indecible el hombre trabaja en su formación, se crea un ser personal y una individualidad espiritual para ver interrumpida y destruída su obra de pronto. Frente a esta ley, despiértase un deseo ardiente de saltar tales límites y tomar parte en lo eterno de alguna manera, principalmente la religión es la que provee en parte a esta necesidad con la promesa de una inmortalidad individual. Pero la experiencia no sólo no nos ofrece aquí el menor punto de apoyo, sino que también encontramos una respuesta negativa en la consideración de que lo que, por un lado, parece indispensable, por otro aparece como superfluo. Pues como, a menudo, toda excitación espiritual se apaga dentro de los límites de la vida, la espiritualidad se embota y casi desaparece en vida del hombre. ¿De qué le serviría a este despojo, la inmortalidad? Pero si, en tal caso, la muerte parece el desenlace natural, ¿no será distinto

en aquellos en quienes el fuego sagrado perdura durante toda la vida y hasta se aviva progresivamente durante su curso? ¡Problemas sobre problemas, enigmas sobre enigmas! Sólo una cosa es cierta, que, al parecer, la naturaleza sigue su curso sin preocuparse de nuestros valores espirituales; la más ejemplar grandeza de ánimo es impotente contra la enfermedad y la muerte prematuras, mientras que algunos individuos, los intelectualmente nulos, arrastran una existencia ingrata y odiosa durante luengos años.

A la experiencia de los individuos corresponde la de los pueblos y la humanidad. Los fines y valores de la vida espiritual parecen no existir para las fuerzas ciegas de la naturaleza; éstas no conocen diferencia alguna entre bien y mal, justo e injusto, grandeza o pequeñez interior. Terremotos e inundaciones anegan las creaciones del arte y de la ciencia como por juego; la peste y el hambre recogen su negra cosecha indiferentes ante el bienestar humano y los valores espirituales. En ninguna parte muestra la naturaleza vestigios de su orden superior, como creyó ver la simbólica de la Edad media en animales y plantas; forma un reino cerrado, preocupado sólo de sí mismo. A nuestros ojos aparece como esfinge enigmática que da la vida con inagotable profusión o la destruye, que la engendra laboriosamente para destruirla en un instante, solícita e indiferente, benévola y cruel, a la vez, infundiendo entre las criaturas sentimientos amistosos y lanzándolos después a una lucha despiadada entre sí, forjando armas que son, a la vez, para la defensa y la destrucción, y siendo, según antiguo refrán, más bien madrastra que madre para sus hijos. Un deseo desesperado de vida que, con toda su fiebre y agitación, no nos deja ser para nosotros mismos, y, por consiguiente, no nos deja rendimiento alguno ni nos permite la comprensión del Todo, un juego miserable de nada contra nada. No es, por cierto, que en la natu-

raleza no brille un destello de razón, pues presenta todas sus obras vaciadas en modelos indestructibles y encadenadas por la ley causal. Esto es una razón, efectivamente, pero sólo una razón formal indiferente a todo contenido. La misma destrucción dolorosa de la vida, la formación de odiosos monstruos, la herencia de espantosas enfermedades se produce según leyes y en ordenación rigurosamente causal. ¿Qué razón es esta que así se subordina a lo absurdo?

Tal indiferencia de la naturaleza a todo lo que signifique fines y valores espirituales, es intolerable para las religiones; por eso buscan una ayuda en el milagro como signo de meridiana claridad del señorío de las fuerzas espirituales y divinas sobre la naturaleza. Mas, a despecho de todos sus esfuerzos, el hecho de lo maravilloso no puede ser fundamentado. La concepción científica de la naturaleza, así como la crítica histórica, socavan de tal modo la creencia en lo sobrenatural que el pretendido apoyo se convierte en un fardo, en una tara de la fe.

¡Si siquiera pudiéramos oponer a todas las inseguridades de la naturaleza exterior una vida interior sólidamente fundada! Pero el mecanismo de la naturaleza penetra también en el alma y encadena todos nuestros actos con un lazo causal. Claro está que este mecanismo no nos coge por entero, pues ¿cómo, si no, podría haber una vida espiritual? Pero también en la crisis que determina el nacimiento de esta vida espiritual la vida inmediata está presente, la acción del espíritu gana terreno lentamente y con esfuerzo, y es tan pronto oprimida como arrebatada por aquélla. La vida espiritual debe brotar del todo y asegurarnos lo infinito como eterno. Pero en nosotros, hombres, se resuelve en fenómenos de conciencia particulares, incesantemente cambiantes, rebeldes a toda permanencia. La vida espiritual lucha, sí, contra todos estos obstáculos, pero

no consigue dominarlos, permanece en segundo término, se ve expulsada como una intrusa del mundo intuitivo.

Tampoco en las fuerzas instintivas de la vida consiguen los fenómenos espirituales libertarse de la naturaleza. Aunque los instintos ocupen un grado inferior en la escala de nuestras facultades, se afirman con tal fuerza que ni la acción espiritual puede prescindir de su concurso. ¡Cuán pálida toda obra del espíritu, todo trabajo, todo amor que no se enlaza con un instinto natural y en él se injerta! La misma configuración propia de la vida espiritual, en las distintas culturas, parece depender del grado y de la naturaleza de las energías vitales. ¿Acaso no es decisivo en la historia de las religiones el hecho de que unos pueblos, como los semitas, se muestren tenaces en la afirmación de la vida y rompan todos los frenos que a ella se oponen, y otros, en cambio, se entreguen blandamente a la renunciación y al pesimismo, como los indios?

La vida natural se subordina al instinto de conservación, el cual, en el reino del espíritu, es motejado de egoísta y expulsado de sus dominios. Pero ¿conseguimos deslindarnos de él, podemos prescindir de él en absoluto? Dado que nuestra existencia tiene que defenderse continuamente de un mundo extraño e indiferente, podemos, es más, debemos tratar de sustraernos al instinto de conservación. Este instinto crece y se dignifica al extenderse sobre todos los pueblos y sobre el conjunto de las sociedades humanas; los fenómenos económicos actuales nos hacen ver con toda claridad la enorme importancia que los bienes materiales tienen, no solamente para la existencia de la humanidad, sino para el desarrollo mismo del espíritu. Y si lo material es tanto para nosotros y nos ata tan fuertemente, ¿qué significa ese elevarnos a un mundo superior, al mundo espiritual, tan violentamente reclamado por la religión?

La impresión final no puede ser otra sino que la vida espiritual, aun al hacerse plenamente consciente, no es otra cosa que un epifenómeno que acompaña al proceso natural. En todos nuestros arrobos la tendencia libertadora no puede romper aquellos lazos, permanece sujeta a las fuerzas naturales, al servicio de la naturaleza. Este límite se convierte en una insoportable contradicción cuando, dentro de la vida espiritual, es reconocida la presencia de la Divinidad. Si realmente la Divinidad entrase en este juego, debiera poder consumir su obra; si no puede hacerlo, ¿cómo hemos de reverenciarla como tal Divinidad?

2.—La resistencia de la cultura.

Por enigmática que aparezca la impotencia del espíritu frente a la naturaleza, era de esperar que el hombre se construyese en su propio círculo un reino de la razón, fortificándose en él contra todo ataque. En realidad, frente a la naturaleza se forma un círculo de vida, particularmente humano: es el reino de la cultura, en el cual el hombre se crea un mundo propio, el de la cultura, tal como se constituye en la comunión de los individuos en una vida social y en la acumulación del trabajo por efecto de la historia. Ya hemos visto que esta cultura humana, antes que engendrar de sí misma la espiritualidad, la presupone, por el contrario. Pero debe estar en condiciones de asimilarse la vida espiritual, desarrollándola y configurándose a sí misma en la forma de un reino del espíritu. Entonces la contradicción, la mediocridad, la falsedad de la vida vulgar romperán su costra y buscarán un nuevo orden de cosas. Al fin esta nueva ordenación será conocida y reconocida como presente, y por su propia fuerza surgirá una nueva vida vencedora de la antigua: la espiritualidad que nuestra existencia oculta será liberada y toda sinrazón

vigorosamente combatida. En medio de nuestro desvalimiento, la aparición de un poder divino asegurará el triunfo del bien y convertirá el curso de la historia en una progresiva victoria del espíritu.

Esto es lo que podríamos esperar que sucediera, pero, en realidad, sucede otra cosa: la cultura humana, en vez de ponerse al servicio de la pura espiritualidad, se hace señora de sí misma, proclama su existencia y prosperidad como el más alto de todos los fines, y convierte la vida espiritual en un mero instrumento, aprovechando de ella lo que conviene a sus intereses.

Pero esto es una enorme inversión. Es esencial a la vida del espíritu el ser independiente y tener valor propio; no puede renunciar a esta pretensión. Pero la cultura, tal como la experiencia nos la muestra, no concede ese derecho a la vida espiritual. En ella se da una confluencia de vidas humanas, una limitación recíproca de individualidades, una unión visible, en la cual también se dañan motivos espirituales. En esta unión los individuos aportan sus estados particulares, es decir, aparecen con mucha ansia de sí mismos y poco interés por los demás. La coexistencia produce un cierto enlace de elementos espirituales, una cierta suma de capacidades. Pero tal unión sólo se opera en las producciones y, por tanto, de una manera exterior, sin la separación de lo puro y lo impuro. El enmarañado tejido de relaciones que de aquí nace no es ya una unidad interior; la dirección de la vida no va entonces de dentro a fuera, sino de fuera a dentro; la espiritualidad naciente está profundamente impregnada de vicios humanos.

Todo esto puede ser estimable a su manera, inexcusable para nosotros, hombres, pero interiormente es estrecho; cuando, en su inversión, la cultura social se convierte en un fin que lo domina todo y mantiene esta pretensión contra la autonomía del espíritu, las más

graves confusiones se producen inevitablemente. Que la cultura social no llegue a más de lo que llega no es cosa digna de reproche; pero sí lo es que quiera ser más de lo que, dada la situación de las cosas, puede ser. Y es lo que hace cuando pretende hacer pasar por razón pura lo que es una mezcla de razón y sinrazón, y atribuye a la espiritualidad humana condicionada la prerrogativa de espíritu absoluto. Por tal temperamento trata de configurar a su imagen todo valor espiritual y de prescribir todo esfuerzo a su medida, de dilucidar todo problema con sus medios y de detener todo movimiento en el punto a que se extienden sus fines. De aquí nace necesariamente una oposición y una lucha entre la espiritualidad humana y el espíritu en toda su pureza, que producirá efectos tanto más perturbadores en cuanto invoca en su lucha el nombre del espíritu. Tal fenómeno se da de una manera intuitiva cuando el Estado topoderoso o la Iglesia infalible monopolizan toda la vida espiritual y se extiende, en virtud de estas formas especiales, por toda la vida de la humanidad. Por todas partes se manifiesta la tendencia, no de liberar ni emancipar la existencia humana, sino de fortalecerla en sí misma, de saciarla, estrechándola, a pesar de toda aparente ampliación. El utilitarismo y el relativismo, dos perturbadores de la vida espiritual, se imponen inevitablemente cuando los valores espirituales y las relaciones espirituales se hacen valer, principalmente, como direcciones sociales. Entonces se llama bueno a lo que es útil a la sociedad, verdadero a lo que encuentra el asentimiento de ésta; pero siempre abandonando el verdadero sentido de estos conceptos y perdiendo el verdadero sentimiento de los mismos. Tan sencilla es la inversión y tanto desfigura la vida, que, necesariamente, en ciertas direcciones generales quiere ser seguida algunas veces.

La existencia humana desarrolla siempre la vida es-

piritual en una dirección especial solamente, pues para intensificarla parece que es necesario hacerla unilateral. Esta dirección particular quiere ser el Todo y hace que todo lo demás retroceda al segundo término. Tal estrechez engendra, necesariamente, en el curso del tiempo una reacción, nuevos fines aparecen, exigen y encuentran su derecho, para caer pronto en la misma estrechez e intolerancia. De aquí un incesante cambio de fines, un movimiento en zigzag, sin que la unidad superior del todo salga del segundo término y tome la dirección. Este cambio de fines se manifiesta con toda claridad, la experiencia de la historia le pone intuitivamente ante nuestros ojos; a pesar de ello, la cultura social considera siempre la dirección ocasional del trabajo como la única justa, la sola posible, como la última solución. En abstracto tenemos la más clara conciencia de la relatividad de toda producción humana e histórica, pero en concreto consideramos el momento presente como representante de la verdad absoluta. Quizá sea esto indispensable para darnos fuerza y valor con que cumplir nuestra tarea temporal o momentánea; pero tal necesidad, ¿implica el dominio de la razón?

La cultura social quiere las obras para utilizarlas y las mide según esta utilidad. No sería esto grave daño si se reconociera el límite que implica tal empleo y reivindicara sus derechos el otro aspecto de la cosa: la vida interior, que implica el trabajo y la producción. Pero no sucede esto: la cultura social incluye en la producción, como todo lo demás, también el sentimiento. Pero, cuando la vida entera conforma nuestro sentimiento de la producción a sus aplicaciones, la independencia interior padece y la autonomía del sentimiento sufre grave daño; cuando el hombre no encuentra su centro de gravedad en sí mismo, sino en la sociedad, su vida pierde la fuerza y sinceridad que son necesarias para la creación. El que trabaja ante todo,

no para sí, sino para los demás, no para su obra, sino para las consecuencias de su obra, no puede ver la profundidad de las cosas. Las apariencias toman pronto la primacía. Frente al público, la ficción hace el mismo efecto y aún es más útil que la verdad; por esto, ante el fracaso, toda la vida es trastornada y el alma se emponzoña. Este carácter de apariencia de toda la cultura social da un carácter de miseria insoportable a aquel último fondo de la vida espiritual que constituye la religión y la moral; por eso toda creación poderosa en estos dominios es una ardiente protesta contra las ficciones, no sólo de un estado social particular, sino contra toda intromisión social en tales asuntos. Pero esta intromisión se afirma contra toda objeción.

A la vez, la individualidad es rechazada y oprimida. Mientras la sociedad aplaude y alienta todo lo que contribuye al orden común, menosprecia y dificulta todo lo que supone distinción, originalidad, carácter. Así, pues, cuanto más exclusivamente se apodera el espíritu social de la dirección de la vida, tanto más uniforme y cortada a patrón se hace ésta, tanto más grosero se hace el trabajo interiormente. La sociedad da a sus direcciones un carácter medio que armoniza poco con la inagotable fecundidad de los casos individuales y que choca fácilmente con la diferencia de naturaleza de éstos. Así, por ejemplo, se da en el Derecho un conflicto constante entre la generalidad de las normas y la naturaleza especial de cada asunto. ¿Querriamos por esto desechar aquellas formas y entregar la vida al desorden y la arbitrariedad? Pero, ¿bastan las formas con sus patrones?

El concretar la vida a una condición media es pernicioso, porque dicha condición en las relaciones humanas no puede adquirir altura y porque contaría para su dirección con poco ardimiento y escasas fuerzas. Y si tal estado quisiere representar la medida de toda

espiritualidad, acarrearía el menosprecio de todo lo sobresaliente, grande, original; toda espiritualidad autónoma introduce una perturbación en la sociedad y la arrebatada la posibilidad de regirse a sí misma. Esta oposición, no sólo engendra en determinados lugares luchas encarnizadas que terminan trágicamente, sino que penetra toda la vida histórica, manteniéndose en el reconocimiento exterior de la grandeza, al mismo tiempo que rebaja todo lo posible el nivel social. Además, dicho reconocimiento suele exteriorizarse sólo cuando lo grande ha pasado a la historia y ya no perjudica a nuestros intereses, y cuando se puede utilizar como «clásico» para combatir el espíritu de los tiempos presentes.

Así, pues, el reino de la cultura adolece del mismo mal que ya sentía la naturaleza dolorosamente: el desdoblamiento de la razón en razón formal y razón material. Pues la sociedad pone toda vida y toda acción bajo formas comunes y se esfuerza con celo singular por el mantenimiento de estas formas; la cultura social es eminentemente formal. La confusión aumenta contra naturaleza cuando en la sociedad la razón formal aparece como soporte de la verdad material y pide su reconocimiento; sus decretos quieren valer inapelablemente. Pero el más respetuoso mantenimiento de todas las formas no ofrece la garantía de verdad alguna material, dado que están manejadas por hombres apasionados y expuestas al error. Bajo todas las formas del derecho, Sócrates y Jesús hubieran sido condenados, y la Inquisición y los procesos contra las brujas hubieran funcionado; todo régimen social pone en peligro la verdad material porque mantiene el instinto de lo puramente formal. Por esta razón todos los verdaderos amigos de la moral miran con tanto menosprecio la virtud y la justicia de la vida burguesa, por eso los espíritus religiosos combaten tan rudamente las fórmulas, dogmas y

ritos de la religión tal y como los presenta y los cultiva inevitablemente la sociedad. Cuanto más claramente es reconocido en la vida espiritual el anhelo por la formación de una esencia, de una vida esencial, tanto más graves aparecen sus desviaciones y sus falsificaciones.

De aquí una multitud de falsas posiciones que tienen de común la falta de verdad interior, un querer ser más de lo que se puede, la entronización de una media razón muy dudosa en la categoría de razón absoluta; una consagración de formas antropopáticas. Tal estado de cosas engendra continuamente movimientos de protesta, excita a la resistencia, no sólo contra hechos e instituciones particulares, sino contra toda la organización social. Cuando estas protestas están animadas de verdadero espíritu renovador pueden lograr una cierta elevación del nivel social. Pero cuando son, como suele suceder, meras reacciones, todo el esfuerzo es perdido. La reforma anhelada no pasa de una aspiración indeterminada y confusa; el individuo podrá consagrarse a la inmediatividad de su vida y engolfarse en sus propias concupiscencias, pero el contenido de la vida gana poco; aun cuando en una dirección semejante el presente tratase de sacudir todo el lastre de la historia y construir la vida con sus propios medios, poco lograría, no conseguiría la ansiada libertad. Pues las necesidades del momento son también un producto de la historia y están ligadas a la situación histórica, aun cuando parezcan la antítesis de un pasado inmediato. La paradoja es sólo una forma indirecta de la dependencia. Si tal oposición hace sentir vivamente los defectos de la cultura social, no por esto los cura. Pronto cae con la supertensión del individuo y su contingencia en una acentuada unilateralidad, y en tales errores, que la balanza pronto se inclina otra vez a la cultura social con todos sus defectos. Así, el péndulo se mueve incesantemente de un lado a otro, a la acción sigue la reac-

ción, y en esta apasionada lucha consúmense las mejores fuerzas sin que en lo esencial se gane nada.

Según esto, la cultura social está todavía muy lejos de ser la realización de un reino del espíritu ni de llegar a serlo. Son muy profundos sus defectos. Pero aquella esfera de vida brota del movimiento en pos de la vida espiritual y nunca puede negar su origen; ¿cómo se explica, pues, que permanezca estacionario y se resista a todo progreso ulterior? Pero cuando la vida espiritual comprendida como fuerza cósmica se torna finalmente hacia la Divinidad, ésta también es puesta en duda. ¿Es que no puede o no quiere terminar la obra comenzada? Entonces, ¿por qué la comenzó? ¿Otra vez el oscuro enigma! Pero toda obscuridad en estas cuestiones termina en la negación.

3.—La resistencia en la propia vida espiritual.

Por graves que sean las confusiones hasta aquí reveladas, no tocaban a la raíz de la vida espiritual. Por muchas que sean las dificultades de que está sembrada la esfera meramente humana, nunca falta en ella un cierto contenido, una obra positiva; ¿cómo, si no, explicar la lucha, tanto contra la naturaleza, como contra la misma sociedad; cómo disputar la obra de estas dos campañas por insuficiente? La vida espiritual, no sólo rodea como una atmósfera nuestra existencia, penetrándola, sino que se resuelve en arte, ciencia, moral, etc., produciendo en éstas una acción conjunta que trasciende al terreno común de la vida entera. De aquí la formación de un círculo peculiar de vida. Ahora bien, en este círculo ¿se superan acaso las confusiones y se emancipa de la confusión y el error que oprime por todas partes a la vida humana?

Esta era, en efecto, la creencia y la esperanza de los tiempos antiguos, y lo es de los modernos. Toda pertur-

bación fué achacada a las relaciones con el medio, el círculo propia de la vida espiritual parecía sustraerse a la deformidad, espiritualidad y razón eran tenidas por valores equivalentes. Bastábale al hombre desplegar su acción espiritual para poner su vida al nivel de la razón pura. Todo el entusiasmo por la cultura y toda civilización estriba únicamente en la creencia de que el desarrollo de las fuerzas espirituales nos da la garantía de su uso legítimo, que todo error en este camino se disipa prontamente.

Pero, en armonía con el curso general de nuestra investigación, se presenta a nuestros ojos un cuadro completamente opuesto: las confusiones no desaparecen en modo alguno en la esfera de la vida espiritual, sino que, por el contrario, en ella alcanzan su grado máximo; las más graves dificultades y perturbaciones son de índole espiritual. El hecho de que en el reino humano aparece una vida espiritual, en vez de aportar soluciones fáciles, lo que trae consigo es una agudización de los conflictos. Y cuando vemos que la perturbación amenaza el bienestar fundamental, cuando la vida espiritual entra en conflicto consigo misma y aparece como destructora de sus propios fines, la duda penetra hasta lo más íntimo de nuestro ser. ¿Cómo entender una Divinidad que tales efectos destructores permite? ¿Acaso debemos entregarnos a la situación de ánimo que encierran aquellas palabras: *Nemo contra Deum nisi Deus ipse?*

α.—LA DISGREGACIÓN DE LA VIDA ESPIRITUAL

La vida espiritual empieza a formarse en nosotros esporádicamente y sólo paulatinamente forma relaciones más vastas; la primera ojeada nos muestra una diversidad disgregada. El reconocimiento de su independencia anuncia una completa revolución. Pues así

la unidad llega a señorío. Por lo mismo que aquella disgregación no puede ser removida de un golpe, es necesario admitir una enérgica lucha y penetrar en ella asistidos de fuerzas divinas; poco a poco esos campos esporádicos de la vida espiritual se integrarán en un todo y cada región particular será penetrada del espíritu de este todo. Esto es lo que esperamos y lo que pedimos. Pero de nuevo vemos nuestras esperanzas defraudadas, otra vez la esperada solución no trae más que nuevas confusiones.

La idea de una vida total nace y actúa extendiéndose a todos los campos especiales. Pero éstos no se doblegan a ella, sino que tratan de atraerla a sí con todos sus correspondientes derechos y de alcanzar con su ayuda un predominio absoluto. Unas veces es la ciencia, otras el arte, otras la moral, otras la religión de una iglesia, otras la acción social práctica, las que se colocan en el centro de la vida queriendo dirigir toda la actividad por sus propias vías. Así nacen tipos de vida fundamentalmente distintos, movimientos contrarios, un desdoblamiento de la espiritualidad dentro de sí misma. Pero en esto parece dominar una necesidad interior. Pues la vida espiritual no parece poder configurarse dentro de nosotros en ningún sentido ni tener la fuerza suficiente para ningún fin elevado sin dirigirse exclusivamente a aquello de que ha de esperar su salvación. Por lo mismo no hay entre nosotros ninguna producción sobresaliente sin una fuerte unilateralidad y también parcialidad; toda grandeza es tiránica y opresora; frente a su fuego y pasión toda tentativa de equilibrio y ponderación mutua aparece como debilidad y mediocridad. Todo lo cual recibe luego por la idea de la vida divina el más considerable incremento, así las confusiones deben sobrepasar el grado que hasta aquí alcanzaron.

La consecuencia inmediata es un fuerte desdobra-

miento de los distintos movimientos, un duro chocar de todos con todos, la transformación de nuestra vida espiritual en una lucha despiadada. Esta lucha carece de toda esperanza de una paz definitiva. Pues cada partido representa un derecho invulnerable, por lo que nunca puede sucumbir, de modo que el triunfo de uno de ellos lleva consigo el germen de su decadencia, abriéndose de este modo la perspectiva de un incesante subir y bajar, de una fluctuación eterna. Pero si siempre el uno empuja al otro, y los fines y las creencias se renuevan constantemente, ¿no será en definitiva todo esto un juego de locos? La idea de una verdad universal y absoluta palpita en todos, pero no puede tomar una forma concreta sin caer bajo el poder de las formas relativas, cuyo dominio se convierte en despotismo, abriendo más el abismo que trata de llenar.

Pero aquella presunción de las tendencias particulares a implicar el todo, la expían por una configuración en que se mezclan lo verdadero y lo falso, lo espiritual y lo humano, la libertad y la naturaleza, con lo que pierden la pureza de su verdad. Pues sólo el Todo puede consumir la necesaria separación, sólo una síntesis de la vida en su unidad interior puede dar a la existencia del conjunto libertad y acción, iluminarla y espiritualizarla, y sólo por este medio se consigue trazar los límites de cada campo, dentro del cual el Todo es representado y plasmado a su manera. Cuando, por el contrario, las configuraciones especiales en su exclusivismo hacen correr juntamente lo bueno y lo indispensable con lo falso y vulnerable, la vida cae en la más lamentable contradicción. La verdad no consigue desprenderse del error pegadizo, pero, si logra expulsarle, palidece y desaparece también como verdad. Así hay que aceptar o rechazar de una vez la mezcla, por todas partes la verdad y el error van juntos porque quieren dominar el Todo e impregnarlo de su esencia.

La vida de conjunto necesita para su libramiento y formación, del Arte, que da al contenido espiritual vigor y alegría, bañándole en el elemento de la belleza; pero en el momento en que quiere dominar el todo con el desarrollo de una intuición estética, introduce en la vida un germen de debilidad, de sentimentalismo, de juego. La ciencia realiza una tarea de depuración y cimentación, da al hombre una conciencia cósmica, nos hace vivir la profundidad y la verdad de las cosas; pero no puede reinar ella sola sin engendrar con su cultura puramente intelectualista una conciencia sobreexcitada, convirtiendo los temas vitales en meros problemas de conocimiento, en detrimento del desarrollo de una espiritualidad independiente y de la fresca percepción del momento inmediato. De la moral brota un vigor varonil y un interior fortalecimiento del ánimo, pero una dirección demasiado moralística de la vida nos hace duros, rígidos y soberbios. Enfrente de ella, la religión engendra más blandura e intimidad, pero la vida que se entrega exclusivamente a ella está expuesta al peligro de apartar la atención del trabajo mundano y de encastillarse en un estado puramente subjetivo y de arrogarse derechos que sólo a Dios corresponden. Contra este encastillamiento en nuestro propio recinto está la vida social práctica con su formación de un ambiente propio y su actuación de fuerzas colectivas, que da seguridad y destreza, frescura de ánimo y confianza en sí mismo. Pero, cuando esta vida quiere ser la única, pronto se trueca en una actividad superficial y en una exterioridad falta de espíritu.—Por eso cada una de estas modalidades, cuando quieren serlo todo, nos conducen al error, y, sin embargo, parece que no pueden renunciar a tal pretensión puesto que ésta es la que pone en tensión sus fuerzas.

Tal disgregación engendra en cada modalidad de la vida una obscuridad característica que las rebaja ante

todas las demás. El pensamiento estético se siente superior por la finura de su sentimiento y la nobleza de sus gustos; el científico, por la amplitud de sus miras y la claridad de su visión; el moral, por la severidad de su virtud; el religioso, por la intimidad de su vida espiritual y su complacencia en Dios; la práctica social, por el dominio consciente de la existencia inmediata. Cada uno de ellos mide por sus propias medidas; no es extraño que se considere vencedor de los demás. De este modo se divide y enemista la vida espiritual, agriándose y constituyéndose en una situación que es, a la vez, inevitable e insoportable.

Y, ¿cómo podremos llegar al tuétano de la vida espiritual si cada uno se sitúa frente a los demás y todos disputan contra todos consumiéndose en esta lucha las mejores fuerzas? Lucha es ésta que en el curso de la historia antes se agudiza que se atenúa. Pues sobre todas las oscilaciones de detalle crece la separación en su conjunto, se acentúa la fisonomía peculiar de cada una de estas esferas. Especialmente, en la época moderna, a causa de la disolución del sistema cultural del medioevo, constituye un capítulo agudizado, en que cada vez es más grave el peligro de las formaciones unilaterales, de la disgregación de la vida espiritual y de la transformación de nuestra existencia en lucha despiadada. Al mismo tiempo, cada vez aparece más claro que la confusión está por encima de la voluntad y de las fuerzas de los individuos; el individuo se revela absolutamente como hijo de su tiempo; sus olas juegan con él y le arrastran aun cuando cree seguir su propia inclinación.

El hecho de que contra tales escisiones la vida espiritual no puede llegar a unidad, se revela como un mal que suscita graves dudas, después de haber reconocido la acción de un poder divino en ella. Pues este poder aparece harto débil para enseñorearse de las flaquezas

humanas; es más, los impulsos motores parecen nacer de aquellas escisiones, acrecentando así su vanidad y fomentándolas. Pero la Divinidad no puede ir contra sus propios fines.

β.—EL CISMA EN LA VIDA ESPIRITUAL

La resistencia contra la unidad de la vida espiritual va aún más allá. A la escisión entre las esferas particulares en que ésta se manifiesta, súmanse divisiones en el proceso fundamental de la misma, divisiones de las cuales tres conciernen a nuestro asunto. La primera es el abismo entre sujeto y objeto, entre el estado y el hecho. Desde el principio se acumulaban graves dificultades para la adquisición de la verdad, pero éstas parecían disiparse al surgir una vida espiritual pura en el círculo del hombre. Entonces nuestra propia actividad hacía surgir una realidad, un mundo, que no nos afectaba desde fuera, sino cuya acción era interior y prometía formar nuestro verdadero yo. Que este nuevo mundo primeramente se manifieste como opuesto al antiguo y sólo paulatinamente pueda asimilársele y establecer un puente sobre el abismo, no es cosa que debe asombrar ni espantar. Pero es de esperar que se produzca un movimiento en aquella dirección y que, aunque lentamente, adquiera terreno seguro para dominar tal desdoblamiento. Sin embargo, esta misma esperanza queda defraudada, la aparición de un grado superior parece antes agudizar el problema que suavizarle. No sólo no consigue dicho movimiento introducir unidad en la existencia y configurarla a su voluntad, sino que recrudece la situación, en cuanto uno de los dos lados, por sus pretensiones a una unidad superior, trata de monopolizar toda la vida y sojuzgar al otro. En una de las dos direcciones emancípanse las obras del hombre, se erigen frente a él como poderes independientes, con-

vierten la vida anímica en mero medio de sus fines, oprimen la vida interior y mecanizan toda existencia. Pero tal absorción del sujeto se convierte, finalmente, en su propia destrucción. Pues cuanto más se apartan las obras del fondo anímico, tanto menos pueden afirmar en sí mismas una cohesión interior, tanto más desciende su propia fuerza y grandeza hasta que se revela su incapacidad para llenar la vida toda. Entonces empieza la serie del otro lado, la dirección anterior es abandonada, el sujeto se sobrepone poderosamente y trata de descartar el objeto y de engendrar la realidad con sus propias fuerzas. Sus propios pensamientos constituyen su mundo y sus mismos estados, los refinamientos de su humor, su vida entera. Pero cuanto más exclusivamente sigue este camino, tanto más se le escapa la realidad, no sólo en el exterior, sino en su interior. Pues como se abandone cada vez más a su propia fantasía el sujeto acaba por perder su propia unidad, se disgrega en estados particulares, incesantemente cambiantes, su vida se hace cada vez más efímera y nebulosa. Esto hace nacer de nuevo el ansia del objeto, como un sostén indispensable de nuestra vida, con lo cual vuelve a descender el otro platillo de la balanza. Esta dialéctica, en que cada lado por su aislamiento y exageración se destruye a sí mismo y se reduce al otro, evidencia cómo se necesitan y se suponen ambos. Pero el reconocimiento de esta necesidad recíproca no implica por sí la unificación; todo esfuerzo para constituir un todo, no nos libra de la acción paralizadora del desdoblamiento; esto ya lo siente dolorosamente nuestro tiempo con su ir y venir entre la técnica desalmada y un estado de ánimo más libre. La presencia de una vida espiritual autónoma que se cierna sobre este dualismo, no ha hecho más que fortalecerle en cuanto acrecienta el deseo de unidad sin comunicarnos la fuerza para satisfacerle.

Otro desdoblamiento del que nos debe libertar la vida espiritual, es el que se produce entre fuerza y sentimiento. Según antigua experiencia, a menudo a la fuerza le falta el sentimiento y al sentimiento la fuerza; la vida se desdobra, por un lado, en ciega naturaleza, por otro, en espiritualidad impotente. Esto debía variar con la aparición de una espiritualidad plasmadora de nuevas esencias. Pues en sus dominios no hay fuerza alguna que no implique en sí una apropiación de aquel mundo; aceptando así un carácter moral, a la vez, se opera el tránsito de un estado pasivo a una acción poderosa en la cual el alma se concentra. Así, ennobleciéndose la fuerza y fortaleciéndose el espíritu, se consigue una unificación interior, se forma un nuevo tipo de vida en el cual lo fuerte es bueno y lo bueno fuerte. Lástima que este tipo sea para nosotros, más que una realidad, un ideal lejano. Pues no sólo la oposición permanece intacta a cada crisis en toda la extensión de la vida, sino que el deseo de vencerla nos hace replegarnos más hondamente en lo espiritual. También, aumentada la conciencia de la oposición por anteriores confluencias, cada uno de los lados se eleva sobre el otro como el único digno de existir y le trata como superfluo y hasta perjudicial. Así, por un lado la exclusividad de la fuerza espiritual, grandes y aun demónicas figuras que ata a su carro triunfal, tratando a todos los demás con soberana indiferencia, de los cuales también los acontecimientos caen y el destino parece reverenciar, si bien su camino está más allá del bien y del mal; toda valoración moral parece aquí accesoria y hasta como una pretensión sin fundamento. De aquí una injusticia que, no sólo conduce más tarde o más temprano a un fracaso exterior, sino que también interiormente rebaja el carácter espiritual de la producción desde el primer momento. Frente a tal culto de la fuerza se alza un culto del sentimiento, de percepción y valoración propias, in-

dependiente de la acción y que se detiene en sí mismo. Pero, aunque la obra más excelente rebose esta pura interioridad, el sentimiento de por sí, emancipado de las confusiones y tentativas del mundo y que no se traduce en hechos y en lucha con las cosas, no debe bastar al hombre y revestirle de una supuesta superioridad. De lo contrario, la vida se hace inactiva, la debilidad parece un mérito, la vulgaridad y la pequeñez se desarrollan paralelamente con una soberbia fariseica. Y la soberbia del débil es aún más desagradable que la del fuerte. Pero, ¿cómo podrá el sentimiento llegar a ser el resorte de una vida grande, cómo llenar el abismo entre querer y poder? De nuevo se presenta la dificultad que en los hombres no se da aquella unidad que presenta el lazo causal de las cosas.

En la vida colectiva, aquella oposición es la diferencia de cultura y moral, principalmente de una moral religiosa. La cultura, con su desarrollo y fomento de la fuerza, suele tratar la moral como cosa accesoría y sacrificarla a sus fines; enfrente de ella la moral crea una conciencia interior de superioridad, sin poder, sin embargo, desplegar el correspondiente poder. Pero se muestra suficientemente capaz de hacer sentir los límites de la cultura e impedir que ésta nos satisfaga por entero. De este modo cada una de las dos tendencias hace fracasar a la otra sin alcanzar absoluto dominio.

La tercera oposición es la de substancia espiritual y existencia anímica, tal como la expresa la distinción de una conducta noológica y una conducta psicológica. También esta oposición necesita, para ser definida con entera claridad, de la idea de formación de una esencia; sólo por este medio se comprende que, sin la autonomía de la vida espiritual frente a los procesos anímicos inmediatos, la vida carece de contenido ni puede haber un mundo espiritual coherente. Pero a la vez se evi-

dencia que aquella vida superior sólo se realiza, para nosotros, hombres, en la forma de existencia anímica, y que su desarrollo sólo es posible por los movimientos y experiencias de la vida del alma. Y tan necesario como una clara separación es un efecto mutuo de las dos series paralelas. Pero también aquí la experiencia nos revela una ruda escisión y una agria enemistad. Por un lado, el desconocimiento, la torpeza y la relatividad de la vida espiritual humana, una rápida aprehensión y afirmación de un contenido fundamental, pero también un divorcio de ulteriores tendencias y una solución precipitada de la vida. Por otra parte, la tentativa de sacar un contenido y un mundo espiritual de la vida inmediata del alma. Con ello mucha frescura, movilidad y polícromía, pero, dada la interior imposibilidad de las cosas, un constante querer ser más de lo que se puede ser, un incesante velar de lo indemostrado y gran peligro de disputas. Así, la oposición entre substancia y forma existencial toma la forma de una oposición entre profundidad y libertad; la profundidad amenaza hacerse rigidez; la libertad, vulgaridad. Esta lucha se extiende por todas las ramificaciones de la vida; ninguna oposición divide más a los hombres ni engendra mayor número de partidos. Lo mismo sucede en el terreno propio de la filosofía. Pues ¿cuál es la razón de la gran división de los pensadores sino que unos toman su punto de partida en las necesidades de la vida espiritual y otros en los estados y experiencias de los hombres? Las luchas entre idealismo y realismo, entre apriorismo y empirismo, entre metafísica y psicologismo, provienen todas de este origen. Pero ¿cómo podemos llegar a la afirmación de una vida absoluta dentro de nosotros cuando el movimiento hacia la verdad está entregado a la lucha de los partidos y depende de ella?

γ.—LA IMPOTENCIA DE LA MORAL.

En toda catástrofe queda aún un último refugio: la moral en sí como reino de la pura interioridad, como la decisión sobre la principal dirección de nuestros esfuerzos. Aunque la conversión moral tenga pocas consecuencias al exterior, y aunque en el alma misma encuentre varias resistencias y limitaciones, nace con ella una esfera de vida peculiar, una posesión de la interioridad que resiste a todo poder enemigo; de este modo adquiere el alma una segura superioridad y, con ella, la firme certidumbre de un nuevo orden de cosas. Por eso en todos los tiempos, y señaladamente al fin de la antigüedad, fué considerada la moral como un firme baluarte contra toda duda y contra todos los dolores de la vida.

Todo esto refuérzase considerablemente cuando la conversión religiosa rige nuestras determinaciones universales y los hombres fundan una nueva vida divina. Aunque de dicha crisis no pudiésemos esperar el remedio a nuestras confusiones, debiéramos desear un fortalecimiento de la moral.

Pero otra cosa sucede en la realidad de nuestra experiencia: la religión considera nuestra acción mucho más insuficiente que cualquier otro punto de vista. Con la valoración religiosa de la condición moral del hombre el problema se agrava. Pues mientras la moral humana no nos exige más que un esfuerzo mediocre en nuestra conducta, la valoración divina de las cosas aspira a la perfección absoluta. Si se toma como punto de comparación lo divino, toda diferencia entre las acciones de los hombres desaparece, por lo alejadas que están de la perfección; desaparece toda grandeza moral, todo merecimiento moral del hombre. Así sucede, siempre que la idea religiosa está en plena pujanza, como

en los principios del Cristianismo o a la aparición del Protestantismo; sólo una debilitación de aquella idea, cual sucede en el Catolicismo, puede dejar margen para una valoración moral del hombre.

Por eso todo desarrollo de la moral bajo el influjo de la religión es una desvaloración de los valores éticos usuales. Toda obra útil nacida de la mera fuerza natural es, desde el punto de vista de la religión, algo que está por bajo de la moral; la ética social, con sus limitaciones y coordinaciones, le parece demasiado exterior y superficial para ser incluida en una valoración definitiva. Pero, aun más allá de toda forma social, toda moral humana es estimada como pálida e insuficiente. Toda virtud fundada en falta de apetencia o en una ponderación de vicios, toda rectitud no probada, todo amor fiel por mero hábito y porque no conoce otra cosa, toda fe y esperanza que no ha conocido la duda, el sacrificio que redunde en provecho propio, carecen de valor moral a los ojos de la religión. En cambio, frente a estas mezquindades, aparece la fuerza demoníaca de las pasiones, el hombre es arrastrado por ellas y abjura de sus mejores ideales y de sus mejores votos, y todos los bienes reconocidos por su conciencia palidecen como sombra y sueño. El egoísmo, que nos separa de la comunidad y subordina lo infinito a un interés atomístico, se alza sobre todas las demás pasiones. Este egoísmo, diferente del instinto de conservación, en esta inversión del mundo, no amengua, sino que crece con el progreso de la cultura; el curso de la historia podrá cambiar su forma, pero deja intacta su substancia. Tal reducción del esfuerzo al pequeño yo, al falso yo, se hace marcadamente intolerable cuando la crisis de la vida espiritual nos presenta un nuevo yo como el verdadero; entonces la conservación de aquel yo aparente es una deformación del hombre, una destrucción de su propio ser.

Así se comprende la insuficiencia de toda moral humana. Tal insuficiencia sería tolerable si frente a ella surgiese una fuerza divina y se abriese al hombre una vida sobrenatural. Mas tal crisis carece de visibilidad y de fuerza persuasiva. No sólo parece que la religión cambia poco nuestra vida, sino que tal ingreso en un grado superior despierta la contradicción y suscita grandes resistencias; la inversión alcanza su más alto grado cuando el bien, aunque conocido y reconocido, es repudiado, escarnecido y exterminado. Cuando algunos pensadores amigos de la cultura diputan por imposible este ir contra las propias convicciones, este repudio de lo divino, aun sabiendo que es divino, demuestran desconocimiento de los abismos de la naturaleza humana y contradicen la experiencia de la historia. Pues, tanto en los grandes como en los pequeños, hay un espíritu de perversidad que rebasa el mero egoísmo, el odio y la envidia, aun en aquello en que nuestro provecho no juega papel alguno, hay una resistencia contra lo grande y lo divino, una complacencia en la destrucción del bien. Así, el mal se convierte en perversión, en demonismo. La figura burlesca del diablo ha desaparecido de nuestras representaciones, pero lo diabólico no ha desaparecido, desgraciadamente, de la naturaleza humana. El hecho positivo del mal, como una resistencia deliberada contra el bien, no ha cesado de preocupar a los más profundos espíritus; a pesar de todos los remedios, el problema se reproduce con nueva fuerza, y no sólo se ha puesto de manifiesto por las doctrinas de un KANT y de un SCHOPENHAUER, sino por la experiencia diaria.

El mal así agudizado sólo puede ser un engendro de la libertad y se convierte en culpa moral, que no se puede extirpar porque se le declara incomprensible. Pero, aunque la culpa agudice el mal, no engendra todo el mal. Esto es, precisamente, lo que hace más penosa la

condición del hombre que la ordenación conjunta de la vida.

Llevado de la naturaleza, siente la necesidad de una autoconservación que le azuza contra los demás hombres, convirtiendo su daño en provecho propio. La vida cultural aumenta estos conflictos con la multiplicación y el refinamiento de las necesidades, intensificando la lucha, fomentando la ambición y la codicia, que parecen necesarias para el propio mantenimiento. Así, todo despliegue de fuerzas y todo esfuerzo y fatiga nos parecen comprensibles y defendibles; y, conforme a este criterio, se forma el ambiente, las instituciones sociales, etc. Un paso más y llegamos al bandidaje social, a una inversión monstruosa del espíritu de la cultura. Mas, por monstruosa que sea, está contenida en germen en nuestras condiciones de vida y, por tanto, en los elementos del desarrollo espiritual.

¿Cómo podremos salir de tal laberinto? ¿Qué será, en tales convulsiones morales, de la presencia de una vida divina? Por lo que nos es dado comprender, todo conspira a hacernos pensar que el mundo es absurdo y la vida es fundamentalmente mala.

4.—Obscuridad del destino humano.

Hasta aquí nuestra investigación ha sido dirigida principalmente al problema de la acción humana, pero también su condición, su destino merece ser examinado. Pues no sólo está en litigio su dicha individual, sino que es preciso saber si la vida espiritual, al fundar un orden superior, adquiere el poder de exteriorizarse y subordinar la marcha del mundo a sus fines. Lo que constituye el espíritu íntimo de la realidad y el valor de todos los valores debe dominar y regir también el círculo humano.

Ante todo, el interés del hombre estriba en ser con-

fortado en sus esfuerzos hacia la espiritualidad, es decir, en su lucha contra un mundo extraño, intransparente, poderoso. Cuanto más oscuro es su camino, más necesita estar asistido de una fuerza divina; cuanto más recia la resistencia que el mundo exterior le ofrece, tanto más imprescindible se hace la esperanza de una ayuda sobrenatural. Ella debe elevar nuestras fuerzas de su insignificancia, trazar a nuestras acciones camino seguro y transformar los obstáculos en medios para alcanzar el fin. Debe llevar a lo más íntimo de nuestro ser la esperanza y fortalecer nuestro ánimo, para creernos objeto de la providencia de una voluntad superior omnisciente y asistidos de un eterno amor. Aunque en los grados inferiores esto pueda parecer amor propio y vanidad, en los superiores desaparecen estas apariencias ante el supremo fin de la conservación espiritual y de la emancipación del hombre.

En realidad, esta idea es tan indispensable a la religión, que negarla es renunciar a la religión misma; cada concepción religiosa debe cuidar de realizarla. Pero si esto es posible y cómo, no es problema a resolver ahora; aquí no tratamos de cómo se representa la idea de la providencia el que ya ha sido conquistado por la religión, sino de si resplandece o no en el mundo inmediato para imponerse al que duda. Es grave error involucrar el hecho de la experiencia con las exigencias de la fe religiosa; el que cree fácil e inmediato lo que sólo es posible mediante un gran esfuerzo, no sólo hace bajar la tensión, sino que pone en peligro la verdad de la vida.

Veamos ahora, sin prejuicios, si podemos descubrir en la maraña del mundo un guía de los acontecimientos hacia la vida espiritual, una mano sobrenatural que nos ayude en tan penosa ascensión.—Seguramente hay bastantes hechos que acusan la existencia de una dirección conforme a plan; numerosos hilos se tejen en favor de

un resultado feliz, muchos peligros son conjurados y encontramos a veces socorros inesperados. Pero la impresión de regularidad y de plan tiene a veces el resultado aleatorio de un juego de dados; para asegurarnos de que, aquello que consideramos como obra de una providencia, no es un mero espejismo del acaso, debemos hacer un balance de las ganancias y de las pérdidas; pero este balance es imposible. ¿Tendría razón DEMÓCRITO cuando recordaba a los que daban gracias a los dioses por haberlos salvado de los peligros del mar, los muchos que antes habían perecido ahogados?

A tales obscuridades se suma la impresión de muchas experiencias contradictorias. Pues no sólo ante nuestros ojos vemos malograrse faltos de ayuda las más nobles empresas, muchas fuerzas espirituales perdidas y muchos amores esterilizados, sino que vemos una concatenación de causas que no pueden conducir a otro resultado sino al espectáculo de tales miserias, y que conducen al hombre al abismo con despiadada necesidad. El más ligero soplo habría bastado para detenerle al borde del precipicio, pero ha faltado, y el destino ha consumado su obra. Mezquinos acasos destruyen una vida y una dicha, un momento sirve para destrozarse las más abundantes cosechas. A menudo se produce una confusión caótica, una rápida vuelta del destino, una aparente indiferencia contra toda salud de los hombres, un palo de ciego; a la vez, como obscuras nubes que se ciernen sobre el hombre, siniestras posibilidades que le hieren como el rayo; el destino jugando con las esperanzas del hombre, despertándolas para defraudarlas, haciendo nacer fuerzas para destruirlas. Todo esto no parece indicar una ordenación racional, no parece anunciar un reino de la Gracia. Muchas experiencias de la guerra mundial nos lo han mostrado evidentemente.

El expediente de que se suele valer la religión al

uso para resolver este problema, es lamentable e indigno de la seriedad del asunto. El pleito se resuelve como un procedimiento ordinario de menor cuantía. Se ponen de relieve los casos favorables, se reconoce fácilmente «el dedo de Dios» en los hechos que favorecen al propio partido, y se deja en la posible obscuridad todos los hechos adversos, toda la sinrazón, injusticia y dolor, todos los esfuerzos fracasados, o se interpretan de manera que avergonzaría a los propios humanos. Otras veces se refugian en meras posibilidades y se atienen al cómodo recurso de que las cosas son tornadizas y que el dolor y la tristeza se truecan al fin en placer y alegría. También suelen prodigarnos el consuelo de que las cosas podrían ir peor; como una gracia del cielo encomian la muerte que pone fin a nuestros sufrimientos, y que el dolor nunca llega al límite a que pudiera llegar. Tan modestas aspiraciones son fáciles de colmar; pero no porque el mundo pudiera ser peor podemos concluir que sea el reino de la razón.

Pero, cuando la sinrazón llega a su colmo, todavía les queda a los abogados oficiales de la Divinidad un último atajo: el sufrimiento no sólo es disculpable, sino que debe verse en él un medio insustituible para la purificación interior y para el ennoblecimiento moral. Pero se necesita ser harto miope para no ver que un orden, cuyo último fin sólo se alcanza por un duro sufrimiento, no puede ser el reino de la pura razón. Pero esta misma afirmación, ¿es cierta? ¿Es verdad que el sufrimiento mejora al hombre? Como una observación imparcial de la vida nos demuestra, el dolor positivamente nos hace humildes y compasivos, nos saca de la pereza de la vida diaria y nos acerca a nuestros semejantes. Pero a menudo el dolor embota y envilece, sobre todo cuando no es una catástrofe que nos renueva, sino que es el capataz que nos atormenta toda la vida. El vulgar encadenamiento de las vicisitudes a que

el hombre no se puede sustraer, aunque bien quisiera, detiene todo esfuerzo y rebaja la condición de la vida; fácil es entonces empuqueñecer el ánimo, caer en la amargura y en la envidia; en suma, el sufrimiento y la miseria, cayendo sobre nosotros en tropel, puede ahogar toda vida espiritual. Recordemos las palabras de PESTALOZZI: «Hay una indigencia que puede servir para la educación de las energías del hombre y ser el fundamento de su dicha, pero hay otra que conduce a la desesperación».

Por consiguiente, la experiencia depone en favor de los griegos, para quienes la dicha y el éxito eran necesarios para la formación moral del hombre. Y el hecho de que el Cristianismo admita el dolor y le haga eje de la conversión moral del hombre, sólo puede ser interpretado, en el sentido de que el dolor sin más, por sus efectos naturales, opere la purificación, por una inteligencia groseramente superficial. En tal caso, las cosas serían muy sencillas, tan sencillas que no habría necesidad de religión. Ciertamente, es inherente a toda creencia religiosa, que, en último término, de la sinrazón nace la razón, y con Job debemos decir: «ya no se ve la luz que lucía clara en el cielo, pero si el viento sopla se hará claro», pero hay una gran diferencia entre la profunda conmoción que produce la crisis interior y el optimismo racionalista que concibe a la Divinidad como un ángel guardián que separa las espinas de nuestro camino. Estas bellas imágenes, además de complicar el problema, contradicen el sano sentido de la verdad. Pues éste debe confesar que, si muchas señales nos hacen elevarnos sobre nuestro destino, por lo general el estricto encadenamiento de las cosas se desarrolla indiferente al bien o mal humanos y no es prenda de un orden racional ni de un reino de amor.

Mucho queda en la sombra, y especialmente es enigmático que no raras veces el destino del hombre

parezca seguir una cierta dirección. A veces, parece que por un poder desconocido el individuo es empujado por un camino contra su misma voluntad; en ciertos casos una ola parece subirle a alturas que exceden de sus facultades; en otros, esta misma ola le azota de frente y le hace fracasar en las empresas mejor planeadas. De aquí la antigua creencia en el sino, que con voluntad de acero señala al hombre su ruta y le asigna un puesto, y es locura rebelarse contra él. Tal creencia se sustrae a un examen atento cuanto que también el amor propio entra en juego; halaga nuestra vanidad creer que un poder sobrenatural se ocupa de nosotros, y es un consuelo en nuestra pequeñez y debilidad poder atribuir nuestros defectos a un sino adverso. Es notable experiencia que hombres eminentes, cuyas obras tuvieron incalculables consecuencias en un mundo opaco, vivieron en la persuasión de que eran instrumentos del destino. La fe, en que por esta circunstancia estaban protegidos de todo riesgo y habían de conseguir seguramente el fin que se proponían, era imprescindible en ellos para mantener su ánimo entero y para la completa seguridad de su éxito. Pero una fuerte persuasión subjetiva no es ninguna prueba objetiva; ¿no brota aquella convicción del mero sentimiento de una fuerza superior al nivel medio? CÉSAR creía firmemente estar protegido contra el destino, y, sin embargo, cayó bajo el puñal enemigo. Pero aun el reconocimiento de la acción de una fuerza superior en este punto, antes bien complica el problema que lo suaviza. Pues, ¿por qué se limita aquella Providencia a casos aislados y cómo se compagina con la bondad infinita el tratar al hombre como un instrumento sin voluntad y despreciar su obra? Pues también a los grandes hombres parece a veces faltarles fuerzas para la consumación de sus obras. Finalmente, hay aquí una incomprensible desproporción entre el poder de la razón en algunos casos supe-

riores y su impotencia en la generalidad de los casos. Vemos surgir héroes que crean y realizan hazañas y vencen, como jugando, todo obstáculo, atando el éxito a sus talones; puesto que su producción va en provecho de todos, su elevación parece un servicio del destino a la humanidad. Pero todos estos prodigios, ¿aseguran al género humano un progreso seguro hacia la espiritualidad? Si no es así, la acción de la Providencia vale de poco. De nuevo vemos aquí una media razón que es más enigmática que una completa sinrazón. Así, el que en los sucesos humanos busca un hilo conductor, se parece al que busca la salida de un laberinto. Parece encontrar una huella segura que, cada vez más evidente, cada vez más segura, le conduce a la meta. Pero pronto se interna en la espesura, se debilitan las huellas, acaban por desaparecer y todo termina en una decepción.

Quizá la culpa esté en el caminante, quizá seguimos una falsa pista. Si no podemos reconocer una Providencia bondadosa que todo lo lleva a buen término, en cambio brilla, quizá con rasgos tanto más inconfundibles, un orden moral, un equilibrio entre el hecho y sus resultados, un reino de justicia severa. La demanda de una justicia remuneratoria no es sólo un ensueño del sentimiento débil que pide para el bien recompensa y castigo para el mal, ni un cálculo interesado que vigila porque no se dé a unos más que a otros. Sino que, haciendo abstracción de toda pequeñez humana, es una exigencia del espíritu que el orden moral domine en el mundo; así lo pedía PLATÓN, así lo pidió también KANT.

Los pensadores, pues, han acariciado el mismo ideal que animó a los pueblos en las distintas épocas y han visto mejor la realidad por encima de toda experiencia que en cada hecho particular. Primeramen-

te se esperó encontrar ya la compensación en el curso de cada vida individual; pero como la experiencia refutaba demasiado claramente este postulado, se creyó ver sus efectos en el destino de las generaciones. Pero tal encadenamiento suscitó nuevos problemas sin resolver los anteriores; y, así, el pensamiento, lleno de temor y esperanza, rebasó atrevidamente los límites de esta vida para buscar en una existencia venidera la soñada justicia. La mayor parte de los pueblos se contentaron con una especie de apéndice y encontraron la solución en un juicio final. Pero otros, que no sólo miraban adelante, sino hacia atrás y recorrían los mundos con fantasía sin límites, iban más allá y hacían de la vida actual el eslabón de una cadena, como, por ejemplo, la India, con su doctrina de la transmigración de las almas, de manera casi vertiginosa. Así también la doctrina de un destino inseparable a las acciones nunca alcanzó más de lleno el punto central de la vida religiosa que entre los indios; verdaderamente, los hombres en tal doctrina no son otra cosa que sus acciones; sus efectos, tanto en bien como en mal, persiguen a los individuos a través de la vida y de la muerte, de transformaciones y encarnaciones; nunca se debilitan ni se desvían sus consecuencias, ni desaparecen ni se olvidan. Nunca ha obrado la fantasía de modo más poderoso que al bosquejar este cuadro universal, que no ha dejado de ejercer una fuerte impresión sobre las almas. Pero tales imágenes sólo tenían fuerza de persuasión para el creyente, al cual no le decían sino lo que llevaba escrito en su alma; el que no se sentía en posesión de tal fe, sino simplemente la buscaba, sólo veía en ellas meras posibilidades y no podía prescindir del punto de apoyo de la experiencia.

Pero tal punto de apoyo no falta nunca. En la concatenación natural de las cosas aparece ya, si así puede llamarse, un cierto orden moral, tanto en las conse-

cuencias exteriores de la acción como en su significación inmanente. En efecto, cierta clase de acciones producen en su relación consecuencias agradables; otras, en cambio, consecuencias desagradables. La disolución es menos favorable a la salud que una vida ordenada, y los actos conforme a las leyes y al orden social, son más ventajosos para el progreso que sus contrarios. Pero ¡qué poco hemos ganado con tan triviales verdades! Sólo son aplicables a ciertos sectores de la vida y sólo se refieren a las acciones visibles, no a la intención, que es lo que aquí importa. Cuanto más interior se hace la vida y el problema moral se cierne sobre toda su extensión, tanto más insuficiente se muestra tal compensación por las consecuencias naturales.

Pero quizá con este proceso se acentúa la contradicción que la acción engendra dentro del alma: el poder de judicación de la conciencia. Siempre que la vida retrocede de los efectos exteriores al interior del alma cree encontrar en ésta un juez inexorable; la aprobación de este juez nos da alegría y fuerza, alegría y fuerza que hacen pasar a segundo término todos los sufrimientos de la vida, mientras que su desaprobación es un tormento que empaña nuestros más brillantes triunfos. Esta es la descripción platónica del justo.

Sin duda alguna se da aquí un fenómeno espiritual originario que sólo una manera superficial de pensar puede derivar del exterior. Pero se pregunta qué extensión tiene este fenómeno y si vale para crear un orden de justicia en toda nuestra existencia. Y aquí encontramos varias dificultades. En primer lugar, la pureza del problema se enturbia si tenemos en cuenta que el juicio que formamos de nosotros mismos está fuertemente influido por el ambiente social; muchas acciones han sido juzgadas de manera diametralmente opuesta por distintos pueblos y en distintas épocas; y una conciencia que cede como blanda cera a las costum-

bres, opiniones e instituciones del hombre no puede suministrarnos una piedra de toque segura para discernir el bien del mal.

También en los individuos se manifiesta la conciencia de manera muy distinta. El reflejo que arroja la acción en la conciencia en unos es muy pálido y pronto se disipa; en otros, por el contrario, arraiga con gran fuerza y no le suelta. Así, a unos les atormenta el más pequeño escrúpulo, mientras que otros se muestran indiferentes a las más graves faltas. Por tanto, aquí entran en juego las diferencias psíquicas de una sensibilidad más grosera o más fina; pero lo que más influye sobre la manera de juzgarnos es el grado de desarrollo moral. Por esto, los más puros son los que con más severidad se juzgan; los justos, según la expresión de PASCAL, suelen creerse pecadores, y los pecadores, justos.

Y quién podrá negar que también la conciencia está sometida al influjo del gran corruptor: el éxito; la frase de GOETHE, «el éxito da nombre a las cosas», es aplicable también al reino de las intenciones. Pues el mal, consentido por nosotros, nos impresiona poco cuando no nos produce perjuicio o, por la cadena de las circunstancias, se trueca en bienes. En cambio, cuando las consecuencias, en bien o en mal, son importantes, el sentimiento parece tener más grandeza o fuerza en éste ó en aquel sentido. Un juez tan poco independiente, tan venal, no puede aportar nunca la justicia en la vida. Todo se transforma en su contrario en esta región como en las demás. Se da en lo humano un fenómeno cuya más honda raíz se extiende a lo sobrehumano. Pero en todo su desarrollo cae la cosa bajo el influjo de la condición y de la imperfección humana; volvemos a la misma inseguridad de que nos queríamos librar.

Si, según lo expuesto, la existencia humana no puede satisfacer por sus propios medios su afán de justicia,

el orden moral tiene que ser de naturaleza sobrenatural: un poder superior al mundo será el encargado de establecer la compensación entre los actos y sus consecuencias, que falta en nuestra vida. Pero la realidad de esta compensación debería ser claramente comprensible para la inteligencia humana, para mantener firme nuestra fe y para dominar nuestra vida. ¿Y quién puede afirmar que esto sucede? Pues la experiencia inmediata en modo alguno fortalece la creencia en un orden moral y, más bien, es contraria a ella. Tan pronto vemos que nuestras acciones tienen las más funestas consecuencias, que se vuelven contra nosotros, la cadena despiadada de las causas mantiene esta relación y un pasado largo tiempo olvidado aparece al borde de la tumba como un espectro; por el contrario, otras veces las más graves faltas quedan sin resultados, permanecen, no sólo exteriores al hombre, sino que también interiormente se disipan como deshechas por viento. A estos resultados contribuyen razones especiales que se oponen a una interpretación moral de la historia. El individuo no es una idea, sino que ofrece una continuidad con el medio y está condicionado por el ambiente, por la familia, por la patria, por la época, etc. Existe en este punto tal solidaridad, que muchas veces las acciones ejercen su influjo menos sobre el actor que sobre los demás; un individuo expía las faltas de otro; una generación, las de anteriores generaciones; «los padres se comieron ejércitos, pero a los hijos se les embotaron los dientes». ¿Fué la guerra mundial la culpa de un momento, fué la obra de un individuo aislado?

Los hilos del destino, en cada vida individual están enredados y enmarañados, sin formar un tejido coherente ni presentar un carácter común. Quien quisiera hallar la suma de los destinos individuales no podría sustraerse a la impresión de una confusión ciega, y esta

confusión se convierte en iniquidad cuando tantas diferencias de naturaleza e intenciones comprobamos como nos ofrece la realidad. Y, aunque esta impresión suscite aquí y allá apasionadas quejas y protestas, la indiferencia del mundo ante la conducta de los hombres es lo que más fuertemente pone a las almas sinceras en indignación. El hecho de que el mal no es contenido ni castigado, sino aplaudido y recompensado, y que en tanto el bien, en vez de alcanzar la justa estimación, es desconocido y es escarnecido. «Clamo y no hay derecho» (JOB). «El justo va de un lado a otro y no hay nadie que le tome a pechos, y las gentes santas son indignadas y nadie hace estimación de ello» (ISAÍAS).

Los administradores de la fe o representantes oficiales de la religión no dejan de encontrar una respuesta cómoda. El hombre, dicen, no debe discutir con Dios, cuyos designios son inexcrutables, exceden a la comprensión del entendimiento humano; ante Dios nadie está libre de pecado y aun los justos no sufren inmerecidamente. Estos hombres sabios, tan justos en la confesión de su impotencia, ¿qué saben ellos de los designios de Dios? ¿Y con qué derecho exigen del hombre que deponga su juicio y que abjure de la evidencia? Ciertamente que, ante la absoluta perfección, todas las diferencias morales de los hombres desaparecen; pero el hombre no debe considerar sólo sus relaciones con la Divinidad, sino sus relaciones con los demás hombres; no puede renunciar a toda comparación y estimación de valores; cuando no encuentra la justicia en el mundo, la religión, con su vinculación del Bien en la Divinidad, no hará sino aumentar sus dolores. Y su existencia, ¿no es la más dura persecución y opresión de lo noble y divino? De ningún modo puede la religión echar a barato tales problemas.

Tampoco la injusticia se limita en modo alguno a la relación de dentro a fuera, del pecado y sus consecuen-

cias, sino que se desarrolla en el interior mismo, y hace culpa de lo que en modo alguno es culpa, en toda la extensión de la palabra, y quizá no es nuestra culpa. Aquella concatenación de las cosas, aquel crecer del individuo con su ambiente, por el que el individuo está expuesto a sufrir muchos dolores inmerecidos, se da también en la acción propia del hombre; lo que él llama sus actos y lo siente como tal dentro de sí mismo es a menudo casi el anillo de una larga cadena que se pierde en un pretérito insondable. Puede no faltar toda culpa en el individuo, pero desaparece ante aquello que como tal se le imputa o se imputa él mismo. Esta aparente necesidad de lo que aparece como acción propia y libre, este brotar de la culpa del inextricable tejido del destino, ha preocupado a muchos profundos espíritus. Es el problema que anima a la antigua tragedia, y desde entonces acompaña a toda gran creación artística; que tampoco se han cerrado a él los pensadores lo prueba la frase de SCHELLING: «éste es el más grande dolor que puede concebirse, aparecer culpable, sin culpa, por obra del destino».

Por esto es necesario tener en cuenta que en la trama de la vida las cosas no presentan bien acusados sus límites, y que el bien y el mal no están tan claramente definidos como en los libros de moral y en los sermones de edificación. Lo difícil de la posición humana hace que los dos campos se confundan, que nuestras acciones aparezcan a veces sin relación con la moral y que los peligros se sustraigan al círculo de visión. Y, sin embargo, el camino que seguimos bordea a veces un precipicio, la catástrofe puede surgir inopinadamente e, iluminándose el horizonte, aparecer como culpa lo que parecía inocencia. También aquí la culpa consiste muchas veces menos en hacer que en no hacer. Con un oportuno sacrificio de nuestras fuerzas, con una hábil subrogación de nuestra actividad se hubiera conjurado

la catástrofe. No hemos hecho este sacrificio y somos culpables de complicidad. Pero, ¿sabíamos nosotros de lo que se trataba, pudimos medir las consecuencias de nuestra conducta? Por tanto, nuestra ignorancia, nuestra impotencia, es la causa principal de todo. Pero, nuestro acto, ¿no tomó parte de algún modo en tal ignorancia y no vuelve así a ser nuestra toda la culpa? Entonces ésta, más que de un hecho aislado, depende de todo nuestro ser. Ahora bien, este ser, ¿es obra nuestra u obra del acaso, del destino, de la educación, del tiempo, del ambiente, etc? Esto mismo, el haber llegado a una cierta altura espiritual que nos hace creernos libres y aspirar a la autonomía, ¿no es obra de aquellas cualidades con que nos dotó la suerte? Pero, si en realidad, cuando nos sentimos libres no somos más que un trozo de la cadena causal, ¿de dónde procede el sentimiento de la responsabilidad, la conciencia de la culpa que nos oprime a veces como insoportable carga? ¿No es ésta la mayor injusticia: que el hombre, sin ser libre, tiene que arrostrar los cuidados y dolores de la libertad? ¿O acaso la libertad es lo cierto y debemos antes destruir este mundo que abandonar aquél? Pero, ¿quién nos dará las fuerzas necesarias para construir un nuevo mundo? Mientras tanto, permanecemos atados al antiguo y experimentamos continuamente la dolorosa desproporción entre deber y poder. Debemos entrar en acción, a ello nos obliga con presión inexorable la necesidad de nuestra conservación física y social. Pero andamos en la obscuridad; sin poder medir las consecuencias, cambiamos por nuestros actos el curso de las cosas y nos creamos nuevas situaciones. Entonces el encadenamiento de las cosas produce efectos insospechados que contrarían nuestros fines, y de los cuales, sin embargo, quedamos responsables. En tal inversión de nuestras miras experimentamos perjuicios allí donde esperábamos utilidad; destruimos al querer edificar. Y

cuando el viento del destino nos arroja a otros fines distintos de los que perseguíamos, ¿cuál es entonces la obra del hombre, cuál es su propiedad; obra él, en realidad, o es un instrumento sin voluntad en manos de oscuros poderes? Por eso pudo decir el poeta clásico:

«¿Qué es el hombre?
La sombra de un sueño».

(PÍNDARO)

y en presencia del problema moral el poeta moderno concibe así la duda:

Ella nos interna en la vida.
Hace al indigente culpable,
y luego le abandona a su dolor.

Pero todos los cuidados y las dudas que tal visión del mundo y tal condición del hombre provocan, caen sobre el alma individual, luego que la instauración de una vida divina en la esfera humana le han elevado inconmensurablemente. Pues entonces ya no puede alejar de sí estos problemas, participa ya inmediatamente en la eternidad, y todos los reveses que experimenta la vida espiritual en la esfera humana, los siente como propios. Y siente la totalidad de la vida y de sus actos puestos en una dura contradicción que hace su acción indecisa, su sentimiento de la vida inseguro y toda su existencia dudosa.

En tanto desarrolla una vida individual independiente, el individuo, como único ser en el que aquélla brota, tiene un incomparable valor y una indiscutible superioridad sobre todo otro ser. En él solamente puede darse un fin propio y un valor propio. Y todo lo que se refiere a su formación anímica, a la elaboración de una esen-

cia espiritual, debe preceder en el individuo a cualquier otro tema; y tanto más debe poner a contribución sus fuerzas cuanto más fatigoso y áspero es el camino; nada de lo que a este fin se refiere es pequeño o insignificante. Pues combate por un reino que contiene todo un mundo, el mundo de las esencias, ante cuyos frutos no son nada los frutos de la vida natural; se trata de la salvación de su alma, cuya pérdida no compensa la ganancia de todo lo demás. Así, el hombre, en lo íntimo de su conciencia, siente estos problemas como sagrados deberes y el ambiente no deja de apoyarle. La religión y la moral le fortalecen en dicha tarea, y toda educación de buena ley se esfuerza en dirigir su actividad en aquel sentido.

Sin embargo, salta a los ojos que tal tendencia encuentra la más ruda oposición en el mundo mecánico; con tal indiferencia trata dicho mundo todo hecho y aun la existencia entera del individuo que le considera como algo completamente insignificante. El mundo allá fuera es un punto que se desvanece, una inconmensurable cuyo último fondo retrocede siempre a nuestros ojos cuanto más claramente la ciencia resuelve sus acciones en leyes, y que pone de manifiesto tanto más pronunciadamente su indiferencia contra nuestros esfuerzos. La convivencia humana da más valor al hombre, pero se contenta con valorar sus producciones y exigir cada vez más de ellas; el proceso interior del hombre, lo que pasa en su alma, es cosa completamente secundaria. Y al poner todo el valor en la producción, nadie es ya indispensable, nadie es irremplazable, pues siempre habrá quien nos sustituya; así, la corriente de la vida social pronto se impone al individuo con todos sus cuidados y esperanzas, con todas sus aspiraciones a un valor propio. Quedan sólo las relaciones de individuo a individuo; éstas son el único medio para el hombre de realizar sus esperanzas, de ser reconocido en la tota-

lidad de su ser como fin propio y valor propio, por el mutuo amor, y, a la vez, de afirmar la espiritualidad de su naturaleza por cuya liberación aspira desde las estrecheces de su yo egoísta a la simpatía, a la comprensión, al amor. Pero esta relación de individuo a individuo no sólo es contingente, sino que está contaminada de todos los defectos y máculas inherentes a los estados interiores del alma. Lo que generalmente se denomina amor, se queda tan lejos de lo total, de lo interior y esencial, está tan mezclado con los instintos y depende en tanta parte de las cosas exteriores, y es, por lo mismo, tan fugaz y variable que, en vez de satisfacer aquel profundo anhelo del alma, constituye más bien un espejismo. De aquí resulta que, si en principio el individuo ve reconocidas sus pretensiones, por todas partes se ve rechazado y se siente tratado por el conjunto de la vida de manera completamente opuesta a como debía serlo según sus necesidades interiores.

¿Qué consecuencias debe sacar el hombre de esta indiferencia que el mecanismo del mundo muestra hacia él y que le hace aparecer como algo completamente superfluo? De antiguo, ya trató el estoicismo de desligar al hombre completamente del mundo, haciéndole independiente y superior a todo cuanto le rodea. En realidad, el hombre posee el poder de aislarse del mundo encerrándose en sus pensamientos. En este aislamiento puede encontrar un placer y un sentimiento de superioridad. Pero, ¿basta tal autoafirmación del individuo y puede llenar toda su vida? ¿No le es necesario al hombre espiritual una comunicación recíproca, un intercambio de vida? Aquel aislamiento, ¿no trae consigo un empobrecimiento? Y si el hombre mira en su interior, ¿no encuentra confusiones en su propia alma y no necesita para su resolución del auxilio de sus semejantes? El defecto fundamental de todo aislamiento es no ver el problema más que en las relaciones del hombre con

el medio; pero, siendo también nuestra propia alma lugar de confusiones, la insuficiencia de este camino es evidente.

¿Qué debe el hombre hacer cuando el mundo se muestra indiferente hacia él y no encuentra en sí mismo un asilo? ¿Debe doblegarse a este fallo reduciendo su vida, negándose a sí mismo y buscando la solución en la muerte? [Podría hacerlo si el movimiento de la vida fuese asunto suyo propio, cosa de interés privado; pero no puede hacerlo en cuanto en él se reconoce un proceso superior de vida que rebasa el carácter atómico de su persona, la instauración de un orden superior. Con ello se pone algo en el individuo a lo cual éste no se puede sustraer; y entonces se ve frente a una tarea que no se la ha impuesto él mismo, sino que le está asignada por una fuerza superior. Aun cuando esté muy dispuesto a renunciar a su dicha, dada su naturaleza espiritual no puede declinar su deber. Su destino no le pertenece, sino que es un valor perteneciente a la sociedad; una ordenación superior no puede mantenerse sin su actividad. Así, por encima de todos sus instrumentos físicos, parece actuar algo metafísico que le impide destruirse. Pero si así son las cosas, ¿por qué dicho poder superior no le ayuda, por qué le coloca en una situación que ni le promete el éxito, ni le permite renunciar a la vida? Tal contradicción, ¿no paralizará todo nuestro esfuerzo y aun le destruirá?

b.—Estimación de las resistencias.

1.—Insuficiencia de los remedios propuestos.

Hemos seguido las principales direcciones en las que una espiritualidad independiente encuentra resistencias; evidentemente, dichos obstáculos no se presentan separados, sino que se robustecen recíprocamente

y en su acción de conjunto se convierten en una fuerza invencible. El mundo fuera de nosotros indiferente y mudo, la sociedad humana insuficiente y fundada menos en la verdad que en la apariencia, el movimiento espiritual, débil y contradictorio, en los destinos individuales, ni amor, ni justicia, y todo esto cebándose con furia en la vida del hombre; ¿cómo podrá éste mantener su tendencia a una espiritualidad autónoma y la fe en la realidad de lo Divino?

En estos duros escollos naufragan las aspiraciones más santas del hombre. Todo sistema de optimismo fracasa. Sin embargo, la aparente sinrazón de nuestra existencia pudiera explicarse adoptando otro punto de vista más en armonía con un sistema de relaciones totales y de fines generales. ¿Acaso las contradicciones que hemos señalado no pudieran convertirse en una verdadera armonía y lo que nos parece opresión y estorbo ser reconocido como medio imprescindible para avivar y elevar nuestra vida? Tal esperanza es dudosa. Porque nosotros, hombres, no conseguimos colocarnos en punto de mira tan elevado, con lo que aquella solución pasa, en el caso más favorable, a la categoría de mera posibilidad; contra la palpable realidad de la sinrazón tal posibilidad es, a lo sumo, una sombra que lucha contra cuerpos vivos. El defecto principal de esta tentativa está en que trata el problema como asunto de mera opinión. Si no fuéramos en el mundo más que espectadores, y si todo dolor no fuera más que un error de observación, podría recurrirse a un cambio de posición que variase nuestro juicio. Pero no sólo contemplamos el mundo, sino que nuestra acción y pasión nos interna profundamente en él; lo que a nosotros nos pasa es un trozo de la vida universal; ahora bien, siendo así no valen las interpretaciones, ninguna habilidad puede alterar las cosas.

También hemos hecho ver en el curso de nuestra

investigación lo engañador de la esperanza de que el reino de la cultura nos acerque el reinado de la razón. Este era uno de los puntos en que más vimos reinar la confusión, que en las más altas cuestiones todo progreso era inseguro y todo resultado equívoco; el supuesto provecho se convertía pronto en pérdida y aun lo que parecía más asegurado caía pronto de nuevo en duda y discusión. El que del movimiento histórico espere una mejora esencial de las cosas, ese confunde la espiritualidad periférica y la central, lo objetivo y lo puramente humano.

Así los remedios propuestos no sirven de nada; siempre nos vemos rechazados de nuevo al punto de partida; las tentativas por salir de tal confusión no hacen sino aumentarla.

2.—La imposibilidad de una negación.

Si las cosas son tal como descritas quedan, si los obstáculos crecen a cada paso y toda tentativa de salvación fracasa, ¿qué queda más que una completa negación? ¿No se resuelve el problema de la manera más sencilla curándonos del anhelo de una vida espiritual y abandonando la creencia en una vida divina en la esfera de lo humano? Comoquiera que haya podido nacer en nosotros tal creencia, la imposibilidad de su realización nos la presenta como un error. Si realmente las cosas son así, debemos arrostrar valientemente las consecuencias y sostenerlas honradamente. Todo lo que aquella crisis implica o de ella se sigue, debemos conceptuarlo como quimérico y borrarlo enteramente de nuestra vida. Si esto no puede hacerse de un golpe, un deber de sinceridad nos obliga a dirigir nuestro esfuerzo a tal fin, si es que después de tal rompimiento queda aún espacio para la sinceridad y para el deber.

Por tanto, las consecuencias, por graves que sean, no

deben detenernos. Pero no estamos tan seguros de si aquella negación total retrata la situación exactamente. Vemos que toda nuestra existencia está penetrada por una gran contradicción, y que ni el mundo ni nuestras facultades corresponden a la carga que creemos deber echar sobre nuestros hombros. ¿Podría la contradicción atemorizarnos de tal modo si sólo se tratase de una tarea impuesta exteriormente y si sólo se tratase de un fugitivo reflejo de nuestra fantasía? Al experimentar tan tremendo choque se produce un doble efecto: no sólo existe algo que nos oprime, sino que hay también algo que es oprimido, algo cuyo desarrollo es impedido, que en todas partes es rechazado, que se mira con desprecio y que es alejado de la vida como un ocioso juego. Con razón dijo PASCAL: *Qui se trouve malheureux de n'être pas roi, si non un roi dépossédé*; si no hubiera en la naturaleza humana una tendencia superior a todas las demás hacia un mundo superior, jamás podría el desengaño producir tanta amargura y tanto dolor. ¿Qué otra cosa hace que para nosotros sea un mal la indiferencia y hostilidad de la naturaleza inanimada, sino nuestra percepción del todo y la concepción de más altos fines, y cómo podría ser para nosotros un dolor lo pasado si dentro de nosotros no obrase algo eterno que se resistiese a la disolución en el tiempo? ¿Por qué nos había de atormentar la insuficiencia e hipocresía de la vida espiritual social si no llevásemos dentro el sentimiento de otra vida mejor, ante la cual aquélla queda reducida a una condición ínfima? ¿Podríamos sentir tan graves confusiones en el seno mismo de la vida espiritual si no obrase en nosotros una fuerza superior a la oposición, si no estuviéramos, en cierto modo, por encima del conflicto? ¿Por qué nos había de herir de tal modo la falta de amor y de justicia si no viésemos lesionados por ella bienes preciosos? Por último, ¿cómo podría considerar el individuo como destino propio

las confusiones del todo, si un nuevo orden de cosas no hiciese de él un mundo de esencias?

Toda nuestra exposición está animada de la idea capital de que los obstáculos que se oponen a nuestra acción son sentidos, porque en nosotros nacen nuevas y cada vez mayores aspiraciones; aquí, pues, se resume lo que punto por punto ha sido demostrado, a saber: que la fuerza del dolor, la dureza de las contradicciones, son el mejor testimonio de la profundidad de nuestra existencia y constituyen la acción de una fuerza superior. Un «No» que tanto nos trastorna y nos conmueve, sería imposible sin un «Sí», aun cuando éste se halle oculto y muy lejano.

Este es el defecto del pesimismo recalcitrante, que sólo ve un lado de las cosas, que sólo tiene en cuenta lo que al sentimiento afecta, sin reflexionar que la impresión, la conmoción y el sufrimiento no serían tan profundos sin la comprensión de una vida y un impulso positivos. Si todo fuese igual, si todo fuese nada, no podría darse desproporción, el dolor mismo sería una aprensión de la que fácilmente nos curaríamos. Sería absurdo lamentarnos de la carencia o de la pérdida de lo que no tuviera ningún valor. Toda la vida del indio y de muchos pueblos está informada por una constante lamentación de lo efímero de la vida humana y del rápido cambio de las cosas; así es representada aquélla como vacía y sin valor. Pero este carácter efímero ¿sería un mal si nosotros pertenciéramos esencialmente al reino de lo perecedero y no sintiésemos dentro de nosotros algo superior al cambio? Pero si la caducidad sólo puede ser dolorosa para los seres destinados a la eternidad y sedientos de eternidad, la fuerza misma de este dolor demuestra la fuerza de dicha aspiración y que hay un plus en nuestra vida. Este es el elemento de verdad contenido en el pensamiento griego de la naturaleza privativa del mal; en la concepción del mal como

un obstáculo y una privación del bien, y de que, sin una existencia real de bienes positivos, el dolor no tendría fuerza alguna ni profundidad. El único error del optimismo es que cree haber demostrado con la existencia de cualquier género de bien su poder y señorío dominantes. Pero el error del pesimismo es por lo menos tan grande al suprimir el bien en absoluto porque en la existencia humana encuentra rudos obstáculos.

La misma experiencia de la vida habla bastante en este sentido. El sentimiento de un gran dolor no lleva al hombre, ni mucho menos, a una completa desesperación, sino que, aun viéndose herido por el destino en lo que más ama e interiormente trastornado, despierta en él la conciencia segura apodíctica de que pertenece a un orden superior a todos estos conflictos, la certeza de la indestructibilidad de su esencia, que le afirma otra vez en la persecución de sus fines. Aquel círculo de obstáculos nos aparece sólo como un grado particular de realidad que no puede ser definitivo. Nada nos protege mejor contra una negación absoluta de la vida y contra una voluntaria inmersión en la nada que un profundo dolor, principalmente por las cosas espirituales de que aquí tratamos; las épocas turbulentas y de gran confusión para la humanidad son más provechosas que aquellas abundantes en bienes y de aparente santidad. La realidad actual lo demuestra. Por lo que toca a la religión, la profunda experiencia de la sinrazón de nuestra existencia antes que debilitar fortalece la fe, haciéndonos sentir la certeza, la necesidad, la presencia inmediata de un mundo superior. En medio de las dudas que nos agitan y que no se pueden combatir con razonamientos, la imposibilidad de una completa negación se eleva victoriosa.

En tal proceso conceptual todo obstáculo insuperable, que nos ennegrece la visión de la vida, no puede llevarnos a una completa destrucción; lo que hace pe-

queña e insuficiente la vida y nos distancia de nuestros fines se transforma en un testimonio de la realidad y de la altura de estos mismos fines; en la pequeñez de lo humano anúnciase la grandeza de lo espiritual y divino.

Pero si en todos los conflictos descubrimos nuevos arcanos de las cosas, la imposibilidad de una negación se hace patente. También pone toda obscuridad fuera de duda el hecho de que lo divino, no sólo emerge en los límites extremos de nuestra vida, sino en el centro de su acción y producción. La manera de presentarse esta acción nos inclina al principio más bien a la negación que a la afirmación; no construye, desde luego, en nosotros un reino de la pura razón, pero impide que nos contentemos con lo puramente humano, se opone a toda permanencia en este grado, y fustiga inexorablemente todo contentamiento del hombre consigo mismo; toda deificación de la naturaleza humana.

Esto aparece especialmente claro en dos aspectos: en el aspecto formal y en el material.—En el primero es la fuerza del pensamiento lógico, que representa algo superior a la opinión y a la inclinación, y que es indiferente al bien y al mal del individuo como tal individuo. El movimiento de la idea avanza impulsado y dirigido simplemente por su propia necesidad; toda tentativa del hombre de ganarle para sus fines fracasa lamentablemente. Ciertas ideas aparecen y nos ganan, son bien recibidas por nosotros en cuanto pueden servirnos y no exigen mucho de nosotros. Pero luego nosotros, individuos o partidos, quisiéramos forzarlas, escapar a sus consecuencias enojosas, acomodarlas a nuestros planes. Pero, cualesquiera que sean nuestros esfuerzos para oponernos a la corriente del pensamiento, éstos son vanos, las ideas no se dejan doblegar y dirigir; aun el débil y el torpe goza de una cierta inmunidad en cuanto representa aquellas consecuencias y las expone

claramente. Así lo estamos experimentando hoy en la acción de la idea social, que es justa, pero que, sin embargo, es molesta.

Lo mismo se hace patente en la aparición de las contradicciones en la vida humana. Una época puede contener en sí rudas contradicciones, pero no perturban ni inquietan mientras no se hacen plenamente conscientes. Pero llega un tiempo en que esto sucede, y entonces se hace imposible toda atenuación, toda inteligencia amistosa; entonces las afirmaciones despliegan todo su filo y la oposición se traduce en lucha; la felicidad, la paz, el bienestar del hombre pasa a ser cosa accesoria. Así lo muestran con acerada lógica los movimientos sociales y políticos.

De tal desarrollo de consecuencias y de tales oposiciones inconciliables, nace una dialéctica social que no se mueve, ciertamente, en las fórmulas en que quería apresarla HEGEL, pero cuya acción decisiva en el destino humano es innegable. La vida, en el terreno humano, se produce siempre por una vía singular cada vez más estrecha y cuyo tránsito está cada vez más sembrado de errores. Tales errores no se remedian con paliativos, sino por una conversión total en el término contrario (real, no lógico), pero, una vez en éste, su misma exclusividad nos arroja de nuevo en otra dirección quizá completamente distinta. Los rápidos cambios en el gusto artístico son la mejor prueba. Estos movimientos de acción y reacción con sus grandes y pequeñas oleadas, llenan la historia; no sabemos de un modo seguro si traen consigo un verdadero progreso; visto exteriormente este ir y venir nos parece sin finalidad alguna. Pero es lo cierto que todo este movimiento, todo devenir está más allá de los fines del hombre y no es influido por sus deseos ni por sus esfuerzos; tales movimientos no le dejan al hombre quietud ni reposo, sin permitirle gozar una segura posesión, tienen en perpetuo jaque su

existencia y no le consienten dormirse en una perezosa complacencia. Así aparece dominado por fuerzas espirituales que le desalientan profundamente, que sólo le conceden un valor puramente instrumental, que le anadan a pesar de sus brillantes producciones cuando quiere resistirlas.

A este dominio sobrehumano de carácter formal agrégase otro de carácter material. Dignificar la moral en sus características es lo que constituye su superioridad sobre todo fin humano. Así, ésta aparece como algo extraño, alejado y hasta enemigo de la ciencia natural del hombre, tiene contra sí el instinto natural y, en la mediocridad de la condición humana, tan pronto es rechazada como transformada en apariencia. En consecuencia, su poder positivo es escaso. Pero, sin embargo, ejerce un gran dominio sobre la limitación y la negación. Hace ver al hombre la insuficiencia de todas sus iniciativas, rige como ley y conciencia sus actos, perturba la satisfacción aun en las obras de una cultura que cree poder sustraerse a ella y se venga haciendo que sin ella toda conquista de la vida degenera en soberbia y arrogancia.

No otra cosa sucede en la religión. También ella, en cuanto rebasa la superstición, tiene contra sí los instintos del hombre natural, pues la naturaleza se rebela a un acatamiento al superior; aun allí donde la religión goza de prestigio se lamenta continuamente de la incredulidad humana. En términos generales, la religión es más apariencia que realidad. Mas, a pesar de ello, sigue siendo una fuerza poderosa en la vida humana y en la historia. Pues aporta nuevos valores que hacen insuficiente lo que antes bastaba, muestra al hombre los límites de sus actos ordinarios y de su valoración de las cosas. Cada revolución religiosa es una elevación de nuestras aspiraciones y una desvaloración de lo que antes era para el hombre suficiente. Esto es

lo que resalta, ante todo, en la persona de Jesús. Su vida aparece humilde, desarrollándose en un rincón del mundo, poco estimada de sus contemporáneos y, al cabo, segada en flor brutalmente. Y, sin embargo, el espíritu encerrado en aquel cuerpo tuvo fuerza suficiente para transformar en sus fundamentos los valores de la humana existencia, para hacer que el hombre considerase insuficientes todos los bienes que hasta entonces parecía codiciar, para poner un límite a toda cultura natural; no sólo señaló como frívola toda tendencia a los goces naturales, sino que toda la actividad histórica del hombre fué rebajada por él a la categoría de «mundanal». Tal transformación ha sido aceptada por nosotros, aun cuando los dogmas al uso de las iglesias no valgan ya sino como instituciones humanas. Aquella vida sigue ejerciendo su imperio sobre el mundo y desafiando todo poder exterior.

Según esto, a pesar de todas las confusiones humanas, la vida espiritual, no sólo es para nosotros un fin prometido, sino que obra inmediatamente sobre nosotros, en primer lugar, como Ley y como Juicio, como poder que no nos deja reposar en lo meramente humano, y que nos representa con meridiana claridad toda la vanidad de nuestras empresas puramente mundanas. Y tal acción, descorazonante y perturbadora, se hace sentir, no sólo en aquellas especiales direcciones, sino en toda la vida del espíritu con fuerza invencible.

El hombre se muestra constantemente inclinado a atribuirse lo que sólo compete a la vida espiritual; en efecto, se constituye en medida, como opinión pública, etcétera, en juez del bien y del mal, de lo verdadero y lo falso. Pero con la apariencia de verdad no da a sus juicios la fuerza de la verdad; más pronto o más tarde, los verdaderos valores espirituales recobran su imperio y disipan toda apariencia. Aunque la vida espiritual pueda ponerse a veces al servicio de los fines

humanos, pronto se desliga de ellos y recobra su imper-
turbable majestad.

Todo esto permanece en la categoría de problema y
enigma; pero, a pesar de toda la obscuridad, una cosa
es cierta: que la vida espiritual no es una quimera, es
una realidad que nos protege firmemente contra toda
negación.

3.—Necesidad de nuevos desarrollos.

Por imposible que sea una completa renuncia, sin
embargo, las dificultades distan mucho de estar resuel-
tas. Pues, a pesar de extenderse más allá del círculo
de los obstáculos una vida rica en perspectivas, y, no
obstante, regir nuestra existencia un poder espiritual,
falta aún lo principal: una participación positiva en la
vida espiritual, una vivificación de nuestras fuerzas es-
pirituales. Pero esto es lo que podría dar un valor a
nuestros actos y librarnos de toda vacilación. Sin ello
permanecemos en un inseguro estado medio: es innega-
ble que existe un mundo superior, pero no parece li-
brarse, dentro de nuestro círculo, de la contradicción;
habremos perdido toda satisfacción en lo meramente
humano, pero no encontramos el sustitutivo de una
nueva vida. Así no vemos cuál es el fin de nues-
tra acción, a qué y por qué debemos consagrarla.
¿Se nos revela lo divino sólo para hacernos sentir su
majestad, su infinita distancia y nuestra insignificante
pequeñez? ¿Es nuestra existencia un mero pretexto
para que se manifieste una majestad divina? Pero en-
tonces toda empresa humana sería vana, si es que no
había de sucumbir todo esfuerzo bajo tal opresión.

De este modo, aun dado el reconocimiento de la
profundidad de las cosas y de aquel poder de Dios so-
bre los hombres, el problema sigue en pie para nos-
otros y cada vez nos angustia más el penoso dilema que

para la negación tenemos demasiada razón y para la afirmación demasiado poca. Si hay un Dios, ¿de dónde procede el mal?; si no le hay, ¿de dónde procede el bien? (*Si deus, unde malum; si non deus, unde bonum?*) Todos los anteriores hechos y consideraciones no nos sirven para resolver este problema; la única esperanza está en que la instauración de una vida espiritual superhumana todavía no es un hecho consumado, que lo divino aparece también en nuestro círculo con una cierta acción positiva. Sólo una efectividad ulterior puede conducir el «Sí» a la definitiva victoria y arrancar nuestra vida a la negación que la amaga. Merece, pues, nuestra atención tal efectividad. Que el hombre necesite de signos externos para remover su vida es opinión que comprendemos sin compartirla; pero, en tanto, esperamos también el prodigio, la revelación penetrante de lo divino como lo único que nos puede sacar de la contradicción y encarrilar nuestra vida por vía segura.

IV.—LA RELIGION CARACTERISTICA

INTRODUCCIÓN

Todo el análisis hecho hasta aquí comprueba una marcada tendencia hacia un nuevo estado de cosas, hacia la constatación de la divinidad. Pues el juego de acciones y reacciones se ha mostrado tan poderoso en el reino de lo humano que la vida ha llegado a un completo estancamiento; sobre la insuficiencia del hombre no puede quedar duda alguna; pero lo divino aparece, ante todo, como Ley y Juicio, señala a nuestra vida nuevos fines y valores, pero no le presta la fuerza necesaria para responder a ellos; nos hace sentir profundamente la sinrazón de la existencia, pero no proporciona a la razón la victoria. Así parece aumentada la confusión entre nosotros; aunque la duda no puede alcanzar a la divinidad, el hombre aparece profundamente rebajado y aun privado de toda significación. ¿De qué sirven todas nuestras fatigas ni todos nuestros trabajos si hay obstáculos que no pueden vencerse, si no encontramos el camino del nuevo mundo anhelado?

Sólo queda, como hemos visto, una esperanza de salir de tan angustiada situación: la vida y la esencia divinas nos revelan más poderosamente su realidad en medio de la necesidad y de la lucha de nuestra existen-

cia; sólo tal realidad puede suponer la pérdida interior de la vida, y reemplazar la duda y la incertidumbre por la seguridad y la alegría. Pero ¿sucede, en realidad, esto?

La fe penetra en la humanidad, nos habla, por boca de todas las religiones, que se erigen autónomas frente a la cultura y se crean una ideología propia, es decir, de las llamadas religiones históricas y positivas. Pues todas ellas no se proponen tanto hacer triunfar la vida espiritual entre los hombres como crear algo nuevo y ganar para ello las almas; frente a la profunda obscuridad de la vida humana crean ellas un nuevo reino y en él albergan, como en un arca de alianza, los fines y las esperanzas humanas; pero este reino encuentra su fortaleza en lo diferenciativo, en lo incomparable que posee.

Según esto, la religión histórica aparece como una respuesta a la pregunta que constituye todo el contenido de nuestra investigación; pero una respuesta no conceptual o doctrinal, sino en vida y acción; una respuesta, no del individuo, sino de grandes grupos de humanidad. Lo único malo es que, allí donde pedimos una seguridad no ilusoria, nace una discusión; que, allí donde pedimos una respuesta, las religiones históricas nos dan varias que se contradicen. Y ahora se pregunta: estas afirmaciones contrarias, ¿se destruyen mutuamente, privándonos así de toda esperanza y socorro, o, a través de estas contradicciones, brilla una verdad común que pueda sostenernos y conducirnos?

a.—Las religiones históricas.

1.—El hecho de las religiones.

Ya en la introducción tratamos de las religiones históricas, pero hasta este momento no hemos estado en si-

tuación de poder apreciar la necesidad a que responden su carácter afirmativo, su grandeza y también sus peligros. Que dichas religiones ofrecen al mundo colectivo y a la razón un género de vida propio lo demuestra ya la forma de su nacimiento. Pues no son la consecuencia de un pensamiento colectivo, sino que se manifiestan como la revelación de grandes individualidades, que, como intermediarios entre Dios y el mundo, anuncian la voluntad de Dios y fundan un íntimo comercio entre la Divinidad y la humanidad. El carácter de cada religión determina luego el contenido concreto de su doctrina y la índole de dicho comercio; pero, ya se trate de una lucha colectiva por el bien, por la luz, por la pureza, en defensa contra el mal, como en el parsismo; ya de una alianza entre Dios y el pueblo elegido para el cumplimiento de la ley y su recompensa, como en el Judaísmo; ya, por último, del reino entre los hombres de Dios, como su padre celestial, en un lazo de amor, como en el Cristianismo, la religión siempre crea una comunidad de vida con Dios, haciendo surgir esta comunión como una nueva realidad, que no es un apéndice al resto de la vida, sino el núcleo de esta misma. Y, según la índole de esta vida, el concepto de Dios se configura de distinto modo, así como el contenido de la vida y los valores y bienes espirituales. Así, cada religión tiene su concepción peculiar del mundo y su moral propia. Y precisamente este carácter individual, original, es lo que constituye su fuerza y del cual hace depender la salvación.

Pero esta individualidad y originalidad la consiguen las religiones, principalmente, por la grandeza y la energía de sus fundadores. Para éstos el nuevo reino no era un vago contorno, ni una esperanza gris, sino que aparecía de una manera tan intuitiva a sus ojos, llenaba de tal manera su alma, que el mundo sensible era para ellos sombra y apariencia, y sólo adquiriría algún valor

por aquel orden superior. Tal fuerza de atracción la debía este nuevo mundo a la fantasía de los fundadores, que oponía a la miseria del mundo un cuadro ideal dotado de las más bellas líneas y de los más brillantes colores. Tal cuadro aparecía ante la humanidad con fuerza avasalladora, sacudiéndola de su modorra diaria, uniéndola en un fin común, engendrando acendrados afectos por magníficas esperanzas y severos castigos y obrando prodigios. Este nuevo camino al reino de lo invisible, esta creación de una nueva realidad, no como un juego imaginativo, sino con profunda seriedad, esta inversión de los mundos que hace la existencia sensible extraña al hombre y le señala su patria en el reino de la fe, ha sido el acontecimiento más grande que en lo humano se ha producido.

Para lograr todo esto, los profetas han debido ser grandes pensadores, y algo más que grandes pensadores, grandes artistas, y más que artistas, héroes de la acción y elevarse, a la vez, sobre toda acción a una tranquila contemplación, a un orden eterno de sublime sencillez y de pureza infantil, en medio de todas las confusiones del mundo. Así se comprende que la admiración de sus secuaces las elevase de la categoría humana a la categoría divina. Una virtud divina se mostraba en sus obras, sembraban su camino de milagros, y su vida y su acción tendía un puente entre cielo y tierra.

Así, para trazar en la vida un camino seguro, era preciso, ante todo, reconocer estas personalidades. Pero el hecho divino se convertía, a la vez, para el hombre, en un tema supremo e inquietante. Era preciso edificar una nueva vida y defenderla contra el mundo enemigo; el hombre se ponía, pues, bajo la égida de Dios y su vida adquiriría de pronto un inmenso valor. El trabajo en común engendraba un nuevo cuerpo colectivo; los altos fines y las grandes esperanzas tenían estrechamente unidos a los individuos y ponían sus fuerzas en alta tensión;

unidos en las creencias, unidos en el sentimiento, estaban seguros de la ayuda de Dios y acorazados contra la duda y contra la tentación.

La verdad de este nuevo reino no pedía sus derechos a la razón vulgar. Pues precisamente lo que contra esta razón aportaba como original, es lo que constituía su fuerza; por eso tenía un nuevo arte de prueba oponiendo a todo razonamiento un hecho y exigiendo el reconocimiento de este hecho, la fe confiada del hombre. El concepto de fe recibe aquí otro sentido más estrecho que en la concepción universal de la religión; no es una revelación de Dios en general, sino esta especial histórica; el «Sí» alíase aquí estrechamente con un «No», el reconocimiento trae consigo una exclusión. El carácter original de la nueva verdad es acrecentado porque su contradicción con la razón común es elevada a la categoría de prueba del carácter inconfundible y sobrehumano de las nuevas creencias, y el *Credo quia absurdum* encuentra secuaces. En todo caso, los hombres se sentían seguros y felices con la posesión de una verdad superior a toda duda y a toda sutileza; esta verdad aparecía independiente del estado del desarrollo intelectual, y, por tanto, accesible a todos los hombres; pensadores profundos pudieron alegar en su defensa que todo conocimiento mediato reposa en la certidumbre inmediata de algo y que la última raíz de la realidad la constituye un hecho libre y, por tanto, completamente irreductible.

A tal carácter positivo de la fundamentación, corresponde en las religiones históricas un contenido también positivo. Ya vimos que la religión en general transformaba la vida en un pro y un contra. En las religiones históricas este fenómeno se da más acentuado. Pues como aquí la afirmación es más concreta y el círculo de vida se cierra más firmemente, también las consiguientes negaciones, aun dentro de la vida espiritual, son más

enconadas y la excitación y la lucha es mayor. Pero esto, dentro del punto de vista de una religión histórica, puede parecer una ventaja, pues con ello la vida es arrancada a su indiferencia perezosa, la peor enemiga de todo movimiento espiritual, ejerciéndose así una enérgica reacción contra lo mezquino y vulgar que corroee la vida, la cual con esta concentración adquiere seguridad y fundamentos ciertos.

Las objeciones contra la religión terminan en la duda de si el hombre, con todas sus energías, puede alcanzar una verdad pura y de si la comunión de lo divino y lo humano, médula de toda religión, puede realizarse. La religión histórica disipa estas dudas fundamentalmente por el hecho de su existencia. Pues introduce lo divino inmediatamente en el círculo humano y hace de esta comunión el alma de toda vida. Tal estrecha unión de lo divino y lo humano realza, a la vez, la imagen y el concepto de la divinidad. ¿Cómo podría Dios dejarse conmover por la miseria humana si no se desnudase de su sobrehumana majestad y tomase rasgos humanos? Si de este modo lo humano aparece como de naturaleza afín a lo divino, o, mejor dicho, si por aquel descendimiento de lo divino a la naturaleza humana nosotros somos elevados de nuestra estrechez e individualidad, el concepto incoloro de la divinidad se convierte en un Dios vivo y personal, inmediatamente presente a las almas y con el cual se puede conversar como un hombre con otro. Si la grandeza del hombre proviene de su comunicación con Dios, no se trata ya de un antropomorfismo, sino de un regreso de la copia al original cuando el hombre traza con lo mejor de su ser una imagen de Dios.

Con tal aproximación de Dios a los hombres se produce una intimidad que desafía toda la concatenación de causas que nos unen con el mundo y sólo consigue manifestar su poder en oposición a ella. Sólo así adquie-

re el individuo un valor suficiente porque la suprema esencia se interesa por él, pudiendo el hombre confiarse a Dios como a su mejor amigo y mostrarle sus cuitas y miserias; de todo lo cual se engendra una intención religiosa, una religiosidad en consciente oposición con todas las formas y efectos exteriores. En tal ánimo religioso se desarrolla una vida independiente del espíritu, se abre un asilo inaccesible a todo error y a toda angustia, y fluye un manantial puro que da nueva fuerza a la vida. Pero las religiones históricas, con sus productos característicos, han obrado profundamente en el conjunto de la vida dándola mayor profundidad; esferas muy importantes de la vida humana sólo han encontrado su espíritu interior merced a la religión, pudiendo así afirmarse contra toda hostilidad del exterior.

Tan inmediata e íntima unión con Dios destruiría toda relación con el mundo y desvaloraría todo trabajo si las religiones históricas, junto a tales lazos, no hubieran establecido también un círculo de vida visible, uniendo en él a los hombres unos con otros. No podrían renunciar a éste, sin que la dicha comunión no pasase de una excitación subjetiva. Así nacen las comunidades religiosas, las iglesias, que son consideradas como núcleos de vida en común. En ellas la religión toma una presencia visible y la vida divina parece correr a torrentes en la humana: y de este modo son patente demostración del poder y la verdad de su idea, y baluarte contra toda duda. Por medio de ellas la vida es puesta en una vía segura, estableciéndose una precisa separación entre el amigo y el enemigo, reuniendo los individuos en comunidad, no sólo de sentimiento, sino de trabajo. El hombre es aquí ligado hasta lo más íntimo de su alma a la comunidad, puesto que sólo ella le proporciona la revelación divina y la consolida dentro de lo humano. Una escisión de esta comunidad parecería como una deserción de la verdad.

Ciertamente, todo esto tiene sus inconvenientes y quizá también contradicciones; ya nos ocuparemos de ellas. Pero sobre todas las dudas, hay que reconocer en las religiones históricas un hecho importante y un enriquecimiento inmenso de la vida humana. Con la concentración que representan, han dado a la historia mayor contenido, más contraste, más movimiento, han dotado de cuerpo y sangre a lo que amenazaba desaparecer en lo inefable, han ganado para los negocios espirituales a nuevos círculos de la humanidad y han elevado a gran potencia dentro del mundo a lo supramundanal. Si, pues, todo observador imparcial ha de ver aquí un fenómeno importante y *sui generis*, el adepto de una religión histórica deberá considerarlo como una crisis decisiva. Cuando Dios se ha revelado al hombre y se ha decidido a mantener con éste comercio constante, la vida ya no puede estancarse ni puede ser maculada por la duda.

2.—Objeciones contra la religión.

La historia, pues, muestra una poderosa acción de las religiones, pero no menos una incesante reacción; con todo su poder, las religiones han sido siempre combatidas. Cuando las religiones dominaban con poder omnímodo, una corriente subterránea las minaba. De ello son prueba las continuas lamentaciones contra la tibieza e incredulidad de sus secuaces; cuando la opresión se suavizó permitiendo cierta libertad de pensar, la duda creció rápidamente hasta convertirse en un peligro que amenazaba a la religión en sus fundamentos. Si AGUSTÍN tuvo razón en decir que la Iglesia no puede subsistir sin una fuerte autoridad (*sine quodam gravi auctoritatis imperio*), demostraba cuán poco le basta la posesión interior de las almas. Pero no es sólo la inclinación del hombre a dudar, sino las confusiones de in-

dole material, las sospechas y dudas que la vida espiritual eleva contra las religiones históricas.

Lo primero que las hace sospechosas es el gran número de ellas. Pero las religiones se libran pronto de esta objeción que hasta parece aumentar el ardor y el celo de sus adeptos. Pues el considerar los demás credos como un tejido de mentiras y como obra del diablo, despierta la pasión de secta, no sólo permitida, sino fomentada. En la lucha de unas religiones contra otras han reclutado los mejores adeptos; aun en el seno de una misma religión toda gran disidencia ha redoblando el ardor y el esfuerzo, mientras que la paz parece que engendra fatalmente la tibieza y la indiferencia. ¡Recordemos las guerras entre católicos y protestantes! La lucha es el elemento vital de las religiones históricas, parece que hace brillar su verdad y aumentar su poder.

Pero los problemas no quedan resueltos porque la religión los declare resueltos; ningún decreto, ninguna amenaza pueden desterrar las dudas de la tierra. Mientras el hombre permanece encerrado dentro de un círculo y considera como monstruosa locura todo lo que fuera de él cae, puede considerar su propia religión como la única verdadera. Pero el hombre moderno se ha librado de tal estrechez, mira sin prejuicios las diferentes culturas y las diferentes religiones; la historia le obliga a respetar las creencias de los demás y a considerarlas como legítimas. Pero cuanto más se acostumbra a ver las cosas de este modo, más dudoso le parece el exclusivismo de la propia religión. Los motivos de credibilidad de aquéllas no son menos fuertes y puros que los de ésta; también ellas abundan en grandes personalidades, también tienen sus signos y sus milagros, y lo que más dice en pro de ellas, sus héroes y sus mártires, también ellas han conmovido el alma de los individuos, conmovición que ha repercutido en la historia;

¿con qué derecho hemos de declarar estas manifestaciones como quiméricas y engañosas, y las nuestras han de valer como hechos irrefutables y prenda segura de su verdad? Y aun cuando las creencias de muchos millones de hombres y de muchas épocas fueran mera ilusión, ¿quién nos asegura que las nuestras son otra cosa? Esto sería medirnos con distintas medidas; así lo hace el creyente en todas las épocas, y esto es injusto.

Pero quizá se pruebe la verdad de una religión comparando sus productos con los de las demás y demostrando que son superiores. Seguramente una religión ha obrado más profundamente que otra en la humanidad. Pero, ¿demuestra esto su verdad, su verdad absoluta y divina? Los resultados se mueven en el terreno de lo relativo; aun cuando una religión aventajase a la otra en sus resultados hasta el punto de parecer éstos como definitivos e insuperables, quedaría siempre en pie la cuestión. Además, la religión no es el único factor que obra en la vida humana, en ésta se cruzan muchos factores y es difícil decidir si lo que, dentro de una esfera de la vida, sucede con la religión, es efecto de la acción de ésta o de las dotes naturales de un pueblo, o se debe a sus dirigentes o al concurso de circunstancias exteriores, etc. El Cristianismo, por ejemplo, ¿debe su eminente posición histórica solamente o preponderantemente a su contenido religioso o a ser la religión de pueblos mejor dotados, a su fusión con la antigua cultura y a su enriquecimiento y rejuvenecimiento con la cultura moderna?

Pero el problema que plantea la diversidad de religiones nos conduce al problema fundamental de en qué medida una religión histórica nos puede ofrecer la verdad absoluta, así como al del estrechamiento inevitable que produce su concentración de la vida, cuyos daños exceden a los provechos cuando no se convierten en una pérdida definitiva. La fundamentación de

una religión positiva es esencialmente de naturaleza histórica: ciertos hechos son puestos de manifiesto y un contenido espiritual es anunciado como revelación. Aun admitiendo que no quepa la menor duda sobre el hecho histórico, esto no basta para declararle divino y para considerar su contenido como verdad absoluta. Esto sólo puede lograrlo un conjunto de ideas y de creencias, y exige un juicio que nunca puede serle al hombre impuesto desde fuera, sino que debe proceder de su conciencia y de su experiencia. En los dogmas históricos no es posible conocer lo divino sin un concepto previo de lo divino y la medida contenida en éste; de lo contrario, no podríamos distinguir entre religión y hechicería, entre fe y superstición. Tal proceso conceptual nos conduce a la conclusión de que toda prueba de índole histórica debe descansar en una inmediata visión de la vida, que el contenido de verdad de todo hecho religioso sólo puede encontrar su piedra de toque en la vida espiritual. Aquí encontramos la conocida frase de LESSING: «Las verdades históricas contingentes no pueden nunca llegar a ser pruebas de las verdades racionales necesarias»; aunque esta frase lleve la marca del tiempo en que se escribió, no por eso deja de contener el germen de una verdad que no es tan fácil de impugnar como el positivismo histórico del siglo XIX pensaba. Es cierto que, durante dicho siglo, la historia ha llegado a ser mucho más de lo que era antes y que toda concepción del mundo en que no se le conceda un puesto ha envejecido para nosotros; pero el que no quiera caer en un relativismo destructor, debe ver en toda historia una vida espiritual inmediata y supratemporal y reducir la historia todo lo más a un segundo término. Con ello también las religiones históricas pasan a segundo término, y no pueden ser fundamento de nuestras convicciones religiosas, nunca pueden las grandes producciones demostrar su eterna

verdad dentro del tiempo. Y si hay una verdad eterna está en la religión.

Pero las dudas no se limitan a la clase de fundamentación sino que se extienden también al contenido de la religión histórica y atañen a lo que constituye su principal fuerza: lo característico, lo individual, lo irracional; también la unión de lo divino con lo humano, esa médula de toda religión, pone en peligro las dimensiones de lo divino. Las religiones históricas no pueden acercarse a la Divinidad sin alejar de ella a los humanos. Aun hoy se habla a veces de un «Dios de los cristianos» y se pretende con ello robustecer la fe. ¿No nos conduce esto por las vías de un particularismo que rebaja la religión cristiana al sistema antiguo de los dioses nacionales? Tal particularismo, como cualquier otra religión histórica, debe mirar con recelo a toda tentativa de religión universal. No puede reconocer carácter religioso a las altas producciones del helenismo, ni a hombres como ESQUILO, PÍNDARO y PLATÓN, y debe motejar de paganos a los representantes de la nueva cultura como LEIBNIZ, KANT, SCHILLER y GOETHE. ¡Qué cerca está este concepto estrecho de la religión del fariseísmo de los espíritus limitados que se preocupan menos de la verdad universal que de mantenerse rígidamente apegados a la tradición!

Tampoco es fácil de comprender cómo tal religión pone a la divinidad en medio del tiempo y a la vez en el devenir y en el cambio. Y, sin embargo, esto es lo que se hace cuando la divinidad no se concibe como una verdad absoluta extratemporal, sino que se la vincula a una fecha determinada. Admitiendo un cambio en Dios, la verdad absoluta parece abandonada, dando cabida a un perturbador relativismo. AGUSTÍN, hombre que solía profundizar un pensamiento concebido de una vez, afirmó en cierto respecto —en otro era universalista— que, antes del advenimiento del Cristianismo, no

sólo la opinión humana de la moral sino la moral misma, era diferente; entonces eran lícitas muchas cosas que después fueron insuficientes. Esto es consecuente desde el punto de vista de una religión particular. Pero demuestra a la vez que tal manera de pensar transforma la moral en un valor mudable y la destruye en su raíz.

También la unión del hombre con Dios y la imagen intuitiva de este tal como las religiones históricas le trazan, son dos cosas distintas y ocasionan innúmeras confusiones. Y ocurre a veces que dicha unión, en vez de dignificar al hombre, rebaja a la divinidad. Pero ya en el concepto mismo de Dios surgen graves dificultades. La idea de personalidad debe simplemente hacer al hombre tangible lo irrepresentable, y poner a su alcance la imagen de la divinidad, pero, ¡cuántas veces no se desliza en ella un antropomorfismo cuya misma sutileza le hace temible, cuán fácilmente se pierde aquí el hombre en una mera copia de su propio ser! Y el lazo que de esta manera se establece, ¿da por resultado siempre y seguramente la elevación de la espiritualidad, la purificación interior del hombre? ¡Cuán a menudo no se trata más que de un proceso sentimental de intereses y pasiones que creen justificarse y hasta consagrarse en el contacto con la religión! Otras veces la religión positiva es llevada, por el deseo de fundar una realidad palpable e inconfundible y a cubierto de toda duda, a adoptar una forma de representación sensible y hasta materialista y a predicarla celosamente. Así es fácil rebajar los sacramentos a la categoría de hechicerías; así creen muchos hoy amenazado el Cristianismo en sus fundamentos cuando no se pone su centro en la expiación por la sangre de Cristo. Siempre que se pide a la religión este carácter «positivo» corremos el peligro de degradarla. PLOTINO recomendaba justamente que no nos apartásemos de la razón al correr hacia ella. Ciertamente, las religiones positivas representan una tenden-

cia justa y aun necesaria cuando quieren dar firmeza a la vida y al alma amenazadas por la instauración de un nuevo reino. Pero en aquello que nos ofrecen aparecen confundidos lo alto y lo bajo, lo justo y lo injusto.

Lo mismo sucede con la acción de las religiones sobre la vida y la conducta del hombre: al mismo tiempo que le traen fines claros y poderosos estímulos, le acarrearán también conceptos estrechos y groseros. La vida es fortalecida bajo el influjo de las religiones positivas, ellas separan un círculo de verdades sustrayéndolas a toda duda, los hombres encuentran en ellas un medio de unión y de apoyo mutuo, el comercio inmediato con Dios da a todas nuestras necesidades una poderosa acentuación y a la vida mayor gravedad. Pero tal fortalecimiento degenera fácilmente en rigidez; aquella concentración, en estrecho exclusivismo. Cuán a menudo se han complacido las religiones en considerar como despreciable, indiferente y peligroso todo lo que cae más allá de sus dominios. Y no se limita esto a puntos aislados, sino que se extiende también al todo. Las religiones históricas suelen dar la primacía a las relaciones entre los hombres, la estimación del amor y el socorro en el comercio mutuo, el cultivo del círculo humano. En cambio, las relaciones universales, la expansión interior del ser, objetos de la cultura espiritual de la ciencia y del arte, suelen preocuparles poco; por esto la vida que ellas presiden se hace pronto subjetiva, y el hombre es encerrado en un círculo particular.

Pero también en el terreno propio del hombre, muy fácilmente, lo que al principio parecía ganancia neta suele degenerar en pérdida. La religión histórica, partiendo de Dios, une fuertemente a los hombres, engendra más comunidad interior, más comprensión mutua, más semejanza de esencia. Pero esto sólo puede conseguirlo a costa de la libertad de movimientos y de la individualidad. Cada religión tiene su propio tipo de

vida y conduce a sus adeptos suavemente hacia él desde la juventud; y esto, ¿no hace de la vida una cosa atada y cortada a patrón, suministrando a algunos individuos, que no pueden oponer a ella una fuerte personalidad, un mero hábito exterior, amenazando con el peligro de la insinceridad de una cooperación pasiva a un orden impuesto? Hay una insinceridad que trasciende de la representación consciente y penetra en el alma, y es conciliable con la creencia de ser leal; hay una hipocresía interior a la cual nada puede conducirnos mejor que la religión. Es el fariseísmo, contra el cual han luchado ardientemente las verdaderas naturalezas religiosas; no es un fenómeno de una época determinada, sino un parásito permanente de las religiones. KANT flageló despiadadamente esta hipocresía del sentimiento.

La religión histórica es el mejor cimiento de la moral, pero, a la vez, la pone en grave peligro. Afirma la moral por el enlace con la voluntad divina; la interioriza por la relación con un mundo invisible, la fortalece despertando en nosotros la fe inquebrantable en una ordenación moral del mundo. Pero, a la vez, al fundar la moral sobre una religión positiva la hacemos insegura, los resortes de la conducta se relajan fácilmente cuando la bienaventuranza es el norte de nuestros esfuerzos; además, es muy fácil que al dirigir la moral religiosa nuestra atención a un más allá, perdamos el gusto por la vida terrena y con él la alegría en el trabajo y en la producción; con su primacía de la fe en los goces celestiales puede simultanearse una conducta pasiva que cohiba el ánimo en la lucha por el mejoramiento de la realidad; por último, la humanidad se desdobra y escinde, engendrándose indecibles amarguras en cuanto no admite pureza de intenciones más que en sus propios secuaces.

Todos estos problemas se agravan por la conversión de la religión en «Iglesia». Esta transformación parece imprescindible históricamente, pues sólo así la religión

toma un cuerpo y llega a ser un hecho consumado, sólo así se convierte en un poder histórico y se desarrolla su propio carácter; sólo por este medio puede apoderarse de toda la humanidad y dejar de ser una *élite*. Pero, a la vez, acentúase extraordinariamente el peligro de la humanización que lo divino experimenta al entrar en el reino humano. La Iglesia no puede existir sin un elemento temporal y humano; cuanto más autónoma, tanto más pretende adueñarse de los derechos divinos confiriendo dignidades a sus ministros. Esto puede llevarnos a una inversión. En vez de servir para hacer descender la gracia divina a los hombres, la Iglesia puede revestir con apariencias divinas las pasiones humanas, prestarlas su infalibilidad y, en último término, puede elevar a los sacerdotes por encima de Dios mismo atribuyéndoles un supuesto poder sobre la divinidad. Pronto la Iglesia exige que se la venera, no por Dios, sino por ella misma, con lo que aumenta su poderío. Pero al edificar así lo humano sobre lo divino la Iglesia se constituye en el peor enemigo de la religión. Y si a la vez la religión no puede alcanzar solidez ni acción sobre los hombres si no es por medio de la Iglesia, ¿cómo podremos escapar a tal contradicción, cómo encontraremos la línea divisoria entre el bien y el mal, entre una elevación del hombre por lo divino y un rebajamiento de lo divino por lo humano? Y al no encontrarla las religiones históricas se nos hacen sospechosas y sobre todo el Cristianismo, en el cual este carácter histórico se acentúa. ¿No aparece aquí la religión histórica como algo que necesariamente se arruina por su propio desarrollo y exageración?

3.—Imposibilidad de una rotunda negación.

Todo esto hace comprensibles los ataques de que continuamente son objeto las religiones históricas, no

sólo por parte de los individuos, sino al chocar con las demás esferas de vida. Ninguna otra lucha más apasionada y enconada que ésta, ninguna otra lucha ha dividido más decididamente a la humanidad. En tiempos anteriores los ataques terminaban en una inmediata y osada negación total, estimando la religión como un mero tejido de quimeras o como una impostura. Hoy nos asustamos ante tan radical negación; en todo caso haríamos traición, tanto a las facultades como al sentido de verdad del género humano, diputando simplemente como mentira y locura lo que constituye la más formidable palanca del movimiento histórico y el más seguro sostén de los pueblos y los tiempos. No hay mayor contradicción que alabar con entusiasmo, por un lado, la grandeza de la razón humana, y, a la vez, declarar puro error lo que constituye su creación más espiritual y sagrada.

Para evitar este contrasentido podemos concebir un camino medio entre verdad y error. Podemos pensar que las religiones históricas no fueron vanos espejismos, sino creaciones determinadas por el estado evolutivo de los pueblos y las épocas; en dichas religiones habrían cristalizado lo que aquellos contenían de ideal; en tal caso, como expresión de este ideal, tales instituciones están justificadas, e innegablemente sirvieron a la formación de la humanidad. Pero todo ello, se dice, es un fenómeno puramente humano y para la representación humana; la vida no adquirió nada que no tuviera ya en sí y pudiera desarrollar de sí. De este modo parece fácilmente resuelto el problema: se le concede a la religión su derecho, y al mismo tiempo sus diferencias y oposiciones se consideran como expresión del carácter de los pueblos y los tiempos. Pues por todas partes no encontramos más que verdades relativas que no se excluyen sino que conviven armónicamente.

Pero esta solución, a pesar de su aparente excelen-

cia, es sólo uno de aquellos vistosos compromisos con que los tiempos actuales quieren atenuar la rudeza de la contradicción, adormeciendo la conciencia y relajando las fuerzas de la vida. Las religiones creyeron siempre ofrecer al hombre algo sobrenatural, y en esta creencia alimentaron su entusiasmo y su energía los héroes y los mártires; si tal elemento sobrenatural no existe y el hombre sólo se alimentó de sus propias quimeras y de sus propias representaciones, no se trata entonces sino de una gran ilusión, y los representantes de las religiones, si no eran simplemente impostores, eran «engañadores engañados». En el fondo poca es la diferencia, las mismas razones que los antiguos detractores de la religión tenían contra ella, tienen también los nuevos. Indudablemente, las religiones históricas han influido poderosamente en la vida espiritual, la han empujado por sus propias vías, la han ennoblecido. Y lo han hecho más bien indirectamente, por una transformación de la vida total; no tenemos más que seguir los hilos de las creaciones artísticas, morales, etc., en el desarrollo de la vida histórica para encontrar al cabo de ellos un origen religioso. De modo que si rebajamos la religión a la categoría de ilusión corremos el riesgo de renegar en absoluto de toda obra humana y afirmar el fracaso de toda verdad. En este intento de velar el problema caemos de nuevo en la inexorable disyuntiva: o el hombre no es otra cosa que hombre —un ser aislado junto a otros muchos—, entonces parece toda religión, mas parece también toda verdad, aun la científica, pues la verdad exige necesariamente una fundamentación objetiva; o hay en el hombre algo más que un mero ser natural y es capaz de luchar contra lo mezquinamente humano, y en este caso la religión no puede ser una mera imaginación y debemos buscar en ella el lugar de la verdad.

Si de este modo se hace imposible una rotunda ne-

gación de las religiones históricas, como no es posible que haya dos verdades, y, por tanto, no podemos concedérsela a una de las religiones históricas y negársela a las otras, no queda más que una posibilidad: en todas las religiones históricas debemos ver un común denominador de vida espiritual, y, a través de todas las oposiciones y disputas, un mismo hecho fundamental. Este hecho podría ser establecido con la mayor claridad posible, dando por resultado una dignificación de cada una de las religiones, intentando separar en ellas lo sobrehumano de lo meramente humano. Pues no puede ocultarse que en las religiones hay hartos elementos humanos que parecen correr inseparablemente con el divino; éste es el hecho principal, que las religiones históricas contienen demasiado humano para poder pasar por obra de Dios, pero contienen a la vez mucho espiritual y divino para ser meras creaciones humanas.

Así, pues, la cuestión de las religiones históricas vuelve a presentárenos en la misma forma que el problema que abrió este capítulo, a saber: si dentro de nuestra vida y sobre nuestra condición actual cabe un desarrollo superior de vida espiritual y, con él, la perspectiva de un nuevo ensanchamiento del todo. El curso de nuestra investigación da muy bien cabida a tal esperanza. Pues lo que la religión universal proporciona de espiritualidad a la vida se desarrolla merced al trabajo que realizamos en el mundo y está ligado al mismo. Claro que esto engendra graves confusiones. La espiritualidad supermundial, ¿no podría producirse también sin tal mediación del mundo, no podría formarse una inmediata relación de todo a todo, en oposición con el mundo? Si tal fuera posible, sería legítimo esperar un nuevo género de vida, nuevos contenidos espirituales y bienes y un completo cambio de nuestra condición, y con ello el triunfo sobre las resistencias hasta aquí consideradas como insuperables.

Pero esto, por ahora, no es más que una posibilidad; sólo la experiencia de la vida, y a ella nos atenemos, puede mostrarnos si a esta posibilidad ha de corresponder una realidad. Pero ya es mucho saber que la tentativa no carece de sentido y además, en cierto modo, cuál es la orientación que debemos seguir.

b.—Signos de una mayor dimensión de la vida.

El conjunto de nuestra investigación nos permite afirmar que, de haber una nueva dimensión en la realidad, no hemos de buscarla exteriormente, sino dentro de la vida misma; éste es el punto en que debe empezar nuestro trabajo y en él debemos encontrar el fundamento de un nuevo orden de cosas. En ninguna parte más que aquí debemos preservarnos del defecto que implica nuestro arraigado intelectualismo, el cual imagina primero un más allá y quiere llevar a él la vida del hombre en vez de comprender primero ésta en su totalidad para luego arriesgarse en suposiciones respecto del universo.

Pero la nueva dimensión de la vida sólo se nos revela al principio por manifestaciones esporádicas. Estas mismas manifestaciones pueden llevarnos más lejos, cuando a una nueva luz las consideramos como momentos de una relación más vasta, y cuando, al buscar ésta, nos descubren perspectivas más amplias hasta que, por último, nos conducen a la visión de un nuevo mundo. Tratemos, ante todo, de conseguir un punto de partida cuyo carácter peculiar revele una nueva ordenación de las cosas, y busquemos luego en ascenso progresivo valores cada vez más extensos, y, finalmente, una vida de conjunto, una realidad de conjunto.

1.—La idea del amor al enemigo.

Tal punto de partida podemos encontrarle en el hecho de que, al llegar la vida histórica a un cierto grado de altura, aparece la idea y la necesidad del amor al enemigo, no sólo en el Cristianismo, sino en otras religiones, y, aparte de las religiones, en la marcha general de la vida; el amor al enemigo parece aquí la cima de las relaciones entre los hombres y el signo más seguro de la perfección ética. Pero al ser predicado ardientemente el amor al enemigo, mejorándose de este modo el hombre a sí mismo, queda sin resolver la cuestión de si tan solemne virtud es posible dentro de la vida en las actuales condiciones o exige una transformación de toda nuestra vida y naturaleza. Esta cuestión puede parecer fácil si los dos estados anímicos que chocan en el amor al enemigo se conciben tan pálidos y adormecidos que no nazca el conflicto. Pero en los puntos en donde la necesidad de este amor rompe, sucede otra cosa, se opera una completa transformación de nuestra condición actual. La enemistad no es una determinación pasajera, sino que está integrada por la oposición de los más profundos sentimientos y de toda una manera de pensar; es el choque en torno a una necesidad positiva en cuanto lo que nosotros reverenciamos es combatido, escarnecido, negado por otro. Pero el amor no es un sentimiento opaco por el que respetamos la existencia de los demás y soportamos su prosperidad, sino que consiste en un proceder afirmativo y fecundo, en complacernos vivamente en la existencia de otro y en considerar ensanchada y ennoblecida nuestra vida con su compañía. Ahora bien, así comprendidos estos sentimientos, ¿no forman una oposición inconciliable, no es absurdo suponer que se pueda a la vez amar y aborrecer?

E inmediatamente surge la cuestión si es conveniente para nosotros, hombres, suavizar esta oposición. Tenemos la misión de oponer a la hostilidad o indiferencia del mundo una esfera de vida espiritual; para ello es preciso que pongamos en tensión nuestras fuerzas y que luchemos reciamente; como esta lucha tiene por objeto la conquista de los más preciados bienes, exige que el hombre ponga en ella toda su alma, toda la impetuosidad de sus afectos, todo el ardor de sus pasiones; razón tenía PLATÓN para exigir una «noble cólera» en el trabajo diario. Y entonces el precepto de amar a nuestros enemigos, ¿no amenaza con debilitar esta lucha y hasta suprimirla, considerar indiferentemente el bien y el mal y dejar el campo al enemigo? Por tal camino, el afeminamiento, la cobardía y la blandura sentimental, serían honradas como supremas virtudes, cuando no corriéramos el riesgo de disfrazar hipócritamente nuestros sentimientos, como tan frecuentemente ocurre en las luchas religiosas. Desde sus comienzos el Cristianismo fué acusado de debilitar las energías precisas en la lucha contra el mal. Así decía PLOTINO: «si nosotros no luchásemos, vencerían los malos». Así, especialmente en la manera de pensar del Renacimiento, del que MAQUIAVELO decía que «había afeminado a los hombres y desarmado al cielo». Esta afeminación de los hombres, que tan a menudo muestra el Cristianismo, ¿será la última palabra de éste? En todo caso no era ésta la opinión de Jesús cuando apostrofaba a los fariseos y arrojaba del templo a los mercaderes.

Entonces, ¿qué significa el amor a nuestros enemigos? ¿No es más que una apariencia engañosa, una quimera engendrada por la exageración del sentimiento, y hemos de concluir que el amigo es amigo y el enemigo enemigo, debiendo reservar para aquél la justicia y para éste el amor? Así pensaban los griegos clásicos, así lo enseñaba insistentemente CONFUCIO. Alguno preguntó:

¿qué debemos pensar del que contesta a las ofensas con beneficios? Y el filósofo contestó: si así obrásemos, ¿cómo recompensaríamos los actos buenos? «El odio y las ofensas deben pagarse con justicia; los beneficios, con beneficios». Es éste un modo de pensar claro y recto que responde al sentir natural del hombre. Pero pone límites a la vida del hombre, sobre los cuales pasan las interiores experiencias del alma. Aquella conclusión sólo satisface en una concepción estática del mundo con sus valores formados, cuando no hay nada que transformar ni renovar; es, en cambio, de una estrechez intolerable cuando el estado de cosas existente se nos revela como lleno de confusión y sólo una renovación radical puede dar un valor a nuestra vida y a nuestros actos. Cuando surge un nuevo orden de cosas, todo lo que nos divide y nos separa debe ser olvidado, debe constituirse una comunidad de vida fundamentalmente nueva que una los ánimos antes distanciados, y, manteniendo nuestra posición, debemos elevarnos sobre la discordia. Pero este imposible exige el descubrimiento de un nuevo fondo que convierta la vida anterior con todas sus luchas en superficial. De aquí que, cuando surge la necesidad de amar al enemigo y pedimos, no una enteca compasión, sino un puro amor, es porque abrigamos la esperanza de un nuevo orden de cosas, es porque la humanidad anhela emanciparse de los límites y valores del mundo actual. Y el júbilo que nos produce tal esperanza, la vehemencia de este anhelo, es prenda de que no se trata aquí de un espejismo, sino que en nuestro círculo aparece una nueva vida.

2.—La profundización del amor.

El problema del amor al enemigo es sólo un sector de otro más general, el de si nuestra vida ha de dirigirse hacia la justicia o hacia el amor. Tuvieron sus bue-

nas razones los viejos pensadores griegos al abogar por la justicia, en el sentido amplio de una ordenación de las relaciones sociales conforme a los méritos; cada uno habría de recibir lo que le correspondiera, no menos, pero tampoco nada más; el mismo amor había de medirse según el grado del amor que se daba en cambio, quedando desterrado todo lo inmerecido y todo lo ilimitado. Tal ideal se propone poner todas las fuerzas en actividad y construir un bien ordenado reino de la razón; tal sistema de justicia da, en cierto modo, cabida también a la gracia, suavizando la aplicación de la letra de la ley y evitando que el derecho por su exageración degenera en injusticia (*summum jus summa injuria*). Ante todo, la idea de justicia produce una ordenación armónica para cuyo mantenimiento es indispensable.

Pero, ¿en qué consiste que, a pesar de esta sabia ordenación, la idea de justicia no satisface al hombre y el movimiento histórico rebasa este ideal? Proviene de una dolorosa experiencia, del sentimiento de la insuficiencia del hombre como hombre, del conocimiento de un profundo dualismo en su propia naturaleza. Tal experiencia y tal conocimiento serán inevitables mientras el hombre se considere como un mero trozo de naturaleza y no aspire a reintegrarse a una vida superior, mientras no descubra la tarea infinita que le incumbe y se mida, no por sus semejantes, sino por el modelo de una absoluta perfección. Pero cuando en esta crisis, no sólo tropieza con su insuficiencia, sino con la contradicción, encuentra la norma de lo justo y lo injusto de una insoportable dureza y ve que con ella se corre el peligro, al estimar las obras de cada uno, de rechazar y condenar al mejor. Pero el hombre se estima en más que todo esto y no por vanidad, sino porque siente dentro de sí un mundo infinito y con él un valor impercedero; pero, siente, a la vez, que con sus propias fuerzas no puede realizar este valor, por lo que recurre

al amor y a la cooperación. Nace así la tendencia a un amor infinito que supere a todos nuestros merecimientos, a un nuevo orden más allá de toda cuenta y medida, en el que se nos mida, no por lo que podemos o hacemos, sino por lo que somos.

Esta aspiración, ¿será quimérica? ¿Podría nacer en nosotros y echar tan hondas raíces, si no tuviera detrás de sí alguna realidad? El mismo trato humano carecería de calor y de alma si suprimiésemos este amor inmerecido y desmedido. Pero, ¿cuán enigmático no es tal amor! ¿Cómo podría nacer de la impureza y de la medianía de los más? Es, pues, necesario que el hombre sea elevado a otra esfera, para lo cual necesita la ayuda de todos, con la cual sujeta la insuficiencia de sus dotes naturales, poniéndose así en condiciones de ingresar en una nueva vida en la cual lo que antes parecía imposible se haga posible. Con especial evidencia se da este fenómeno en aquellas personalidades a las que la vida humana debe un perfeccionamiento interior, sobre todo, en los héroes de la religión. Las condiciones de la vida exterior les colocaba a veces en una situación de aislamiento, el ambiente les era poco pródigo en amor, y, sin embargo, aquellos hombres eran demasiado puros y perspicaces para dejarse seducir por los discursos de quienes trataban de ocultar el verdadero estado de cosas hablando del progreso humano. Así, pues, se sentían solos dentro de las relaciones humanas, como lo demuestra el ardor con que se tornaban a la divinidad, buscando en ella un sostén. MAHOMA no perteneció a los más profundos espíritus, pero también expresó este sentimiento con gran fuerza. «No le rechazó el señor en el esplendor del día, ni en la noche tranquila, y el futuro será mejor que el pasado. ¿No le encontró huérfano y le dió un hogar, no le vió descarriado y le trajo al buen camino, no le encontró pobre y le hizo rico?» Para estos espíritus guías, la soledad entre los

hombres no les impidió amarlos, y en medio de todas las luchas una poderosa llama ardió en ellos que prendió, a su vez, en los espíritus apocados y caldeó las relaciones humanas. Estos varones vieron en el hombre más de lo que inmediatamente revela éste, y supieron llegar, a través de todas sus miserias, a lo profundo de su esencia, en la cual se une lo aparentemente disperso y adquiere valor lo que parece ser nada. Pero, ¿podría ser posible tal profundidad sin un nuevo orden de cosas, sin la presencia de una vida plena en el alma humana? Dichos hombres vieron la humanidad a una nueva luz y sólo así pudieron obrar como obraron; sin la visión de un nuevo orden de cosas, sin elevarse sobre ellos mismos, difícilmente hubieran dispuesto de la firmeza, alegría y fecundidad que su obra exigía y sus resultados mostraron.

Así sucede en las altas esferas de la vida, pero de ninguna manera se queda limitado el fenómeno a dichas esferas. Pues nuestra vida carecería de toda interioridad si fuera un mero tejido de efectos y contraefectos, si midiésemos todas nuestras acciones por sus consecuencias, como corresponde al concepto de la justicia. Pronto se estancaría y descendería nuestra vida si no fuese capaz de movernos a la acción sin la esperanza de una recompensa, si no pudiésemos sentir un amor sin exigir otro amor, si no sembrásemos nuestra vida de obras que aparentemente son rechazadas y perdidas, como GOETHE tan admirablemente expresó este pensamiento; este amor desinteresado y ardiente puede manifestarse al exterior en actos aparentemente insignificantes, pero cuyo valor exceda a las más grandes hazañas de la historia. En esta acción diaria se oculta un enigma y se encubre un prodigio; no sólo contradice el orden de la naturaleza, sino también el de la vida espiritual en cuanto ésta sigue las normas de la justicia; fluctúa en el aire y no puede fijarse si un nuevo orden, un

reino de amor creador no le sostiene y anima. Reconocer esta superioridad del amor no equivale a rechazar la justicia ni arrojarla de nuestro mundo, antes bien, es indispensable en nuestro círculo para la implantación de la razón en el curso de la vida, para la afirmación de la naturaleza espiritual frente a la mera naturaleza. Pero, una vez reconocido un reino del amor, su ordenación no sería ya todo nuestro mundo; no sólo como esperanza, sino como realidad se extendería por nuestra vida variando su naturaleza, pero exigiría, a la vez, el reconocimiento de una nueva dimensión de la vida.

3.—La afirmación de sí mismo en los obstáculos y el sufrimiento.

Ya en las anteriores consideraciones se echaba de ver que, en el reconocimiento de la autonomía espiritual, la vida no se revela como una tranquila ascensión, sino como un recio combate. Pues con aquélla aparece algo esencialmente nuevo que sólo se produce frente a un mundo ya existente; no pueden faltar los choques, los obstáculos, los estancamientos. Pero subsiste la esperanza y la fe de que la vida espiritual asistida de un poder divino salga victoriosa, y que los mismos obstáculos sean poderosos acicates. Mas pronto vemos que la resistencia adquiere tal fuerza y superficie que pone en peligro la obra total y la esperanza de la victoria se marchita; por todas partes nuestros esfuerzos encuentran barreras que amenazan hacerlos estériles. ¿Qué es lo que enseña en este punto la experiencia de la realidad? Nos muestra que también bajo la intensa conmoción de aquellos obstáculos y ante la amenaza de tener que renunciar a los resultados de nuestros trabajos, la vida espiritual puede mantenerse y se mantiene tanto en el individuo como en la humanidad toda.—Nuestra investigación científica se estrella en límites invencibles

y sentimos dolorosamente nuestra impotencia frente al enigma de las cosas. En los empeños verdaderamente artísticos, sentimos nuestra impotencia, al querer dar una forma a aquello que acontece en lo más íntimo de nuestra alma y aspira a una encarnación; esto nos paraliza, nos desbarata, nos encierra en nosotros mismos y nos hace herméticos. En la misma acción práctica, ¿no parecen los siglos convencernos de la imposibilidad de un mejoramiento de nuestra situación, no retroceden siempre ante nuestros ojos los fines que perseguimos? ¿Y no llegará el individuo al fin, cuanto más se encierre en sí mismo a reconocerse como un fragmento, como fracción insignificante? Este sería el resultado si la humanidad, agobiada bajo tan duras negaciones, perdiese todo el valor para la vida y mirase todo trabajo como estéril. Pero, en realidad, nunca ha hecho esto. Aunque ciertas doctrinas y las mismas religiones lleguen a un absoluto pesimismo, la negación, cuando no contiene ya en sí una afirmación, da en ésta. Aun el Budismo suavizó su condenación inicial de la vida y adoptó pronto un cierto carácter afirmativo. ¿Fué esto debido solamente a la tenacidad del instinto natural, al indesarraigable instinto vulgar de vivir? Difícilmente, pues la afirmación misma, como autoconservación espiritual, ha sembrado la vida del hombre de tantos afanes y trabajos, de tanta angustia y miseria, que la tendencia eudemonística le aconsejaba más bien el abandono de la vida, una dulce sumersión en la nada; la misma afirmación provoca hartazgo movimiento espiritual y demasiada renovación para desvanecerse como un puro error. Por tanto, hay algo más profundo en aquel deseo de vivir, alguna fuerza que le ata a la vida y que le colma de esperanzas, que la vida inmediata no puede justificar.

Ninguno entre los grandes pensadores ha vivido este problema con más intensidad ni le ha dado más alta expresión que AGUSTÍN. Ante su vista se hundía

toda una antigua cultura sin que surgiese otra nueva, y sentía, amenazado del espectro de un completo vacío, todos los dolores y cadenas de la humana existencia atenuar las carnes. Y, sin embargo, abrazó la vida y resistió a la negación. ¿Por qué? Porque los mismos obstáculos le mostraron que había algo dentro de él superior a él, porque todas las amenazas y sacudimientos no sirvieron sino para hacerle sentir que en su ser se albergaba algo indestructible. Cuanto mayores son sus sufrimientos y su miseria, lejos de aplanarle, le hacen penetrar más profundamente en el interior de su esencia; precisamente de la miseria de la realidad inmediata despierta en él la firme persuasión de que este mundo no puede serlo todo. Es esto algo axiomático, algo, al principio, completamente enigmático; pero de este mismo enigma brota una poderosa fuerza que engendra un nuevo impulso de vida, que, frente a la mera naturaleza, puede llamarse metafísico. ¿Cómo, si no, si la vida se agotase con la última esperanza y no se pudiera renovar y asegurar con nuevas energías que brotan de lo profundo del hombre? Pero la experiencia de AGUSTÍN es la experiencia misma de la humanidad, la de cada uno de nosotros, a quienes el destino brinda el mismo problema; las épocas más agitadas no son las que más hacen desesperar de la vida, sino las de saciedad y hartura, las que carecen de grandes ideales; aquéllas lo que han hecho, más bien, ha sido desarrollar nuestras fuerzas, fortalecernos y afirmarnos. Pero ¿cómo pudieron hacerlo sin la esperanza y aun la certeza de un nuevo orden de cosas en completa contradicción con lo que la vida nos ofrece?

4.—El desarrollo de la interioridad.

Según ya vimos, es esencial a la vida del espíritu elevar a independencia la vida interior, extenderla a

un mundo que no se contenta con permanecer exterior a las cosas, sino que quiere tomarlas para sí e incorporarlas a su propio ser; por consiguiente, el desarrollo de la vida espiritual implica una progresiva interiorización de la realidad. Pero tal interiorización choca en el curso de nuestros trabajos con enormes resistencias; probablemente, el peligro consiste en que lo que ganamos en interioridad se mantiene dentro de un círculo muy pequeño, es una ermita del sujeto individual. Pero la humanidad nunca se ha entregado a tal atomización, ha configurado siempre de nuevo la interioridad hasta darle una nueva base y un nuevo contenido. Esta tendencia no es en modo alguno un mero error. Los mismos obstáculos engendran nuevos movimientos. Las cosas nos pelotean y nos hacen sentir sus límites. Pero lo que entonces sentimos es el punto de partida de una nueva vida. Las dificultades sólo producen un eco sentimental y una débil reflexión, son aceptadas en una vida nueva y más profundamente cimentada, sirven para el desarrollo de un estado de alma que domine todos los trabajos terrenales; parece, de este modo, desplegarse aquí una interioridad que se posesiona de sí misma y que nos presenta como una ganancia lo que para el trabajo era una pérdida.

Pero el reconocimiento de tal interioridad transforma esencialmente el horizonte de la vida: lo que antes parecía todo nuestro mundo baja un escalón y aparece ahora como extraño a aquella interioridad; y también aquello que parecía el fondo de nuestra alma deja ahora descubrir una nueva profundidad. Este descubrimiento cogerá al hombre tanto más preparado cuanto más insuficiente haya considerado los anteriores estados espirituales y cuanto más sienta su propia naturaleza como un sino de cuyo poder se quiere emancipar. Pero ¿cómo ha de entenderse esta pura interioridad, que tales transformaciones acarrea y tan grandes espe-

ranzas despierta? ¿Cómo sería esto posible sin que nuestra vida se extendiese a nuevas relaciones y consiguiese un nuevo contenido? Pero esto difícilmente puede suceder sin una mayor penetración del conjunto de la realidad.

5.—El desarrollo de la moral.

El desarrollo interior de la vida que aquí nos ocupa en ninguna parte es más evidente que en el problema de la moral. El curso de nuestra investigación nos ha hecho incesantemente referirnos a él, pero sin separar la moral de la vida y constituir con ella un campo aparte, sin ver en ella un elemento que se extendiese a toda la vida espiritual, puesto que la moral no es cosa que nace con el hombre, sino que se lo incorpora por una especie de libre decisión. Pero es preciso afirmar el carácter universal de la moral y decir que, sobre todo en el terreno social práctico, el del comercio humano, no tiene el hombre derecho alguno para considerar la moral como una cualidad propia de él solamente, excluyendo la ciencia y el arte. Pues también éstos implican una libre decisión. A través de la vida toda corre la oposición de si las acciones están dominadas por la propia necesidad de la vida espiritual o si están determinadas por los fines del individuo aislado, y es simplemente la intención del investigador la que sirve simple y únicamente la verdad, sin dejarse influir por motivos egoístas, como placer, provecho, fama, o el artista, que sólo va movido por el afán de dar cuerpo a sus fantasías, supone una conducta moral tan meritoria como la de aquel a quien la sociedad impone fines morales. Así entendida la moral, se desarrollará tanto mejor cuanto menos se especialice y se delimite respecto de las demás esferas.

Pero la moral experimenta las mismas resistencias

y confusiones que hemos visto respecto de la religión. Aquella entrega a la vida espiritual no falta completamente, pero exige menos fuerza; las confusiones del trabajo espiritual paralizan muy a menudo también el sentimiento; por otra parte, el trabajo más excelente no implica una intención o sentimiento parejos; los instintos naturales penetran también profundamente en la esfera que los hombres quieren poner sobre la mera naturaleza; lo mezquinamente humano retiene a su alma con todas sus fuerzas. Así, en la vida media la moral tiene poco poder y las más veces es considerada como cosa secundaria. Es más, frecuentemente es tenida por un lastre perturbador e impertinente, como signo de estrechez mental. Pero la humanidad, en su conjunto, no se ha contentado con este fallo, sino que cada vez ha ido dando más valor a la moral, y precisamente porque ve en su abandono una intolerable pérdida de la vida en fuerza y profundidad. Tales experiencias han hecho que la moral haya desarrollado y enriquecido sus primitivas formas, constituyendo un dominio propio frente a los demás de la vida. Con el desarrollo de la pura interioridad frente a la obra mundana, adquiere la misión de dotar a ésta de un alma que luche con valor y lealtad contra enormes resistencias. Sólo así parece echar la vida sus más profundas raíces, y, así, los resultados son incomparablemente superiores a cualesquiera otros. Tal convicción animaba al Cristianismo al afirmar que la conquista de todo el mundo no vale la pérdida de un alma, o que los tesoros del mundo entero no bastan para comprar el alma de un solo hombre (LUTERO). No puede, por consiguiente, dejar lugar a dudas que en sus conflictos con los demás fines la moral, llegada hoy ya a plena independencia, tiene primacía absoluta; hay que arrojar el ojo, cortarse la mano cuando ponen en peligro al alma. A tan alta estimación corresponden preceptos severísimos. El cumplimiento de estos pre-

ceptos no es ya cosa que interese sólo al individuo aislado, sino que es de vital importancia para la comunidad espiritual, y su transgresión puede acarrear graves daños. Por eso importa a la vida de conjunto que cada uno cumpla con su deber, y, cuando no es así, se engendra una corriente contra el transgresor. De esta relación nacen conceptos, como responsabilidad, culpa, conciencia, etc., que a menudo parecen altamente dudosos, pero que, con toda su obscuridad, son fuerzas que renacen, a pesar de ser discutidos y despreciados, y se adueñan de la vida. Parece que no es posible desplazarlos del mundo de los hombres porque a ellos va unida inseparablemente la existencia de una interioridad independiente y, con ella, la posibilidad de conservación de la vida espiritual. Cuando la moral es rechazada a un segundo término, la vida, a pesar de todos los esplendores de la cultura, se extingue interiormente, como sucedió en el Renacimiento. Por consiguiente, aquel elemento, por incómodo, confuso o perturbador que aparezca, es indispensable, y, con él, la vida adquiere una solidez y una dignidad inconfundibles. ¿Cómo explicar esto si no es admitiendo que nuestra vida está regida por poderes que no conocemos?

El examen de todos estos puntos particulares pone de manifiesto un hecho general: que la vida, con su movimiento propio, rebasa los obstáculos que a ella se oponen. Hay una pura interioridad, de cuya posesión puede esperarse el fortalecimiento de nuestras esperanzas y la conversión al optimismo. Pero tal interioridad fluctúa todavía en el aire, no la vemos aún adquirir un contenido propio, no la vemos desarrollarse en un reino autónomo. Y aun se dan entre nosotros muchos hechos que nos hacen tenerla por un espejismo. Lo que en la vida individual es menos palpable, la historia de la humanidad nos lo presenta en rasgos

agrandados. Anuncia un nuevo orden de cosas; sobre todo al elevar la vida sobre toda mera cultura. En todo tiempo este fenómeno se ha hecho más patente que en el actual, pero sólo algunas épocas han puesto este «plus» en plena conciencia. Tiempos hubo en que, por un sino especial, todo trabajo cultural parecía retroceder y encontrar obstáculos, y, a pesar de ello, no aparecían vacíos espiritualmente, sino que en otras direcciones mostraban plétora de vida.

La época del desmoronamiento de la antigüedad, desde el punto de vista de la producción cultural, se mostró grandemente infecunda y hasta ingrata, pero fué la que dió en Occidente completa autonomía a la vida del espíritu y, remontándose sobre toda subjetividad humana, creó un mundo interior, operando así una de las más grandes revoluciones de la historia. De aquí que volvamos siempre los ojos a hombres como PLOTINO y AGUSTÍN y que sean para nosotros héroes del espíritu, aunque respecto de la cultura se hayan mostrado, más que rémoras, dañinos.

Siempre hemos tropezado hasta aquí con más preguntas que respuestas, con más enigmas que soluciones; nos hemos encontrado más buscando que poseyendo. Afortunadamente, en el reino de la vida interior una tendencia pura es por sí misma ya un hecho, y, especialmente allí donde se opera una transformación de la vida, lo que aparece como fin remoto es, en cierto modo, desde el principio una posesión eficiente; de lo contrario, no podría movernos. No sólo para la Religión vale la frase de PASCAL: «No me buscarías si ya no me hubieras encontrado». Pero es necesario traer a luz la posesión confusa y convertir los anhelos inconcretos y las vagas vislumbres en objetos de conciencia y de vida.

c.—El desarrollo de la religión característica.

1.—Ascenso y descenso de una nueva vida.

El reconocimiento de la religión característica exige una inversión del primer aspecto de la realidad. Tres grados aparecen, cuya relación se puede invertir respecto de los estados de experiencia.

α.—ASCENSO.

La primera ojeada nos coloca en el mundo de la experiencia, en el existir tal como se da en los límites del tiempo y del espacio. Este mundo está formado por una sucesión de elementos y de efectos, un reino de relaciones y de causas; realidad no significa aquí otra cosa que el pertenecer a esta sucesión, el reconocimiento de un lugar en ella. Por eso no hay posibilidad de que él nos dé un concepto de Dios, pues éste no significaría otra cosa que una imagen reflejada del hombre, ilegítimamente introducida en el orden de las cosas. Y como éste no puede ser engendrado por ningún motivo interior, la religión tradicional ha de parecernos un engendro de los deseos y de las representaciones humanas. En este terreno, todo hecho tiene un carácter taxativo; en aquel sentido especial, toda interrogación sobre el por qué y el de dónde respecto del conjunto es descartada, toda interpretación es negada agnósticamente. También los valores aparecen como ideales subjetivos en cuanto rebasan las impresiones sensibles y el instinto de conservación. Este es uno de los principales rasgos de la nueva vida, que parece extender considerablemente sus fronteras, pero que interiormente permanece estrecha y rígida; rechaza tanto la religión como la metafísica, que le parece un error apenas comprensible.

Este cuadro le invierte la cultura en cuanto, como hecho espiritual, pone su centro en la actividad del pensamiento. La impresión sensible es mediatizada por la actividad conceptual y su perímetro trasladado a un reino de valores intelectuales; aquí no hay que mirar de fuera a dentro, sino de dentro a fuera; el mundo de los sentidos aparece entonces como demostración o manifestación de una vida con fundamento propio. La realidad no nos parece ya como un valor dado, sino como brotando de la actividad del espíritu, que, elevándose cada vez a mayor altura sobre las producciones particulares, forma un nuevo mundo, que constituye el grado superior de la existencia; la independencia en la acción y la relación con el todo aparecen aquí claramente diferenciadas. A la vez, frente al mecanismo de las cosas materiales y su encadenamiento, aparece un engranaje de las cosas, naciendo los cuadros de conjunto, las relaciones interiores, formándose las esferas particulares, que se bifurcan en distintas direcciones, como la ciencia, la moral, el derecho, el estado, la sociedad, etc., y que se unen, finalmente, en el cuadro general de la cultura como reflejo de una vida dotada de actividad substantiva.

Con esto, el concepto mismo de la realidad se desplaza, no significando ya una mera pertenencia al mundo espacio temporal de las relaciones; lo que haya de valer como real deberá aparecer como un miembro y una fuerza de orden interior; sólo así puede ostentar un derecho el concepto de Dios. La religión es aquí necesaria, puesto que debe haber una vida de conjunto que sintetice toda diversidad, es la revelación de esta vida, pero en su unidad subsiste siempre unida a la diversidad. La religión ha desarrollado este movimiento, eleva al hombre, haciéndole participar de una vida cósmica como de cosa propia, convirtiéndole de trozo de materia en esencia universal, en poseedor de una vida inde-

pendiente, en un microcosmos o en un macrocosmos, como se le pudiera también llamar. La religión se hace casi indispensable para la espiritualización de la vida colectiva, debe animar y relacionar todas sus partes; pero no por eso constituye todavía un reino independiente ni da a aquellas relaciones su carácter y su verdad de origen.

Esto sólo acontece cuando sobre el mundo de los hechos se inaugura el mundo de las creaciones, la revelación de una realidad que se basta a sí misma, cuando el conjunto es comprendido como totalidad, como unidad y totalidad absolutas. Pero esta unidad es, naturalmente, otra cosa que la unidad numérica, significa la realidad, que lo abarca y lo contiene todo; es, según la expresión del pensador medioeval, un valor trascendental que excede a todas las categorías. La religión es, pues, no sólo una revelación, sino una autorrevelación de la vida; es, no sólo una demostración contra la variedad y por la diversidad, sino una autoposición, tanto universal como supermundial, una absoluta afirmación de la vida, que, una vez habiendo tomado posesión de sí misma, se hace fuerza creadora de nueva vida. Sólo partiendo de este punto, realidad y valor se unifican y se justifica el concepto central del idealismo, que desde Platón se mantiene a través de los siglos, a saber: que el bien es lo esencial, y lo esencial, el bien; esta unificación es el supuesto insustituible de todo esfuerzo espiritual, sólo ella puede engendrar amor en el más alto sentido, principalmente en el sentido religioso, pero también en el sentido filosófico, ético y artístico. Sólo el instinto fundamental de la vida hace posible aquella unión de valor y realidad, cimentar la vida profundamente contra toda limitación y contra toda acometida de las fuerzas cósmicas, afirmándola y diferenciándola y oponiéndola a todo instinto natural; sólo de este modo el concepto de una vida eterna e infinita

puede alcanzar recto y completo sentido y borrar todo lo que lleva adherido de afectos naturales. La religión, entonces, no es, en primer lugar, una relación de Dios al hombre, sino de Dios consigo mismo, con lo cual podremos comprender la frase de ESPINOSA: «Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito», así como la de GOETHE: «Dios encuéntrase siempre a sí mismo: Dios, en el hombre, se encuentra siempre en el hombre. De aquí que no haya motivo para menospreciarse frente a los más grandes». Sólo tal afirmación de la vida absoluta justifica interiormente el goce, la entrega, la apropiación de la realidad de que está penetrada la misma tendencia humana, y sólo así podemos fundar una íntima relación con la realidad. Según esto, no debemos comprender la religión de un modo antropocéntrico, sino teocéntrico; el gran mérito de PLOTINO fué expresar claramente esta verdad por primera vez; los más profundos pensadores y místicos le han seguido en esto, y el mismo HEGEL participó de esta creencia.

Por otra parte, sólo la participación inmediata en esta vida da al hombre una verdad absoluta, una eternidad y una infinitud; también deben ser citadas aquí las palabras de ESPINOSA: «el amor del espíritu a Dios es una parte del amor infinito con que Dios se ama a sí mismo».

Esto implica una gran crisis, que es la que nos hace pasar del eterno «Sí» al «No», y da a la realidad como a un todo vida y espíritu, no teniendo nada que ver con una humanización subjetiva y fomentando un trabajo colectivo e histórico. La idea de Dios aparece entonces como valor fundamental entre todos los valores, como la verdad de todas las verdades, como lo más absolutamente cierto y base de todas las demás elucubraciones; pero necesita una fe incondicional, que es la única que puede hacer el milagro.

Tal movimiento es en su fondo obra del todo y es sustentado por el todo; pero este todo, vasto y supra-mundanal, no debe ser equiparado al todo lógico, lo que traería una inversión monstruosa, una completa volatilización de la realidad. Debemos rechazar de la manera más decidida la idea de HEGEL, según la cual Dios es lo absolutamente universal. Esto equivale a identificar el hecho real con el lógico y dar sombras por cosas. En completa oposición con tal modo de pensar, creemos que la interioridad superior, con su absoluta unidad, posee un valor positivo incomparable y por éste obra; es más, en este respecto cada particularidad adquiere tanto mayor valor cuanto más positivamente se configura, pues, de lo contrario, la realidad sería una colección de fórmulas y nos entregaríamos a un intelectualismo grosero, en el cual el individuo aparecería como una mera negación o privación. Finalmente, el conjunto del mundo posee una positividad inconfundible, es un hecho positivo; todo universal está dentro de este hecho, pero no como espíritu separado de él. Esto nos da una visión de conjunto de la realidad y su movimiento, característica.

β.—DESCENSO.

Una vez en la cúspide de la vida absoluta, lancemos una mirada y consideremos lo que hemos ganado con este movimiento. No se trata aquí de un género de consideración que se puede tomar o dejar a capricho, sino que de ella dependen todas nuestras relaciones con la realidad y nuestra posición en ella. Dicha ascensión, ¿se anticipa a nosotros, o participamos activamente en ella de manera que forme el núcleo de nuestra vida? ¿Es la realidad para nosotros un oscuro destino, o es nuestra propia obra; somos extraños o propios en nuestra casa? Poco a poco nos vamos colocando en una fuerte oposición.

Buscamos algo más, pero ¿en qué consiste este más? ¿Se trata sólo de un suplemento accesorio, o de algo substancial? Este movimiento ascensional, ¿es una mera yuxtaposición, o es el desarrollo y perfección de nuestra propia esencia? Porque, según nuestra consideración haya de ir de abajo a arriba o de arriba a abajo, cambiará esencialmente el cuadro de conjunto. ¿Es en nuestros esfuerzos el fin a la vez el supuesto y el acicate principal del todo, o no se debe hablar, en general, de fin, ni de relación interior, de modo que se trate simplemente de una sucesión indiferente de hechos? En el primer caso, es posible que la vida se poseione de sí misma y descanse en sí misma; en el segundo, correremos incesantemente de un hecho a otro hasta el infinito, y la vida se disgregará en hechos particulares sin relación unos con otros.

Todas estas distintas cuestiones se relacionan con un punto decisivo. Constantemente sentimos el incentivo de ir de los efectos a las causas, transformando así el mundo en obra nuestra; pero esta inclinación alcanza su mayor altura cuando es dirigida al todo; pues entonces se opera una completa transformación, cambiando esencialmente tanto la visión total como la obra de conjunto. Esto sólo puede acaecer llegando a la posesión de sí mismo y a una vida original en la cual podamos considerar el todo como cosa nuestra. Aquella autorrevelación de la vida supramundanal revélase, desde luego, como el manantial de toda vida; primeramente por la aparición de una escala gradual de la vida y además en las diferentes gradaciones de que se compone la realidad. Sólo como todo puede la vida convertirse en potencia que domine la realidad, constituyendo un descenso hacia la variedad, por lo cual lo que importa es convertir el todo en un hecho vivo. Así vence la vida de la muerte, y se justifica la frase de LUTERO de que las mansiones de la vida son más amplias que las

mansiones de la muerte. También la naturaleza, comprendida en el sentido más general, se convierte en un concepto ideal y se espiritualiza; sólo así podremos ver en lo particular lo universal, en lo derivado lo originario, y sólo así adquirirá nuestra vida y nuestro esfuerzo raigambre característica; de ahora en adelante por toda la realidad se extenderá una cadena de vida que nunca se romperá. Al volver a sus últimas raíces, las cosas consiguen librarse de toda perturbación y deformación; sólo desde aquella profundidad del todo se justifica la fe en el poder superior e indestructible de la vida; sólo de allí pueden proceder las eternas verdades que se oponen a la confusión de las representaciones y los impulsos desordenados del hombre. Meditemos aquellas palabras de maese ECKHART, según las cuales debemos ver las cosas a una luz de aurora y no a una luz de ocaso, penetrados del pensamiento de Dios. Todo esto es testimonio del obrar de una interioridad superior, no subjetiva, sino substancial, creadora, caracterizando así la religión universal. Y esta acción es lo único que puede justificar nuestro ascenso, purificando la realidad de toda impureza y limpiando la misma naturaleza; sólo ella puede, últimamente, fundar la tan a menudo mencionada fe en el poder superior de la vida. Esta fe es el más firme antecedente y el más intenso estímulo de la creación espiritual en lo humano, en cuanto consigue despojarnos de toda mezquina pasión, dándonos, en cuanto nos proporciona la posesión de nosotros mismos, una pura concepción de la vida; así se justifica también la estimación de la naturaleza humana, que, abandonada a la sola experiencia, nos sume en muchas contradicciones. Por un lado, al observador imparcial no pueden ocultársele los defectos y flaquezas humanas ni aun las múltiples perversiones del hombre, mas, por otro, necesitamos una cierta fe para no ver perdidos nuestros esfuerzos. En tal fe se refugiaron las

épocas que sintieron intensamente la insinceridad y el vacío de la cultura, como la antigüedad en su decadencia y el siglo de las luces en Francia, y, por último, los momentos actuales. Pero, ¿cómo se podría justificar esta conversión si no hubiese en el hombre una médula inconfundible y cómo llegaríamos a esta médula si no obrase en él una vida superior que le protegiese contra sí mismo, si no fuese verdad lo que decía ARISTÓTELES, que en el hombre más bajo se agita algo divino que es más fuerte que él? Basta apartar la cubierta que protege la propia naturaleza del hombre para que él mismo se encuentre, y para ello no hay mejor medio que la religión. Sólo así podemos adquirir una fe inquebrantable sin caer en el optimismo superficial con su divinización del hombre, que profesan algunos partidos. Sin la afirmación de una vida superior, la fe humana sería una frase completamente vacua y hasta peligrosa, y nuestros esfuerzos perderían de vista el fin principal. Sólo en el suelo de esta vida interior superior puede alcanzar un valor inmediato para el todo, lo que en cada uno de nosotros acaece, y se puede lograr un desarrollo creador de nuestra esencia frente a los hechos exteriores. Sin ello la vida más importante y más rica del alma sería indiferente.

Esta interiorización y justificación de la vida se extiende también a la naturaleza con su encadenamiento causal continuo y, sobre todo, con su inagotable abundancia de vida, y es en este respecto prueba de una vida fundamental superior. Sería, pues, un error condenar el instinto natural de vida y conservación y reprochar a la naturaleza su amoralidad. Fácil es reconocer en el desarrollo de las formas naturales, desde la más insignificante a la más elevada, un ennoblecimiento y espiritualización de la vida que va más allá de los meros fines conservativos. Aunque la doctrina de la evolución natural, muy restringida por las últimas investigaciones,

abra determinados horizontes en ciertos dominios, por lo que se refiere al conjunto de la naturaleza, dicha doctrina ofrécenos un cuadro insatisfactorio, aflictivo, oblicuo, que sólo en una época de materialismo y utilitarismo ha podido encontrar aplauso y entusiasmo. El arte corporaliza la estrecha unión de la vida con la forma; nos hace, si no ver, al menos presentir, nuevas profundidades en la realidad. Nos hace sospechar un sencillo engranaje de la realidad y una unidad creadora y directora.

Todo esto es patente y palpable en lo individual, pero en el todo es un enigma y un secreto. Por su medio, no sólo vemos las cosas a una nueva luz, sino que elevamos el carácter de nuestras obras y de nuestras creaciones. Pero todo este movimiento adquiere un carácter marcadamente religioso por el hecho de que la vida unitaria es reconocida, no como algo que penetra al mundo, sino como algo superior al mundo. Sólo siendo así podemos triunfar de todos los obstáculos y representarnos este fin como el definitivo; debemos esperar muy especialmente que la lucha contra el mal tomara un aspecto seguro, cuando este poder de vida traiga consigo la última decisión y dé a la pureza la victoria definitiva.

γ.—DESARROLLO MÁS CONCRETO

Ya anteriormente expusimos diferentes indicaciones de una nueva dimensión, orientadas todas en el sentido de la instauración de una vida fundamentalmente nueva y de una realidad emancipada de toda impureza. Tal movimiento no puede emanar en modo alguno del hombre; según hemos visto sólo puede proceder en la revelación de la vida de conjunto, no como una relación con el mundo y para el mundo, sino como una vida autónoma y total. Que esto es lo que sucede realmente,

es lo que afirma la religión y lo que la hace característica; pero ello no puede demostrarse sino por el descubrimiento de una vida más esencial, en la cual se inaugura una positividad que arroja nueva luz, tanto sobre la esencia como sobre el conjunto de la realidad. Este descubrimiento debe revestir en nosotros una forma repentina y sorprendente, ¿cómo, si no, podría llegar a ser nuestra más íntima esencia? Pero a primera vista parece algo disgregado, accesorio, dependiente; y al operar la religión una transformación en este punto, al reunir lo disperso y sintetizarlo y hacerlo cosa propia del hombre, pone su significación a toda luz y lo reconoce como núcleo de toda realidad.

Pero la religión no puede dar esta nueva dimensión a la vida sin aislarse abiertamente del resto de la vida espiritual y crearse un territorio propio. Caracterizada de este modo hace suya la afirmación de las religiones históricas y estrecha más sus relaciones con ellas que en la concepción universalista. Con ellas comparte la creencia de que el hombre, por una comprensión más vasta de lo divino, es promovido a una nueva vida que le salva de toda confusión, reconoce con ellas una gradación en la realidad, un desarrollo en el círculo de la vida espiritual; además, da al movimiento histórico mayor significación. Pero a pesar de esta aproximación hay todavía una notable diferencia que las separa. La vida originaria que buscamos aparece, no como la posesión privativa de una religión positiva determinada, sino como la meta común y la fuerza fundamental de todas las religiones; ya no aparecen éstas como adversarios inconciliables, sino como colaborando en la gran obra de la redención y transformación de la humanidad. Esto no es equiparar a todas las religiones y escamotear sus diferencias; al contrario, la medida determinada por un fin común las pone más de realce. Pero desde entonces están incluidas dentro de un común

esfuerzo y no se deben ya considerar simplemente como rivales. El que una religión desarrolle más hondamente su contenido no significa una merma de la verdad de las demás, sino que la referencia a un germen común hace que se apoyen mutuamente y se fortalezcan. El estudio de las diferentes religiones ha de dirigir principalmente nuestra atención a lo que contribuye cada una a la obra de una religión fundamental, y ver cómo la verdad particular de cada una, a pesar de sus deformaciones y su oposición con las fórmulas en que se hace consciente, contribuye a la construcción común; debe poner de realce lo que en cada una de ellas hay de verdadero contenido religioso, lo que es verdadero contenido y no mera vestidura.

La vida originaria sólo podemos alcanzarla por la vía del alma y más allá de todo trabajo o producción particular; más que nunca es ahora el hombre el punto de partida de una nueva realidad. Acentúase ahora el reproche de mero subjetivismo y antropismo que gravitó siempre sobre las religiones, pero que como universal puede defenderse de él fácilmente. Ese supuesto nuevo mundo ¿no forma un tejido de representaciones y fines humanos, perdiendo con ello toda relación con la realidad del todo? Sin duda las religiones históricas contienen mucha parte de subjetivismo y antropismo con lo cual amenazan a la religión característica. Pero, aunque de esta subjetividad se alimente con usura el nivel medio de la vida, no agota el hecho, ni llega a la médula de la cosa. Pues como en las religiones en general, en la crisis hacia una religión característica, la fuerza propulsora no es la mera conservación del hombre en cuanto hombre, sino la instauración de una vida espiritual superior, tan lejos de sus fines como de sus representaciones, la imposibilidad de un abandono del contenido espiritual y del bien; aquí obra un anhelo de vida metafísico, no físico. Y lo que se espera de nuevo

no es el cultivo del hombre meramente natural, no es un bienestar epicúreo de marca más fina, sino un nuevo grado de espiritualidad que hace del hombre otra cosa de lo que era, que descalifica los valores eudemónicos antiguos, que le procura bienes que antes le faltaban. Esto se ve también bastante claramente en las religiones históricas. No son meros espejismos de la acción y del instinto humanos, sino que en ellas el hombre se eleva, aprende por ellas a ver y a comprender de otro modo, y le dan ánimo y fuerzas en la lucha contra las pasiones y las sombras. Así también en el terreno intelectual. Pues nada pone de manifiesto más la limitación de las representaciones humanas que la idea de un ser superior y de una vida extramundanal; el concepto humano del mundo ha rebajado esta aspiración a las formas fundamentales del tiempo y del espacio a una naturaleza tal que permite esperar otras posibilidades. No menos nos han enseñado a pensar, las religiones, de las facultades morales del hombre, pues, ante la norma por ellas propuesta, se hizo insuficiente la pomposa producción humana. Tampoco puede afirmarse que las religiones, con su concepción de los deberes del hombre, hayan hecho más fácil y agradable la vida, ni que hayan cedido al deseo natural de dicha de aquél. Aparte de lo que pudieran tener de antrotrópicas, es lo cierto que han transformado completamente la vida y han dado inconmensurable seriedad a la conducta del hombre.

Sin embargo, siempre subsiste de la humanización. Cuanto más retrocede la vida hacia lo invisible, más difícil es representarnos adecuadamente el contenido espiritual de ésta, debiéndonos contentar con símbolos insuficientes, que constantemente deben ser referidos a su significación originaria para que no nos induzcan a error. Para sustraernos a tales peligros no debemos separar la religión característica del conjunto de la religión, sino considerarla como un grado de ésta; la reli-

gión universal debe conservar su virtualidad si las características han de bastarnos a nosotros, hombres, en cuanto a su carácter espiritual y nos han de proteger contra otros peligros. Así llegamos a las relaciones entre las dos clases de religión; el problema de su concepto y del derecho a su separación necesita una explicación, tanto más cuanto en este punto caben muchas incomprendiones.

Seguramente, no hay dos religiones, sino una sola; pero ésta puede tener muchos grados y la preparación de estos grados pudiera ser necesaria para la plena vivificación del todo. Cuanto más decididamente exigimos una religión de la vida espiritual en oposición a la antropomórfica, tanto más necesario es traer en ella dicha vida a unidad y hacerla obrar como un todo. Pero luego surgen los obstáculos que nuestro mundo la opone; estos obstáculos nos hacen buscar un nuevo grado, del cual recibe la religión una concentración que la hace aparecer como producción característica. Esto reobra sobre la universal y le presta un seguro apoyo contra todo peligro; en el terreno histórico no hay nunca una religión independiente de carácter universal, y una manera de pensar religioso-universal decae pronto cuando pretende bastarse a sí misma. Pero, a la vez, posee un valor característico en cuanto fomenta la tendencia del hombre a la espiritualidad, que también está a la base de la religión característica; sólo por las experiencias de ésta nos elevamos a aquélla; sólo la aceptación de la lucha con el conjunto del mundo y el vencimiento de sus resistencias da plena verdad a la aspiración a un nuevo orden de cosas. ¡Qué efecto tan poco simpático hace, por ejemplo, la confesión de impotencia de la razón humana, la supresión de todo esfuerzo en este punto, así como el ennegrecimiento moral del hombre que le declara malo por naturaleza, que envenena su ser, porque no puede dar cima

a su labor espiritual y le coloca en rudas contradicciones!

La referencia incesante a la religión universal, es cosa que necesita la religión característica como contrapeso a un posible estrechamiento. Principalmente, debe ejercer un influjo, en toda crisis, sobre el conjunto de la vida y aun en su cúspide debe estar presente la labor espiritual y ser por ella exigido. De lo contrario, la religión característica podría ser un asilo contra la miseria de la vida, en su circuito, pero en lo que se refiere al resto de la vida sería de una estrechez rígida y seca. El desligarlas entrañaría graves peligros, pues la religión degeneraría en una mera exaltación sentimental vacía de contenido.

Pero el que la religión característica salga de la religión universal, no quiere decir que sea un proceso histórico en los pueblos y los individuos. El punto de partida suele ser una religión positiva, sólo después se desarrolla una manera de pensar más general que ejerce la crítica sobre los contenidos tradicionales, crítica que al principio es negativa, pero que al fin nos conduce a una fundamentación positiva. Sólo así podemos elevarnos a una consideración filosófica y justificar el desdoblamiento de la religión dentro de un mismo lema de conjunto.

Así entendidas, las dos pueden existir y demostrarse mutuamente. Su conjunto adquiere un incesante movimiento que es la mejor defensa contra un dogmatismo destructor. Al mismo tiempo, queda libre juego para las características individuales y temporales. En el seno de la religión pueden ejercer su acción el concepto universal y el característico, si bien configurándose sus relaciones de distinto modo y apareciendo en el primer plano tan pronto la una como la otra, según las convicciones estén dominadas por la grandeza y la fuerza de la vida espiritual o se sientan los obstáculos y se aspire

a una mejor comprensión de lo divino como la única salvación posible. Las personalidades dirigentes religiosas ofrecen en este punto diferentes caracteres; ¡cuán grande no es, por ejemplo, la diferencia entre un LUTERO y un ZWINGLIO, con todo su parentesco intelectual! O entre un LUTERO y un GOETHE y, ¿negaremos por ello a éste una religión, una honorable e íntima religión? Pero ninguno de éstos desarrolló ambos aspectos mejor que AGUSTÍN, que tal vez por lo mismo no venció suficientemente la oposición.

Abrese así una perspectiva de diversidad y de fuerza, al mismo tiempo que de oposición y de lucha, pero en ningún terreno más que en el religioso demuestra la lucha, con su desarrollo de todas las fuerzas, el poder del todo y la necesidad de la cosa.

Esto, por lo que toca al aseguramiento de un lugar propio de la religión característica; pasemos ahora a estudiar más concretamente su contenido.

3.—El nuevo proceso de vida.

α.—LA TESIS PRINCIPAL

La afirmación de la religión característica parte del hecho de que en el dominio humano la plena posesión de la vida sólo se obtiene merced a la instauración de una vida interior original, siempre que el hombre considere ésta como su verdadera esencia y conforme su conducta a ella, en la esperanza de conseguir así alzarse sobre toda limitación y sobre todo obstáculo. Como posesión de la vida, la interioridad de que hablamos no puede constituir un círculo especial frente al resto de la realidad, sino su más íntima esencia, su mayor profundidad; no deberá quedarse en mera subjetividad, sino que necesita un contenido; no podrá ser la obra de un individuo particular, sino que deberá proceder del todo. Esta es también la creencia de la reli-

gión característica, a saber, que la religión no es un hecho histórico, sino cósmico y que nos trae más bienes de los que podemos concebir. Por la creación, no de meros procesos particulares de vida, sino de un nuevo núcleo vital nos libramos de los peligros indicados y la vida es una suave corriente que nos transporta y nos eleva. Veamos cómo puede ser esto.

El punto de partida es el hecho de que el hombre, a través de toda su vida espiritual, se pregunta qué es dentro de su misma alma, en su ánimo (*Gemüt*), como decían los antiguos místicos. Considera la vida simplemente en sí mismo y dentro de su propio estado, pero en modo alguno como dirigida al exterior ni sobre él; a la vez, la expresión de su valor último, de su resultado adverso o próspero, parece depender de lo que en tal separación obra o no obra. Manifiestamente la vida nos lanza a una permanencia en nosotros mismos más allá de toda nuestra obra mundana, a un nuevo modo de existencia; a pesar de que a primera vista puede parecer lo contrario, la religión característica afirma que el hombre puede alcanzar una nueva vida más allá de toda cultura espiritual, no por sus propias fuerzas, sino por virtud de la comunicación con la esencia última de las cosas, con la posesión de la realidad. Ciertamente que esta comunicación no puede ser una cosa mecánica, sino que despierta también la fuerza propia del hombre; pero esta fuerza aparece, no como una facultad natural, sino como un don y una gracia. Como, en general, en el terreno de la religión, así aquí también la vivificación del todo en este punto no puede efectuarse sin una decisión y una crisis que en sí misma es obra del todo.

Este hecho de que una vida nueva puramente interior, no es algo que le afecta mecánicamente, sino que constituye el desarrollo de un germen interior que le eleva a causa eficiente —le eleva, no le hace—, la reli-

gión característica la considera como un hecho fundamental y como un gran milagro por el cual puede arrostrar valientemente la lucha contra el resto del mundo. Pues este centro nuevo, engendrado por un acto original de creación, puede dar a la vida firmeza contra los combates exteriores, y en ninguna parte está la vida más en posesión de sí misma que aquí, nada de lo que pertenece al medio puede conmover su certidumbre. Desprendido así el movimiento espiritual de toda subjetividad, su propia vida será la cúspide del desarrollo que la vida espiritual implica.

Tal crisis hace de la religión la dueña y señora de todas las esferas de la vida. Pues en su relación con la vida absoluta, el hombre consigue, no sólo una elevación de su existencia, sino en general una vida y una esencia independientes frente al mundo, así como una fortaleza o baluarte contra sus tormentas; en esta nueva vida nos posesionamos de lo infinito y la realidad multiplica indefinidamente sus dimensiones. Así, como fuente única de salud espiritual, la relación con la vida divina adquiere la supremacía sobre todos los demás temas y no puede sustraerse a ella ningún fin que quiera ser absoluto y exclusivo. Por eso la religión nos ha exhortado siempre a amar las cosas, no por ellas, sino por Dios, poniéndolas siempre en segundo lugar y bajo su mediación; y todo ser no tendría así otro valor que el que Dios le diese, colmándole de una nueva vida. Toda entrega a las criaturas es, pues, una defraudación a Dios, toda creencia de poder hacer algo por nuestras propias fuerzas, punible soberbia (*superbia*). Si, con esto, Dios todo lo obra en todo sin salir de sí mismo ni perseguir un fin fuera de sí mismo, debemos creer que todo sucede para la mayor gloria de Dios (*propter majorem dei gloriam*). Por eso pensó, no el ciego fanatismo, como quiere la opinión superficial, KANT mismo en su severa moral: «Aquellos que pusieron el fin de la creación en

la gloria de Dios (desde luego, no entendida ésta antropomórficamente como el afán del aplauso) encontraron la expresión perfecta». En efecto, la concepción antropomórfica es la que hace impugnable esta idea; pero es insustituible para expresar aquella pura posesión de sí misma de la realidad y la sola salvación de la vida por su mediación.

Pero esta exigencia no puede desarrollar toda su severidad sin que la gran distancia y hasta oposición del estado medio humano se haga sentir penosamente y el problema de la vida se agudice profundamente. La nueva medida propuesta hace que nos parezca insuficiente y hasta contradictorio contra el orden superior, todo lo que lleva el sello de la naturaleza y del propio esfuerzo. No es éste o aquel esfuerzo aislado, es el conjunto de la acción del ser «creado» lo que se considera como contrario a Dios, como una disidencia de Dios. AGUSTÍN principalmente, entre los grandes pensadores, es el que más radicalmente enfrenta el problema ético, pidiendo un ser fundamentalmente nuevo, aunque no deja de comprender los peligros a que nos exponemos por este camino. La exigencia aumenta, no sólo su contenido, sino su importancia. Pues la contradicción álzase ahora, no contra algo lejano, sino contra lo más inmediato que puede imaginarse, contra la vida divina, fundamento de nuestra esencia anterior, y, por tanto, contra esta misma esencia; no afecta a una ley impersonal, sino que va contra el poder de vida, inmediatamente presente como Todo. Así aparece el mal como un detrimento o menosprecio de altos bienes, tomando la forma de pecado y culpa, pesando considerablemente sobre el alma humana y sumiéndola en el temor y la angustia. Las religiones han pecado aquí de un antropomorfismo enfermizo, pero, a través de este defecto de concepción, resplandece el hecho de una catástrofe interior y de una grave responsabilidad. Aunque tanto el

individuo como la humanidad pueda olvidarse temporalmente de ésta, y los espíritus ligeros la aparten de sí, impregna siempre de nuevo las opiniones y las inclinaciones de los hombres; lo cual no sucedería sin apoderarse del centro de la vida.

Evidentemente, en este desdoblamiento no es la fuerza del hombre la que está en jaque, sino sencillamente la gracia y el poder divinos. La convicción más firme de la religión es que ellas son las que dan la salud. Es verdad que al afirmar esto la religión no deja de sentir el conflicto de los casos determinados. Grandes espíritus que sentíanse poseídos de una nueva vida han sentido vivamente la contradicción en su propio terreno. Pero el sentimiento del conflicto les elevaba sobre éste, y en esta elevación sentían la presencia inmediata del Sumo Poder. La contradicción que en su propia alma sentían les fortalecía y, al renunciar a sí mismos, sentíanse más dueños de sí. Contra toda obscuridad y confusión en el recinto humano está la fe entera, la confianza segura de que lo que el Sumo Poder inicia nunca se pierde; la confianza en Dios es lo que devuelve al hombre la fe en sí mismo. La veracidad de Dios, no es sólo el fundamento de la ciencia medioeval, sino también el de la nueva filosofía creada por DESCARTES.

Estos movimientos y experiencias del alma con sus choques, esta dialéctica interior del espíritu, este resucitar el ser de la nada, este nacer la fe de la duda ha sido siempre difícil de reducir a conceptos; el problema se obscurecía más cuanto más aparatosa y lujosa era la demostración. Para la religión misma es decisivo el hecho de poner en el hombre el punto de partida independiente, de la vida divina, aun cuando esté en contradicción directa contra toda la amplitud de su situación de alma. Con ello, no sólo se produce un retroceso, sino una inversión de la vida, con ello aparece de ma-

nifiesto un hecho fundamental que pronto se convierte en una tarea inacabable. Este hecho y esta tarea son el testimonio de la presencia de un nuevo orden en el hombre y de la formación de un centro de vida creador. Pero el hombre no debe, como sucede las más veces, tomar por el conjunto de la vida todos los estados particulares del proceso, sobre todo estados sentimentales que desaparecen tan rápidamente como aparecieron. Allí donde la religión se ha desarrollado de la vida espiritual, necesita para su perfección un nuevo grado de espiritualidad más allá de la ramificación de las facultades del alma; seguramente su acción se extenderá a los estados de alma inmediatos, pero no se puede fundamentar últimamente en este terreno. No sin razón dijo KANT, «querer sentir inmediatamente el influjo de la Divinidad como tal, es grosero»..... «es una exigencia contradictoria». Fácilmente se engendra de aquí un supuesto sentimiento religioso sin médula, lo que no ha contribuído poco a dar a la religión la apariencia de una exageración subjetiva.

En realidad, puede escaparse a este reproche cuando aquélla produce un nuevo género de vida y con él una segura cimentación de ésta. Esto es principalmente uno de los principales servicios de la religión, un punto por encima de todas las vacilaciones que conduce a la vida a su fuente de origen. Desde el punto de vista de la vida espiritual esto es lo más cierto y lo que da certeza a todo lo demás. Si a pesar de ello ha dado lugar a muchas disputas, no hay que achacarlo al hecho, sino a nuestras relaciones con éste. Aquella vida central no parece venir hacia nosotros, sino que sólo podemos llegar a ella por movimientos y experiencias propias que nos la hacen accesible y comprensible. Es innegable que aquí se dan diferentes grados. Cuando el mundo exterior nos ocupa de tal modo que nos desvía de toda contemplación de la vida interior, la religión nos debe

parecer cosa ociosa y sólo vemos un mundo interpretado antropomórficamente que rechazamos con razón. El que reconoce relaciones de vida espiritual, pero en ellas preferentemente una simultaneidad de acciones particulares y toma posiciones en este punto de vista, considerará la religión como una esfera al lado de otras o como un fondo común, pero no se le impondrá como una fuerza convincente ni hará de ella el centro de su vida. Sólo el que conciba lo interior como un todo y ponga todas sus facultades al servicio del mismo, sentirá la revelación de lo infinito, a la vez que su vida se fortalecerá y ennoblecerá, y las contradicciones del mundo exterior servirán de estímulo a esta vida.

Pero en la religión hay un elemento, no diremos subjetivo, pero sí personal; éste sólo puede obrar en quien reacciona al movimiento interior, no con el que de él se aleja. Pero, ¿no es común esto a la moral, al arte y hasta a la ciencia en cuanto se refieren al todo; es propia exclusivamente de la religión esta decisión personal?

En todo caso, la cuestión del reconocimiento de la religión por el individuo y de su verdad dentro de la vida espiritual no se confunden por esto; la decisión de la última depende de si la religión característica ofrece, en realidad, un desarrollo de la vida espiritual o introduce contenidos y bienes que exceden a la reflexión y a la voluntad de los hombres. Esto requiere ser examinado atentamente y seguido en sus ramificaciones principales. Primero debemos estudiar la idea de Dios que brota de la religión característica y que determina su configuración particular.

β.—LA IDEA DE DIOS Y LA RELACIÓN CON DIOS

También la religión característica extrae su idea de Dios del proceso de la vida; no puede esperarla de una

revelación exterior como lo haría una manera de pensar antigua e infantil; tampoco puede obtenerla de especulaciones más o menos arbitrarias, cuyos cuadros brumosos ni mueven ni enardecen. Pero el proceso de la vida y de la experiencia no trae consigo tan profundo desarrollo sin que la idea de Dios revele al hombre otros rasgos. Entre las creencias de la humanidad vemos la de que la idea de Dios coincide con esta profundización de la vida. No sólo Dios aceptó las miserias de la humanidad, sino que su revelación, lo que le hace patente al hombre, es su propia vida y esencia, la posesión de sí mismo contra toda disposición en el mundo; por eso en la idea de Dios el amor desempeña un papel principal, amor como medio de comunicación, como expresión de la más íntima comunión. Actualizada así la presencia de Dios en el individuo, nace un nuevo centro de vida, una relación de todo a todo, un comercio del alma con Dios como entre tú y yo; y como aquí la divinidad es conocida inmediatamente como unidad viva y agente, se opera de toda necesidad una conversión del concepto incoloro de la divinidad en el de un Dios vivo y personal. El concepto de una personalidad en Dios, que parece inaccesible cuando es separado del proceso de vida que engendra la religión, es dentro de este proceso luminoso e indispensable. El hombre debe, por consiguiente, tener perfecta conciencia del carácter simbólico de esta idea y, a la vez, comprender su contenido y limpiarle de todo antropomorfismo. Pues no es que se aplique a la divinidad una dimensión humana, sino que de una vida divina comunicada se vuelve a su origen; no es que del hombre deduzcamos a Dios, sino que concebimos lo divino por lo que de éste se manifiesta en nosotros. Cuando el Dios personal es discutido es que suele faltar un vigoroso proceso de vida religiosa; donde es aceptado no se manifiesta a menudo en flagrante contradicción con con-

ceptos conocidos, una relación de personalidad a personalidad. Esto se echa de ver más que en otro cualquiera en PLOTINO, el cual combatió rudamente el concepto de la personalidad de Dios y, sin embargo, su idea religiosa está plenamente impregnada de la interioridad y el calor de la unión de Dios con el hombre.

Pero esta mayor proximidad es sólo un aspecto de la idea de Dios: el peligro de una degeneración antropomorfista sólo se da cuando a la vez es reconocido el ulterior alejamiento de Dios, de la existencia inmediata. La religión característica sólo aporta un nuevo contenido en cuanto la acción divina sobre el mundo nos da una posesión de nosotros mismos, y, en ella, reconocemos una dimensión de la realidad, superior a toda configuración. Lo cual sólo puede lograrse en un desasimiento del mundo y en una superación de todos los conceptos físicos; entonces columbramos algo absolutamente inaccesible al mundo, una alteza superior, una sublimidad misteriosa. Cuando ésta adquiere actualidad en el alma y llega a ser lo más íntimo y propio de nuestro ser y se nos da de este modo una participación en lo infinito, se abre en nosotros una profundidad insondable que aleja la existencia inmediata y nos da a conocer una extensión infinita de nuestro ser. Así la misma religión es la que, partiendo de Dios, se revela a la vez como un misterio; así también en la idea de Dios se hacen presentes lo próximo y lo remoto cuando la vida religiosa se desarrolla, pudiendo escaparse a los peligros que aquí y allí amenazan. Según esto, por un lado, la divinidad parece a infinita distancia del hombre y le hace sentir amargamente su pequeñez; y, por otro, se le ofrece en la más inmediata proximidad, se le da en plena posesión comunicándole una inmensa grandeza. Pero como esto implica un solo proceso de vida, una acción única, como en la separación se da la unión, y en el alejamiento la proximidad, la

vida es animada de un inagotable movimiento, de una juventud siempre fresca, trascendiendo de toda forma finita e impidiendo toda limitación. El contraste de lo finito y lo infinito, de lo insignificante y lo perfecto, que ya desarrolló la religión universalista reconociéndolo como fuente de toda grandeza y de toda dignidad, es ahora un hecho de experiencia inmediata dentro del hombre.

Merced a esta idea de la unión de la esencia divina y humana, podemos rechazar la de la mediación y representación en cuanto no pone en Dios la virtud activa ni la atribuye inmediatamente al hombre. La religión tampoco puede dar por un lado sino quitando por otro; por consiguiente, la relación inmediata con Dios sufrirá si esperamos la ayuda de la mediación; la opinión de que lo divino no nos salva directamente por su propia voluntad y por su fuerza, sino que emplea medios indirectos para estimularnos, puede fácilmente obscurecer los fundamentos de toda religión, a saber: la presencia inmediata de la Gracia y el Amor infinitos.

Aun en su forma más simple, como unión con Dios de una esencia nueva creada en el hombre, como una participación de nuestro propio ser en la esencia divina, la religión nos presenta la vida entera a una nueva luz y opera una completa transformación. También aquella unidad de esencia con el hombre nos proporciona la garantía de nuestro destino; ésta no puede proceder sino de nuestra relación con Dios. El poder y el amor infinitos que frente al conjunto de un mundo oscuro y hostil funda en el hombre una esencia independiente y original, protege a esta esencia contra todo peligro y ataque, y ante todo le preserva de la destrucción en el tiempo, como poseedor de una vida eterna; por eso, una pieza esencial de la religión es la fe en la inmortalidad, es decir, la creencia en la indestructibili-

dad de aquella unidad de vida espiritual en el hombre, que es la obra de Dios. Pues en tal concepción la creencia en la eternidad de la vida divina es de donde brota para el hombre la confianza en la conservación de su propia médula espiritual, no de su forma natural, y la que funda la certeza de «que por sí no perece lo que para Dios no perece; pues Dios es señor de la vida y de la muerte» (AGUSTÍN).

Así, pues, la idea de eternidad está basada únicamente en la unión con Dios. El proceso racional de la religión es en este punto la aplicación de la máxima de que el que está seguro del todo no puede abrigar dudas respecto de la parte. Pero que esta nueva fundamentación es el milagro de los milagros en cuanto supone la superación del viejo mundo y la creación de otro nuevo, es lo que da por seguro e indiscutible la religión, pidiendo para ello toda la fe del hombre cuyas dudas y negaciones rechaza como miseria y escepticismo. Por lo tanto, puede seguir el mundo exteriormente siendo lo que era, un reino de obscuridad y de resistencias; pueden seguir agobiándonos y angustiándonos las dificultades, y puede seguir pareciéndonos nuestra acción estéril e inútil y toda nuestra existencia vacía y sin valor; la aparición de la nueva vida lo ha cambiado todo y tanto más viva se siente ahora la claridad cuanto más sombras nos cercaban antes. Y, a pesar del carácter enigmático de nuestra experiencia, nace en nosotros la esperanza y la certidumbre de que el mal en definitiva ha de servir al desarrollo del bien: «éste es el poder espiritual que reina en medio de la discordia y muestra su fuerza en toda opresión. Y no es otra cosa sino que la debilidad engendra la fuerza y que en todas las cosas he de encontrar yo mi salud hasta vencer la cruz y la muerte que me servirán y colaborarán en mi salvación» (LUTERO).

γ.—DEMOSTRACIÓN DE LA RELIGIÓN POR EL DESARROLLO
DE LA VIDA

Como todo lo originario y axiomático, la religión demuestra su verdad, no por una referencia a conceptos generales, sino por su desarrollo y su acción; lo único que debe pedirse es que esta acción llegue al contenido y constitución de la vida y no sólo a la reflexión o al sentimiento del sujeto, y allí engendren, no meras excitaciones parciales, sino la evolución del todo. Queremos poner de manifiesto que esto es lo que sucede en la religión característica, demostrando primeramente cómo se esclarecen y se sintetizan las señales de una nueva dimensión de la que ya hemos hablado, y, en segundo lugar, cómo los movimientos que se iniciaban en la religión universal se desarrollan aquí, y, en tercer lugar, qué nuevos rasgos afecta la vida de conjunto.

aa.—Esclarecimiento y síntesis.

En el laberinto de la vida se produce una tendencia anhelosa hacia una interioridad superior frente a toda labor profana y toda cultura. La religión es la única que, abriéndonos la posesión de la vida, nos la proporciona; sólo en ella la realidad obra como un todo en cada parte sacando al hombre de su soledad en la cual tanto más se hundiría cuanto más separa a los individuos el movimiento cultural. La experiencia histórica demuestra que la religión es indispensable para dar una coherencia interior a la colectividad, para profundizar la vida en sí misma, para la extirpación de todo elemento extraño en nuestro propio ser, para vivificar lo que antes era un ambiente muerto. Ha revelado al hombre que existe en él un mundo interior, por la presencia de una posesión espiritual; sólo en ella encuentra su

propia interioridad y una relación interior con el mundo. Mil ejemplos lo expresan así: no hay sino ver cómo el movimiento religioso ha convertido, antes y después de comenzar nuestra Era, el mundo ideológico de la cultura clásica en un mundo interior; cuán íntimamente va unida en PLOTINO la emancipación del alma con la tendencia religiosa; cómo realzó AGUSTÍN la profundidad anímica y la armonía musical de la lengua latina. Tampoco hubiera podido desarrollarse una relación íntima con la naturaleza circundante, ni el comercio del alma con ésta, sino por la fe en la presencia en el mundo de un alma que le da vida. Nosotros, los alemanes, nos jactamos desde FICHTE del «ánimo» (*Gemüts*) como de una facultad propia nuestra; pero, ¿quién dió a esta expresión su sentido característico más que los místicos que le sacaron de la relación inmediata con la divina esencia? En general, la intimidad anímica que se ha reconocido a nuestro idioma, se ha desarrollado en estrecha conexión con el sentimiento religioso. Pero esta interioridad necesita de la religión, no sólo para aparecer, sino para conservarse; si no existe un mundo interior independiente ni tenemos parte alguna en él, la vida interior pierde sus raíces y con ellas su verdad y su fuerza. También desde el punto de vista de una subjetividad vacía se invocan hoy los derechos de la vida interior tanto más celosamente defendidos por la palabra y por el gesto cuanto más se escamotea la cosa. Verdadera interioridad sólo se da allí donde la vida es concebida como un todo y esta concepción es mantenida en el hecho; tal interioridad no la encontramos hecha, tenemos que ganarla; y éste es el punto en que la vida interior, fuerte, viril, sana, se separa de otra, blanda, ensoñadora y enfermiza. Nuestra vida espiritual tiene que sustentar un hecho que abarca todo nuestro ser, pero este hecho es algo más que un ensueño subjetivo, es la conquista de una nueva vida y aparece en toda ac-

tividad como sostenido y engendrado por una vida superior.

Frente a todas las resistencias, la vida persevera y engendra nueva fuerza para la ascensión. Vemos en esto un difícil problema, un enigma. Pues el mero instinto de conservación no hallaría la fuerza para una nueva formación y toda excitación subjetiva fracasaría ante la dureza del obstáculo. La religión solamente explica y justifica aquel impulso de vida, le esclarece, pues introduce una nueva vida superior a las confusiones de la existencia humana, y le justifica, pues la nueva vida ha separado todo lo que eran bajos instintos o pasiones; mas lo que se persigue no es la conservación del mero hombre, sino de la vida divina en él, se lucha, no por el ser de un individuo finito, sino por la realización de una vida infinita. Siempre se reprocha a la religión que disminuye las energías y quebranta el ánimo para la vida. Pero esto sólo es aplicable a sus degeneraciones en ciertas épocas o para una mirada superficial para quien permanece oculta la vida interior de la religión. En realidad, nada como la religión proporciona al hombre ánimo gozoso en las graves acometidas del exterior como en las grandes crisis interiores. De aquí que el hombre sea trasladado desde el efecto a la causa, de la periferia al centro, y que su vida se llene de una vida infinita con todas sus percepciones. Ciertamente que toda la fuerza de la afirmación nace de una negación, pero, ¿no es la tendencia a un «Sí» lo que engendra el «No»?

Ya vimos, dentro de toda la aspereza de las relaciones humanas, persistir la necesidad del amor y una configuración determinada de la vida; pero el amor no tiene un fondo firme y amenaza degenerar en vacía sentimentalidad y en pomposos discursos; a menudo esta pompa retórica no hace sino descubrir su falta de contenido. Hacen falta nuevos contenidos de vida que den

un valor al hombre y le eleven sobre sí mismo; frente al conjunto de las cosas se necesitan nuevos principios, un nuevo mundo, un amor y una fuerza infinitos que revelen al hombre su propia vida, le emancipen de toda coacción y le capaciten para el amor puro. Bajo este aspecto, la acción de este amor es señal de un origen divino; «cuando perdonamos al prójimo estamos ciertos de que Dios nos perdona» (LUTERO). Esto da, no sólo estimación a la vida, sino ulterior desarrollo y la protege contra lo meramente subjetivo y antropomorfo. La expresión «amor infinito» misma, contiene algo plástico y humano que puede inducir a error. Pero toda la insuficiencia de la expresión no perjudica cuando comprendemos con claridad el hecho de que, más allá de toda naturaleza y aun de toda cultura, el hombre cobra por la relación y en la relación con Dios una nueva esencia cuya expresión más adecuada es aquel amor puro; es la más neta expresión de la afirmación que hace la vida de sí misma.

Tal fundamentación del amor en la vida divina preserva a ésta de las debilidades y trampas de las relaciones humanas, dirige a la humanidad apartándola de las apariencias a que diariamente está expuesta y conduciéndola al núcleo de la esencia humana y avisándola de todos los falsos idealismos que la acarrearán ineludibles decepciones. Armado así contra toda deformación y seguro de un nuevo contenido espiritual, el amor como impulso poderoso configurará la existencia humana conforme a aquella medida que hace del hombre un miembro de esa nueva vida dándole bríos para la lucha, no sólo contra todo lo que le amenaza del exterior, sino contra sus mismos enemigos interiores. Entonces el amor a nuestros enemigos será más que un mero mandamiento o una bella frase, pues la nueva vida puede fundar una comunión interior, que, efectivamente, no suprime la lucha, ni necesita suprimirla,

pero que nos eleva sobre ella y nos permite contrarrestarla.

Por esta vía, la religión conduce los movimientos aislados a un movimiento de conjunto, da firmeza a lo movedizo y disipa las sombras que aquellos movimientos engendran. Sólo entonces aquello que pasaba en nosotros, pero no por nosotros, se convierte en hecho propio y en esencia propia; cuando pasamos del efecto a la causa y con ello damos a la vida infinita pura interioridad y alcanzamos en ésta una personalidad propia, se produce una inversión y con ella una inconmensurable elevación. Pero, todo esto, en cuanto la religión crea un nuevo contenido, un nuevo escalón de la vida, y no por la mera dirección de ésta a un más allá no determinado concretamente. Esencial es a la religión de la vida espiritual su exigencia constante de un contenido que eleva al hombre sobre su estado inicial y no se limita a estimularle a movimientos dentro de su propio círculo. Es verdad que no puede despegarse de las formas humanas de vida, pero hay gran diferencia entre aceptar éstas como absolutamente válidas o sólo como meras formas insuficientes de un nuevo grado de vida.

bb.—Ulterior dirección de los movimientos de la vida.

Ya en su concepción universalista, la religión engendra fecundos movimientos de vida. Pero estos movimientos se ven variamente cohibidos en el círculo humano y amenazan estancarse cuando no los anima el poder de la religión, cuando, por lo menos, no son encauzados en una especial dirección haciéndolos provechosos para todo. Procuraremos exponer brevemente cómo es esto posible por el nacimiento de una vida interior superior al mundo.

Es motivo fundamental de la religión el anhelo de lo infinito, pero este anhelo encuentra en el mundo

enormes resistencias. No sólo se siente cohibido por los obstáculos exteriores, sino que la misma peculiaridad de su naturaleza le ata interiormente, su mismo caudal espiritual le es escatimado por el destino. ¿Cómo podrá emanciparse de tales limitaciones y transformar la totalidad de la vida en su vida propia? Sólo llegando a un nuevo grado en el que su posesión espiritual se le revela y le conduce a nueva vida. En esta interioridad creadora de nueva vida concibe lo infinito como propiedad suya y rompe todas las trabas y limitaciones. Y esto merced a una interioridad del sentimiento, pero no a meros subjetivismos, sino por la fuerza de un nuevo orden, de una vida universal. Cuando nuestra vida se ha consolidado en el punto de origen de una infinitud, puede afrontar todos los obstáculos que el mundo le presenta.

El problema de lo infinito está estrechamente ligado con el de la libertad. La vida debe proporcionarnos alguna libertad, pues de lo contrario, como ya vimos, no es posible originalidad ninguna, ni verdadera vida ni verdadera realidad; ahora bien, la religión es el mejor baluarte de la libertad en cuanto afirma una vida original contra todos los encadenamientos de la naturaleza y del destino. Pero tal vida no supera los obstáculos del mundo en el centro de nuestro círculo, su tejido interior cae también bajo el poder del encadenamiento causal; la libertad, sin un nuevo esfuerzo, está sujeta al destino. Pero este nuevo esfuerzo le abre las puertas de una nueva realidad que la religión característica inaugura. Pues entonces surgen nuevos temas a nuestra misma facultad espiritual y este reino de la pura interioridad aprovecha también aquello que no se traduce en obras y servicios visibles. Más allá de todo sentimiento vulgar, y considerando a éste como una excitación meramente subjetiva, la presencia de la vida divina nos depara una acción en la pura interioridad, creando

un nuevo círculo de vida que se sustrae a las coacciones mundanas. Al consolidarse este círculo no desaparece totalmente el encadenamiento causal de la naturaleza, sino que él mismo afirma un poder aun sobre el alma humana. Pero su exclusividad es vencida, el hombre puede contrarrestar toda ligadura, puede poner su vida en aquel punto más interior en función creadora, y apartar todo lo que hasta entonces le separaba de sí mismo, de su propia alma.

Toda vida espiritual es una lucha contra el tiempo, una busca de verdades eternas e imperecederas; al elevar la religión esta actividad a principio universal, realiza una inversión de la primera perspectiva de las cosas. Pero ya vimos que en el hombre la tendencia a la verdad cae también bajo el poder del tiempo y de la alteración, lo que provoca las mayores confusiones y luchas, porque lo perecedero toma siempre la forma y la apariencia de la verdad eterna. No sólo la existencia inmediata, sino el orden espiritual más próximo de las cosas, es impotente para vencer el tiempo, para sacar a luz la verdad eterna. Esto sólo es posible por una ordenación supramundanal que rebaja el mundo todo a un grado particular de realidad; en esta ordenación la vida puede adquirir un carácter supratemporal y su fondo más íntimo convertirse en una autocreación, en un persistir en esta creación. La religión característica, dándonos posesión de la vida espiritual, nos libera del tiempo, y sólo ella puede dar a la vida firmeza y paz, ensanchando el círculo humano por la afirmación y fortalecimiento de toda tendencia hacia una verdad supratemporal. De aquí que cuando la religión se ha hecho fuerte e independiente, se ha resistido a entregarse a la corriente del tiempo y a subordinar su propia existencia a las situaciones transitorias y al humor cambiante de la humanidad, ha opuesto a los vaivenes del tiempo una medida ante la cual éstos debían justificarse.

se, distinguiendo lo perecedero de lo imperecedero, la comedia cultural de la pura espiritualidad. Cuando cae en confusión no encuentra ayuda en las imágenes fluctuantes de la época, sino en un poderoso sentimiento de la eternidad de su propia esencia, en una nueva vivificación de sus fundamentos incommovibles; del movimiento de la época sólo tiene valor para ella lo que la sirve de apoyo. Así la religión ha mantenido siempre presente a los ojos de los humanos la idea de la eternidad, le ha ofrecido un refugio contra las fatigas del trabajo, un reposo contra todo movimiento, dando así una profundidad a la existencia y oponiendo a las mudanzas del tiempo una constancia de la vida.

El afán de grandeza, como ya hemos visto, no es mera vanidad ni soberbia; el hombre debe pensar con grandeza de sí mismo y de sus facultades, cuando, amagado de perderse en la multitud y confusión del mundo, encuentra un camino propio y se apresta a vencer enormes resistencias; la religión da a este anhelo, contenido sólido y apoyo seguro, en cuanto nos muestra dentro de nosotros mismos una vida divina y nos enseña a adueñarnos de ella y a convertir en posesión propia lo infinito. Pero el hombre no consigue retener lo infinito dentro de los límites de su propia vida, las dificultades se acumulan sobre él, la duda le paraliza y le empequeñece. Para vencerlas, la religión tiene que abrir a la vida una nueva dimensión y lo hace con la posesión de lo espiritual y la consiguiente unificación de la vida divina y la humana. Aquí el hombre es trasladado al centro de la realidad y puede tomar decisiones sobre el todo, y aquí la suerte del todo está ligada a su decisión en cuanto una vez en este puesto se le exige toda la intensidad de su propia acción y con ella que señale nueva dirección al movimiento universal; así sus actos adquieren un valor universal y no pueden ser considerados en modo alguno como insignificantes.

Por el contrario, desde este nuevo punto de vista lo que parece accesorio es la faz externa de las cosas, todo lo que en la historia cae bajo el fuero de los sentidos, tanto en catástrofes como en efectos de medida; sólo tienen valor en cuanto aquella formación los exige, fuera de esto son un fondo cuantitativo indiferente, un ir y venir, un alza y baja, un flujo y reflujo de cosas humanas. De aquí también aquella inversión de la vida y de los valores que caracteriza a la religión.

Con todo esto la religión característica pone la vida que se estanca otra vez en movimiento. Y lo hace, no tanto porque rompe las resistencias como porque eleva a la vida sobre sí misma, por la creación de un círculo superior; pero como la tendencia a este plano superior brota del conjunto de la vida, así se explica que reobre sobre ella y la consolide.

cc.—Efectos peculiares de la religión característica.

Ya lo que llevamos expuesto nos enseña que la religión característica, no sólo desarrolla sino que crea, es decir, aporta algo nuevo; lo cual es patente en ciertos desarrollos particulares. Sin embargo, tampoco aquí hay que esperar nada sorprendente, sólo, sí, que los fenómenos antes dispersos y que por esta dispersión quedaban sin efecto de conjunto, se concentran y adquieren una importancia mayor porque descubren una ulterior evolución del todo.

La religión aparece, pues, como una fuerza que por un descubrimiento de nuevas relaciones y transportándonos a las razones creadoras nos hace ver las cosas en su conjunto y nos enseña a conocerlas como propias. Su acción, vista desde fuera, parece no tocar más que el borde de la vida, pero interiormente invierte la vida de modo que todo lo que al hombre le rodea con risueños colores, pasa a segundo término, y la nueva

vida se nos muestra como la verdadera fuerza y el verdadero cimiento.

La religión, en general, concibe la realidad como desarrollo o demostración de una vida de conjunto, pero distingue muy bien si esta vida obra en el encadenamiento de la diversidad y el individuo es mediatizado por este encadenamiento o si tiene ante sí inmediatamente el todo. Aquella consideración domina en la religión universal; ésta, en la religión característica. Sólo esta presencia inmediata del todo da al individuo una expresión de infinitud y nos le hace comprender como un punto de intersección de una vida original y en posesión de sí misma. De aquí una concepción directamente opuesta a la de las ciencias matemáticas con su encadenamiento causal y su deducción de lo individual de la serie a que pertenece; la concepción religiosa no quiere desterrar o reemplazar este punto de vista para afirmar frente a él la independencia y el derecho del suyo. Engendra una visión más intuitiva y artística, de la que es imposible descartar nunca la consideración del todo. Cada lugar particular recibe aquí una elevación inconmensurable, en cuanto pasa a ser una representación inmediata de la vida interior del todo, expresión de la magnificencia divina; así recibe un valor propio en su individualidad, una infinitud interna, pasa a ser objeto de pura contemplación y de entrega desinteresada. Aquí encuentra el arte su principal asunto en cuya realización se desarrolla una relación interior con el mundo, «no ayuda a la naturaleza, no la hace más hermosa de lo que es, pero ayuda a la humanidad a ver su propia hermosura y la del mundo, a mirar adentro a través de la confusión exterior» (RUNEBERG). Nos hace ver y venerar lo divino, no sólo en lo gracioso y armónico, sino en lo sublime y terrible. Esta vivificación de la naturaleza y esta irradiación de lo espiritual sobre ella, ¿no sería una falsedad y se

podría tocar tal plenitud de vida, si la realidad no tuviese este doble fondo?

Pero, una vez ganada esta nueva posición, no sólo nos elevamos sobre el encadenamiento causal, sino que nuestra conducta se emancipa también de los fines temporales y de la mediocridad del tráfico diario. Ya no necesitamos espiar nuevos objetos que rebasen la condición de cada momento, sino que podemos descansar en cada momento, volver a nosotros mismos después de cada esfuerzo sin caer en la inercia. Abrese una esfera de paz interior, de descanso sabático frente al estrépito y la refriega del mundo inmediato. Y una de dos, o esto es un sueño y seguimos siendo esclavos en un mundo absurdo, o la realidad es dueña de sí misma y creadora de sí misma y es el hombre señor de ella.

Por otra parte, la aparición de la posesión espiritual, tal como la representa la religión, obra también dando a la vida una mayor ligereza e ingenuidad de lo que las relaciones estrictamente sociales permiten. Pues cuando el individuo aparece en directa oposición con la vida divina, la religión le hace sentir su total dependencia de ella, por un lado, y, por otro, su inclusión en ella, su salvación en ella. Para esto no puede haber otro símbolo más adecuado que la vida del niño con la ingenuidad de sus sentimientos, su completa dependencia de los mayores, su confianza absoluta en la ayuda de éstos como cosa natural. Parece así retroceder la vida a la confusión y al desvalimiento, pero no hay tal retroceso sino una renovación interior, el descubrimiento de una profundidad antes arcana. Este sentido infantil ha encarnado en todas las religiones y en nadie más que en Jesús, pero también los reformadores de la religión han sido movidos por la convicción de que nunca se encuentra el hombre más dentro de sí mismo y más cerca de las fuentes de la vida que en los tiernos años

de la niñez, y que de aquí debe arrancar un rejuvenecimiento de la vida. Tal idea animó los trabajos de FROEBEL; para PESTALOZZI el sentimiento que anima la vida infantil es el punto de partida para la formación religiosa. «El asombro del sabio ante las profundidades de la creación y sus especulaciones sobre los planes del Creador, no es formación de la humanidad en esta fe. El sabio se puede extraviar al estudiar los enigmas de la creación y en sus aguas puede perderse lejos del manantial del mar infinito». «La simplicidad y la inocencia, el sentimiento puro de gratitud y de amor, es la fuente de la fe. En el sentido de pureza infantil de la humanidad nace la esperanza de la vida eterna, y sin esta esperanza no puede vivir la fe pura de la humanidad en Dios».

Estos distintos rasgos desarrollan, evidentemente, una vida única. Esta vida no se puede reducir a conceptos medidos, sólo puede ser expresada por medio de imágenes y comparaciones. Mas no por eso pierde su realidad y su fuerza, sólo hay para el hombre un apoyo seguro y una verdadera posesión de sí mismo sin los cuales su vida se quebraría. Aquí se consume algo insustituible e indispensable; pero, a la vez, la vida humana aparece en conflicto como puesta en la intersección de dos mundos. El movimiento mismo es el más seguro signo de que el todo no es una imagen vana y que la religión representa el último fondo de la vida. Pero debe ponerse el mayor empeño en separar el nuevo contenido de vida de todo gesto humano que acompaña a esta nueva vida como su sombra, pero que por sí no la puede producir.

dd.—Ojeada retrospectiva.

La demostración religiosa por la experiencia del hecho de la vida, como nosotros la hemos expuesto, no

es, en modo alguno, cosa nueva. Pues siempre fué el principal servicio de la religión y la más convincente prueba de su verdad, la introducción de una nueva vida. Esta vida que la religión nos brinda gana los ánimos y los capta para la doctrina, no a la inversa. Pero conforme van las religiones convirtiéndose en Iglesias se concretan a la doctrina, al sistema y hacen lo principal la adhesión a este sistema, dejando la vida en segundo término como cosa derivada. Difícil es esto de evitar en las relaciones humanas, pero contiene tales peligros y engendra tantos errores, que siempre se impone una reacción y es necesario defender su derecho fundamentalmente. Cuando la religión se convierte en dogma se petrifica y paraliza la actividad del hombre al cual se impone como cosa indiscutible y con autoridad absoluta. Pero la vida exige acción y hace de la religión algo que se desarrolla, una obra común que es necesario renovar constantemente. La vida debe elaborar su contenido gradualmente y con claridad creciente, su tarea es desarrollar su propio fondo. Además, haciendo de la religión una fábrica doctrinal se la enlaza estrechamente con la cultura y se introduce en ella un elemento temporal y sensible que pronto se convierte en el elemento principal. Esto acarrea en lo porvenir ataques contra la religión y la hace parecer más insegura de lo que realmente es; da así en múltiples confusiones por no haberse colocado en la posición que constituye su fuerza.

Esto ha engendrado la necesidad de volver al hecho decisivo que es la vida, poniéndole con toda claridad ante la conciencia del hombre; y así lo hizo la mística de la Edad media, la Reforma, el Pietismo, PASCAL y SCHLEIERMACHER, y esto lo que exige apremiantemente la época actual.

Pero también esta tendencia tiene sus peligros. La vuelta a la vida, de donde se han de extraer las nuevas

fuerzas, se convierte fácilmente en un descenso a los estados meramente humanos; los cuales no pueden dar a la religión ni un firme cimiento, ni un contenido característico; apenas se puede evitar su volatilización y su relajación. Es necesario, pues, limpiar la vida de sus nebulosidades habituales y descubrir en ella una relación interior, la fuente de una realidad, desligarla de lo particular y darla independencia, experiencia propia, carácter propio. Para conseguirlo, debemos volvernos al hecho de la vida espiritual y separarle de la vida empírica del alma como de una existencia dada; el reconocimiento de esta vida es el fin de todos nuestros esfuerzos. Ha largo tiempo que se renunció a fundar la religión en la investigación científico natural del mundo, pues éste nos ofrece para ello demasiados enigmas; por eso se vuelve al hombre como punto de partida de todo desarrollo de vida. Pero el hombre, dentro de su existencia, nos parece demasiado pequeño y limitado para oponerle al mundo inconmensurable que le rodea como otro mundo superior; de aquí que la religión parezca una irradiación de los apetitos e imaginaciones humanas y su mundo un mundo de ensueños. Contra esta conclusión no valen cábalas ni sutilezas si el hombre no es más que lo que parece en el primer momento, si no hay en él una vida universal que constituya su esencia, y se deja vencer por lo que constituye su existencia natural. Pero esto es una cuestión de hecho, no de dialéctica; por lo que nuestro esfuerzo principal debe dirigirse a este hecho. Al asegurarnos de ello nos situamos en una experiencia espiritual en oposición a la meramente psicológica. Pues ésta consta de meros estados anímicos y, en el terreno de la religión, principalmente de excitaciones de la voluntad y del sentimiento que nada demuestran fuera de ellos mismos; la experiencia espiritual, por el contrario, se ocupa de contenidos de vida, y en definitiva de la formación de una realidad plenamente

te activa; necesita de las relaciones de conjunto, dentro de ellas vive y sin ellas muere. No podemos pasar de lo humano a lo divino, si no reconocemos ya en nuestra misma vida la vida divina; lo que abandonamos al dar el primer paso no lo podemos recobrar en el curso de nuestro camino. Pero, una vez ganada esta posición de la experiencia espiritual, la religión adquiere plena certeza, las luchas en que se desenvuelve y sus propios movimientos, son testimonio de la realidad del mundo divino que representa.

4.—La confusión del mundo y el contraefecto de la religión.

α.—LA CONFUSIÓN DEL MUNDO

Para la religión característica la realidad es la vida supramundanal creadora de sí misma. Esto hace esperar un cambio universal. Pero nosotros, hombres, por el testimonio de la experiencia, no podemos llegar a un contacto inmediato con esta vida absoluta. No sólo en lo sensible, sino también en lo espiritual, estamos en un constante devenir y, por lo tanto, en una determinada condición temporal. Esta condición temporal es rica en movimientos y producciones, pero también dentro de confusiones y de dificultades. Estas consisten, principalmente, en que las manifestaciones de vida, no sólo constituyen una cadena, sino diferentes grados, y que los grados inferiores no preparan ni conducen a los superiores, sino que poseen independencia y se afirman sin preocuparse de éstos; lo cual no puede suceder sin limitarlos, dificultarlos y perjudicarlos. El mundo circundante coloca lo orgánico frente a lo inorgánico (seguramente esta división del mundo en trozos separados no será definitiva), la aparición de la vida orgánica significa, por consiguiente, tanto un grado superior de evolución como una fuente de graves confusiones, pues vincula el nuevo orden a condiciones elementales de natura-

leza orgánica y hace de la muerte, con su constante extinción de vidas individuales, una de sus principales actividades; pero esta vida tiene, no sólo para los individuos, sino para las especies, límites medidos; órdenes enteros han desaparecido, la mirada del naturalista sigue curiosamente los numerosos restos de formas ha largo tiempo extinguidas y sepultadas en las entrañas del planeta; todas ellas tuvieron su tiempo, pero este tiempo pasó y reposan en un osario común. Pero no sólo las especies, sino dilatadas regiones parecen perder las condiciones de vida, ya por un enfriamiento sucesivo, ya por gigantescas catástrofes. Y aun parece manifestarse en toda la arquitectura del universo un ritmo por el cual todo lo que nace está condenado a perecer.

En la estructura interior de los seres vemos la acción de fuerzas plasmantes que ningún mecanismo explica bien, pero, a la vez, parece absurdo que la naturaleza arroje a los seres creados por ella unos contra otros por la necesidad de conservar su existencia condenándolos a una mutua destrucción; al fortalecer las armas de ataque de los unos y las de defensa de los otros, parece ir contra sí misma; así podemos admirar la adecuación a fin de los seres individuales, pero no comprendemos la finalidad del conjunto con su persistencia en una existencia vacía de contenido.

Al desarrollo de la vida orgánica corresponde la membración de la vida anímica; indudablemente aspira a un grado superior con su creciente diferenciación de los órganos y de las funciones. Pero todo ascenso parece sujeto a límites fijos, en cuanto la vida anímica no rebasa el peldaño de la asociación y de los instintos naturales y parece que no se columbra un fin ulterior más allá del de la conservación de los individuos y las especies. No falta la fuerza, ni la astucia, pero sí un fin común que recoja todos los esfuerzos.

En esta medida, toda acción permanece dentro de

los límites del orden natural. Pero luego aparece el hombre con su pensamiento y abre al mundo nuevos horizontes. Exteriormente aparece este fenómeno al principio como de poca importancia, pero cada vez se va haciendo más palpable que con él se abre un nuevo género de vida, y todas las dimensiones y todos los valores se transforman. Pues el hombre no se agota en las relaciones que le unen al mundo exterior, sino que reúne sus impresiones en el todo de una experiencia, las supera con el pensamiento, se las asimila, lucha con el medio y pone sobre el mero cuidado de su conservación fines superiores en ideas y obras; así llega, finalmente, del estado de naturaleza al de cultura; de la esclavitud a la independencia; sobre la base de sociedad e historia construye el arte y la ciencia, el derecho y la moral. Frente a su propia condición surge algo independiente de él que le emancipa, pero que, a la vez, le liga; cada vez se sustrae más a su limitación inicial, siente que entra en un mundo superior del cual toma segura posesión. El conjunto de esta vida, contemplado desde el punto de vista natural, aparece como un gran enigma, como una crisis que cambia de faz el mundo. Pero con el crecimiento de la cultura aparecen nuevos peligros y confusiones, una lucha incesante, no sólo dentro de la cultura, sino por su dirección; esta lucha puede adquirir tales proporciones, que todo lo conquistado parezca en peligro. En primer lugar, la relación del hombre con la cultura amenaza convertir ésta en un medio que se preste a fines de toda naturaleza: lo que debía ser medio e instrumento de conservación natural y social se constituye en fin principal, postergando así fines superiores. Esto da ocasión a enormes equívocos, a una completa insinceridad en la vida. De aquí, la comedia que pervierte todas las esferas de la cultura, y como un plomo detiene su progreso. En este sentido la cultura es, no menos que la naturaleza, un reino de

contradicción; se acomete una empresa, pero faltan las fuerzas necesarias; perjudican y destruyen precisamente aquello mismo que les da valor.

También contradice los verdaderos fines de la cultura, el hecho de que, al irnos desatando de los instintos naturales, crea fuerzas a las que no asigna un fin determinado. Tal indeterminación da por resultado un linaje de hombres dotados de gran sensibilidad e ingenio, pero que como blanda cera se doblagan a cualquier imposición; en tal relajamiento se desligan de todo lazo, sin reflexionar cuán despreciable hacen su vida con esta falta de carácter. Los estímulos abundan, pero carecen tanto de dirección como de la fuerza necesaria; su querer es un semiquerer, su creencia es una semi-creencia, su voluntad y su acción están dissociadas.

A menudo no faltan fines bien definidos, pero estos fines son demasiado estrechos para comprender en ellos la totalidad de la vida; con lo cual se atraviesan en violenta contradicción, chocan y se estorban. Una corriente arrastra poderosamente a la otra, y lo que es útil en una dirección puede y debe pesar sobre el todo como un perjuicio. Así, durante largo tiempo, la vida se encarriló suavemente por la vía religiosa; hoy domina el orden económico a todos los demás.

Otro obstáculo surge de las múltiples contradicciones entre la intención y el resultado de la acción. El hombre vive en un mundo incierto, debe cuidarse ante todo de su conservación, pero no puede abarcar el encadenamiento y las consecuencias de sus actos ni puede sustraerse a ellos a pesar de toda su buena voluntad; así puede suceder que estropeemos aquello mismo que queremos salvar y que fomentemos aquello mismo que estamos combatiendo. Ninguno de los grandes pensadores de la antigüedad atacó el Cristianismo tan decididamente como PLOTINO y nadie como él contribuyó a su desarrollo tanto doctrinal como espiritual.

La revolución que la ciencia moderna ha operado con su técnica en el dominio de las fuerzas naturales, es un ejemplo de los más elocuentes de estas oposiciones entre las intenciones y los resultados. En este terreno las ciencias naturales y la invención técnica combinadas han obrado prodigios; tuvo razón BACON en anunciar una nueva era en que la ciencia dominaría a la naturaleza (*scientia est potentia*). En el primer momento estas evidentes conquistas deslumbraron de tal modo que nadie vió sus peligros; pero luego se empezó a comprender que el hombre iba a ser devorado por sus máquinas y sus fábricas, sobrevino la escisión entre el trabajo y la personalidad humana, la división de la humanidad en partidos enemigos, la aglomeración de las multitudes humanas en centros especiales, la opresión del individuo por la masa, la creciente mecanización de la actividad. ¿Cómo se sobrepondrá el hombre a estos problemas, bastará su cerebro para gobernar tan complicada máquina, tendrá la fuerza necesaria para imprimirla una segura dirección?

Pero el conflicto más arduo se da en el hombre mismo, y es el desdoblamiento de su propio ser. Surge aquí el problema del mal, enemigo de la vida, destructor de la vida. Aquí aparece, no sólo un defecto, sino una resistencia positiva, una deformación, una inversión, un «mal radical» (KANT). Aunque un mal de este género sea raro, y aunque no declaremos al hombre malo, con la vieja dogmática protestante, este género de mal pertenece a la naturaleza humana, lo que nos imposibilita de considerar al mundo como un mundo de la razón pura. Pero también, aparte de este oscuro trazo, el carácter moral del hombre está lleno de defectos y contradicciones; y no sólo en lo individual, sino también en la totalidad del estado social e histórico de la humanidad; dicho estado revela, a través del fenómeno aislado, graves contradicciones en el conjunto de

la realidad. La facultad de obrar por sí y la autonomía de la voluntad, es lo que comunica al hombre su valor y su dignidad: si vemos que él mismo prostituye su propia grandeza y la destruye, el orden general aparecerá interiormente perturbado.

A las contradicciones de la acción súmanse las del sino. Nos hemos ocupado ya tan detenidamente del problema de la indiferencia del mundo para con nosotros que bastará hacer una corta recordación. Cuanto más altamente concibamos la vida del espíritu, tanto menos podremos creer que se trate en ella de fines privados sin raíces ni relación con el conjunto de la realidad. Pero si estos fines y valores no son satisfechos se produce su rompimiento en la vida, una falta de lógica, una sinrazón para nuestro mundo; ya no puede ser este mundo del devenir un reino tranquilo de segura y progresiva evolución.

Con tales dificultades y contradicciones el conjunto de la historia humana forma un caos en el que no encontramos orientación. No podemos negar que en nuestro propio reino se produce un conato de vida superior, pero no encuentra la fuerza necesaria ni el sentimiento necesario para completarse; además, está envuelta a los ojos del hombre de una obscuridad impenetrable. Es un mundo de fuerza y astucia, pero no una creación espiritual ni un valor moral; es un mundo del éxito, no de las ideas; un mundo de prudentes, no de buenos; de dureza, no de amor; es, además, un mundo en el que las contingencias del momento y del individuo juegan un papel siniestro y destruyen el más celoso trabajo y los planes mejor trazados. Las experiencias de la gran guerra nos presentan esta fatal situación con perfecta claridad. No; este mundo no es un reino de razón.

¿Qué hacer, pues? ¿Deberemos cerrar los ojos a toda la sinrazón? ¿Deberemos entregarnos al placer de la ocasión y sacarle todo su jugo? Esto sólo podría hacerlo la

inconsciencia o la superficialidad. Por eso volvemos siempre al dilema de que, o este mundo del devenir tiene tras de sí un orden más profundo, o todo carece de sentido.

Examinemos ahora las religiones históricas que son tentativas de solución de este problema y contienen posibilidades y caminos que pueden compararse a los que ofrece la filosofía. Para ello sólo nos fijaremos en aquellas que suministran al conjunto de la vida fines y medios particulares.

β.—LA SOLUCIÓN DE LAS RELIGIONES HISTÓRICAS

Las religiones índicas se esfuerzan en mantener una idea fundamental como hecho indudable: la creencia en un destino de las cosas, un orden universal en el que cada ser sufre las consecuencias de sus actos sin que se pueda sustraer de esta ley. Este pensamiento reposa en una concepción metafísica que se sustrae a toda experiencia, tiñendo de un solo color toda la realidad. Ahora bien, la aplicación de este pensamiento fundamental trasciende también de toda experiencia, un velo fantástico envuelve a los hombres en una inextricable red de transmigraciones agobiándolos con penosos deberes y prodigándoles confiadas esperanzas. Pero al espíritu indio no le satisface la solución ofrecida, penetra con perfecta claridad lo mentiroso y vacío de la existencia, encuentra una monstruosa contradicción en que la vida dependa de este mundo de apariencia y de cambio, que, bien mirado, sólo contiene decepción y dolor, que es fábrica de constante sufrimiento. De este dolor no nos puede liberar más que la opinión verdadera: una vez convencidos de que el mundo es una quimera, la paz reinará en nosotros y nos desvaneceremos en la unidad absoluta que sostiene toda vida y la convierte al fin en un sueño sin ensueños, o con el puro Budismo rechaza-

remos toda afirmación de la vida y buscaremos el aniquilamiento total. Con esto se desprende de nosotros todo dolor como las gotas de rocío de la flor del loto, las fatigas y los cuidados del mundo se desvanecen, el mundo de la apariencia se disipa, y, a la vez, una suavidad y dulzura engendrada por el sentimiento de la renunciación nos invade apagando toda la violencia de nuestras pasiones. Como se ve, la solución aquí es intelectual, el conocimiento de la verdad trae consigo la purificación moral.

Pero aquí surgen muchas dificultades y dudas. Tal conocimiento sin voluntad ¿puede constituir la última raíz de la vida?; ¿da a la realidad, consecuentemente pensada, una arquitectura?; ¿conoce un reino de la personalidad?; la obra del amor, que presta a cada individuo un amor infinito, ¿puede el sentimiento de compasión preconizado por ella reemplazar al amor? Lo cierto es que el vaso de la vida es destruído y toda vida creadora y activa es considerada como error. A la vez, la idea de la dependencia del destino es dudosa; por cierta que sea la causalidad natural, en el orden moral es muy problemática; por consiguiente, la vida india se basa en una suposición que no puede demostrar. Según esto, habremos de admirar las grandiosas consecuencias de la religión índica y reconocer su sentimiento noble y preclaro, pero también flojo y mate, pero, ¿puede bastar a la humanidad?

El tipo persa varía radicalmente: en él predomina lo ético y práctico, el campo de la vida es el de una lucha entre el bien y el mal, que permite abrigar la confianza de que el bien triunfará definitivamente. Tampoco aquí pueden desconocerse dos supuestos: el bien gobierna el mundo y el mal es una caída, una desviación del bien aun en el mundo sensible, en el cual introduce un desdoblamiento. Pero el estado actual no es definitivo; el bien, dirigido por el poder divino,

acepta la lucha contra el mal; el hombre está llamado a compartir esta lucha y a instaurar un estado mejor. El resultado no es dudoso; un gran juicio final consumará la victoria y transformará definitivamente el mal en bien. Todo estriba aquí, pues, en la conducta moral, en una conducta activa y valiente. Se comprende que esta manera de pensar encontrase eco en los romanos de los últimos tiempos, señaladamente en el ejército, y que disputase la victoria al Cristianismo. Tampoco podemos desconocer que el Cristianismo tomase de esta religión muchos rasgos fundamentales, como son su preferencia por lo moral, la fe en un orden histórico que trajera la victoria definitiva del bien a través de todos los afanes y riesgos. Pero con toda su energía moral y con toda su firmeza dogmática, esta concepción carece de la suficiente profundidad para convertirse en una religión mundial duradera. No sólo muestran sus conceptos y valores morales, muy tocados de naturalismo, que el problema moral estaba deficientemente concebido, sino que la misma relación del hombre con Dios era puramente exterior. Es cierto que la vida humana logra aquí una grandeza peculiar por el pensamiento de que también el hombre es útil y hasta indispensable para la lucha universal, y que las diversas fuerzas se mantienen fieles entre sí a la manera de un ejército; pero se confía demasiado en la voluntad y el poder del hombre y falta la fundamentación de una interioridad que lo abarque y lo penetre todo, así como la revelación de la gracia y el amor divinos, el pensamiento de la redención con su transformación y renovación del alma. Por consiguiente, a pesar del vuelo de la concepción, ésta no va hasta el fondo. Y queda sin resolver la cuestión principal de si el bien posee efectivamente el poder universal que se le atribuye, si la fe y la esperanza del hombre no rebasan toda experiencia y aun la contradicen de suerte que la respuesta se convierte en una difícil pregunta.

Otra cosa muy distinta vemos en la concepción griega por lo que se refiere al problema de la sinrazón del mundo; en el curso de su desarrollo total se ha ocupado más de esta cuestión y del problema religioso de lo que parece desprenderse de la alta cultura clásica. Pues se nota el marcado reconocimiento del poder de lo antirracional, que constituye una gran preocupación para el pensamiento, y las cuestiones de la justicia, del destino, como de la suerte del hombre, son tratadas seriamente; tampoco falta, a la luz de aquella cultura, un oscuro fondo. Pero esto no impidió a los griegos poner fuerza y alegría en la vida, derivando todo su valor de la actividad espiritual. La acción les parece la mejor arma y el más fuerte escudo contra la adversidad; las experiencias de la vida les llevaron a dirigir esta actividad a un mundo suprasensible, y, finalmente, a una realidad sobrenatural, pero siempre esperaron la salud y el éxito de una conducta activa. Por esto, a pesar de todos los obstáculos, el mundo era para ellos el reinado de la razón; la tarea del hombre no es otra que penetrar este reino y convertirlo en feudo suyo. Tal empresa está reservada al conocimiento puro que nos reconcilia con la realidad. Esto supone que lo irracional no es la última palabra, que no existe un mal radical para el alma; el mundo nos ofrece, sí, una materia rebelde que se resiste a la forma, pero la forma tiene más fuerza y atrae a sí a todo lo informe. No se necesita, pues, una transformación esencial del mundo, sino que basta con penetrar fuertemente lo dado gozándose en la contemplación de su belleza y su verdad, elevándose así sobre lo que la vida vulgar del hombre ofrece de deforme y vulgar. Nadie honró y ennobleció el mundo como los griegos en la cúspide de su cultura, nadie se complació como ellos en su propia vida. Y esto es tanto más de apreciar cuanto que el curso de las cosas nos pone cada vez más de manifiesto la con-

fusión y contradicción del mundo actual. Grandes transformaciones y experiencias catastróficas sufrió el helenismo en su propio suelo al decaer su florecimiento. Perdió su independencia nacional y no pudo conservar su supremacía intelectual a pesar de toda la superioridad de su ciencia y de su técnica. Entonces el hombre, abandonado a sí mismo, echó de menos una relación interior con el mundo, un reino de pura interioridad; pero no parecía encontrarle. Las sombras ganan pronto el primer plano, la cultura cae en un subjetivismo y en un refinamiento sin alma; los espíritus hondos a quienes este estado de cosas no satisfacía, empiezan a sentir un vacío interior, un desdoblamiento moral, un cada vez más hondo divorcio de lo espiritual y lo material, así como el monstruoso poder de una sensualidad sin límites; el hombre parece inferior a sus propios fines. Así el anhelo mesiánico alcanza pronto su máxima intensidad y se hace al fin tan impetuoso que se sobrepone a todo cuidado por los bienes culturales y sólo encuentra un asilo, para el alma fatigada y atormentada, en la religión.

Mas, ¿podía la antigüedad dar este remedio con sus solas fuerzas? Permanecía atada a su antiguo mundo, ¿podía bastarle este mundo que tantas confusiones y contradicciones guardaba dentro? El mero conocimiento científico, ¿podía ofrecer un apoyo a las almas angustiadas y mostrarse como la cúspide de la vida? ¿No necesitaba el hombre una purificación moral y, a la vez, una comunión espiritual en una obra común para superar así todas sus debilidades e imperfecciones? El hondo abismo que en aquel momento se abría entre lo sensible y lo espiritual, ¿podía colmarse? En una palabra, los problemas anegaban a la humanidad; se comprende fácilmente que el Cristianismo encontrase su mejor terreno en el suelo helénico. El Cristianismo difería radicalmente del helenismo en cuanto éste consideraba

y trataba el mundo como esencialmente normal, mientras que aquél le consideraba como anormal y le reputaba necesitado de una completa transformación. Para el Cristianismo el mundo era un lugar de caída, de dolor y de decepción, pero también un lugar de purificación y de salvación. Sobre todos los males estaba el hecho del pecado original, que mancha al hombre y corroe toda realidad de tal modo que el hombre no tiene poder para hacerse dueño de ella. Pero Dios, en su infinita misericordia, se acercó al hombre enviándole a su Hijo para salvar al mundo del mundo (AGUSTÍN); este hecho singular disipa toda duda, abre un reino de Dios en el que prepara al hombre la bienaventuranza por la esperanza y la fe. Pero, sin embargo, este rayo de luz tiene su sombra, la redención no ha sido posible, por la misma magnitud de la empresa, sin que lo divino descendiese al mundo profano y tomase su parte de dolor, sin el Calvario. Mas por esto mismo se abre su mano y concede al bien el dominio del mundo. Entonces el mundo toma una marcha dramática, y aun trágica, todas sus contradicciones y oposiciones encuentran su máxima expresión, todas sus profundidades son revueltas; en el abismo se abre un camino hacia lo alto. Aquí no se afirma la vida sin haberse negado antes radicalmente, mas, por la yuxtaposición de la afirmación y la negación, el todo recibe una corriente de vida y un movimiento interior. Tales experiencias dan a las relaciones del hombre con Dios un calor y una intimidad desconocida en las demás religiones, se configuran de una manera más inmediata, más personal, más cordial. Nace una historia del alma que hace patrimonio del individuo los hechos históricos decisivos, y que, a la vez, da un alma a la historia. Pero sobre todos los cambios y oposiciones, culmina como fuerza elevadora y espiritualizándose el amor de Dios, que triunfa por fin de todas las impurezas

y obstáculos como un reino de la gloria (*regnum gloriae*).

De este modo, el problema de la vida alcanza su más alta tensión. La grandeza especial de esta religión es que emancipa la vida espiritual de todo lo sensible y natural y la pone exclusivamente en una voluntad creadora. De aquí un movimiento sin límites y una poderosa concentración. Pero, a la vez, surgen graves objeciones y enojosas dudas. El Cristianismo quiere superar el mundo con su mal de origen y alzarse victorioso sobre toda experiencia. Pero, ¿no encierra esto una grave contradicción? Anuncia confiado un reino espiritual eterno, un reino de amor; pero, ¿será bastante fuerte para hacer vencer a la razón de la sinrazón, a la eternidad del flujo de las cosas, al amor del duro egoísmo? Quiere unir inseparablemente lo divino y lo humano por medio del amor puro; pero, ¿no cae con esto en un antropomorfismo siquiera sea de noble linaje? ¿No cae de lleno bajo el poder de los conceptos y fines humanos? Quiere separar lo histórico de lo superhistórico; pero, ¿podrá hacerlo sin confundirlos? ¿En qué relación está esto con la posición central que adopta su Fundador, el Hijo de Dios hecho hombre según la concepción tradicional? Ninguna otra religión está tan ligada a una personalidad única como el Cristianismo. ¿Es éste su lado fuerte o su lado débil? En todo caso enciérranse aquí problemas transcendentalísimos que no permiten una solución inmediata.

Así vemos que la grandeza de las religiones características está sujeta a graves objeciones, y que cuanto mayor es su profundidad más crecen las confusiones. Esto nos da la medida de la amplitud de horizonte que se abre al pensamiento moderno y que hace imposible un juicio imparcial de las ventajas y de los límites de cada credo, sumiéndonos en un peligroso relativismo del que tanto el hombre como la filosofía piden que

salgamos a todo trance. A dicho relativismo sólo podremos sustraernos por una vuelta a los hechos que superan las oposiciones y que ofrecen una base segura. Examinemos, pues, cuáles son los hechos principales sentados en el curso de nuestra investigación, pero principalmente lo que arroja de sí en elementos afirmativos.

γ. — LA LUCHA CONTRA LA NEGACIÓN

Todas las religiones de fondo coinciden en reconocer las grandes dificultades y resistencias que nos ofrece el mundo, pero en la lucha desarrollan, al mismo tiempo que su valor, su peculiaridad. Tal hecho le reconoce también la filosofía; pero no debe detenerse aquí, debe reconocer los hechos a que se oponen aquéllas, debe preguntarse si no se opera una elevación sobre el plano de dichas resistencias.

Ya vimos que el campo de nuestra vida no forma una única meseta, sino un escalonamiento de planos inferiores y superiores que se destacan unos de otros y forman una sucesión progresiva. Pero el superior no siempre constituye un grado más alto sobre el inferior, sino que surgen alternativas, y el superior cede muchas veces a la fuerza del inferior y hasta, mediante cierta inversión de los fines, se pone al servicio de éste. Puede, por lo tanto, surgir la duda de si todo esfuerzo nos eleva.—¿En qué sentido debemos, pues, dirigir la investigación; podemos contestar, sobre todo, a la pregunta de si la religión puede y en qué medida libertarnos de nuestras grandes confusiones?

Ante todo, es indiscutible que el socorro ofrecido por la religión no puede ser de naturaleza sensible; lo que antes fué estimado como demostración sensible del poder divino, no sólo no ha resistido la crítica, sino que a los hombres del presente, y por razones de índole

interior, no puede satisfacerles. Por consiguiente, el socorro que buscamos tiene que ser de otra índole. No puede consistir en demostraciones aisladas de estados de alma inmediatos que por su naturaleza son pasajeros y se suelen entrecruzar mutuamente; son indispensablemente relaciones interiores que presentan fines precisos, desarrollan una naturaleza peculiar y engendran fuerzas independientes. Pero esto nos conduce a la gran oposición del mundo como hecho y existencia; en ella se revela, no sólo un nuevo grado de vida, sino una nueva articulación universal; este tránsito tan decisivo no puede proceder de puntos aislados, sino que supone una vida superior de conjunto y manifiesta en su desarrollo total una participación inmediata del individuo en la colectividad; produce de este modo una nueva conversión religiosa, así como una victoria de la afirmación de vida sobre la negación de vida.

La vuelta a una espiritualidad independiente debe también superar el conflicto que se da en la humana existencia entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el objeto y el sujeto; esta escisión desgarró a primera vista la vida, pero mejor apreciada se ve que nos conduce a una supertensión de los contrarios y a la formación de un grado de vida superior; sólo esta superación bien-hechora puede crear una vida con base propia, un reino de realidad. Con esto se ha logrado ya una relación interna del hombre con el mundo; pues sólo de esa manera podemos dominar un sector del mundo y de esta realidad parcial hacer poco a poco una realidad total. Sólo de este modo podemos dar un contenido a la vida del que nazca una verdad; de lo contrario, aquélla se disgregaría en fragmentos.

El movimiento histórico muestra, pues, que no nos encontramos en un mundo estático y de relaciones fijas, sino que éstas se pueden multiplicar dando por resultado una común experiencia del espíritu humano que le

ensancha y enriquece, si bien le crea problemas cada vez más difíciles. Así encontramos como testimonio de aquella vida histórica las ordenaciones de configuración, de profundización y de desarrollo de fuerzas; no forman, en su diferencia y oposición, una simultaneidad y una sucesión, sino que por su unión se produce un movimiento de conjunto que desarrolla valores y fuerzas permanentes. Pero este movimiento, a través de todas sus fases particulares, debe poco a poco convertirse en plasmativo de esencias, dando por fin a la vida una virtud creadora. Los principales fines son la unidad y la verdad de la vida; sólo así hallaremos un firme apoyo que nos salve de los extravíos del mundo.

Ya nos convencimos del gran poder de las perturbaciones y perversiones de nuestro mundo, pero, por grande que sea este poder en el reino humano, tiene límites, puede negar y destruir, pero no puede afirmar ni crear; en el reino de la creación termina su fuerza. Esto se extiende también al campo de la moral; con razón reconoció KANT al crear un valor incomparable: «Nada hay en el mundo, ni aun es posible pensar fuera del mundo, que pueda ser tenido por bueno sin limitación, sino una buena voluntad». Podemos sustituir al concepto de buena voluntad el de voluntad creadora sintetizando así la fuerza y el sentimiento; no podemos separar un elemento de la relación, sino que tenemos que reconocer como la suprema fuerza y la más honda razón, un mundo de voluntad creadora. Pero en esta voluntad creadora se consume la emancipación del mundo del devenir y de la esfera meramente humana. Además, reconocemos un gran hecho en que el mundo del devenir sea salvado por la acción de Dios, que nos asegura de este modo una absoluta afirmación de vida a través de todo dolor y de toda miseria. Mas, para el hombre, hay una positiva ganancia en el hecho de abrírsele una participación en esta vida y con ella una

liberación de todo obstáculo. De aquí puede nacer una nueva vida que ponga en unidad a los individuos, que cree una esfera frente al mundo del devenir y de la lucha.

De este modo la religión se eleva del grado de religión universal al de religión característica y con ello nace una nueva vida más elevada y un reino independiente. Sólo así puede ser la religión una relación entre la personalidad individual y la personalidad absoluta y nacer una historia del alma cuyos acontecimientos son incomparablemente más nobles que todos los acontecimientos de la llamada historia; de la participación en aquel mundo superior de interioridad en calidad de posesión propia, nace un ennoblecimiento del alma que aventaja en mucho a todos los bienes del mundo del devenir y que comunica al adepto de la religión un estado de beatitud.

Esta nueva vida superior muestra su potencia, no sólo en la demostración de nuevos contenidos, sino también por la fuerza que nos presta en la lucha contra la sinrazón del mundo. Al principio, es verdad, acentúa las contradicciones, especialmente la del bien y el mal, y la del hombre con su propia esencia. Pero, a la vez, la religión se constituye en un poder de salvación y de emancipación; la salvación no es sólo negativa, es decir, no es sólo una superación de los obstáculos, sino que nos eleva acercando nuestra vida a la fuente de la vida. Mas como por el hecho de aparecer una nueva vida no desaparece la otra con sus resistencias y obstáculos, la vida total toma el aspecto de una lucha; pero con ello hemos ganado que los elementos superiores y las fuerzas activas se pongan del lado de la afirmación.

Así, pues, la religión no suprime el dolor, pero nos da fuerzas para soportarle. El dolor no es disminuído, pero sí espiritualizado y purificado. No cabe duda que la existencia sensible y la comunidad meramente huma-

na no basta porque la médula de su vida ha de ser espiritual. Pero esta espiritualidad carece de base y de arraigo cuando sólo es una mera ramificación de fuerzas culturales y no posee una unidad superior. Aquí se abre para el hombre un más amplio círculo de vida. Entonces, de lo que se trata, no es de ganar terreno en las relaciones humanas ni de desarrollar ésta o aquella fuerza, sino, para emplear el lenguaje de la religión, de salvar el alma, lo que quiere decir, alcanzar nuestra propia esencia sobre la base y por el hecho de una interioridad superior al mundo, de entrar en nuestra posesión espiritual y llegar a una afirmación de nosotros mismos por la recta verdad y el eterno amor. Esto no sólo refuerza todos nuestros fines y valores, sino que hace que el hombre rebase todos los límites del tiempo y de la finitud.

Pero si la religión, como religión característica, nos promete todo esto y nos lo garantiza por la transformación de la vida, pone también la lucha a una nueva luz y, en sus cuidados y fatigas, nos proporciona una victoria interior en virtud de aquella nueva vida. También el mundo del devenir y de la oposición gana nuevos horizontes y profundidades avalorando y dando eficacia a las fuerzas creadoras y movimientos elevadores que contiene. El reino del devenir encuentra una base más firme y se desarrolla más ampliamente. Desde ahora se acredita que el reino de las relaciones y encadenamientos causales debe tener una fundamentación más sólida que la que suministra la experiencia inmediata; debe haber en él una razón rectora que al principio sólo es formal e indiferente al contenido, pero que aun con esta limitación indica una ordenación y una cohesión de elementos, aunque la experiencia nos muestre siempre lo espiritual condicionado sensiblemente, ¿no muestra también este mismo producirse lo espiritual por aquel encadenamiento, que en lo sensible hay más de lo que los

sentidos nos revelan? Estamos convencidos de las confusiones que acompañan y dificultan el ascenso de la vida, pero esto no quiere decir que el espíritu sea una cosa accesoria, un epifenómeno; cuando dirigimos nuestra mirada al mundo nos convencemos de que lo superior no puede ser un mero resultado si no obrase como un principio y una fuerza. Pero cuando la religión da cima a esta conversión se produce una espiritualización del todo. Hemos de tener siempre presente que las transformaciones de la vida no son meramente interpretativas u ordenadoras, sino fuerzas vivas, realidades, y tienen un contenido propio; en cuanto meras intuiciones no podrían tener tal realidad ni tal contenido. Si afrontamos, pues, valerosamente aquel mundo superior de creación, no podremos abrigar ninguna duda respecto de la victoria definitiva de la afirmación, a pesar de todos los obstáculos.

Pero, a la vez, tampoco puede quedarnos duda de que el mundo accesible a nosotros es un mundo de obstáculos y de contradicciones; hay a través de todo el mundo del devenir una coacción que nosotros no podemos explicar, todas las tentativas de explicación tropiezan en el dilema que tanto preocupó ya a la antigüedad y aun al Cristianismo en sus primeros tiempos, a saber: o el sumo poder emplea el mal como un medio para el bien, lo que suprimiría la seriedad y aun la verdad de la lucha moral, o no posee la fuerza suficiente para extirpar el mal. La antigüedad se contentó con esta última solución, pero no pudo hacerlo de consecuente manera sin establecer un obscuro destino sobre la divinidad y poner fuertes límites a la razón. El Cristianismo, con buenas razones, ha rechazado esta conclusión poniendo la libertad como poder absoluto de creación sobre el destino, pero, al mismo tiempo, tenía que disputar el mundo por irracional y rebajarle, de tal modo, que le descartaba del conjunto de la realidad.

Aunque hubiésemos de convencernos de que nosotros, hombres, somos impotentes para resolver este problema, tanto más deberíamos atenernos al hecho de que, en último término, volviéndonos a la fuente del amor, de la verdad y de la esperanza, ganamos una nueva vida superior; esto nos hace resistir con fiadamente toda fatiga. Pero también en el triunfo de la afirmación conserva para nosotros la negación un gran poder, y nuestras relaciones con la realidad se resuelven en una constante oposición: por una parte, de la superioridad de la afirmación emana una plena seguridad y alegría; mas, por otra, una mayor gravedad ante la persistencia de la contradicción en nuestro mundo; comprendemos que SCHLEIERMACHER señale como característica del Cristianismo una santa tristeza. Según esto, debemos entender nuestro mundo como un trozo de una gran relación que no comprendemos del todo, pero en el que tenemos que obrar y crear. Debemos persuadirnos de que todo este mundo de lucha y de oposición tiene algún objeto, y que el hombre no ha nacido para estar cruzado de brazos, sino que está llamado a mejorarle. Tampoco para el conjunto del mundo puede ser indiferente la experiencia y la obra del hombre ni de la humanidad; no estamos fuera, sino dentro de dicho conjunto.

Los antiguos cristianos se complacían en llamarse soldados del Señor, se sentían como al servicio de Dios; y los tiempos presentes, a pesar de toda su confusión y debilidad moral, sienten cada vez más hondamente que los hombres de buena voluntad (*bonae voluntatis*) son guerreros y que deben elevarse sobre lo individual a un reino de valores puros y de eterno amor. A la vez, la humanidad de tal acción y de la completa entrega a aquellos fines, apacentará su alma en la confianza de la existencia de una voluntad superior creadora. Sólo el hecho y no la dialéctica puede disipar nuestras dudas; aunque las formas de nuestra existencia estén en-

cadenadas en los grados más bajos de realidad y aunque por esto no podamos remontarnos a la visión del todo, en el contenido de vida, en el crear y en el realizar que nos transporta en su corriente, logramos la plena seguridad de una fuente de vida primordial y de un orden eterno, pero, a la vez, una completa superioridad sobre el mundo del devenir.

4.—La configuración de la vida religiosa.

Pero el amante de una religión de vida espiritual podrá dudar si ésta no desplegará su acción sólo en espíritus elegidos y no en el conjunto de la humanidad. Pero este radio de acción es necesario a la religión, que no puede limitarse a un círculo reducido. Por eso, es necesario ver lo que una religión de la vida espiritual es capaz de hacer en este respecto, y si satisface las condiciones más elementales. Esta cuestión debe descomponerse explicando primero qué importancia da aquélla a la colectividad, a la historia, al alma individual, para después investigar si consigue satisfacer aquellos desarrollos, así como si puede vencer las dificultades que engendra cada uno de los dos aspectos.

α.—LA COMUNIÓN RELIGIOSA

aa.—*Consideraciones generales.*

Ya hemos visto que la religión universal esperaba poder disponer a los hombres para el trabajo espiritual sin una organización especial; pero la religión característica exige imperiosamente esta organización. Pues la nueva vida con su profundidad no consigue la necesaria independencia frente al tráfico y a las pasiones de la vida natural y social; ni podría ella misma llegar a plena fuerza y evidencia ni conmover y elevar a la humanidad. No se trata de un apéndice a una existencia ya

dada, ni de un mejoramiento de una condición determinada de vida, sino de una transformación radical que introduce algo fundamentalmente nuevo. La religión de la vida espiritual, no sólo pone al hombre en una determinada relación con Dios, sino que quiere comunicarle una vida divina, lo cual no puede hacer sin romper con los fines y las medidas tradicionales, y se encuentra con el difícil problema de hacer intuitivo al hombre este nuevo mundo y de darle plena eficacia. Se echa de ver aquí la necesidad de una organización religiosa que dé fijeza a la corriente del trabajo colectivo, que reuna lo disperso, que dé permanencia al momento fugitivo. Si, efectivamente, la religión de la vida espiritual, en la inversión de valores que exige, acentúa especialmente esto, deberá sentir con singular fuerza las dificultades del problema. Por un lado, la vida espiritual sólo puede ser para ella un mundo de valores y bienes invisibles, y el acceso a este mundo sólo es posible inmediatamente por la interioridad del alma; en ésta se desarrolla aquél con fuerza originaria; como revelación de una organización visible, jamás podría lograrse en los individuos, pues siempre resultaría algo exterior y extraño aun después de apropiado. Por eso es difícil conciliar una configuración de relaciones entre la comunidad y las almas individuales, como quiere el Catolicismo romano, con una religión de la vida espiritual; allí donde el individuo es considerado como una rueda de una organización total, la consecuencia es una fuerte mecanización. Por otro lado, la interioridad en cuestión en la vida espiritual no significa el bienestar del sujeto particular, sino la adquisición de un mundo interior y la realidad de una vida universal en aquel punto determinado; esta vida universal quedaría simplemente bosquejada si no le fuera dada una cierta ilustración, una firme ordenación y esto no puede hacerlo el individuo, sino una confluencia de voluntades y de servicios.

Sobre todo, el individuo, considerado desde el punto de vista de la vida espiritual, no puede valer como ser que marque desde su estado experiencial la dirección de lo verdadero y de lo bueno, antes bien, necesita un revulsivo exterior que le eleve al centro común de vida espiritual para poder edificar un mundo espiritual. Es verdad que en el fondo de cada hombre hay una tendencia, pero, para que se desarrolle plenamente y con resultado feliz, es indispensable ponerle en círculo de vida especial y rodearle de una atmósfera espiritual para que en él se actualicen las experiencias pasadas de la humanidad. Pero, aun aparte de esta función educadora, es indispensable la encarnación de la vida en una sólida comunidad para mantener el carácter universal de la vida espiritual, su realidad, y no dejarla degenerar en un mero subjetivismo. La Iglesia no es sólo un género especial de sociedad humana, sino una comunidad inexcusable para la vida espiritual.

Que esta corporeidad trae aparejados graves peligros es cosa que demuestra la historia de las religiones; ya vimos cómo pueden llegar las religiones a colocarse en una posición de hostilidad, no sólo con los individuos, sino también con la vida espiritual y hasta con la misma religión; también una religión de la vida espiritual, tanto fundada en una pura interioridad como en un carácter de cultura universal, tendría que participar de estas confusiones. Pero, aunque es difícil resolverlas de plano, y aunque el curso del tiempo le cree situaciones nuevas, una religión de la vida espiritual presenta un terreno especialmente adecuado para combatir las. Y lo hace actualizando la vida de conjunto en cada individuo, en cada punto particular, y elevándose sobre la oposición de una configuración hierática y una configuración meramente social donde, en aquélla el individuo y en ésta el todo, se tratan como cosas secundarias; lo hace al distinguir entre una vida fundamental y una mera

existencia humana formal, considerando aquélla como superior al tiempo, y la otra como en flujo perpetuo; lo hace, en fin, porque presenta al hombre el cuadro de la vida espiritual generadora de realidades y le coloca en situación de aquilatar la multitud de las obras en una unidad dominante y de ver en la diversidad más abigarrada ciertos rasgos fundamentales simples.

Frente a tales ventajas tiene que luchar con el inconveniente de que, al hacerse característica, quiere abrir una nueva dimensión a la vida y presentar una nueva perspectiva del mundo que entrañan algo propio e incomparable y que rebasan el mundo del trabajo por el trabajo espiritual. A la vez, no puede negarse que, como toda configuración de la vida, también esta formación permanece ligada al centro de aquel estado común, y que sólo con su ayuda se puede representar de algún modo lo que se agita en el fondo del alma. Con esto está dicho que los nuevos grados de vida nunca pueden hallar una representación adecuada, sino que entre el ideal y la obra hay siempre un abismo; toda tentativa de representación es, finalmente, una imagen o comparación que hace referencia a algo que está más allá. Esta desproporción entre el querer y el poder, puede no entrañar un serio peligro en cuanto la vida y el esfuerzo tienen plena originalidad y resisten a todo intento de fijación; pero en cuanto palidece y desciende se hace aquél inevitable; esto engendra graves complicaciones.

La corporización engendra también dificultades en cuando se opera en una determinada época y toma sus rasgos, pero el curso del tiempo crea nuevas situaciones que hacen inseguro si la encarnación tradicional bastará y si servirá para expresar las nuevas creencias. Se puede, sí, esperar una cierta compensación en cuanto lo tradicional se acomodará paulatinamente a la nueva manera de pensar; esto sucede a menudo aun allí

donde la conciencia del hombre cree conservar intacta la antigua creencia. Pero esta clase de compensación tiene sus límites: cuando entre lo que la corporización ofrece y lo que la interioridad de la vida religiosa pide, existe un hiato, y hasta una directa oposición, la comprensión se hace violenta y se produce un rompimiento necesario con lo antiguo. Toda concepción humana de la divinidad no es más que un símbolo, y todo su desarrollo permanece dentro de lo simbólico; pero este símbolo debe ser el más alto que pueda pensarse y que pueda alcanzarse; de lo contrario, no nos representaría la cosa simbolizada y lo humano y lo divino se divorciarían; esta precaución crea el deber sagrado de romper con toda concepción que ha llegado a ser demasiado humana. Así sucedió al principio del Cristianismo, así en la Reforma, así debe suceder ahora. Esta necesidad ha de ser dolorosa porque atañe a cosas que veneramos como sagradas.

Por último, la vida espiritual no se presta a ser corporeizada en cuanto sale de su unidad y se bifurca en actividades aisladas; pensamiento, voluntad y sentimiento necesitan actividades especiales para recibir adecuada satisfacción. Esto encierra, sin embargo, el peligro de fijar la vida a esferas particulares, así como el de que una de éstas absorba a las demás y configure al todo unilateralmente. Para contrarrestar este peligro deben ser siempre referidas estas esferas particulares a un todo superior de vida y reconocer a cada una iguales derechos. Para este objeto nada más propio que una religión de la vida espiritual.

bb.—Fijación de una ideología.

La comunidad religiosa debe suministrar a los individuos, ante todo, una elaboración y fijación de conceptos religiosos. El hecho de que hoy se rechace en gene-

ral los dogmas eclesiásticos, no obsta a esta necesidad. Pues tal aversión a los dogmas proviene, principalmente, de que los dogmas tradicionales no responden ya a las exigencias actuales de la vida religiosa y nos parecen cosa extraña; pero esta circunstancia no puede hacer que desconozcamos la necesidad de una ideología religiosa. Sin ella, la religión degeneraría en una mera sentimentalidad vaga. Por consiguiente, ese mundo conceptual debe estar concebido con precisión y claramente deslindado de los demás. Y esto, tanto en su contenido como en su forma. Su contenido no han de ser doctrinas científicas ni naturales, sino que ha de hacer inteligible y construir la realidad de la vida divina y especialmente la naturaleza de las relaciones entre Dios y el hombre; especialmente la religión de la vida espiritual exige decididamente que el cuadro de conceptos religiosos no sea una concepción de Dios según el hombre, sino una concepción del hombre desde el punto de vista de Dios. Pero la religión no nos ofrece su contenido de verdades, en cuanto es un tesoro común, como un problema sujeto a las controversias de los hombres, sino como una verdad que halla sus fundamentos en sí misma y es firme como la roca; le es comunicada al hombre como sagrada revelación que le ofrece un apoyo seguro, pero no necesita su aprobación. Sin el respeto a una verdad superior no puede subsistir religión alguna. Pero como, por otra parte, la verdad religiosa no puede suponer para el hombre una coacción exterior, de aquí los conflictos que nos ofrece continuamente la historia de las religiones.

Pero las dificultades que nacen, tanto respecto del contenido como de la forma de la ideología religiosa, no deben desalentar a una religión de la vida espiritual. Esta, al concebir y desarrollar los hechos fundamentales de la vida del espíritu, traza un cuadro conceptual que ilumina y vivifica la realidad. Esta ideología afirma sus

raíces en aquella vida del espíritu, pero está dotada de un cierto movimiento y de una historia en cuanto lleva al espíritu a luchar y a vencer. Contiene grandes experiencias de la humanidad que, a la vez, pueden ser experiencias de cada individuo; cada uno de estos grados abre una nueva manera de ver la realidad y el trabajo, pero todas se reúnen en una visión de conjunto e impregnan a todas nuestras concepciones un carácter marcado. Esta idea religiosa constituye un rudo contraste: por un lado, una desvaloración de la antigua vida, haciendo insuficiente todo lo que antes contentaba al hombre; por otro, la perspectiva de una nueva vida que excede incomparablemente a todas las medidas anteriores. Si la religión espiritual ofrece al hombre tales verdades fundamentales como un hecho superior e indiscutible, no trata, sin embargo, de imponérselos tiránicamente sin género de demostración. Pues tal hecho es lo que eleva al hombre a la categoría de ser espiritual, lo que le revela a sí mismo; al apropiárselos, pues, experimenta una ampliación de su propia vida, y por tal prueba del espíritu y de la fuerza se fortalece en la creencia de su verdad. Allí donde la efectividad de una nueva vida está en pleito, sólo el desarrollo de la vida suministra una prueba suficiente. Pero si en nosotros obra esta efectividad y poco a poco se convierte en nuestra propia vida y obra, nos elevamos sobre la oposición de autoridad exterior y libre albedrío, y el concepto de objetividad queda definitivamente fundado. Pues desde entonces desaparece toda confusión con lo sensible y palpable y, a la vez, es protegida la religión de la intrusión de elementos mágicos. Desde entonces puede también aceptar el movimiento histórico que cada vez desvía más la objetividad desde lo sensible a lo espiritual y nos convence de que la verdadera objetividad no está al lado ni fuera de la vida del espíritu sino dentro de ella, en su propia afirmación, en la pose-

sión que nos proporciona de un mundo superior, en su producción de una nueva realidad, en su actualización del todo en cada actividad particular. Al dar forma a todos estos elementos, una religión de la vida espiritual puede muy bien crear un mundo común conceptual que abarque a los individuos y los mantenga unidos interiormente.

Examinemos ahora también, siquiera brevemente, los esfuerzos de la filosofía de la religión, para explicar ésta científicamente, con tanto mayor motivo cuanto que la filosofía alemana tiene en estas cuestiones la dirección del pensamiento actual.

Era propio del carácter de la Edad media el tratar las cuestiones religiosas filosóficamente sólo en ocasiones; sólo la Mística ocupaba una posición privilegiada, pero ésta no aportó una comparación suficiente de la religión con la filosofía científica y su doctrina del conocimiento. La producción prekantiana en el terreno de la filosofía de la religión, no pasó de una mezcla de mística y *Aufklärung*. Hasta KANT no encontramos terreno firme. En él toda filosofía es fundada en un hecho de experiencia y la parte conceptual toma una configuración más bien noológica que psicológica, es decir, no está basada en procesos de vida individual, sino en movimientos espirituales de carácter original, y ponen territorios enteros bajo un fin de alcance universal. Figura aquí, como problema principal, qué dirección ha de darse al conjunto de la vida espiritual. Para KANT es decisivo el reconocimiento de la moral como poder directivo, como fundamento de un reino de libertad. Se eleva sobre todos los fines de bienestar humano, tanto individuales como colectivos. La religión encuentra aquí un problema que proviene del reconocimiento de una violenta dualidad dentro de la naturaleza humana, del reconocimiento de una «perversidad radical». Pero tal

reconocimiento no daba por sí mismo independencia a la religión; antes bien ésta aparecía como un simple medio de robustecer la moral por la idea de Dios y hacerla accesible al hombre; otros detalles acusaban un estrecho parentesco con los hombres de la *Aufklärung*, como, por ejemplo, BAYLE, pero no se concedía a la religión terreno propio de vida; tampoco el reconocimiento que ahora se demanda de un *a priori* religioso con sus oposiciones que penetran el mundo y con su acción histórica, puede satisfacer a la religión. Y se presenta la duda de si la moral no será un medio auxiliar para corregir la debilidad del hombre o si aporta a éste una plena verdad. Por mucho que haya que reconocer la pureza y profundidad del pensador, es indudable que la fundamentación filosófica ofrece muchos puntos de ataque. Pero todas las dudas que la fundamentación de la moral hecha por KANT pueda suscitar, dejan intacta su fuerte gravedad y su poder sugestivo, es el germen de una vida supermundanal; esto debía abrir a la religión nuevas vías, aunque tal concepto ético sirviese de poco para la construcción de una religión independiente.

SCHLEIERMACHER, en cambio, concede a la religión mayor autonomía, un carácter más propio; halla sus raíces más hondas en el sentimiento, que es también para él la fuente del pensar y del querer. A la vez, tiene la mirada más atenta para todas las variedades de la vida religiosa y se le alcanza una estrecha relación entre la historia y la condición inmediata de la vida. Su esfera ideal es amplia y abundante. Pero hay que preguntar si no concilia demasiado inmediatamente las oposiciones, y, sobre todo, si afina suficientemente la ruda oposición entre bien y mal, si no aproxima demasiado la razón y la naturaleza. Además, suscita una duda ulterior, a saber: si el sentimiento, aun con la profundidad que le atribuye el mismo SCHLEIERMACHER, es una base

suficientemente firme para asentar sobre ella el edificio de la religión, si no mezcla lo psicológico con lo metafísico.

La oposición perfecta con este punto de vista la representa HEGEL. La grandeza de su pensamiento está en que para él la religión está estrechamente ligada con el conjunto de la vida espiritual, y dentro de este conjunto ocupa un puesto sólidamente asentado y tiene una misión propia. En su doctrina el individuo extrae toda verdad del todo; «el que la oposición esté superada es la condición, el supuesto, la posibilidad de que el sujeto también la supere dentro de sí mismo». La religión, como todo contenido de vida, está fundada en el pensamiento. «El verdadero núcleo es el pensamiento verdadero; sólo cuando éste es verdad lo es también el sentimiento». Pero la grandeza de esta manera de concebir la religión no está exenta de objeciones; pues, no sólo es concebida como una mera modalidad y grado del pensamiento, sino que está expuesta a una más inmediata duda por la tentativa de hacer de ella una forma representativa subordinada que no se ha remontado todavía a la cúspide de la pura filosofía. Esto no lo pretendía HEGEL, pero sí muchos de sus discípulos, principalmente FEUERBACH. Ellos rebajaron la religión a un mero espejismo en el hombre, con lo cual ganaron mucho influjo.

El encuentro de estas diversas corrientes de pensamiento engendra no pocos problemas en la filosofía de la religión, que se extienden luego a la religión histórica. La oposición entre KANT y HEGEL se resuelve últimamente en una diferencia entre la concepción ética de la vida y la cultural: en KANT la Ética, con su desarrollo en reino de la libertad, precede a toda cultura. HEGEL, por el contrario, considera la Ética sólo como un medio o fenómeno de paso para introducir a los hombres en una cultura espiritual de tipo intelectual; evidentemente

chocan aquí movimientos y valores opuestos indispensables para la vida de conjunto. Pero a la religión no le bastan ni la concepción moral ni la intelectual tal como se la ofrecen aquellos pensadores; por lo que es necesario poner en primer término el concepto de una voluntad creadora sobre la oposición de lo moral y lo intelectual. Además, se impone una separación más clara de la vida espiritual absoluta y de la vida humano-espiritual; es expuesto a errores equiparar estos dos valores como lo hace HEGEL. Pero, ante todo, hay que dar a la filosofía de la religión un fundamento metafísico más firme que el que en la actualidad se le afirma; sin él amenaza convertirse en una aventura del mero hombre, ya del individuo, ya de la masa, y así servir únicamente para el bienestar soñado por el hombre. Por lo mismo, el mundo conceptual religioso necesita también una mayor depuración y profundización científica para satisfacer el creciente anhelo de religión. Estimamos en lo que vale la psicología de la religión, pero creemos que no puede reemplazar a la filosofía de la religión con su metafísica. La Metafísica no tolera transacción, exige una decidida disyuntiva.

cc. La ordenación de la conducta.

Dentro del mundo religioso, la conducta misma necesita unirse a una comunidad organizada. Su contenido y dirección están determinados por el hecho de que la religión hace del amor divino fuente y cimiento de todo hecho, especialmente de todo hecho entre hombres; pero la obra propia de la religión consiste en despertar una vida creadora en cada punto particular y oponerse a todos los obstáculos. Según esto, la conducta humana se dirige aquí, en primer lugar, a Dios; es una demostración de íntima gratitud porque nos salva de la dura necesidad y nos da la

bienaventuranza; todo amor nace del amor de Dios, tiene en él su fuente inagotable. «Con el mismo amor amamos a Dios y al prójimo, pero a Dios por sí mismo, y a nosotros mismos y al prójimo por Dios» (AGUSTÍN). La fuerte excitación del alma que la experiencia de este amor produce, engendra un poderoso impulso a convertir en hechos nuestros pensamientos, y a exteriorizar nuestro propio goce. «El amor y el goce en el Señor brotan de la fe, y del amor fluye un ánimo dulce y gozoso de servir al prójimo desinteresadamente, sin pensar en gratitud o ingratitude, en elogio o vituperio, en provecho o daño (LUTERO).

Pero, por grande que sea esta disposición de ánimo y por mucho que nos mueva a la acción, no está exenta de peligros. Tal tendencia con su carácter ilimitado puede lanzarnos a la violencia y a la superfluidad y, a la vez, separar a los individuos, y, por último, podemos dilapidar nuestras fuerzas haciéndolas infecundas. Por eso es preciso una ordenación, una limitación, una dirección de la pasión impetuosa haciéndola entrar por vías fijas, es necesario contener y reglamentar a los individuos. ¿Y quién, si no la Iglesia, podrá hacerlo? Tal hizo, por ejemplo, la comunidad religiosa de los primeros siglos del Cristianismo, en la que nada era tan admirable como la medida del entusiasmo religioso por el fecundo trabajo diario y su equilibrada extensión a todo el círculo de la vida.

Pero, como sucede habitualmente en la religión, que no se puede evitar un peligro sin caer en otro, así sucede también aquí. La comunidad religiosa utilizó aquel entusiasmo empleándole en obras extraordinarias específicamente religiosas, acotando una parte de la vida y consagrándola como de único valor. En este sentido se desplegó gran intimidad de sentimiento y mucha abnegación. Mas todo esto redundó en menosprecio de las otras esferas, sobre todo, las relaciones con el ambiente

humano se despreciaron rebajando los simples deberes del día a cosa secundaria. También esta tendencia, con su acentuación del promedio de la vida, engendró un orgullo exagerado que fácilmente se convertía en sombrero fariseísmo. Todo esto iba en detrimento de la moral, y, cuando luego la Iglesia monopolizó la vida religiosa y se elevó a poder temporal, sus fines y sus decretos se emanciparon frecuentemente de la moral.

Así se comprende que, cuando la vida religiosa vuelve a brotar con su primitiva fuerza, rechaza la especialización religiosa, eleva y extiende sobre todas las esferas de la vida el espíritu interior y hace de la moral viva y sagrada, no de una moral superficial, el asunto más importante. Esto es lo que se desprende de la palabra de Jesús, éste es el principal servicio de la Reforma, libertar a la humanidad de aquella conducta específicamente religiosa y poner al servicio de Dios la totalidad de la vida; así se consigue evitar la mecanización de la vida que lleva consigo, inevitablemente, dicha especificación, en cuanto el entusiasmo decae.

Evitando esta santidad específica o profesional cambia también la posición de la sociedad religiosa y parece a primera vista aceptar una labor propia; también puede parecer que con el abandono de aquella conducta directamente encaminada a Dios sólo queda como fin el bienestar humano y que el utilitarismo se hace dueño del campo, sucumbiendo la vida interior ante las preocupaciones de la vida material. Pero no es así desde el momento en que se reconoce en el hombre un gran problema y un fondo espiritual. Pues, desde este instante, ya no le basta asegurar su vida de un modo confortable, sino que necesita descubrir en sí mismo un nuevo mundo y trasladarse a él con todo su ser, entonces los cuidados del hombre tienen un objeto más alto que el simple bienestar social, entonces la conducta no se contenta con servicios individuales, sino

que se orienta hacia este nuevo centro común; mas para ello necesita del concurso de todas las esferas de la vida espiritual incluso del arte y de la ciencia. En este sentido el sentimiento religioso encontrará su plena satisfacción en el trabajo de los hombres y para los hombres, la santidad no necesitará apartarse de la vida, sino que en ella encontrará su propia razón de ser; por esto es verdad la frase: «Debemos buscar a Dios entre los hombres».

Pero el hecho de que tal regresión al hombre, de que tal fusión de religión y moral exija un concurso de fuerzas asociadas, se funda en la situación del impulso de pura espiritualidad frente al mundo de la experiencia. Chócase aquí con fuertes resistencias y hay que luchar incesantemente, y aun parece que se produce una dispersión; pero, si las fuerzas individuales no son recogidas en una acción de conjunto, parece que se aleja toda posibilidad de que aun en el mismo círculo humano el espíritu se imponga.

Esto es una necesidad en todos los tiempos, pero especialmente en los actuales. Al presente la actividad espiritual carece, en la opinión de los hombres, de un firme fundamento, y es considerada como un producto meramente humano. En los últimos siglos las facultades humanas se han desarrollado considerablemente, y de aquí una sobreestimación del hombre por el hombre mismo. Pero toda facultad eminente está fundada en la espiritualidad interior; cuando ésta es oscurecida y la propiedad del ser negada, volviendo así el hombre a su existencia inmediata, esto supone una lucha contra todo lo que constituye nuestra grandeza y una vuelta al estado de animalidad; si esta tendencia se acentúa el contenido de la vida degenera rápidamente. Este peligro se revela hoy cada vez con más evidencia a los espíritus serios, iniciándose de este modo una reacción que sólo puede operarse por la concentración de las fuerzas, la

cual no es posible sin la religión que nos suministra las energías que para ello se requieren. Por esto el problema de una organización religiosa se impone de nuevo. No es posible entregar los intereses religiosos al nuevo individuo, antes al contrario, las confusiones y luchas del momento actual exigen como nunca, para el mantenimiento de una vida espiritual, la comunidad religiosa. Una religión de la vida espiritual conseguiría recoger y unificar toda clase de esfuerzos particulares en una tarea común, y, en vez de una mera cultura humana y de una humanización de la vida del espíritu, nos proporcionaría una espiritualidad pura, superior e independiente.

dd.—El culto.

Ni en el conocimiento, ni en la acción alcanza la vida religiosa su máxima altura; ésta hay que buscarla en la unión del alma con Dios, en la actuación inmediata de lo divino. Solamente así se desprende la vida religiosa de todos los demás fines, solamente así descansa en sí misma y engendra la bienaventuranza. Recordemos las palabras de HEGEL: «En esta religión del espíritu afluyen las ondas del Leteo de las cuales bebía Psiquis, en las que se refresca todo dolor, y todas las sombras y resistencias del tiempo se convierten en sueño y se iluminan por la luz eterna». Así también en otro pasaje reclama «la contemplación de lo eterno y una vida puesta a su servicio, no para nuestro provecho, sino para su gloria».

Tal actualización de lo divino es cosa propia del interior del alma, pero la interioridad necesita para desarrollarse una protección que nos permita sobreponernos a las impresiones del mundo exterior que nos confunden y nos extravían, así como elevarnos sobre las contingencias del subjetivismo individual; y a este fin

acude la comunidad con el establecimiento de un culto que es lo único que puede crear una atmósfera espiritual permanente, hacer intuitivo el nuevo mundo a los individuos e introducir en él las almas.

Pero tampoco esto se consigue sin graves confusiones y peligros. Para hacer intuitivo a la comunidad el mundo suprasensible son necesarios medios sensibles: el Arte ha ennoblecido la expresión de los hechos y experiencias espirituales y además ha dado corporeidad a la bilateralidad de la vida religiosa; por un lado, el abismo que separa al hombre de la Divinidad y sus dolorosos esfuerzos para alcanzarla; por otro, la presencia inmediata y la beatitud de la vida divina. Comprendemos claramente cómo el sacramento con su anunciación y actualización de la presencia de Dios en las almas haya podido adquirir una importancia definitiva; pero, aun siendo tan necesario el pensamiento principal, su realización está erizada de peligros. Como sucedió al acabar la antigüedad, el Sacramento, conforme al carácter de los tiempos, mezcla lo sensible a lo hipersensible, de modo que aquél aparece indisolublemente unido a lo espiritual y, a la vez, como una mera copia, constituyéndose así en misterio, en milagro, a la vez espiritual y sensible. Tal concepción domina en toda la Edad media, TOMÁS DE AQUINO la expresa con la mayor concisión cuando dice: «Los Sacramentos, no sólo significan, sino que operan la gracia» (*non solum significant sed causant gratiam*). Era y es evidente que toda otra configuración no podía satisfacer, mas es muy difícil contenerse en la Mística y no caer en la magia. La historia y el arte debían cooperar a este fin, pero la decisiva es cosa de la religión, sólo ella puede dar a la idea precisa, una realización adecuada. Por otra parte, hay el peligro de que el elemento sensible no se contente con su posición instrumental, sino que aspire a hacerse independiente y, en vez de superarse, se afirme en sí mismo. En tal

caso el culto degenerará en cosa de mera fruición, en un sibaritismo epicúreo, o en sentimentalismo, pero además puede recabar para sí lo sensible el homenaje que sólo corresponde a la vida divina. Es más, al interponerse entre Dios y los hombres puede parecer a los caracteres serios, idolatría, cuya extirpación es un deber sagrado. Por eso las almas sinceras se han vuelto, en diferentes épocas, contra los Sacramentos como contra todo aquello que se interponía como intermediario entre Dios y el hombre. Aquí es de recordar especialmente que el símbolo que el hombre emplea para la Divinidad ha de ser el más alto; y si el progreso de los tiempos va de lo exterior a lo interior, de lo sensible a lo espiritual, las formas antiguas del culto no satisfacen y hay que buscar otras nuevas. Por otro lado, el culto debe su principal poder sobre los hombres a su carácter tradicional, a su antigüedad, a su firmeza y aparente inmutabilidad. Por eso toda innovación en este terreno exige mucha precaución para que toda ganancia en el terreno especial no redunde en detrimento del todo. Pero la renovación se hace imprescindible, cuando para el común sentir de la humanidad el símbolo y la verdad que encarna llegan a ponerse en contradicción; en tal caso toda consideración finalista debe ceder a las exigencias de la verdad. También la actualidad se encuentra aquí frente a un grave problema, pues la restauración religiosa nunca podrá lograrse sin dar al culto los derechos que le corresponden.

ee.—Ojeada retrospectiva y resumen.

Quando la organización religiosa se divide en distintos territorios, éstos deben mantenerse en constante efecto recíproco para poder desarrollarse; todo desequilibrio redundará en daño del conjunto. Cualquier preponderancia en el contenido conceptual amenaza

convertir la comunión religiosa en un doctrinarismo parroquial; la de la acción amenaza perjudicar la independencia y posesión total de la vida por una pluralidad de actividades; la del culto, con transformar la vida espiritual en una dulce molicie.

También es de importancia en la organización eclesiástica que la forma característica de la religión permanezca estrechamente unida a la de la universal; si no podría convertirse en un insoportable estrechamiento y la complacencia en lo religioso «específico» perjudicar gravemente el carácter mundial de la religión. También la religión universal es indispensable para la recta relación de la comunidad religiosa con el movimiento cultural; tiene en este punto una función mediadora. La comunidad religiosa no puede sustraerse al influjo de la cultura sobre el conjunto de la vida, pero no puede prestarse a seguir todas las vicisitudes del trabajo cultural; en qué medida se justifican éstas, es cosa que la religión debe decidir con medios propios, y tal decisión sólo puede realizarla la religión universal. Por otra razón, también debe cohesionar estas dos esferas la comunidad religiosa, es, a saber: porque sólo de este modo logra la suficiente amplitud para satisfacer a las diferentes idiosincrasias y a las distintas mentalidades, y sólo así puede vencer la limitación de los diferentes campos culturales y abarcar la humanidad entera. Y esto es cada vez más necesario. Si los círculos de la cultura pudieron antes vivir próximos sin un estrecho vínculo y sin comprenderse mutuamente, la coexistencia de religiones diferentes y de organizaciones religiosas distintas no podía extrañar. Pero ahora vemos que por todas partes la vida espiritual aspira ávidamente a una unidad comprensiva de la humanidad entera, y a los hombres aspirar a una comunidad de trabajo; siendo esto así, la división y la hostilidad de las religiones es un grave mal; el que dude si una de las religiones his-

tóricas en su actual estado absorberá a todas las demás, debe desear una vasta unidad que no se limite a las experiencias de un único círculo cultural, sino que admita dentro de sí a la humanidad entera. Lo cual no significa sacar una doctrina general de distintas doctrinas ni tampoco hacer con las diferentes religiones una pasta, sino apoderarse de los rasgos humanos, así como de los hechos y experiencias que ofrecen todas, y tratar de comprender su fondo común. Sobre todas las religiones particulares está la religión de la humanidad entera. En este asunto nos encontramos en una situación semejante a la de la baja antigüedad. También entre nosotros el horizonte se extiende sobre distintas religiones y pueblos; el movimiento no se aquietará hasta que una religión y una comunidad religiosa, bajo los rasgos de las demás, se afirme victoriosa sobre todas. Entonces venció el Cristianismo; si hoy ha de vencer necesita introducir en su seno notables variaciones, y, sobre todo, deberá enlazarse estrechamente con el resto de la vida espiritual.

β.—LA RELACIÓN CON LA HISTORIA.

El curso de nuestra investigación nos ha mostrado el estrecho lazo que une a la religión con la historia; vimos que la historia, como producto espiritual, reclama la referencia a un orden eterno; vimos también que la religión, con su descubrimiento de diferentes grados en la vida y de un movimiento propio de ésta, realza en extremo la importancia de la historia, y aun más, con la admisión de este movimiento en el centro de la vida, es como hace posible la historia en su recto sentido. La experiencia de los tiempos confirma esto cada vez más. Pues ella muestra que la antigüedad grande y magnífica, que consideraba la vida del espíritu como un valor absoluto, no conocía tal historia, no le asignaba un

interior crecimiento, y amenazaba con hacer desaparecer la historia ante el presente, como desarrollo de una idea, como obra libre, convirtiendo todo acaecer en un proceso natural. A la vez, el actual desvío de la religión pone en peligro toda la profundidad de la vida, haciendo imposible la historia del alma y perjudicando sin tasa la vida, haciéndola imposible como creación espiritual. JAMES, en su excelente obra sobre la variedad de las religiones, considera extraño que, fuera de la literatura cristiana, se encuentren tan pocas autobiografías, tan pocas confesiones personales. Semejante hecho, ¿no se explica simplemente porque el Cristianismo es especialmente apto para dar al alma una historia y que por ello los cristianos tienen que contar más de su vida interior que los adeptos de otras religiones? Sin embargo, aquí no debemos ocuparnos de las relaciones de conjunto entre religión e historia, sino sólo de indicar cuán importante puede ser para la religión su propia historia y qué relación guarda con este problema una religión de la vida espiritual.

Cuanto más desarrolla su carácter la religión de la vida espiritual, tanto más echa mano de la historia para el sostenimiento de la vida. Pues las experiencias en que se funda no aparecen en cada momento con la misma evidencia; los tiempos pasados nos suministran a veces valiosas indicaciones y estímulos, quizá porque en ellos el movimiento religioso alcanzó una altura nunca superada. Estas alturas máximas se observan, sobre todo, cuando coinciden los problemas apremiantes de la comunidad y las grandes personalidades; entonces la existencia humana es sacudida violentamente de su modorra y la obra espiritual encuentra un camino para llegar a una firme y clara configuración. Así se hace plenamente comprensible que las religiones históricas alcancen estos puntos culminantes y los establezcan como medida de toda conducta religiosa.

Pero, aparte de lo que una religión de la vida espiritual pueda ser históricamente —y de ello hablaremos en seguida—, no puede fundarse principalmente en la historia ni ligarse a un producto histórico especial. Como toda verdad, la verdad religiosa es supratemporal y debe renovarse constantemente; si en una fecha determinada esta verdad es mejor comprendida que en otra, esto sólo quiere decir que dicha época concibe mejor lo eterno y lo originario, pero no que lo engendre de sí misma, y su principal efecto sobre nosotros consistirá en que nos facilita el acceso a lo eterno, pero no que nos vincule en su concepción particular. De aquí que en lo histórico sólo tiene valor religioso aquello que se puede trasladar inmediatamente a la vida, por lo que lo estimaremos por la manera como responde a esta condición. La religión desarrolla su carácter espiritual, no tanto de la historia como en la historia, y todo uso de la historia es aquí una negación de la historia como mero pasado. Así, realmente, la historia sólo puede exigir aquello que conserva su independencia frente a la historia misma y emancipa su contenido de la mera forma temporal; la ausencia de esta facultad pronto nos inclina a sumirnos en el pasado como en un refugio y a pensar con él, olvidando nuestras propias necesidades hasta el punto de vivir en los demás y no en nosotros mismos. Otra consideración que nos impide considerar vinculada la religión de la vida espiritual a una época determinada, es que tal vinculación divide a los hombres en grupos, y lo que es verdad para unos es error para otros.

Si, según esto, una religión de la vida espiritual debe situar la historia en segundo término, no la desprecia, sin embargo, ni prescinde de ella fácilmente. El menosprecio de la historia proviene de la *Aufklärung*; pero ésta sentaba ciertos supuestos incompatibles con una religión de la vida espiritual. En efecto, aquélla hacía

al individuo base de la vida y creía en él la razón tan arraigada y tan viva que se la podía encontrar en cualquier momento, por lo que la vida no necesitaba para nada de la historia. Pero cambia mucho la cuestión si pensamos que el hombre sólo constituye una tendencia a la razón y al espíritu, que tiene que elaborar su propia esencia y que sólo puede hacerlo creando una nueva realidad, una nueva corriente de vida que le arrastre y le eleve. Cuando la vida espiritual trae consigo, no sólo una depuración del pensar, sino una elevación y renovación de la vida, las religiones históricas, no sólo significan concepciones del mundo, justificaciones intelectuales de la realidad, sino concentraciones superiores de la vida espiritual que revelan arcanas profundidades y que no dan sólo cuadros de la vida sino que configuran su esencia. Así el Cristianismo, no sólo aportó nuevos conceptos de Dios y del mundo construyendo una vida basada sobre ellos, sino que dió forma al proceso fundamental de la vida, y, a la vez, a nuestras relaciones con la realidad; de aquí brotan también nuevos conceptos, pero que sólo tienen justificación y virtud en cuanto sirven a aquel proceso. Esta vida creadora, interiormente actualizada en nosotros y obrando inmediatamente sobre nosotros, no nos ha de desligar de nuestro propio trabajo, al contrario, nos le hará más llevadero; nos espoleará, fortalecerá nuestras energías, nos enseñará a vencer las contingencias individuales, acrecerá nuestro caudal de vida espiritual. La vida llama a la vida; esto también es aplicable aquí.

Pero téngase también en cuenta que la verdadera vida espiritual no brota del promedio de la vida diaria, sino que las más veces es hostil a ésta. Pues en la vida diaria no cultivamos los temas espirituales sino de un modo secundario y poniéndolos al servicio de otros fines, mientras que sólo constituyendo un fin propio encuentra la vida espiritual la fuerza necesaria y la

forma pura; los momentos culminantes de la historia rompen la limitación de la vida vulgar y el espíritu encuentra su libertad en las grandes personalidades. De este modo la historia da al esfuerzo propio impulso elevador y despierta el espíritu dormido dentro de nuestro propio ser.

En su consecuencia, la religión de la vida espiritual puede honrar plenamente a las grandes personalidades y comprender que éstas son más importantes en el terreno religioso que en otro terreno cualquiera. Pues es evidente que su obra no fué fomentar la obra diaria sino crear otra completamente nueva. Les fué dado separar lo divino de lo meramente humano y ponerlo ante el hombre como un mundo infinitamente superior, revistiéndolo de una forma nueva y haciéndolo obrar sobre nosotros con fuerza conmocionante. Elevaron la vida y la dieron nuevas dimensiones, rebajaron de categoría la existencia vulgar con sus pequeños fines e hicieron palidecer sus éxitos más brillantes ante la grandeza del nuevo mundo. Y esto, no con doctrinas nuevas, sino por el brote de una nueva vida, por el desarrollo de un tipo espiritual puro que ayudaba al hombre a despertar las mejores energías de su alma; sin esta ayuda tales energías permanecerían ignoradas. Los nuevos valores no son sólo doctrinas o modalidades de pensamiento, sino que nos muestran una vía y nos abren camino entre enormes obstáculos, dan poderoso impulso a nuestra actividad.

La creación de una nueva realidad frente a la vida diaria que en dichos valores tiene su comienzo, propágase luego a través de los tiempos y forma una nueva historia frente a lo que comúnmente se llama historia y pasa por tal. A esta etapa pertenecen principalmente los tiempos de formación de las grandes religiones; en ellos círculos enteros fueron vivificados por un movimiento espiritual, sustraídos a las pequeñeces de la existencia

cuotidiana y encauzados en una dirección fija. Y estos efectos no se extinguieron con la época, sino que, en virtud de la unidad del espíritu que abarca todos los tiempos, prolongaron su estímulo y su acción. Constantemente actualizan para nosotros temas, emociones, renovaciones necesarias a nuestra esencia espiritual. Por último, integramos en una vida individual independiente todas las producciones aisladas en el conjunto de una tendencia que encuentra su realización en la esfera humana, vemos a través de toda la diversidad una obra de conjunto en la que somos llamados a colaborar.— Pues hay una diferencia esencial entre hacer obra aislada o incorporar nuestra actividad al trabajo colectivo histórico. En este descubrimiento de un alma de la historia, las fases particulares se nos manifiestan, no como mera sucesión, sino constituyendo un presente intemporal en la totalidad de la vida, que contiene en sí las experiencias características, las resistencias y obstáculos, pero también su superación y su desarrollo. Como este esfuerzo responde a nuestro anhelo de conservación espiritual, podemos abarcar los tiempos con la mirada y, lo que exteriormente está lejos, aproximarlo interiormente. Y esto resaltará más si no olvidamos en ningún momento que la historia no nos conduce mecánicamente, sino en la medida que encierra en sí una fuerza espiritual; que no funda nada originariamente, sino que no hace más que continuar lo ya empezado. En aquel movimiento la religión cada vez se separa más de la existencia meramente humana creándose un contenido espiritual propio, dejando a la zaga lo sensible y dando efectividad a la vida del espíritu. Pero lo que los tiempos crearon debe recrearlo cada individuo en sí mismo.

A tales consideraciones sólo puede oponerse la objeción de si conceden a lo individual de las formaciones históricas la importancia que merece, lo que en todos

los tiempos fué especialmente provechoso para la acción sobre los hombres. Nosotros no negamos, en modo alguno, tal eficacia. Nada proporciona un poder más inmediato a la religión sobre el alma humana que el ejemplo intuitivo y personal, la ocasión, el ambiente. Sólo él contrapesa la nebulosidad del más allá de las creaciones religiosas. Sobre este terreno en que se nos anuncia un nuevo mundo, la forma personal, no sólo es un ejemplo, sino una demostración viva que con su tejido de elementos visibles e invisibles habla al hombre más elocuentemente que todas las consideraciones generales. Por este procedimiento llegamos a una intimidad con épocas lejanas que no podríamos alcanzar con el ambiente que nos rodea. Así la cristiandad encontró su patria espiritual en aquel país lejano en que se desarrolló la vida del Salvador, y las personalidades que le rodearon se convirtieron en tipos humanos que acompañaron a la humanidad durante siglos. Un estrecho enlace con este pasado da a la propia vida humanidad reveladora y elevación interior.

¿Deberemos despreciar todo esto porque la evolución histórica nos haya conducido a otra posición que no nos permita ya el comercio con aquellos hechos ingenuos, porque no pueda negarse una dilatada distancia entre ellos y nosotros? Podríamos hacerlo si entre las formaciones espirituales que animan a aquellas figuras y su carácter transitoriamente histórico no fuera posible una separación, pero esta separación es posible desde el punto de vista espiritual. Ello nos obliga a distinguir el contenido de la vida y su desarrollo particular según los hombres y los tiempos. Este, aun cuando nosotros nos alejemos de él, puede conservar su valor, porque actualiza con especial energía un contenido espiritual y hasta un carácter de vida; el arte, sobre todo, dando cuerpo a la vida y experiencia religiosas, puede dar a las verdades eternas una expresión histórica; dicho con-

tenido espiritual hace a nuestros ojos valiosa y venerable la forma corporal individual; a través de lo que nos separa podemos ver lo que nos une; pero no es preciso que lo histórico domine nuestra conducta por su contenido inmediato, sino que debemos conservar nuestra libertad y mantener los derechos de la realidad viva. Pero en la separación que hacemos del contenido espiritual y de su representación humana podemos ver, a la luz de una crítica libre, la relación que nos une con tiempos anteriores, como lo prueba el antiguo Cristianismo. No sólo su concepto del mundo, sino también sus fines prácticos, y aun a veces la forma impetuosa de su sentir, es ya para nosotros una cosa lejana. Pero, a la vez, conseguimos identificarnos con su lucha por una renovación interior de la vida, por una revolución moral de la existencia humana, por la edificación de un reino de Dios entre los hombres y, con la fuerza vivificante, directiva y elevadora que de aquí brota, adquirir siempre nuevas utilidades. Así, una religión de la vida espiritual no puede prescindir de sus lazos con la historia, ni puede ni debe renunciar a ella. Podrá ver la historia con otros ojos que los ordinarios, separando de ella lo insubstancial y distinguiendo sus infinitos matices; pero precisamente así puede estimar el pasado y aprovecharle al mismo tiempo que apreciar el carácter original del presente.

γ.—LA VIDA ANÍMICA DEL INDIVIDUO

Aunque la religión no nace, en modo alguno, del mero individuo, sin embargo, en el alma individual es donde tiene su principal asiento; ni los conceptos de Dios y Mundo, ni la producciones sociales pueden reemplazar la falta de inmediatidad e intimidad. Pero, a la vez, encontramos aquí graves objeciones: una vida interior religiosa sólo puede nacer de un comercio di-

recto del alma con Dios; pero la existencia humana parece demasiado mezquina para poder llegar a tal relación, y, por otro lado, Dios es demasiado grande para que pueda revelárenos a la manera como se nos revelan los demás seres. Por eso pensaba ARISTÓTELES que la distancia que nos separa de Dios es demasiado grande para que entre El y nosotros pueda establecerse amistad; los siglos posteriores han repetido constantemente la misma objeción. Y, en efecto, el abismo sería infranqueable, si el hombre no fuese más que un ser entre otros muchos, algo que no rebasa la naturaleza. Mas la idea central de todas las religiones es que el hombre puede superar la naturaleza y que, en virtud de sus relaciones con Dios, se convierte en un ser de naturaleza excelente; la religión de la vida espiritual consigue dar a esta creencia un fundamento sólido, pues distingue lo que en el hombre pertenece a la mera naturaleza y lo que le señala como un miembro de vida espiritual independiente; como tal llega a ser una energía espiritual y a vivir la realidad en sí inmediatamente como cosa suya y a contribuir al desarrollo de esta realidad. Al comprender la religión esta creación nueva como obra de Dios, debe propugnar una relación interior del hombre con Dios; y esta relación no es cosa secundaria para el hombre, sino que por ella adquiere pura esencia; el proceso vital es una lucha del hombre por un yo superior e inmediatamente presente, y, si sólo lo encontramos en la unión con la Divinidad, la vida a ésta dirigida tendrá calor e intimidad y será la raíz de todo lo que en nosotros pueda nacer en este respecto.

Además, en la concepción de la vida espiritual, como nosotros nos la representamos, Dios no es sólo inteligencia ni mera fuerza, sino acción que crea el mundo y le penetra, es fuente de toda actividad; ya vimos cómo el concepto de personalidad, aun siendo sólo un símbolo, es el mejor símbolo de este hecho; no sólo podemos,

sino que debemos afirmar la unión de esta actividad con el alma del hombre cuando despierta a la vida espiritual. Vimos también que la conciencia evidente de la insuficiencia de toda concepción ideológica, no aminora, en modo alguno, la fuerza y la verdad del hecho; tampoco impide un comercio como el del yo con el tú. Precisamente el hecho de que el hombre no se afane por éste o aquel bien, sino por un ser espiritual en general, presta a tal comercio mucha mayor fuerza y profundidad que cuando el individuo natural aspira a encontrar en la religión satisfacciones a su concupiscencia. Indudable es también que si la razón del hombre es, en último término, la Divinidad, conserva, sin embargo, su libre albedrío; que sus relaciones con Dios dependen de él mismo; puesto que toda relación es bilateral, la conducta del hombre para con Dios no puede ser indiferente. Como en la cuestión de los Sacramentos también en la de los Mandamientos debemos distinguir con precisión entre el hecho fundamental indispensable y su realización humana o individual; rechazar aquél es rechazar la vida interior religiosa, pero ésta tiene diversos grados y el amante de la religión puede elegir uno de ellos; no hay sino recordar que a veces, aun para la perpetración de graves delitos, se impetra la ayuda de Dios. Recordemos también las palabras de ECKHART: «Aun cuando un hombre no rezase nunca, pero su corazón estuviese vuelto hacia Dios, se hallaría en la gracia, pues no hace falta la oración, lo que hace falta es un corazón puro».

No ignoramos la ruda objeción que contra esta concepción de la vida religiosa opone el panteísmo, acusándola de rebajar a Dios, temporalizándole y humanizándole, y de romper la cadena causal que constituye el mundo desde la eternidad. Pero creemos que esto es trasladar a la religión una consideración extrarreligiosa y desconocer su independencia. Es esencial en la re-

ligión, y constituye uno de sus fundamentos absolutos, la idea de que nuestro mundo con su contenido espiritual está en medio de la corriente, que en él se dan decisiones ricas en consecuencias y se consumen importantes transformaciones; el problema de la conciliación en este punto de vista con otros de la realidad es un problema independiente; pero la religión no puede nunca renunciar al derecho de un punto de vista propio; sólo quien no vea en ella la revelación inicial de la vida del espíritu puede discutirle tal derecho.

Así, pues, sostenemos resueltamente la posibilidad de una posición religiosa del alma contra toda hostilidad temporal; el problema de su realidad y de su más concreta configuración no pertenece ya a la Filosofía, sino a la vida personal.

«La doctrina nos pone en camino; el que quiera entender que entienda» (PLOTINO).

5.—La visión religiosa de la realidad.

Después de esta rápida ojeada a la forma de la religión, veamos ahora sus efectos sobre el conjunto de la realidad; sucesivamente estudiaremos aquí la vida espiritual, el mundo y la condición del hombre. La religión rebasa el idealismo en cuanto, no sólo afirma la superioridad de la vida espiritual, sino que, frente a los obstáculos que esta vida encuentra en nuestro mundo, aporta una nueva solución; el hecho sobrenatural no se desarrolla ante ella de una manera tranquila y segura, sino por una nueva instalación de la vida; el hombre no le encuentra, desde luego, en la razón, sino que necesita de su ayuda para llegar a él. Pero la religión no puede oponer a la vida natural una nueva vida sin comprender a las dos en un todo y engendrar un movimiento de todo a todo. A la vez, esta vida rechaza toda mera efectividad ciega como la que nos rodea forzosamente,

y nos la presenta como problema que exige de nosotros una actitud activa y una conversión profunda. Con ello la religión traza los rasgos fundamentales de la vida frente a la confusión de la cultura y la heterogeneidad de su trabajo imponiéndonos a todos una común tarea. Esto hace que la religión sea accesible a todos y obre en todos con igual fuerza. Cuando más complicada se hace la cultura con el progreso del tiempo, tanto más necesita esta compensación hacia la sencillez y la síntesis; ¿quién negará que esta necesidad se hace sentir hoy fuertemente? Frente al conjunto de la cultura tiene aquí también la religión un papel especial. La cultura sólo consigue dominar la existencia y darla una forma interior, concretando la vaguedad de las concepciones usuales, dándolas una dirección propia y encerrando el trabajo dentro de una unidad general. Mas, por necesario que esto sea, tiene un límite, no satisface de un modo definitivo al contenido de conjunto inagotable de la vida, que siempre engendra formas nuevas; aun la más excelente cultura no basta para calmar el vacío que la humanidad siente, en el cual caería si no encontrase una mayor profundidad, una fuente originaria de vida en la que refrescase sus fuerzas y cobrase energías para nuevas empresas. Esta fuente no se encuentra en otra parte más que en la religión.

La religión imprime así a la vida un amplio movimiento. Pero este movimiento no es el ansia y la inquietud de un anhelo sin fin, ni tampoco la cavilación y la duda del pensamiento humano. Pues es provocado por la aparición de una nueva efectividad, por el establecimiento de nuevas relaciones con la razón creadora de toda realidad. Por tanto, tiene en sí un fin cierto y un asiento seguro; sobre el reino del desear está el de poseer, sobre la inseguridad del esfuerzo humano están los inmutables polos de la vida.

Así como el deseo de una nueva vida nace de la com-

prensión de la insuficiencia de la antigua, la aparición de aquélla aumenta el sentimiento de esta insuficiencia; éste es uno de los principales efectos de la religión, poner de manifiesto con toda claridad y vigor los contrastes de la vida, impedir toda satisfacción con la existencia inmediata y arrancarnos violentamente de ésta. Al obligar al hombre a medir las cosas con la nueva tabla de valores, le hace sentir con acerada agudeza la insuficiencia de todo aquello que la existencia humana ofrece al alma y al amor: la moralidad de la vida civil le parecerá una caricatura si pretendiera ser otra cosa que el escalón para un grado superior; más que nunca le parecerá intolerable el orden sensible ante los bienes espirituales; la futilidad y apariencia de todo amor humano, el abandono interior de la vida espiritual en un mundo de opacidad. Por eso los grandes espíritus de la religión estaban de acuerdo en que la religión, con su refinamiento en las medidas y su profundización del sentimiento, no disminuye sino que aumenta el sufrimiento. «Cuanto más cristianos somos más sujetos estamos al mal, al dolor y a la muerte» (LUTERO).

Tanto más grande aparece, a la vez, lo que la religión ofrece contra tal condición de vida, no sólo insuficiente, sino insoportable: elevarnos a una espiritualidad supramundana con nuevo contenido y nuevos bienes, la bienaventuranza de un renacimiento en el amor infinito, la paz absoluta en la unión con la razón creadora.

Pero la religión no acentúa la oposición entre lo divino y lo extradivino para acabar en ella; muy resueltamente pide que lo divino tenga también su señorío en nuestro círculo, rompa toda resistencia y realice sus fines sin tasa. Por tanto, aquel contraste no es asunto de tranquila contemplación sino que nos excita a encarnizada lucha. La religión es la enemiga jurada

de toda interpretación fenomenológica del mundo, exige una superación del contraste entre lo divino y anti-divino por la acción y el trabajo, no por conceptos y palabras.

Pero, a la vez, la experiencia muestra evidentemente que en nuestro dominio la lucha no puede terminar en una victoria definitiva. La resistencia en modo alguno es completamente vencida ni hecha desaparecer, sino que se afirma y surge de nuevo y aun se nutre de lo bueno y divino; en cuanto el hombre, lo utiliza para sus fines y lo desfigura por sus pasiones, y el desarrollo de la religión en dicho círculo ha originado muchas situaciones contrarias y desagradables. Nunca más que aquí se encuentran demostradas las palabras de KANT: «Todo, aun lo más sublime, se empequeñece en manos del hombre, cuando éste lo emplea para su uso».

Pero si la religión, lejos de disminuir las resistencias las aumenta, podrá parecer que el movimiento por ella provocado es estéril y que la lucha nunca tendrá fin. Esto sólo podría creerlo el que viese superficialmente las cosas. Pues la principal creencia de la religión es que en dicha guerra la vida interior se desarrolla más y más y se eleva sobre ella, se concentra en sí misma y se pone en comunicación con un orden sobrenatural. En medio de toda resistencia la construcción interior de la vida prosigue y se fortalece la conciencia gozosa de una posesión intangible. Para la religión el mundo del devenir y de la lucha no es todo el mundo, sino que a él opone el reino de la paz y de la perfección y, colocándose en una vida de conjunto, puede dar un sentido a nuestra existencia de lucha y de imperfección. Aunque el movimiento no nos lleve a nosotros a un resultado definitivo y aunque nos encontremos enlazados por los mil hilos de un mundo que es superior a la razón de nuestra vida, logramos una profundización del proceso vital, una depuración de todos los problemas que éste

encierra, una creciente elevación de fines. Todo ello junto hace, en efecto, a nuestra vida aparecer, no sólo como imperfecta, sino como inacabada en su mismo progreso, pues, por ejemplo, la consideración histórica apenas puede encontrar entre la antigüedad y los tiempos modernos otra mayor diferencia sino la de que aquélla creía estar, en los más importantes problemas, cerca de la solución, mientras que nosotros la vemos huir indefinidamente. Pero tal agravación de los problemas, ¿no es un crecimiento de vida? Y, ¿es cosa averiguada que el mundo de nuestra experiencia forme un todo acabado y se explique por sí mismo? ¿No será precisamente éste el sentido de nuestro mundo, a saber, que los problemas se vean claros, que las fuerzas se sitúen unas contra otras, que las oposiciones se agudicen? Si fuese así, nuestra vida no sería un mero esperar otra vida, no sería una ociosa expectativa de un más allá, pues también en ella está presente lo divino y actualmente nos hallaríamos en el centro de la contienda. Pero entonces habría positivamente más principio que fin, se parecería al primer acto, a la exposición de un drama cuyo ulterior desarrollo se perdería en la sombra, pero sobre cuyo desenlace la religión no abrigaría la menor duda. Por consiguiente, aunque dentro de nuestro círculo no alcancemos el fin, nuestro trabajo no será perdido. Así lo creyó LUTERO cuando dijo: «Aun no somos, pero seremos; aun no ha acaecido, pero está en trance de acaecer; no es el fin, sino el camino; no arde todo ni brilla, pero todo se purifica». La religión no hace, en modo alguno, transparente el proceso de la vida, pero avalora su contenido y su fondo.

Este cuadro de la vida trazado por la religión es de la más alta importancia para determinar nuestra posición con el todo y en el todo. Pues la fundamentación de la religión en la vida del espíritu, esta posesión de sí misma de la realidad en un mundo superior, com-

prende la vida por ella engendrada, no como una esfera particular al lado de la restante realidad, sino como su fondo propio y último. Así las experiencias de la religión nos dan las líneas principales del cuadro del mundo. Ciertamente que la religión no puede sacar todo el cuadro de sí misma y ponerlo a su consideración; también las demás esferas, como el arte y la ciencia, contienen experiencias propias que se afirman como independientes frente a la religión y sólo se pueden conciliar con ella dentro del conjunto de la vida del espíritu. Pero como la religión se ocupa de las condiciones fundamentales de la vida espiritual, sus experiencias son de especial importancia para la cimentación del todo. Debemos aquí hacer resaltar los siguientes puntos: la religión parte de hechos taxativos que no admiten ulterior deducción, cuya independencia y originalidad se oponen a toda tentativa de deducción. Ya en el hecho de querer engendrar el contenido de la realidad, por una libre construcción, por deducción, etc., se da una contradicción. En este sentido la religión tiene un cierto carácter de positivismo. Pero los hechos que ella representa no constituyen un proceso exterior que nos roce con sus efectos, sino que tienen la naturaleza positiva de ser hechos de creación, a la cual nos lanza un poder superior que los hace vida nuestra y que ella justifica. No se trata, pues, de un positivismo naturalista, sino de naturaleza espiritual, del cual se puede esperar que penetre la realidad hasta el fondo y no se contente con las relaciones exteriores de las cosas. Por lo tanto, la religión nos devuelve la fe en nuestras facultades espirituales, la fe en la verdad. Pues la vida creadora del espíritu no es el fenómeno o apariencia de una cosa en sí, sino la misma cosa en sí, es la vida originaria, fundada en sí misma, observada desde Dios. De aquí la condenación de todo fenomenismo, de toda doctrina que se detiene en el mundo de las apariencias.

Pero, además, la religión pone delante de nuestra conciencia la enorme resistencia que el devenir de lo espiritual y divino encuentra en el mundo de la experiencia; esta resistencia no la puede explicar, toda tentativa de explicación no hace sino trasladarla de hogar. Con ello descubre la religión un gran desgarrón, una grosera discontinuidad en el mundo, hace imposible comprender a éste como una urdimbre única y resolver el contenido total de la experiencia en ecuaciones racionales. La positividad de que hablábamos es de otra índole de la que consiste en la indeducibilidad de los hechos que forman el mundo. Pues ésta es transparente y puede transformarse en propia vida, lo que no puede hacerse con la positividad de la resistencia; por tanto, queda un gran hueco sin llenar en la contextura del mundo. Pero esta sombra es superior al hecho positivo y, a la vez, subsiste la luz que de él parte. Por tanto, la religión puede y aun debe representar la creencia fundamental, y rechazar sobre este punto toda duda de que nosotros no pertenecemos de ninguna manera a un mundo extraño y enigmático sino que, en lo hondo de nuestra esencia, podemos encontrar un lazo de unión con las últimas razones de las cosas que nos conduce a la región de la verdad absoluta. Esto implica una denegación de todo agnosticismo y relativismo; así como la religión se derrumbaría si no estuviera convencida de que contiene la última verdad, así puede también proporcionar al hombre una seguridad jubilosa en todo riesgo. Pero, a la vez, nos representará que tal seguridad se obtiene trepando a la altura de nuestra esencia espiritual y transformándonos radicalmente, y que siempre tendrá que seguir luchando dicha confianza con la impresión inmediata.

En cuanto a la naturaleza concreta de la realidad, la religión nos ofrece, más que doctrinas determinadas, ciertas persuaciones fundamentales, ciertas direccio-

nes generales, que debe seguir la interpretación; el «Sí» que ella anuncia al propugnar una vida superior, una posesión creadora de la realidad, lleva consigo un decidido «No». La religión combate el naturalismo, que considera todo fenómeno espiritual como un epifenómeno; combate también al panteísmo, que cree poder convertir todas las contradicciones del mundo en una armonía universal, cambiando el punto de vista de nuestra especulación, y condena también todo pesimismo desesperado que se ve impotente ante las resistencias. La manera de pensar propia de la religión concibe el mundo como un todo fluyente, escenario de lucha y de decisión; también predica una capacidad elevadora de las fuerzas eficientes, la posibilidad de una vida original. Como el concepto de una acción originaria creadora es indispensable a la religión, se esfuerza por encontrar la demostración de este concepto a través de la realidad entera. Pero como, a la vez, según vimos, no considera nuestro círculo de existencia como la totalidad de la realidad, sino que le comprende como un sector de otro círculo más extenso, resistirá a una definición dogmática de este círculo humano y fomentará continuamente todo aquello que sirve para elevar la vida así como el pensamiento, todo lo que le hace libre y le da carácter original.

El efecto de la religión sobre el hombre y sobre la humanidad nos ha ocupado constantemente en el curso de nuestra investigación, por lo que no exige ya una mayor consideración. Sólo haremos notar que la religión puede y debe hacer que la humanidad supere la oposición de una dirección hacia el mundo y otra hacia la sociedad humana. La historia nos muestra un constante ir y venir de la una a la otra, y los diferentes pueblos difieren en este punto notablemente por su naturaleza y sus experiencias. El hombre, para salvarse de la pequeñez e inseguridad de su vida diaria, se refugiaba

en lo universal. Pero pronto se convenció de su impotencia para penetrar en la esencia del mundo y vivir su vida, el intento no pasó de meras formas y conceptos generales, y una posición de vacío y de frialdad le devolvió al círculo humano más cálido y cercano y que le ofrecía terreno apropiado para un trabajo fructífero. Pero, cuantas más limitaciones se introdujeron en este círculo, tanto más perdió la vida humana su coherencia unitaria y desapareció la posibilidad de una elevación interior del hombre, así como la posibilidad de una reacción contra lo mezquinamente humano, dominando esto exclusivamente. El mero hombre, así como la limitación en su bienestar, sea del individuo, sea de las masas, se convirtió en una estrechez insoportable para el hombre mismo, pues privaba a su vida, en medio de su enorme trabajo, de todo sentido y valor. Este problema nos ocupará más detenidamente a la terminación de la obra.

La religión está especialmente destinada a afrontar este dilema de una vida cósmica o una vida social, en cuanto se conoce en el hombre el soporte de la vida espiritual, la presencia de una vida universal. Ciertamente que no por este solo hecho desaparece aquella oposición, pero ya no estamos completamente a merced de ella, hemos encontrado un punto estratégico en que la vida la supera y desde donde se la puede combatir. Este es precisamente el efecto de la religión, que no suprime la oposición, pero que nos pone sobre ella y da al conjunto de la vida mayor movimiento y profundidad.

6.—Fe y duda.

No son sólo proposiciones aisladas, es una manera de pensar con raigambre propia contra la cual la religión hace valer y fortalecer sus derechos. Nos referimos a aquella opinión, al principio ingenua, pero que luego

se convierte en una posición intelectual frente al mundo, según la cual la verdad es independiente de la vida y sólo se aplica a ella posteriormente. Esta sólo es aplicable a las relaciones con un mundo exterior a nosotros; si la realidad es sólo este mundo exterior, el juicio sobre la religión está pronunciado. Pero, no es sólo la religión, es el esfuerzo de toda vida hacia el todo, lo que exige una relación interior con las cosas; con ésta, el todo se pone en primer término y se determina también la forma concreta del pensar, su dirección y su naturaleza conforme a la condición de esta vida. Pero si la religión aporta un concepto peculiar de la fe, este concepto se refiere, ante todo, a una vida característica, a una vida en el sentido espiritual, que contiene en sí una realidad y la desarrolla. La religión no es la revelación de un misterio sobrenatural, sino la instauración de una vida hiperfísica; el reconocimiento y apropiación de esta vida es el tema de la fe, apropiación que implica una concentración de nuestra propia esencia, una penetración y una elevación. La nueva vida trae consigo una nueva imagen de la realidad, pero sólo nos la da por la vida y a través de la vida; sólo mediante el obscurecimiento de esta relación hasta prescindir de ella se convierte la fe en una mera afirmación de cosas del otro mundo y se expone a la crítica de la conciencia, siendo así que como fuerza real precede a la ciencia y la hace posible. Pero tal fe no tiene una naturaleza puramente aprehensiva y penetrativa, sino también afirmativa, conservadora y defensiva. Pues primeramente nos hace posible una decisión para la nueva vida y su aproximación del todo, pero luego nos defiende contra un mundo hostil e indiferente, nos capacita para el mantenimiento heroico del hecho espiritual contra la contradicción de la existencia sensible y nos da la esperanza inquebrantable de vencer todas las aparentes imposibilidades.

Implicando la fe tal movimiento y lucha, no es de extrañar que las cosas no sean fáciles cuando surgen los obstáculos y estancamientos, cuando aparecen las dudas y el alma es presa de la indecisión. En este orden de cosas, la duda no se presenta como algo monstruoso y deforme, como pudiera parecer a una concepción dogmática que como revelación divina se le impusiera al hombre y exigiese su adhesión como un deber ineludible. Pues cuando se trata de una nueva vida y de una transformación interior se requiere la experiencia propia y el libre examen; pero no hay libre examen allí donde el resultado es supuesto de antemano y no se admite la posibilidad del resultado contrario. La posibilidad contraria debe ser pensada y consentida si el «Sí» ha de alcanzar perfecta fuerza y verdad. Por esto, la duda es compañera inevitable, aunque molesta, de la religión, indispensable para el mantenimiento de su fuerza y espontaneidad, para limpiarla de formas y frases convencionales que pueden encauzar el torrente del movimiento religioso, pero que también pueden estancarlo.

La historia de la religión nos suministra una prueba de ello. Nos hace ver que sólo una vida religiosa mediocre se manifiesta hostil a toda duda y la rechaza fariseicamente; para la afirmación de la propia fe le parece al fariseo necesario condenar toda duda y aun la mera interrogación. En cambio, muchos espíritus creadores (basta con recordar a AGUSTÍN y a LUTERO) fueron presa durante largo tiempo de la duda. Y no porque su sentimiento religioso fuese más débil, sino que, por la misma potencia de éste, sentían la insuficiencia de las razones que bastaban a la mayoría, porque querían algo verdaderamente cierto, de evidencia inmediata, que se sustrajera a todo humano error, para poner sobre ella su vida y superar a la muerte. Sólo así pudieron ser guías de los demás, pero su empresa exigía indecibles

esfuerzos y trabajos y una valerosa ponderación de todas las razones contrarias. Y aun así no se consiguió perfecta paz. Pues lo que en la médula más interior de la vida era asegurado con cadenas de acero, era de nuevo combatido en la vida exterior y aun en la propia vida del alma; por tanto, aquella certeza no era una posesión cómoda, sino que siempre estaba en jaque, siempre sitiada por nuevas dudas. «Yo creo, Señor; remedia mi incredulidad»; ésta es la mejor expresión del estado de ánimo que tales luchas suelen crear.

Auxiliar a la fe en peligro por medio de milagros y signos palpables, es una idea que fácilmente acoge el sentir ingenuo. Pero si se medita un poco se comprenderá que estos milagros exteriores se quedan muy atrás ante el milagro interior de la renovación espiritual, ante la presencia inmediata de un mundo divino. Los fundadores de religiones han rechazado con gran insistencia la demanda de estas señales sensibles. «Id y ocultad vuestras buenas obras y confesad vuestras culpas ante las gentes que encontréis, éste es el verdadero milagro», decía BUDA; MAHOMA no quería hacer milagros, y se atenía a las grandes obras de Dios en la naturaleza y en el alma humana como los verdaderos signos y milagros para aquellos que saben lo que es la fe. Y Jesús, cuya vida sembró de prodigios la imaginación de sus discípulos, ¡cuán duros reproches no tuvo para esta red de milagros! «El malo y adúltero busca un signo y no se le dará más signo que el del profeta Jonás». Y éste no es otro que la fuerza espiritual, la grandeza de la Gracia divina.

Los espíritus religiosos a medias son también los que consideran indispensables los milagros para dar a la fe una certeza que no encuentran porque la buscan fuera de ellos; quieren ver y tocar, como Tomás, para creer. Pero las grandes crisis y conversiones se han debido siempre al milagro interior del espíritu. La

Reforma no necesitó prodigios ni señales exteriores, y, sin embargo, halló la fuerza suficiente para afirmarse contra un mundo poderoso en larga posesión de derechos, para renovar la vida y para robustecer la certidumbre religiosa. Y cuando SAVONAROLA, en los difíciles días que precedieron a su trágico fin y de los cuales sus memorias nos dan un conmovedor relato, buscaba certidumbre y serenidad, ¿dónde las encontró últimamente? No en los signos y milagros exteriores de la tradición o del mundo circundante, sino en la presencia interior de un espíritu divino que daba elevación a su vida, que ennoblece al hombre y cuya revelación no puede ser una fantasía.

La duda es más un compañero molesto que un enemigo de la religión. Pues produce siempre una fuerte inquietud por las cosas, reconoce el problema al demostrar la dificultad y aun la imposibilidad de una solución. Otra cosa es la directa y radical negación de la religión, el intento de desterrarla de la vida. Tampoco puede parecerlo esto monstruoso al que conoce las confusiones del asunto y principalmente al que sabe medir la gran distancia que separa a nuestro mundo del mundo soñado por la religión. En efecto, graves objeciones se presentan que están muy lejos de haber sido contestadas. Pero podemos sobreponernos a ellas interiormente oponiéndolas un reino de nuevas realidades y de hechos originales. Tratamos de mostrarlo por el descubrimiento de una nueva dimensión de la vida, probando la pertenencia del hombre a una vida divina e infinita; confiamos en la lucha contra todo lo que, después de descubierta esta nueva vida, es exterior a ella. Sin embargo, no desconocemos que dicha vida contiene afirmaciones que no son en modo alguno indiscutibles, y sobre las cuales pueden originarse obscuridades y discusiones. Pero la lucha tiene ahora otra orientación, no se discute ya la interpretación de una

realidad dada, sino el contenido de la realidad misma; no es cosa del mero intelecto, sino del hombre entero; la vida está aquí contra la vida.

Por tanto, se trata de elevar la vida a una espiritualidad en posesión de sí misma y con ella ganar esta nueva región, este nuevo espacio para la experiencia espiritual, después vivir juntamente el «No» y el «Sí» equilibrándolos, y, finalmente, unirlo todo en una vida total. La prueba principal de la religión está siempre en el conjunto de la vida que ella desarrolla; este conjunto debe abarcar toda la existencia y conducir las cosas a su propia verdad, engendrando un movimiento poderoso que demuestre su derecho por su propio contenido y por su victoriosa superioridad. Al hombre se le da en la religión, no una doctrina para que la suscriba, sino una vida, a la cual es llamado, que le hace posible encontrar las relaciones exactas con la realidad y sondear las profundidades de su propio ser, y que da nueva figura a la realidad misma en cuanto la ensancha, la profundiza y la resuelve. La elevación del estado de la realidad, la penetración interior de la vida en forma superior a todas las facultades del sujeto, la edificación y la creación, es la prueba principal que la religión puede dar de sí; y su prueba esencial es que con su creación no se aísla, sino que se sitúa en el centro de la vida y que abraza la totalidad de ésta y no aspectos aislados, que da plena verdad a la vida. Como todo lo originario y axiomático, esta vida sólo se acredita por su propio desarrollo, no por deducción de alguna otra cosa, y su fuerza persuasiva más poderosa emana de la claridad y vigor de este desarrollo; a la vez, su fuerza expletiva es interior, no exterior, y, cuando esta fuerza falta, su poder persuasivo desaparece.

Pero también existe la prueba indirecta de que, sin la concentración y elevación de la vida que representa la religión, todo el contenido de aquélla se hace inse-

guro y pierde su cimentación; con el abandono de la religión se inicia una fragmentación de la vida que poco a poco llega a roer su base última. Al faltar con la religión el poder de vencer la sinrazón, el pesimismo se hace dueño absoluto del campo. Como resultado último sobreviene la rigidez, la amargura, la esterilidad, y la vida es amenazada de estancamiento y de destrucción; sólo queda un instinto vital, un tenaz agarrarse a la existencia que nos fuerza a una cierta mitigación; quisiéramos sujetar de algún modo la vida, lo que no es posible sin hacer resaltar sus aspectos luminosos y sin apartar los oscuros, sin una aproximación al optimismo, sin una conversión al optimismo.

Mas esto no basta. Pues esta nueva posición afirmativa, poco fundamentada, cierra los ojos a todas las impresiones contrarias de la experiencia y se cae pronto en la superficialidad y la insinceridad, o aquellas impresiones contrarias se sobreponen y destruyen toda espiritualidad independiente. Así la vida pierde su carácter espiritual y tiene que renunciar a todo contenido esencial cuando se rechaza aquel progreso interior del movimiento y su terminación en la religión. Claramente se ve con esto que no se trata de una esfera particular, sino de la conservación del todo, y que su negación trae aparejada, inevitablemente, una disolución total de la vida.

El llamado «idealismo inmanente», con sus falsas imágenes de una realidad que encuentra su razón en sí misma, es otro de los enemigos de la religión en el hombre; estas falsas imágenes implican una falta de energía vital y la aumentan, pero con sus mortecinas frases nos impiden llegar a un sentimiento profundo de la vida y destruyen su verdad. La frase de BACON de que la verdad brota mejor del error que de la confusión es aplicable, no sólo a la ciencia, sino a la vida y a la religión. El ateo no es el peor enemigo de ésta.

Sin embargo, la vida del espíritu, que llega a perfecta claridad en la religión, sigue siempre estando en abierta contradicción con el mundo circundante y no está en las fuerzas del hombre el vencer tal antinomia. Ella excita constantemente el pensamiento y el alma, engendra continuamente nuevas dudas. Por consiguiente, el problema estriba, en último término, en saber si el hombre considera como lo principal el mundo exterior o la vida que en él palpita, si vive predominantemente la realidad exterior o interior. Se trata de una lucha por el centro de gravedad de la vida. Si la vida interior no llega a completa independencia y no es integrada en un todo, vencerá la antinomia del mundo circundante y el hombre renunciará a la religión como a una quimera; mas si, por el contrario, aquella vida recobra sus fuerzas y el hombre encuentra en la vida del espíritu un nuevo mundo y, a la vez, su verdadero yo, las más graves objeciones no conmoverán su fe. Ciertamente que no desaparecerá con esto la contradicción, sino que la duda formará el fondo de la certidumbre como el dolor forma el fondo de la bienaventuranza. Pero la contradicción será arrojada del centro de la vida a la periferia, y lo único que hará será rozarnos desde fuera, no conmovernos interiormente, y así no debilitará la fe sino que la fortalecerá, provocando una constante renovación en la vida y haciéndonos sentir toda la grandeza de la victoria.

V.—EL CRISTIANISMO Y LOS TIEMPOS PRESENTES

Cuando tratamos de dilucidar las relaciones entre el Cristianismo y los tiempos actuales, se ofrecen a nuestra consideración nuevos problemas. Pues si con ello aspiramos a una inteligencia con todos los defensores de la religión, pisamos un terreno en que no es posible evitar una escisión y en el que muchos que nos han seguido hasta aquí en lo principal, se negarán a continuar más adelante. A pesar de ello no podemos renunciar a tratar el asunto. Dentro de la investigación del contenido de verdad en la religión, figura necesariamente una pública declaración de la situación presente; en el tiempo debe también conservarse lo que se niega a servir al mero tiempo. Que nuestros amigos recuerden, a través de toda divergencia, los lazos que nos unen.

CONSIDERACIONES PREVIAS SOBRE LA RELIGION ABSOLUTA Y LA RELI- GIÓN HISTÓRICA

El curso entero de nuestra investigación ha mostrado de qué modo entendemos la relación entre las religiones históricas, y con ellas el Cristianismo, y una religión absoluta. Si sólo hay una verdad sólo puede haber una religión absoluta y ésta no puede coincidir entera-

mente con ninguna de las religiones históricas. Pues todas ellas conciben lo divino subordinado a la situación humana, todas ellas nacen y se constituyen en una época determinada y, por lo tanto, pagan su tributo a las características de la época. Pero lo que este carácter histórico presta a las religiones de vulnerable y pasajero, no estorba a la acción de una verdad hipertemporal. Para nosotros la esencia de las religiones es la vida divina que representan y predicán; y, siendo esta vida superior a las limitaciones y contingencias del tiempo, puede resistir a todos los cambios del tiempo y ofrecernos una verdad que nos ilumine en todas nuestras situaciones difíciles. Por tanto, no hay más que separar esta substancia de la forma existencial, examinar en qué medida admite como desarrollo la religión de que se trate, esa vida fundamental que obra a través de todos los tiempos y sobre todos los pueblos. Confesar una religión histórica, en este caso, no quiere decir admitirla como verdad última y consumada, sino como posición más próxima a la verdad y desde donde nos podemos apoderar más fácilmente de ella. Las religiones históricas no son la verdad misma, sino aspectos de la verdad y caminos que conducen a la verdad; sólo el que confunda lo divino y lo humano puede desconocer estas limitaciones.

Si, según esto, la tarea de conjunto de la religión exige un estudio imparcial de las religiones históricas, éste nos ofrece consideraciones contradictorias. En primer lugar, las religiones históricas piden el reconocimiento de sus grandes servicios. Pues no son meras construcciones doctrinales, sino concentradoras de vida y de fuerza; no sólo han trazado cuadros ideales volanderos, sino que han fertilizado el pétreo suelo de la vida humana; han obrado, no sólo para un tiempo y para espíritus elegidos, sino para la humanidad entera, permaneciendo fieles a su espíritu; en su entretajimiento con

la actividad humana nos han proporcionado grandes experiencias, acreditando una efectividad que por su mismo peso se afirma y que no puede desaparecer por meras consideraciones teóricas en cuanto la religión, más que un conocimiento del mundo, quiere dar a la humanidad un contenido de vida y asegurarla un patrimonio espiritual. Así las palabras de HEGEL contra una actitud excesivamente crítica frente al Estado son también aplicables a la religión: «el Estado no es una obra de arte, vive en el mundo y, por tanto, en la esfera de lo arbitrario, de lo contingente, del error; una mala voluntad puede desfigurarle por muchos lados. Pero el hombre más pervertido, el criminal, un enfermo, un paralítico, es un hombre vivo: lo afirmativo, la vida, existe a pesar de todos los defectos, y de esta afirmativa es de lo que aquí se trata». Cuando en el estudio de la religión no se quiere ver esta parte afirmativa y sólo se descubren en ella máculas, cuando no se busca una comprensión de lo interior y exterior, la crítica, por mucho vuelo que tome, carece de valor.

Este es uno de los aspectos, pero queda otro tan legítimo como el anterior. La religión histórica no se contenta con una existencia de hecho, quiere ser una verdad definitiva y suprema. Ahora bien, la prueba de esta verdad no la podemos encontrar en sus servicios de carácter histórico, por muy importantes que éstos sean; sólo puede alcanzarse desde una posición extratemporal y en la razón última de la vida; a todas las actuaciones históricas se puede oponer una acción propia creadora, susceptible de medida y de examen. En todos los tiempos, aun en aquellos en que el poder de la religión era omnímodo, existió una tensión interior entre la tradición y la vida inmediata, y el dogma no pudo ser admitido sin una cierta adaptación o transformación. En tanto esta adaptación se realiza sin trabajo y no deja sentir hiato alguno, la religión histórica puede aparecer

en posesión de la verdad. Pero si la tensión aumenta crecientemente por las agitaciones de la vida histórica, es alcanzado un punto en el que en la religión se pone de manifiesto la distancia que la separa del pensamiento y de las tendencias propias de la época, con lo que surgen la crítica y la negación. Los efectos que esto produce pueden ser de dos clases; o la vida se aleja completamente de la religión —y entonces son inevitables graves convulsiones— o la revolución es tan superficial que en medio de toda variación se mantiene firme un elemento constante. Y este mismo cambio en la forma existencial puede ser más provechoso y ayudar con un efecto más poderoso a la substancia, y la aparente convulsión y destrucción aseverarse como profundización y fortalecimiento.

Apliquemos ahora todo esto a nuestro Cristianismo; es necesario examinar cuán profundamente ha sido afectado por el progreso de la cultura y de la vida, y si es posible que todavía se afirme frente a ambas y qué esfuerzo exige tal afirmación.

a.—Lo eterno en el Cristianismo.

1.—El germen Indestructible.

Ninguna duda puede quedar, después de todo lo que llevamos expuesto, de nuestra actitud frente al Cristianismo. Dos cosas resplandecen en nuestra exposición con perfecta claridad: que para nosotros el Cristianismo es, por su esencia, la más adecuada expresión de una religión universal, y que, al mismo tiempo, es necesaria una transformación radical de sus tradicionales formas exteriores. No hubiéramos podido desarrollar nuestro concepto de religión universal sin referirnos al Cristianismo; a la luz de este concepto aparece en su entraña como la cúspide de las religiones y, a la vez, como algo

imperecedero. Pero lo que en él hay de permanente aparece ligado y tejido con elementos, al parecer inseparables, que pertenecen a una época determinada, y que no podrían convencernos, aunque dicha época no apareciese ya demasiado remota y perdida en el pasado. Es preciso, pues, deslindar con absoluta precisión tales elementos, evitando de este modo un estancamiento del problema religioso. Reunamos ahora el resultado de la doctrina fundamental y del contenido histórico del Cristianismo y veamos cómo se iluminan y se refuerzan mutuamente, pero también dónde empieza su divorcio. Esto nos mostrará cómo en aquel contenido lo temporal y lo eterno se separan, y ello nos indicará cuáles son los postulados de una religión del porvenir.

El Cristianismo es religión de redención, no religión de ley. En esto se manifiesta el reconocimiento de un rudo contraste entre el estado real y un estado necesario de la humanidad, la afirmación de la incapacidad que aqueja a ésta de llegar por sus propias fuerzas y mediante un progresivo mejoramiento de la situación actual, a la cima vislumbrada y, por consiguiente, la necesidad de la intervención divina. ¿Confirma la experiencia de la vida espiritual esta afirmación? La confirma. Pues es evidente que la vida del espíritu no encuentra su necesaria autonomía en el mundo de la experiencia, y que toda espiritualidad entraña un rompimiento con este mundo y la demostración de otro nuevo. Sólo en las cosas espirituales encuentra el hombre los elementos para una decisión, y sin la acción de la vida divina todo trabajo es perdido. Esto es aplicable ya al conjunto de la vida del espíritu en cuanto de mera cultura humana se eleva a una verdad absoluta; fortalece por el desarrollo interior este esfuerzo; sólo el establecimiento de un nuevo orden puede precavernos de un fracaso. Este nuevo orden hace más patente y palpable la transformación de la existencia humana, la

impotencia del hombre, la presencia de un mundo superior. Así, pues, la religión de la redención da expresión y figura tangible a lo que como exigencia y como hecho palpita en la vida entera.

También las religiones indias, y principalmente el Brahmanismo y el Budismo esotéricos, son, como el Cristianismo, religiones de redención. Pero la diferencia que al principio de esta obra señalábamos, no ha hecho sino agigantarse en su curso. Pues ahora estamos en situación de comprender cuánto difieren una religión predominantemente intelectual y una religión preferentemente ética, aun siendo ambas redentoras; cuán diferente es la vida para la una y para la otra. Allí se trata de un liberación de la apariencia, aquí de una liberación del mal; allí el mundo aparece esencialmente malo, aquí sólo el encadenamiento causal; allí es preciso aniquilar radicalmente el instinto vital, aquí se trata sólo de encauzarle y ennoblecerle. Puesto que allí no se habla de un nuevo mundo, la vida adquiere un estado definitivo de quietud, mientras que en el Cristianismo la vida se está renovando siempre.

En el Cristianismo, el sufrimiento tiene su amargura, especialmente como pérdida de un bien primitivo; por esto hay un «Sí» que obra a pesar de toda sinrazón, y la esperanza en una victoria definitiva se mantiene viva. Pero al elevarnos al nuevo mundo el antiguo no es completamente abolido. Pues dicha elevación sólo arrastra lo más interior, el centro de la vida; en la periferia de la existencia perdura el antiguo mundo con toda su obscuridad, con sus cuidados, con su sinrazón. Nace así una curiosa dialéctica de la vida: lo que aquí posee el hombre, allí carece de ello; chocan dolor y alegría, seguridad del ser interior y exposición a rudas tormentas, fe roquiza y duda suspicaz, participación en la perfección de la vida divina y persistencia en la mezquindad humana; todas estas oposiciones chocan en

una única vida, teniéndola en incesante movimiento, haciéndola cada vez más profunda y dando a la experiencia humana una extensión amplísima. Así nace la fuerza sin orgullo, la blandura sin debilidad; el más profundo sentimiento y la más alegre actividad se dan aquí a la mano. Tal tensión y movimiento interiores son indispensables, como ya vimos, para el ascenso a la vida del espíritu en las relaciones humanas; el Cristianismo no hace aquí más que desarrollar y dar forma al germen mismo de la vida.

Todas las religiones anuncian la moral y aspiran a constituir una moral. Pero esto no quiere decir, en modo alguno, que la libertad y la acción formen el punto de donde brota todo su caudal ideológico, que para ellas el núcleo de la vida espiritual sea de naturaleza ética. El hecho de que esto suceda en el Cristianismo, es decir, que funde un mundo en el acto libre y a él se refieran sus tendencias capitales, y que combata decididamente toda transformación de la vida del espíritu en un proceso natural o espiritual, le da un carácter especial. Esta preferencia decidida por los asuntos morales como renovación del ser, esta preocupación por el alma fué lo que en el tumulto y la lucha de los primeros siglos le dió la victoria sobre todos sus competidores. No hay que desconocer que, en efecto, cayó en monstruosas confusiones, tanto en el terreno interior como en el exterior. Un rígido mecanismo se oponía allí a la libertad y al reino del amor, mecanismo que también se apoderaba del alma y del trabajo espiritual; tan poderosa es aquí la impresión de una efectividad ciega indiferente a todas las grandezas y bienes interiores que a primera vista toda resistencia parece inútil. A la vez, se producen confusiones de índole interior, en cuanto el movimiento hacia la libertad y la personalidad cae a menudo bajo el poder de la pequeñez humana, con lo cual pierde su carácter universal, así como

en medio de toda excitación del sujeto queda sometido un destino todopoderoso. La lucha, tanto interior como exterior, contra tal resistencia constituye enorme riesgo; el Cristianismo halló el ánimo y la fe para esta gigantesca campaña, es el único medio de dar a la vida humana un contenido espiritual y comunicarle sentido y valor. Pero, a la vez, se resiste a toda deducción racional y la vida que desarrolla está llena de oposiciones. El Cristianismo es la más irracional de todas las grandes religiones porque es la más rica y profunda.

Uno de los puntos en que más hemos insistido es que la vida espiritual no es una demostración del mero hombre, sino una realidad independiente y que únicamente la revelación de esta realidad comunica al hombre una esencia universal. ¿Qué religión satisface mejor esta exigencia que la que hace del reino de Dios su idea central, la que no sólo exige de los individuos un determinado género de vida, sino que introduce entre ellos un nuevo mundo? Este nuevo mundo afecta al hombre, no sólo exteriormente, sino que puede llegar a ser propiedad suya; en cuanto cada individuo puede decidir del todo y sustenta al todo, la vida es dotada de un fin supremo y de una grandeza sobrenatural. Para emplear palabras de LEIBNIZ: «El hombre no es parte sino pareja de la Divinidad, representación del universo, ciudadano del Estado de Dios». «En nuestra esencia ocúltase un infinito, una huella, un duplicado de la omnipotencia y omnisciencia divinas».

El núcleo de toda religión lo forma la unidad de lo divino y lo humano, y la configuración inmediata de esta unidad es lo que constituye la característica de cada religión. El Cristianismo ha perseguido este problema hasta el fin, en cuanto, no sólo establece relaciones particulares entre una y otra esencia, sino que proclama su total unificación, y afirma, contra todas las perversiones del estado del hombre, la indestructibilidad de lo divino.

Todas las alteraciones que esta idea haya podido sufrir por concepciones dogmáticas vulnerables, no puede obscurecer el hecho de que tenemos aquí la configuración religiosa de una verdad que constituye el supuesto insustituible de toda aspiración hacia la verdad y que sólo ella puede dar a nuestra vida firme sostén. Así lo confesaría una mística de forma activa que no se desvaneciese o desapareciese en lo infinito.

El Cristianismo está informado por un ardiente amor a la humanidad, quiere salvar a todos, da al hombre un valor en sí, independientemente de sus obras, aun las espirituales, y es el primero que reconoció la pura interioridad de las almas. Pero, a la vez, por la inscripción en un orden divino eterno, del orden humano con toda su ordenación civil y sus fines sociales, ha dado segura y duradera dignidad al hombre. El que sólo considera al Cristianismo como un mero instrumento para mejorar los estados sociales, le rebaja, le despoja de lo que constituye su grandeza especial: la liberación de lo meramente humano en el seno del yo humano y plasmático. Al Cristianismo es esencial el traslado del hombre a un nuevo mundo opuesto al mundo inmediato, ha propagado en una gran parte de la humanidad la creencia fundamental del platonismo de la existencia de un orden eterno frente al mundo temporal comunicándole el anhelo por alcanzarle. Pero no sólo ha separado lo eterno del tiempo, sino que le ha hecho penetrar en el tiempo provocando así, tanto en la humanidad como en el individuo, la más fundamental renovación e inaugurando para ellos una verdadera historia.

Dos elementos coadyuvan a dar a la vida cristiana a la vez grandeza y carácter: una concepción de la vida espiritual y una dignificación del contenido actual del mundo. El choque de estos dos elementos engendra agudas contradicciones y un movimiento infinito: lo que en el interior es eficaz y necesario encuentra en la

existencia inmediata resistencia y hostilidad; nace así una pugna formidable y esta pugna nos presenta un dilema: ¿debemos entregarnos al mundo interior que es para nosotros el más cierto, a pesar de las resistencias que el mundo exterior nos presenta, o hemos de sacrificar aquella interioridad y ceder a las solitudes que encontramos fuera de nosotros? No hay término medio. El Cristianismo se ha decidido por el primer camino; pero esta resolución no es cosa que se realiza de una vez sino que exige un esfuerzo continuado. Su grandeza estriba principalmente en que recoge las experiencias y oposiciones de la vida en un círculo vasto unificándolas en la conmoción que produce, en la lucha y en la transformación a que nos invita. Aparece ante todo como una poderosa corriente de vida que mantiene una dirección constante frente a todas las posibles desviaciones. Más que ninguna otra religión ha fomentado la lucha por dotar de un alma a la vida humana, ha compartido la miseria y el dolor del hombre santificándolos, comparte también las profundas sombras de la condición humana, pero no sucumbe a ellas, sino que sostiene el sentimiento heroico en el amor y en la fe; abre nuevas posibilidades y las ofrece al alma que hacia ellas tiende como plenas realidades, y, últimamente, concluye en una afirmación gozosa de la vida y de la realidad, pero no sin antes haberlas elevado y purificado. Invierte los valores usuales de las cosas y crea un nuevo mundo. Con todo lo cual da realización histórica a lo que constituye el contenido de la vida del espíritu.

Por consiguiente, en todos estos puntos decisivos no podemos romper con el Cristianismo: es para nosotros lo que una religión histórica puede ser en general: un camino hacia la verdad que despierta una vida original y creadora de esencias que actualiza un orden eterno sustraído a todos los cambios del tiempo.

2.—La afirmación de esta esencia contra las vicisitudes del tiempo.

Más adelante explicaremos cómo este tipo básico de la vida cristiana contiene su verdad aun frente a la cultura; ahora nos limitaremos a considerar las principales diferencias de concepto que de él nos separan. Nosotros afirmamos que estas diferencias afectan positivamente a la forma tradicional del Cristianismo, pero que su substancia, aunque no sin esfuerzo, puede ser separada de la forma envejecida desarrollándose luego en una forma más activa y más universal; la enorme ampliación que el conjunto de la vida actual ha experimentado, no debe volverse contra el Cristianismo; puede incorporarse a éste y fortificarle si nos atenemos a la profundidad de su esencia y en ella recogemos fuerzas para una nueva vida de creación.

α.—EL NUEVO CONCEPTO DE NATURALEZA

El resultado más palpable de la nueva investigación es la considerable extensión del cuadro de la naturaleza, la reducción del papel del planeta en el universo. Esto viene a contradecir abiertamente las afirmaciones dogmáticas del Cristianismo en cuanto éstas hacían de la tierra el centro del universo y consideraban ligada la suerte de éste a nuestro destino. Una ingeniosa apologética no ha dejado de intentar el mantenimiento de semejante concepción; pero todos sus esfuerzos han fracasado ante los descubrimientos modernos; por consiguiente, la concepción geocéntrica y antropocéntrica pertenece al pasado. Pero si esto hace gran mella en la parte representativa y sentimental del Cristianismo, ¿destruye su médula espiritual, su creencia en la superioridad del espíritu? Pues, ¿por qué han de limitarse

las nuevas medidas a la tierra, por qué no se ha de suponer una vida interior en el mundo que le penetre y le mueva? Y así debe ser, puesto que la realidad del mundo no se puede encontrar en aquel tejido de fuerzas particulares relacionadas en que le hace consistir la ciencia, sino en el ser en sí de las cosas. Un pequeño sector del mundo cualquiera, muestra bastante evidentemente el carácter de la vida espiritual. No ha de olvidarse tampoco que la extensión exterior de la naturaleza está compensada por las metamorfosis interiores. Pues el estudio de los procesos vitales ha puesto en claro que la naturaleza no es, como se creía, el fondo de la realidad, sino sólo un grado especial de ésta, cuya comprensión está condicionada por nuestro organismo. Poco a poco la naturaleza, que al principio era considerada como el fondo y la envoltura del hombre, va pasando a segundo término. Si el hombre en este proceso vital de interiorización ha alcanzado el punto que pedía Arquímedes, la impresión sensible ya no tiene fuerza contra la superioridad del espíritu; pero el círculo terrestre, al ser limitado de este modo, no pierde en importancia, cuando le consideramos como el terreno en que se libra la batalla del problema del mundo y cuando trabajamos por darle un grado más alto de realidad. Extraordinariamente pequeño ante la extensión infinita, se hace grande por la infinitud interior que se desarrolla en él por la conversión al espíritu.

Pero la naturaleza, no sólo se ha ensanchado interiormente, sino que ha variado, se nos ha revelado como un tejido causal regido por leyes simples, alcanzando de este modo una independencia por la cual todo efecto proveniente del exterior es considerado como ataque o agresión ilegítima. De este modo el milagro material, sensible, es proscrito como una transgresión de las leyes naturales.

Tal proscripción del milagro afecta a todas las reli-

giones, pues es el «hijo mimado» de la fe; a ninguna, sin embargo, afecta más que al Cristianismo, que con su doctrina de la resurrección corporal de Jesús ha introducido el prodigio en el núcleo de la fe religiosa; esta doctrina no sólo ha sido el fundamento de la fe de los Apóstoles, sino que hasta el momento presente ha sido parte principal de la Iglesia cristiana. Atacar el milagro debe dar que pensar hasta a los que piensan a la moderna. ¿Pues no ha de repugnar y aun herir nuestros más delicados sentimientos condenar como ficción un hecho que ha servido de base a la fe de muchos siglos y ha llevado el consuelo a millones de almas? Toda la insuficiencia y contradicción del relato histórico no puede nada contra el hecho de que los Apóstoles creyeron firmemente en la resurrección corporal; sólo esta creencia explica la violenta transición que en aquellos días se operó en su alma sustituyendo el recelo por una absoluta seguridad.

Por otro lado, las razones en contrario se han reforzado por una exacta comprensión de las leyes naturales aliadas a la crítica histórica; esta alianza tiene una fuerza irresistible. El prodigio, en este punto especial, sería, no sólo una excepción aislada, sino que conmovería radicalmente todo el orden natural confirmado por la investigación moderna y por una multitud infinita de experiencias; hoy se nos representa con claridad poderosa e incontrovertible lo que significaría tal rompimiento con el orden general de la naturaleza. Pero el hecho tradicional, ¿no tiene un cierto grado de certeza y no le podemos interpretar de otra manera? ¿Quién afirmaría esto con plena seguridad? Si la superioridad divina había de ser anunciada de esta manera, ¿por qué se limitó el prodigio a unos cuantos íntimos; ¿por qué no se produjo a la faz del mundo? Parece, sin embargo, que fué necesaria una especial disposición de ánimo para que los discípulos vieran lo que creyeron ver; por tanto, aquí

entra en juego un factor subjetivo y espiritual cuya importancia es difícil de determinar. Sería, en efecto, un hecho prodigioso que los Apóstoles se sintiesen poseídos repentinamente de la resurrección y de la presencia de su maestro; pero no sería un hecho sobrenatural, no supondría un rompimiento de las leyes naturales. Además, hay que tener en cuenta cuán poco propicios eran aquellos tiempos de fuerte emoción religiosa para una comprobación serena de los hechos, y qué fácilmente los fenómenos sentimentales se condensaban en supuestas percepciones. Tanto dentro como fuera del Cristianismo hay numerosos casos en que una muerte aparente se haya tenido por cierta. SAVONAROLA resucitó cien veces para aquellos que se habían entregado en corazón a él y según los cuales dió la comunión a quince monjas del convento de Santa Lucía por la reja. (v. HASE, SAVONAROLA, 2.^a edic., págs. 99 y sigs.).

Así, pues, es fácil de explicar por la fe la resurrección de Jesús. El hecho no necesita interpretación. En cambio, debemos tratar de comprender lo que implica para nuestra propia vida y fe. La Resurrección es un hecho histórico o, por lo menos, de índole histórica, y en este sentido difícil o imposible de explicar; si se explicase se impondría, no sólo a los creyentes, sino a los incrédulos y no necesitaría ninguna disposición personal de ánimo; pero si no es demostrable o si suponemos que su demostración no es una necesidad inmediata, la religión no puede imponerse el deber, ni aun tratándose de un punto tan esencial, de proceder menos crítica, menos verazmente que en otra parte, aquí donde tantos intereses están en juego, y dejar sin demostración lo que en verdad no está bien demostrado. En otras palabras, el reconocimiento de un hecho particular de orden histórico, es cosa de la ciencia, no de la fe; la fe sólo puede dirigirse a aquellos hechos que están inmediatamente presentes a cada uno y su fuerza elevadora referirse a

estos hechos cuando determinan un movimiento interior, una audaz ascensión del espíritu. Quien en vez de todo esto pone un hecho histórico, hace de la fe una cosa exterior y vincula la religión a un orden rebasado ya por el movimiento histórico mismo, complica a la religión en una contradicción insoluble con el resto de la vida. Nosotros preguntamos a aquellos para quienes el Cristianismo queda comprometido por el problema histórico de la Resurrección de Jesús, en qué está fundada para ellos la verdad última del Cristianismo. ¿Renunciaréis a la creencia en un mundo del espíritu muy por encima de lo meramente y mezquinamente humano, de un reino del amor y de la gracia sólo porque no alcanzáis la huella palpable de una reviviscencia corporal? Si de esta manera, y conforme a una mentalidad medioeval, vinculáis lo espiritual a lo material, habréis caído desde la religión espiritual a una religión de milagros y de signos. Pero esto no lo pretendéis ciertamente; sería entregarnos a la confusión que nace de mezclar la historia con la fe, que tantos errores ha acarreado a la humanidad. Por eso afirmaba FICHTE con razón: «Cuando nos atenemos simplemente a lo histórico, ponemos lo accesorio al lado de lo principal, o reputamos esencial lo que es secundario, con lo que desfiguramos la verdad y angustiamos la conciencia».

La religión, que tanta fuerza ha demostrado ya, podrá vivir de ahora en adelante sin milagros y sin señales. El verdadero milagro le presenta ella en la vida del espíritu, que con su poder creador y su interioridad hipernatural postula la vida divina con la misma necesidad con que la demuestra. Meditemos las siguientes palabras de LUTERO: «Esta mi fe debe cernirse sobre todo lo que es y lo que no es, sobre pecado y virtud. No le pido ningún signo en que se revele. Confío firmemente en El, en tanto El perdona, y no le señalo objeto, tiempo, medida ni manera, que todo penda de su divina voluntad,

en una fe sincera y gozosa» (v. KARL KÖNIG, *vom Geiste LUTHERS*, págs. 43-44).

No menos reciamente choca la nueva ciencia de la naturaleza con la doctrina tradicional del Cristianismo en lo que se refiere a la teoría de la evolución. La doctrina que ha sustituido la concepción estática del mundo por la concepción dinámica, según la cual todo está en continuo devenir, el origen del mundo se pierde en la noche de los tiempos y el hombre procede de formas inferiores, contradice la doctrina creacionista según la que todas las cosas fueron hechas de una sola vez, así como la nueva astronomía está en abierta oposición con el geocentrismo dogmático. Pero la doctrina de la evolución pondrá o no en peligro el credo dogmático según se la comprenda. Si la evolución del universo significa que éste se ha desarrollado por el concurso causal de los elementos, que todo lo superior es un engendro de lo inferior y que, por tanto, carece de toda ley específica y de todo valor propio, esto equivaldría a un triunfo del mecanismo y del materialismo que destruye toda religión. Pero si la evolución quiere decir que el progreso a los grados superiores sólo es posible a través de los inferiores y que en cada grado se da el todo, que, por consiguiente, todo movimiento está fundado en un orden intemporal y el progreso se da en el tiempo, pero no por el tiempo, no vemos que esto pueda poner en peligro la esencia de la religión. Por el contrario, a la luz de esta doctrina resplandece tanto mejor lo profundo de la realidad y la presencia viva de una voluntad creadora.

Pero, al mismo tiempo, vemos también que, en el terreno de la ciencia natural, el mecanismo de un devenir por mera adaptación exterior, el flujo ilegislado de las formas, el predominio de una teoría de la selección confiada al ciego caos, va perdiendo crédito a favor de una legalidad interior de carácter intemporal. La reli-

gión no puede hacer depender sus creencias de las corrientes científicas, considera el fenómeno de la vida espiritual como un nuevo grado frente a la naturaleza, así como la formación de otro nuevo grado dentro de la misma vida del espíritu le parece cosa incuestionable y cree que el grado superior no supone meramente un plus o una consecuencia mecánica del inferior, sino que, a través de todos los grados, presiente una energía que penetra al mundo y que es de naturaleza distinta del mundo físico. Una doctrina de la evolución entendida de este modo no habla contra la religión, sino a favor de ella. No estuvo desacertado SCHLEIERMACHER al decir: «Si se nos exige que creamos que la razón es el resultado de la evolución de la vida espiritual orgánica, contestaremos que nos da lo mismo que la razón se haya desarrollado de un modo o de otro, si es que se nos permite esta expresión; su desarrollo es el punto de conversión en la historia del planeta, a partir del cual empieza el orden moral, y desde el cual también se puede hablar del reinado del Bien».

Ningún espíritu imparcial puede negar el devenir ni en la naturaleza ni en el alma; el espíritu no se nos ha dado de una vez, sino que ha tenido que hacerse con esfuerzo. Pero la cuestión decisiva es si el espíritu es sólo un resultado del devenir o si es posible que haya un efecto sin causa, es decir, si el mundo no es también espiritual para poder engendrar una vida espiritual. Quien afirma lo primero ata la realidad al grado más bajo y no puede ver en todo progreso sino una composición de aquellos elementos inferiores; pero si reconocemos a lo superior su carácter y su independencia, la vida espiritual con todo su devenir será la vida originaria, y la teoría de la evolución y la religión bien pueden ir juntas.

β.—LA EVOLUCIÓN FRENTE A LA HISTORIA Y LA CULTURA

Más directamente aun que los cambios en los conceptos científicos amenazan al Cristianismo las transformaciones de la vida humana. Pero los choques irreconciliables que aquí se originan no nacen tanto de aquel movimiento como de las discutibles direcciones en que éste se desenvuelve y que a veces parecen inseparables del mismo. Lo que en aquel movimiento es siempre verdad y netitud lo puede admitir el Cristianismo, pero lo admite separando la substancia permanente y la forma existencial perecedera, y persiguiendo una nueva forma existencial que responda a las exigencias de la situación histórica.

Ya al aparecer una consideración histórica de la existencia nace una oposición. Pone las cosas en flujo y descubre una variación incesante; por el contrario, poner la religión y la obra de Dios en la corriente del tiempo y adaptar su contenido a las situaciones humanas, es destruirlas de raíz. Una religión meramente temporal, revocable a plazo fijo, no es religión. Pero el Cristianismo ha retenido con especial energía, no sólo un fondo de doctrinas e instituciones, sino también un contenido de vida característico que debe desafiar todas las mutaciones del tiempo.

Este es el primer aspecto de la oposición; pero ya veremos que no conserva toda su rudeza. En primer lugar, la vida humana, aun independientemente de la religión, no puede entregarse completamente al cambio. La fresca impresión de la movilidad de las cosas hace que en los tiempos modernos aparezca sólo el lado más ostensible de ésta, la mayor libertad, la variedad, etc., pero ya empezamos a sentir las grandes desventajas de todos estos progresos; la inconsistencia de todo éxito, la rápida vuelta de todas las grandezas y valores, la

reducción de la vida a momentos particulares que se empujan y se importunan los unos a los otros. La vida va perdiendo cohesión, toma un carácter de visión caleidoscópica y amenaza con arrastrarnos a los abismos de la nada. Dada tal disgregación y volatilización no puede haber historia, por lo menos historia espiritual. Toda historia exige un factor permanente, pero una historia de índole espiritual exige una presencIALIZACIÓN del pasado, una perspectiva en su curso general, y, a la vez, una liberación del torrente del tiempo, una consideración intemporal, *sub specie aeternitatis*. Pero si la vida tiende hacia cualquier clase de eternidad, tiende necesariamente hacia la religión, que, vivificando el fondo último de las cosas, esclareciendo las relaciones fundamentales, señalando los temas y experiencias permanentes y ligando nuestra vida a una vida divina, representa la eternidad. Si el hombre ha de encontrar un apoyo y ha de dar a su conducta una norma constante, necesita de la religión. Justamente, cuando nace en nosotros un anhelo de eternidad producto de la experiencia viva y del sentimiento de la materia de todo lo meramente temporal, nuestra conversión religiosa alcanza toda su fuerza y verdad.

Pero, ¿puede la religión satisfacer este anhelo de eternidad sin paralizar todo movimiento y detener con rígidos mandatos el torrente de la vida? No, si su forma tradicional es lo que constituye su esencia. La manera como dicha forma actualiza la eternidad en el tiempo (exigencia ineludible en la religión) y la hace accesible al hombre, es ya insuficiente para nosotros; corresponde a una representación de la verdad que ha tenido que ceder su puesto. Allí la verdad se representa tan próxima y afín al hombre que parecía alcanzar inmediatamente plena fuerza de tensión, creyéndose poder llegar rápidamente a un estado definitivo que sólo necesitaba una fiel y valiente defensa. Los griegos creye-

ron poder alcanzar esta verdad. Creyeron poder trazar una concepción del Estado incommovible. Igualmente por lo que se refiere a la religión.

En cambio, para los tiempos modernos, el contenido fundamental de la vida del espíritu y la situación inmediata del hombre, están vastamente distanciados; tenemos ante nosotros una labor que se renueva siempre. El Cristianismo puede admitir en sí lo eterno y lo temporal y hacer recta justicia a ambos, trazando vigorosamente el proceso de vida que le caracteriza, su nueva realidad fundada en Dios y depurándole de toda forma meramente humana, tanto en las doctrinas como en las obras, en las instituciones como en los sentimientos.

El predominio de la cultura y la historia, no sólo trajo más movilidad, sino que dotó al hombre de una actividad más independiente, despertando en él muchas fuerzas que dormían; esto produjo una mayor eficiencia de vida; el hombre adquirió poder, no sólo sobre la naturaleza, sino también sobre sus propias facultades, sobre su propia alma, dándole alientos para la fundación de un reino del espíritu. Todo esto ha dado a su vida y a su realidad un contenido incomparablemente más rico que en el tiempo en que el hombre estaba entregado a la obscuridad de la naturaleza y esperaba todo socorro de los poderes sobrenaturales. Ahora bien, este nuevo estado de conciencia y posesión de sí mismo, ¿no implica un desprecio de toda religión y especialmente del Cristianismo, que insiste acentuadamente en la nulidad del hombre? Es innegable que aquí se da un choque; lo que ocurre preguntar es si las propias necesidades de la vida no traen la compensación, si la religión no tiene elementos para remediar este conflicto.

Evidentemente, el desarrollo de la cultura, sobre todo de la cultura moderna, ha mejorado al hombre; pero es dudoso si este mejoramiento le debe el hombre

a sus propias facultades, si no ha sido elevado en este perfeccionamiento sobre lo meramente humano. Ya vemos que la vida pura del espíritu no puede brotar de la mera conjunción histórico social; mientras la cultura no es más que un producto de esta conjunción, al aspirar a un grado más alto aparece, desde luego, contaminada de apariencia y de insinceridad; cuanto más progresa más destruye sus propios fundamentos y cae en el artificio y en la superchería.

El elemento puro de la cultura es la producción de una vida espiritual pura, una fuerza plasmática del mundo; en este punto toda la grandeza del hombre no es dada naturalmente, sino que procede de un fondo más profundo y debe permanecer fiel a éste; entonces el sentimiento de fuerza lleva consigo la conciencia de una dependencia, entonces la cultura no puede despreciar a la religión sino emplearla en su afirmación y en su ennoblecimiento. Toda cultura meramente humana degenera en comedia, porque una verdadera cultura, no sólo desarrolla fuerzas, sino que debe formar una esencia independiente y un orden supratemporal, convirtiendo al hombre en un ser espiritual.

Tal apelación a la cultura sólo corresponde a la religión cuando ésta concibe su propia misión en un sentido vasto y libre. Debe formar en el hombre un sentimiento de la divinidad que no le rebaje ni le suma en la ociosidad; al contrario, debe excitar toda su actividad, pero una actividad que, como engendrada por una transformación del individuo, esté limpia de toda concupiscencia natural. También debe la religión, frente a la cultura, afirmar el derecho de libre examen; ella, que brota de las más profundas fuentes de la vida y forma la parte más importante del hombre, le ofrece una segura medida para todas sus empresas. En vez de entregarse a las vicisitudes de la cultura debe dar al resto de la vida, con sus verdades intemporales, firme

apoyo; en vez de tachar porciones de aquélla debe valorarla en su conjunto, haciendo ver que toda cultura no es más que un desarrollo de la vida espiritual, pero que no es la vida espiritual misma y que cada una de sus manifestaciones en el tiempo está destinada a cambiar. La religión no puede aplicar estas medidas sin atribuir a la cultura ciertos postulados; y así influirá más bien indirectamente sobre ella por el desarrollo de la vida de conjunto que a las dos afecta; de este modo también en sus relaciones recíprocas podrá la cultura afirmar su independencia y la libertad de sus movimientos.

Pero en estas relaciones mutuas la religión, no sólo da, sino que también recibe. Pues sólo puede actuar sobre el hombre cuando encuentra una forma existencial adecuada; pero ésta no la encuentra sin ayuda de la cultura. Así puede esperarse que las mismas vicisitudes que dan a la cultura ese carácter contradictorio, se muestren finalmente útiles para la religión al fundirse las dos en un mismo mundo espiritual.

Frente a la concepción tradicional, no sólo de la cultura sino también de la religión, debe consolidarse esta íntima cohesión; la religión no puede ser algo extraño ni indiferente al resto de la vida humana, sino el fondo mismo de ésta, de donde saca sus fuerzas y la conciencia de sí misma. Así entendida no debe limitarse a ganar las almas individuales a su verdad, sino que debe construir una vida espiritual de conjunto dentro del círculo humano y contra los numerosos obstáculos y perversiones de un mundo indiferente y enemigo. Necesitamos una religión de la vida espiritual común, no de los individuos aislados, o, si se quiere, de la suma de individuos, como la demanda insistentemente aquella que hace del reino de Dios su concepto central. Esto impone la necesidad de un desarrollo de la forma tradicional, para que lo que siempre constituyó su ideal encuentre realización y pase al patrimonio del hombre.

γ.—LA EVOLUCIÓN FRENTE A LAS VICISITUDES
DE LA VIDA DEL ESPÍRITU

El movimiento histórico secular sufre sus más decisivas transformaciones en el terreno de la vida del espíritu. En ninguna parte aparece más claro que aquí que las transformaciones de la vida espiritual van contra las formas tradicionales del Cristianismo, pero que, entendidas rectamente y aplicadas con energía, pueden desarrollar su íntima esencia y contribuir a su expansión en la vida histórica. Se trata, sobre todo, de tres actos de separación y emancipación de la vida del espíritu para obtener la victoria de ésta sobre la sensibilidad, sobre lo meramente histórico, sobre la pequeñez de las formas de vida humana. Estos tres actos no son hechos acabados que garanticen a cada individuo una posesión cómoda, sino movimientos y exigencias a los cuales no se puede sustraer nadie que aspire a dirigir su actividad por encima de las situaciones históricas y darla una objetividad que la preserve de todos los subjetivismos espirituales y de todas las oscilaciones momentáneas.

1. La vida espiritual ha logrado hoy una completa independencia frente a toda existencia sensible, y esto poniendo a contribución y en tensión todas las actividades independientes y no permitiendo que nos entreguemos ociosamente a las exigencias del medio, sino exigiendo de toda receptividad una eficiencia para que, de este modo, el mundo se proyecte de dentro a fuera. Con arreglo a esta transformación, lo sensible no puede ya significar una parte constitutiva del cuadro espiritual, sino sólo un auxiliar, aunque valioso, y un medio indispensable de representación. Esto se extiende también a la religión; lo sensible, que la antigüedad decadente, así como el sentido infantil de la Edad media,

consideraban indispensable para la plena realidad del hecho religioso, es considerado en los tiempos modernos, despiertos a una mayor autoactividad, como mágico y, a la vez, con su vinculación de la vida interior a los signos interiores, como peligroso para la libertad. Lo mismo ha sucedido en el Derecho, que con su concepto del acto voluntario se separa cada vez más de las formas rígidas. Este defecto aparece más marcado que en religión alguna en el Catolicismo romano, cuyo carácter principal está en esta mezcolanza de lo espiritual con lo sensible, que fué lo que le dió gran fuerza en siglos anteriores y que amenaza con tener amarrada a la humanidad a un grado inferior. Pero tampoco el Protestantismo, cuyo rasgo más interior consiste en ir contra aquella magia, se ha depurado completamente de ella; se conserva en él la sobreestimación del milagro sensible, en todas las instituciones de orden sacramental, y además en la doctrina de la Salvación por la «sangre» de Cristo. Los sacramentos en su forma tradicional son producto de épocas de agotamiento, de crepúsculo espiritual; las fuerzas divinas descienden, sí, al hombre, pero no necesitan de ningún símbolo sensible para la manifestación de su verdad. La vida refrescada y la mayor luminosidad de los tiempos modernos ha conceptualizado todo esto como magia. Estas supervivencias mágicas resaltan más en el Protestantismo porque en él carecen de ambiente. Sin embargo, ya hemos tratado de lo que el concepto del Sacramento tiene en sí de bueno y de justificado.

Muchos, sin embargo, encuentran, hoy mismo, en estas supervivencias mágicas, un auxiliar subjetivo, y considerarían su desaparición como un mal grave. Pero tal desaparición no es sólo una necesidad de los tiempos modernos, sino que responde a la esencia misma del Cristianismo, que se presentó como religión del espíritu, si bien tuvo que subordinarse al carácter de la

época en que nació y que, por esta razón, hubo de servir de estos medios mágicos, pero sin ligarse a ellos de perpetuidad. Ciertamente que este alejamiento del centro de la religión, de los elementos sensibles, no los hace superfluos ni accesorios para su vivificación en el hombre. Cuanto más espiritual es el carácter que desarrolla la religión, tanto más difícil a nuestra representación es aprehenderla, tanto más necesita de la imagen y de la metáfora, de la fantasía y del arte. El Protestantismo ha perdido en este respecto muchas cosas que sólo devolvería, no una restauración artística, sino una completa refundición. El arte tiene que hacer aquí mucho más en el terreno de la religión, y no fortuita, sino perennemente.

2. La superación que realiza la vida espiritual sobre lo meramente histórico nos ha ocupado ya tanto, que sólo merece aquí un breve recuerdo. Nosotros, como hijos de los tiempos modernos, ponemos toda la producción histórica en el terreno de la vida inmediata y la juzgamos a esta luz, lo que acarrea graves conflictos con la forma tradicional eclesiástica del Cristianismo. El Catolicismo ha salido menos perjudicado en este punto puesto que en él, a la manera de la Edad media, el pasado y el presente se funden, y las diferencias de tiempo se borran. En cambio, en el Protestantismo estas diferencias son esenciales, así como la vuelta a los orígenes que supone puros, y es conforme a su naturaleza dirigir la vida a esta época especial y conformarla con arreglo a ella. Pero aun más esencial es para él colocar la religión en la propia vida y en la experiencia personal; pero querer conciliar estas dos cosas, a saber: una configuración personal de la vida y su vinculación a un hecho histórico que no puede ser vivido inmediatamente, es contradictorio, y esta contradicción, oculta al principio, concluye por sentirse y hacerse intolerable. El Catolicismo tiene en este punto la Lógica de su parte

cuando hace salir a la Religión fiadora de aquel hecho, mientras que el Protestantismo se pone en grave riesgo al anteponer la investigación científica y el saber histórico al sentido de la vida y a la salud del alma. El Protestantismo no puede permanecer fiel a su idea sin subordinar la historia a la vida personal, para la cual ha de introducir importantes modificaciones en la configuración tradicional.

La actualidad, en materia religiosa, vacila entre historia y presente, entre autoridad y vida individual; la inseguridad de nuestras convicciones parece encontrar un asilo refugiándose en la historia, cuyo contenido efectivo parece ofrecer a la religión un firme cimiento y un contenido de intuición. Especialmente nos inclinamos a entregarnos a la impresión de los hechos capitales y a las personalidades sobresalientes, nos sumergimos en ellas hasta olvidarnos a nosotros mismos, tratamos de comprenderlas en sí mismas y de justificarlas por sus circunstancias, la actualización viva de su naturaleza nos parece un gran progreso en la verdad. Pero esta verdad histórica y relativa no es la verdad absoluta y eterna contenida en la religión; el choque de ambas, tan peligroso en la naturaleza alemana, hace pasar muchas veces por verdadero sentimiento meros sentimientos concomitantes; por verdad, muchas verdades parciales; por vida, un mero saber. ¡Respeto para la Historia, pero guardémonos bien de un historicismo decadente!

Con tal condenación del historicismo y relegación de la historia al segundo término, estaremos en perfecta armonía con el espíritu del Cristianismo. Pues, efectivamente, al anunciar la penetración de lo eterno en el tiempo ha rechazado la importancia de la historia, y, en cierto modo, sólo así la ha hecho posible. Mas, con ello, jamás ha querido el Cristianismo hacer de la vida temporal lo primero ni del hombre un ser predominante-

mente histórico. Pues el hecho en el tiempo sólo tiene para él valor en cuanto desarrolla lo eterno y trabaja para lo eterno; no mira y mide la eternidad desde el tiempo, sino el tiempo desde la eternidad, y lo grande en la historia es grande, ante todo, como una liberación de lo meramente histórico, como actualización de un orden eterno. Así, pues, la consideración de lo eterno debe siempre predominar, constituyéndose el Cristianismo en irreconciliable oposición con el evolucionismo, de cualquier especie que éste sea, así como con todo historicismo. La más poderosa elaboración del carácter de eternidad, el anhelo de un presente hipertemporal, no es, en modo alguno, una mácula del Cristianismo. Ya nos hemos convencido que esto no implica una incidencia en la *Aufklärung* y que la historia conserva un gran valor aun en segundo término. Sobre todo, en la religión, la posición de la vida debe ser una actualidad intemporal.

3. La última liberación de la vida del espíritu debe ser su rompimiento con los lazos de la forma existencial meramente humana. Vimos que el moderno trabajo cultural, con su orientación hacia el Todo, rompe estos lazos y afronta una enérgica lucha para la expulsión de lo meramente humano. Por el desarrollo de conjunto de la nueva cultura, la vida espiritual se ha emancipado de los estados subjetivos y de toda referencia a los contenidos humanos, ha engendrado nuevas objetividades y necesidades, nuevas leyes y nuevos métodos. Pero vimos también que esto traía consigo graves complicaciones, en cuanto rebajaba al hombre a la categoría de mero instrumento de un proceso espiritual. La expresión más gráfica de este hecho es la conversión de la vida en un proceso único de pensamiento, aparentemente libre. Lo cual, no sólo se volvía contra la religión y el Cristianismo, sino que amenazaba también con rebajar la moral a la categoría de mero epifenómeno y

subordinar toda vida y toda existencia independiente a un mero alarde de energía.

Así presentada la cuestión, se produce un choque inevitable. Pero esta agudización es fácilmente atacable, es un error, aunque grandioso. Ya vimos, y en otras obras nuestras lo hemos hecho ver más detenidamente, que la transformación de la vida espiritual en un proceso impersonal del intelecto la destruye en sus fundamentos, que el desarrollo de esta idea trae consigo una autodestrucción. La vida se volatiliza poco a poco en un reino de valores abstractos que escapan de entre las manos en cuanto se los quiere apresar y concretar. Pero si se medita que la vida espiritual, para ser plena realidad, para llegar a poseerse a sí misma, debe poner a contribución todas nuestras energías, el movimiento no puede ir contra el Cristianismo, sino que se pone a su servicio y la vida espiritual y la humanidad celebran un pacto amistoso. El Cristianismo tiene plétora de amor y de estimación para el hombre, pero no como criatura natural, no quiere afirmarle en su naturaleza humana, sino darle la visión de otro mundo y ofrecerle una vida fundada en Dios; aquel amor y aquella estimación están sustentados en la posibilidad de una completa metamorfosis. Por todo el Cristianismo corre el profundo anhelo de un nuevo hombre, de un reino de paz y de amor. Pero la realización concreta que este anhelo halló en los tiempos antiguos, ya no nos basta. Con toda su exaltación la vida no salió allí de los límites meramente humanos, y los nuevos contenidos espirituales que la relación con Dios desarrolla no estuvieron bastante desligados de la forma egoísta humana; al pensamiento moderno la idea de Dios le aparece como una mera idealización del hombre y la vida religiosa como un comercio de sujeto a sujeto y, por tanto, demasiado afectiva y antropomórfica. Por eso el panteísmo, que combate este antropomorfismo con toda su energía, se

ha captado las simpatías de los modernos; ya no podemos volver a los estrechos conceptos antiguos a pesar de todo su ardor, como no podemos tornar a la concepción ptolomeica.

Mas con esta conversión, preguntan algunos, ¿no nacen serios peligros para la religión, no necesita el hombre una cierta afirmación de sí mismo, un cierto antropomorfismo? En todo caso, como la idea de un Dios personal, el panteísmo ha acumulado tantas más sobras en torno suyo cuanto más enérgicamente ha expulsado de sí todo lo humano. Caemos en la contradicción de que lo humano es demasiado pequeño para nosotros, pero que su abandono pone en peligro toda religión.

A ella sólo podemos escapar por una división interior de lo humano, separando cuidadosamente del contenido espiritual las formas de apropiación subjetiva. Toda nuestra investigación está encaminada a demostrar que tal división, no sólo es posible, sino absolutamente necesaria; que sin ella, no sólo en la religión, pero ni en otra parte hay verdad alguna. También tratamos de hacer ver que, no sólo se desarrollan contenidos particulares simultáneos, sino que se funden completamente en el conjunto de una vida y forman una esencia cuya expresión anímica es la personalidad. Si con esto el hombre consigue, dentro de su propio dominio, un yo universal, si se hace un microcosmos, un autocosmos, podrá en todas partes, así como en la religión, emprender animoso una campaña contra su mezquina humanidad, pudiendo así establecer una separación dentro de él mismo, y el problema no estará ya en las relaciones con un mundo exterior, sino en su propio círculo de vida.

Con esto se inicia una dura labor. Así como la investigación moderna transforma la naturaleza, que a los antiguos les parecía el hecho mismo, en un fenómeno del cual hay que extraer el hecho, también nosotros

debemos extraer de los datos inmediatos de la existencia humana la substancia espiritual; los supuestos hechos se han convertido en problemas, pero estos problemas contienen hechos que prometen traernos la verdad. Partiendo de aquí, la religión afirmará la esencia espiritual del hombre y combatirá acentuadamente el antropomorfismo. Pero entonces todos sus valores sufrirán una transformación y los conceptos de personalidad, moral, etc., rebasarán la apariencia humana inmediata, la interioridad meramente subjetiva será rechazada y por doquiera nacerán valores universales, cósmicos. De este modo mucho de lo que antes parecía un fin se trueca ahora en un medio, pero lo que perdemos en posesión inmediata lo ganamos en esencia y en profundidad. Cuanto más afirmamos en nosotros una substancia espiritual y nos elevamos sobre lo mezquinamente humano, tanto más imparcialmente podemos interpretar y estimar la forma humana inmediata como imagen y símbolo de lo divino. Pues entonces sabemos que este símbolo es sólo un medio indispensable para la acción de aquél sobre nuestra alma, que no es la cosa misma sino un camino.

Si consideramos cuán importante es esta nueva posición de la vida espiritual y cómo puede alterar el contenido religioso, y nos representamos al mismo tiempo las transformaciones que el nuevo concepto de las ciencias naturales trae consigo, la situación crítica de la religión es obvia, pues el efecto inmediato de dichas variaciones es para ella predominantemente negativo. En las grandes ampliaciones y separaciones que se consuman se pierde la inmediatividad tradicional y proximidad anímica, la religión parece retroceder y alejarse de nosotros, casi desaparecer por completo. Estos desplazamientos, no sólo contradicen punto por punto la forma tradicional, sino que el nuevo estado de ánimo,

enorgulleciendo al hombre, rechaza toda religión. Sin embargo, por seria que aparezca esta crisis no nos parece entrañar tanto un rompimiento con el Cristianismo como la demanda de su renovación fundamental. Pues, reducidas a lo esencial tales variaciones, no sólo nos parecen compatibles con la substancia del Cristianismo, sino que prometen desarrollar más libre y poderosamente esta substancia. Ahora bien, esto no se nos viene a las manos sino que es empresa laboriosa y ardua; hay que restituir lo perdido, asegurar lo que vacila, lo cual no puede conseguirse más que por una enérgica concentración de la vida espiritual, por una lucha infatigable con lo temporal, por una neta separación de lo verdadero y lo falso en la cultura moderna, y vivificando y sintetizando todo aquello que nos lleva por el buen camino hacia una nueva era de la humanidad.

b.—Lo temporal en el Cristianismo y la necesidad de una renovación.

1.—El desplazamiento de la forma antigua.

No podemos propugnar el contenido esencial del Cristianismo como superior al tiempo sin acentuar fuertemente el carácter temporal de su forma histórica. Esta fué el producto de una época característica y desde entonces han sobrevenido profundas modificaciones en la vida humana. Los siglos IV y V, en que aquella constitución se produjo, eran épocas de estancamiento espiritual, y sólo pudieron dar forma al Cristianismo recurriendo a la cultura antigua, aquella misma cultura contra la cual se revolvía. Por tanto, el mundo ideológico y la cultura del antiguo Cristianismo se desarrollaron bajo la inmediata y opresora influencia del espíritu griego, y su organización eclesiástica bajo la del espíritu

romano. Luego el Cristianismo fué entregado a pueblos nuevos de gran indigencia espiritual que deformaron groseramente la antigua cultura, y con la disgregación de estos pueblos la producción de una nueva civilización que transformó el mundo y la vida. Y, ¿cómo podía suceder todo esto sin que el Cristianismo y aun el hombre sufriesen una transformación, sin que los antiguos valores cayesen en menosprecio y, como consecuencia de las nuevas organizaciones, se creasen nuevas necesidades? Ya nos hemos guardado bien de subordinar la religión a la cultura y de abandonarla a sus vaivenes. Pero cuando los cambios de la cultura afectan a la totalidad de la vida, cuando hacen sentir a las almas de otro modo y afanarse por otras cosas, la religión no se puede sustraer a estos cambios, aunque no salga gravemente perjudicada y continúe ocupando el lugar central. Estos cambios se operaron hacia los siglos IV y V; la religión, al encontrar nuevos hombres, debía obrar también de otra manera, y lo nuevo no debía permanecer oculto sino que debía revelarse y adquirir sanción si la vida religiosa no había de sufrir detrimento en su fuerza y su verdad.

La importancia de esta transformación podremos apreciarla si comparamos la configuración ideológica del Cristianismo en los tiempos de su más alta espiritualidad, en los tiempos de AGUSTÍN, con la que suministran las experiencias milenarias, no por el capricho de los contemporáneos, sino por el estado histórico de la vida espiritual al cual nadie se puede sustraer por mucho tiempo. En tres puntos principales se manifiesta el ideal religioso de AGUSTÍN. En primer lugar, lo divino es tanto más altamente concebido cuanto más rebajado es el hombre y cuanto es más desposeído de toda fuerza personal. Además la religión sólo parece segura y verdadera cuando encuentra una visible corporeidad, como el Reino de Dios en la Iglesia que es parte constitutiva

de la religión. Por último, toda cultura debía ponerse al servicio de la religión, toda actividad científica, artística y política sólo tiene valor en cuanto desemboca en la religión y refuerza su verdad; de aquí un sistema de vida puramente religioso sin carácter ni espíritu universal.

Desde estos tres puntos se explican las relaciones de lo espiritual con lo sensible, demostrándose así cuán profundamente afectan las exigencias de la actividad realzada de la vida espiritual a la forma de la religión. Sólo añadiremos que el rudo conflicto entre la antigua y la nueva manera de pensar no admite paliativo, sino que nos pide una enérgica decisión. Pues las dos direcciones conceptuales se contradicen; la mezcla inseparable de lo sensible con lo espiritual, que para unos significa una indispensable condición de plena realidad del espíritu, les parece a otros su degradación a una esfera inferior; por lo cual unos pedirán su alejamiento del núcleo de la vida, mientras otros procurarán retenerle. Lo que para el uno es choque violento, es para el otro exigencia ineludible.

En las relaciones de lo divino con lo humano se nos ofrece también una continuación de lo antiguo. AGUSTÍN tiene el mérito de haber formulado con diáfana claridad la idea, fundamental en el Cristianismo, de la vanidad del hombre, de su nonada, entendiendo toda grandeza humana como obra de la Gracia divina. Pero en este punto, él, hijo de una época extenuada y apocada, ha dejado una herencia amarga para las otras épocas: nos ha dejado la misión de restaurar la dignidad del hombre en sus relaciones con Dios, de dar a su vida un valor y una actividad propios en consonancia con las nuevas circunstancias. Gracia y libertad son para AGUSTÍN, en armonía con su concepto de lo divino y lo humano, cosas inconciliables; en su doctrina dualista no cabe que la Gracia dé origen a la libertad. Sabemos

que AGUSTÍN llamó al hombre a una actividad práctica en la Iglesia y que ésta a veces tiene la clave de la vida; pero sabemos también que esto acaece sin compensación y aun contradiciendo a aquella dirección fundamental, y que es antes una adaptación a las exigencias de la vida que una concepción profunda del Cristianismo.

La concepción de AGUSTÍN debía dar a la religión un carácter de pasividad, de devoción incondicionada, de ciega obediencia; engendra el deporte de la veneración aun sin la dignidad de lo venerado, amenazaba desvertebrar la vida y darla una configuración sentimental, blanda, servil. El envejecimiento de aquella época penetra aquí profundamente en la religión. No faltó la reacción contra esta tendencia; especialmente la Reforma quiso renovar el Cristianismo comunicándole un espíritu más varonil, más activo y alegre. Pero este principio de renovación se ha estrellado a las puertas de la Iglesia y queda mucho por hacer al porvenir si hemos de conciliar en el Cristianismo el espíritu de negación y el de renovación, si la Gracia y la libertad han de deponer su antigua enemiga y colaborar en la creación de una nueva realidad.

A la vez, hay que dar nueva forma a las relaciones de la religión con la cultura. Al adscribir AGUSTÍN todo el territorio de la vida al servicio de la religión, perdió en valor todo lo que ésta podía dar de sí en verdades y en obras; el abandono de toda vida objetiva a favor de un estado de alma subjetivo, dañó gravemente a la cultura. La Edad media, con la Escolástica, dió al trabajo cultural un alto valor, concediéndole una cierta independencia y reservando únicamente a la religión un papel directivo; pero también esto redundaba en menoscabo de la cultura; la misma religión padeció bajo el influjo de este intelectualismo. La Reforma determinó una más precisa separación de territorios en favor de

la independencia de la religión; pero tocó en el peligro opuesto de aislarla demasiado, y, si no de abandonar, por lo menos de atenuar mucho su carácter mundano, y en cambio separar demasiado a la cultura del centro de la vida dándole un carácter meramente temporal. Aunque la religión y la cultura forman diferentes puntos de arranque y hasta polos opuestos de la actividad, separarlos radicalmente es desgarrar la vida.

De aquí nacen nuevos problemas. Una concepción de la vida predominantemente religiosa es para nosotros demasiado estrecha, pero una cultura sin religión es cosa demasiado superficial. Por consiguiente, se impone un compromiso dentro del vasto conjunto de la vida, y ya vimos cómo la vida espiritual, en el sentido en que nosotros la entendemos, ofrece una base propicia a este compromiso. Pero esto no puede darnos el equilibrio definitivo. Pues los puntos de partida, así como las direcciones del movimiento, son aquí radicalmente distintos, y toda atenuación de esta diferencia puede perjudicar tanto la fuerza como la verdad de la vida; debe dejársela en toda su tensión para que se conserve ésta sana y fresca.

En su consecuencia, entre el tipo de vida antiguo y el nuevo hay una oposición fundamental, y no es lícito, en manera alguna, velar esta oposición entre el Cristianismo antiguo y moderno, y mermar la concepción antigua y moderna en favor de una aparente continuidad. Tampoco basta impetrar una especie de perdón, un permiso para lo nuevo, o violentar el sentido de lo viejo. Quien, en esta disputa, quiera contentar a los dos adversarios, corre el peligro de agraviarlos a ambos; al uno, porque tiene derecho a exigir la conservación en toda su pureza de las formas consagradas por la creencia de innumerables generaciones; al otro, porque una acomodación a lo antiguo paralizaría su desarrollo y le cargaría

con un lastre abrumador, cuando necesita todas sus energías para afrontar la crisis presente.

Cuán ruda e inconciliable es la oposición lo revela evidentemente la diferente posición que aquí y allí toma el fundador del Cristianismo histórico. Esta cuestión forma el nudo principal, en cuanto decide de las relaciones entre lo divino y lo humano, que es lo que forma la verdad fundamental del Cristianismo. Pues nada distingue más esta religión de las otras, sino que la unión entre Dios y el hombre, predicada por todas las religiones, no es exterior, no se impone por preceptos y por obras, sino que es interior y se alcanza por la formación de una nueva vida fundada en Dios, por la participación, dentro de un mundo enemigo, en la perfección y santidad, en la infinitud y eternidad del ser divino. Pero luego esta unidad reviste una forma ontológico-metafísica que conviene mejor a los conceptos antiguos que al espíritu moderno. El Fundador del Cristianismo debe ser, a la vez, verdadero Dios y verdadero hombre; precisamente en este punto parece consumarse el prodigio de la unión de lo divino con lo humano, solamente esta conjunción abre a la restante humanidad el camino para la unión con Dios. Así parece que toda la verdad y certidumbre de esta unión está en que en aquella personalidad, no sólo obra la fuerza, sino que ella misma es de esencia divina, es divinidad en el completo sentido de la palabra; en este respecto toda merma en la divinidad de Cristo es una atenuación de la esencia de la religión y la identidad de esencia se sobrepone definitivamente a la simple semejanza; cuanto más metafísico, cuanto más idéntico a Dios es Cristo, tanto más grande parece su religión, tanto más asegurada la fundamentación de su divina verdad. Pero ya la unidad de esencia con su rigor dogmático ha perdido su poder sobre la vida religiosa y la historia del Cristianismo manifiesta aquí un

acentuado desdoblamiento: unas veces se venera en Cristo al mismo Dios, otras al hombre, según se trate de la tendencia dogmática o de la ético-práctica. De hecho la conciliación es imposible. Un hombre que, a la vez, es Dios y que, en cuanto Dios, tiene la seguridad absoluta de que posee la verdad y persuadido de ello dirige la vida humana, que depone, sin embargo, su dignidad de señor, pero que no participa de los cuidados y angustias, de las luchas y dudas que constituyen la mayor carga, pero también la mayor grandeza de la vida humana. Una pasión, que por providencia divina había de traer las más saludables consecuencias, que había de cambiar la faz del mundo, carece del aguijón que hace del sufrimiento un verdadero dolor: la aparente carencia de sentido, la duda de si toda la lucha y la amargura han sido en balde. El que en su pasión no tuvo que vencer esta duda no estuvo tan probado como nosotros. Y si el Cristianismo tradicional no encontró contradicción en compadecer al Hombre en su pasión y venerar su divinidad por encima de toda miseria, nosotros recordaremos, a pesar de toda la distancia que separa a ambos mundos, las palabras de JENÓFANES, a quien preocupaba mucho este problema de la unidad y eternidad de la esencia divina. Cuando los eleatas le preguntaban si debían sacrificar o llorar a Leukotea, les contestó: «No le lloréis si la tenéis por diosa; no le sacrificuéis si la tenéis por mortal».

El pensamiento moderno tampoco puede renunciar la unión de lo humano con lo divino; ceder en este punto equivale a renunciar, no sólo a la religión, sino a toda verdad. Pero no puede limitarse esta unión a un punto único y dejar los demás en segundo término, sino que debe penetrar toda la historia, darla coherencia y transformarla; es un hecho que comunica a toda ella una tensión interior que se manifiesta inmediatamente en cada una de sus partes.

ORÍGENES, el más grande Padre de la Iglesia, de Oriente, vió en Jesús el comienzo de una perfecta unión, «entrelazamiento» de la naturaleza divina y humana; por tal comunión con lo divino la naturaleza humana se diviniza, no sólo en Jesús, sino en todos los que abrazan y desarrollan la vida inaugurada por él. Su verdadero sucesor será, no un mero adepto de Cristo, sino un Cristo que con su vida y pasión colaborará en la redención de sus hermanos.

Esto supone un choque con la tradicional idea de la mediación, en la cual vincula la Iglesia cristiana el concepto principal de Redención. Pues la transformación espiritual no debe ser obrada directamente por la vida divina, sino que se introduce entre lo divino y lo humano un eslabón intermedio que produce una unión imposible de realizar de otro modo. El poder de este concepto de mediación sobre las almas se descubre en su origen y en su historia. Principalmente la decadencia griega se refugió en él. Los supuestos del mismo se manifiestan allí con claridad. Entonces, profundamente penetrado el hombre de las contradicciones de su existencia, principalmente de la oposición entre lo espiritual y lo material, trata de concebir lo divino por encima de las impurezas del mundo, por consiguiente, no puede tocar al hombre inmediatamente. Pero, al mismo tiempo, el hombre está animado de un fuerte anhelo de libertarse de la miseria y la culpa de que sólo le puede librar la unión con la Divinidad; ¿qué esperanza le resta de una potencia mediadora? El Cristianismo ha dado la más grandiosa expresión a este pensamiento con su concepto de la Personalidad Una y en cuanto en este pensamiento, libremente entendido, significa la redención del hombre por el Amor y la Gracia, puede desafiar todo ataque. Pero en la doctrina dogmática de la mediación hay, junto a otras confusiones, el peligro de lesionar las relaciones directas del hombre con Dios.

Como toda vida y ser, la religión sólo puede tener un punto central: en este punto medio o está Dios o está Cristo con su acción sobre el alma. No pudiendo haber duda en esta disyuntiva, las luchas interiores de todas las grandes personalidades religiosas nos enseñan que, en el momento decisivo, la mediación retrocede y la relación con Dios se hace inmediata. Por otra parte, la mediación nos lleva a otra mediación y luego a otra. ¿No sucede en el Catolicismo a menudo que Cristo pasa a segundo término y María o cualquier santo ocupa el centro de la veneración religiosa? ¿No es esto una sospechosa aproximación al politeísmo?

Tal persuasión no excluye que la personalidad humana que trajo a rompimiento histórico la eterna verdad y dió origen a una nueva era, perdure en las almas y consiga seguir ejerciendo fuerte acción sobre ellas. Una personalidad como la de Jesús no es correo de valiosas doctrinas o despertador de sentimientos blandos, sino demostración elocuente de la vida divina en que siempre se puede encender nueva vida. El hecho es aquí, a la vez, el comienzo de un movimiento sin medida, comunica a la humanidad un hondo anhelo hacia una nueva vida de amor y de paz, de pureza y candidez. Tal vida, con su índole incomparable y su profundidad arcana, no se agota en efectos históricos, sino que, por medio de ella, la humanidad encuentra constantemente su más íntima esencia; ayuda en las luchas de la existencia, y se fortalece en la certeza de un mundo divino contra la falta de sentido de la naturaleza y la insinceridad de la mera cultura humana.

Pero esto no implica una aproximación a la idea de la mediación, no trae como consecuencia la divinización y el culto de una personalidad humana. Si con esto impugnamos el puesto que Jesús ocupa en la forma tradicional del Cristianismo, debemos aún más decididamente rechazar la configuración jesucéntrica de la religión, que,

en cierto modo, se emplea como sustitutivo de un contenido metafísico esencial al cual se ha de referir todo sentimiento y toda vida religiosa. Tal veneración estuvo durante largo tiempo tan arraigada, que Jesucristo en su humanidad era, a la vez, verdadero Dios, la segunda Persona de la Trinidad; pero cuando esta creencia encuentra contradicción, aquella unión exclusiva de la vida a Jesús se convierte en insuficiente atenuación del amor y la magnificencia de Dios. Aquel Cristianismo dirigido al hombre-Jesús, en el cual muchos encuentran hoy una salida del laberinto, es impotente para resolver los problemas actuales, no es bastante fuerte para vencer al mundo hostil.

De aquí las más rudas oposiciones entre el Cristianismo tradicional y un nuevo Cristianismo. Las dos concepciones no aparecen como un más y un menos que pudiera ser conciliado en un medio, amistosamente, sino como verdaderas oposiciones: la ampliación que uno pide es para el otro una evaporación, y la concreción de éste le parece a aquél sensualismo y humanización; la idea de la mediación, que al uno le parece una vida indispensable para la divinidad, es para el otro un descaecimiento y una debilitación de la vida religiosa.

¿Qué significa en esta oposición, en esta innegable escisión, el mantenimiento de una apariencia de unidad? Los viejos se lamentan de que se dé a los valores tradicionales un nuevo sentido porque ven amenazada con la nueva interpretación la íntima esencia del Cristianismo; se apoyan en una tradición de miles de años y quieren conservar intacta la forma consagrada. Pero, si la nueva concepción representa una verdad, debe desear una neta separación y está obligada a consumarla. Pues sólo con una creciente independencia puede vencerse la insuficiencia actual y pasarse de una actitud negativa a una actividad constructiva, probando las propias facultades en la experiencia de la humanidad y desarrollándola.

las en la lucha contra las resistencias. Tal como están las cosas, los contrincantes consumen sus más preciosas energías en escaramuzas; la contienda total, la razón o sinrazón de los partidos, no remedia el mal; pero, ante todo, la confusión reinante hace imposible la plena sinceridad, sin la cual la crisis religiosa presente no puede ser superada.

El divorcio, nada nuevo, se hace sentir hace tanto tiempo, que la religión ha sido relegada al último término de la vida cultural. Pero ahora va siendo otra cosa, las cuestiones religiosas preocupan y aun dominan más y más los ánimos, encienden las pasiones y llaman a las armas; problemas viejos, de largo tiempo aparentemente resueltos, se imponen nuevamente demostrando que todas las transformaciones de la vida no han quebrantado su poder. Este creciente interés por los problemas religiosos disipa con poderoso impulso aquel turbio crepúsculo que sólo puede satisfacer a los mediocres, y trae a conciencia cierta la hasta aquí velada contradicción haciéndola intolerable. Una honrada separación de lo antiguo y de lo nuevo debe engendrar la necesidad de una configuración de la verdad cristiana que responda tanto a nuestra situación histórica como a una aspiración cada vez más ardiente de muchos, cuya sed de verdad y eternidad no puede ya ser saciada por las formas antiguas. Que el nuevo camino no es nada cómodo, es fácil convencerse de ello, como vamos a ver ahora brevemente.

2.—La necesidad de una nueva forma del Cristianismo.

El que pretenda una reforma en el Cristianismo no puede desconocer los peligros y las dificultades que semejante rompimiento con la tradición entraña. La forma tradicional ha obrado durante miles de años sobre una parte de la humanidad manteniendo su co-

hesión, ha dado a las creencias y a la vida una segura dirección, ha derramado el consuelo y el socorro a manos llenas y proporcionado fines superiores a muchas esferas; todo esto es algo muy precioso para aquel que se da cuenta de la penuria espiritual del género humano y de la incertidumbre de la vida del espíritu. Todo esto hace que el rompimiento con la forma tradicional de la religión produzca una grave conmoción de las relaciones tanto intelectuales como morales, con riesgo de todo lo que eleva al hombre sobre su mezoquino yo y la mera naturaleza. Dicho rompimiento tiene derecho a afrontar todos estos peligros si se inspira en una necesidad de hecho superior a todas las consideraciones humanas; y esta necesidad existirá si la antigua forma de la religión no responde ya a sus mismas exigencias y cuando el mantenimiento mismo de la religión no sea ya posible sin una transformación. En todo el curso de nuestra investigación ha sido motivo director tal necesidad, por lo que aquí nos concretaremos a una pequeña síntesis.

La religión tiene su fundamento en verdades supratemporales, en verdades que, una vez formuladas, están a salvo de las vicisitudes del mundo. Pero quieren obrar sobre el hombre y deben entrar en su reino y corresponder en su forma existencial a las condiciones históricas del hombre. Pero en estas condiciones, como hemos visto, se han operado grandes cambios que afectan, no sólo a la periferia, sino al fondo mismo de la vida. Un cambio en las opiniones sobre el mundo exterior no afectaría fuertemente a la religión, pero otra cosa sucede cuando todo el proceso vital y el pensamiento entero se transforman, cuando el hombre es ya otro, cuando han cambiado fundamentalmente sus relaciones con la realidad y su círculo de vida se ha configurado de otro modo. Pues si es cierto que la religión forma el núcleo de la vida y no sólo una parte accesoria

en ella, no puede menos de ser afectada gravemente por tal transformación. El mundo conceptual, en su forma antigua, es para nosotros hoy demasiado estrecho y antropomórfico; los obstáculos, que antes aparecían como una consecuencia del pecado, se ciernen para nosotros sobre el vasto mundo; crecen con esto inconmensurablemente las brumas que envuelven la realidad, crecen los cuidados y angustias del hombre, crece la intensidad de la lucha. A la vez, su posición es más insegura. Mientras que antes la existencia inmediata del hombre era el modelo por el que medía el universo, y la religión le parecía una relación del mismo con un Ser incomparablemente más alto, pero afin a él, hoy la naturaleza se ha apoderado del hombre y se ha convertido en señora de éste; el hombre ha pasado a ser una gota en este mar si no reconocemos en su esencia espiritual el punto de intersección de un nuevo mundo más esencial. Pero, con ello, lo que antes parecía una posesión asegurada, se convierte en un difícil problema y la labor consiste en penetrar desde la existencia inmediata al fondo de la vida; una religión de la vida espiritual tiene que elevarse más decisivamente sobre el mero hombre, so pena de convertirse en una mitología. Con esto, todos los conceptos de las cosas divinas son insuficientes, mucho de lo que hasta ahora figuraba como plena verdad pasa a ser una mera metáfora que sólo constituye el punto de partida para un ulterior desarrollo. Pero, a la vez, los contenidos espirituales alcanzan independencia y configuran al hombre, la religión convierte a la vida de subjetiva en substancial, sufriendo con esto nuevas transformaciones interiores. Por todas partes vemos surgir nuevos problemas, para cuya solución es necesario el reconocimiento del cambio de situación y librar la batalla desde este nuevo punto estratégico.

La religión, en su forma antigua, no se sustrae com-

pletamente a este reconocimiento, acepta ciertos hechos innegables, como, por ejemplo, la cosmología de Copérnico, pero se muestra recalcitrante a estas confesiones y se muestra desconfiada y adversa al conjunto del movimiento; sin embargo, no puede oponerse radicalmente a él y aun se apodera de aquello que la conviene.

A la larga, la consecuencia de todo esto es un desdoblamiento insoportable de la vida. La cultura relega cada vez más a la religión a segundo término, con lo que se va convirtiendo en algo mundano, y, por último, en algo falto de alma, pero la religión se va convirtiendo en una esfera privada que se estrecha cada vez más y de la cual se aparta cada vez más el hombre hasta hacerse para él una cosa indiferente. La indiferencia, empero, es la peor enemiga de la religión, más peligrosa que todas las luchas y todas las dudas. Pero aquella escisión de la religión del conjunto de la vida la trae inevitablemente consigo; y la aumentará si no vuelve a unirse estrechamente con la vida y encuentra en ésta un tema inagotable.

Es verdad que la religión, aun en su antiguo forma, continúa ejerciendo una intensa influencia en la vida práctica que no se queda en zaga de la nueva. Mas esta influencia la ejerce sobre determinados territorios particulares, el conjunto del trabajo espiritual y el rasgo principal de la vida, excluye la forma antigua; es demasiado particular para encajar en los nuevos moldes. Todo lo que hoy lleva el nombre de cristiano, lleva consigo este carácter marcadamente particularista. Es de notar que el nombre «cristiano» es hoy el nombre de un partido, hay partidos, círculos, hermandades cristianas. A las demás religiones, que nosotros sepamos, les es desconocido este estrechamiento del término. Si aun permanecen adheridas grandes masas a la antigua forma, no es porque ante lo viejo y lo nuevo se decidan libremente por aquello, sino porque los movimientos y

las dudas no las han tocado, porque el problema está aún muy lejos de ellas. Mas, por lo mismo, son un sostén muy inseguro de las religiones. Pues más tarde o más temprano esas dudas sobrevendrán y es muy discutible que se decidan por lo antiguo.

En efecto, la religión sólo puede afirmar su puesto ocupando la cúspide de la vida espiritual y manifestándose en ella como necesaria y fecunda, pero, a la vez, atrayéndose las actividades favorables de la vida y repeliendo las hostiles. Pero como lo antiguo se despreocupa de estos problemas, se impone una nueva configuración del credo religioso, emancipando en él lo eterno de la forma temporal, la substancia espiritual de la concepción humana. En lo viejo hay muchas cosas envejecidas y extrañas, su espíritu y su lenguaje fatiga ya a la humanidad, carece de la fuerza suficiente y de la frescura juvenil para producir el apetecido efecto sobre nosotros. Tenemos que gobernar nuestra propia vida y sobrellevar nuestro propio destino; ¿quién se atreverá a prohibirnos buscar nuestra salvación por camino propio?

Mas, por inaplazable que aparezca la reforma, nadie puede dudar las enormes dificultades de la empresa si ésta ha de ser llevada a cabo dignamente. Ante todo, la religión, cualesquiera que sean las variaciones que se introduzcan en su forma existencial, no debe perder nada de su verdadero contenido, antes bien, éste debe ser enriquecido, fortalecido y debe recibir una eficiencia universal. Pero esto sólo es posible cuando el problema del equilibrio entre religión y cultura no es entendido de modo que aquélla deba ceder a ésta y adaptarse a su servicio, sino de modo que conserve su carácter de fuerza independiente con contenido propio; que, no sólo sea juzgada, sino que juzgue también, acepte y rechace. Esto es aplicable, sobre todo, a la moderna cultura, que no es tan clara como parece; es verdad que

contiene tendencias, experiencias y desarrollos de la vida espiritual a que no puede sustraerse la religión, pero, a la vez, contiene tendencias temporales y humanas de naturaleza muy discutible y que son opuestas al carácter fundamental de la religión y del Cristianismo. La cultura moderna, con su concepción humanista, con su afirmación de la vida, con sus oscilaciones entre naturalismo e intelectualismo, con su relegación de los valores morales y su renuncia a lo eterno en el concepto de evolución, es absolutamente incompatible, no sólo con ésta o aquella forma religiosa, sino con la religión en general. El que hace de esta cultura la piedra de toque condena irremisiblemente la religión; el verdadero amante de la religión no puede sustraerse a una lucha con esas tendencias, y ha de separar también en la cultura la mezcla de verdad espiritual y de error humano.

Por consiguiente, todo verdadero movimiento de renovación religiosa debe ser distinguido netamente de cualquier otro que no tanto anhele religión como cultura, pero que quisiera retener algo de la religión y no puede sustraerse, por tanto, a una transacción. Epocas de crisis espiritual como la nuestra dan muchas veces la palabra al vulgo, cubren con el pabellón de la libertad la propia indigencia, muestran notoria preferencia por los mediocres y aun por los pedantes a quienes toda negación parece un testimonio de su grandeza. Semejantes corrientes quisieran una religión «acomodada a los tiempos», condenan y declaman contra todo aquello que pugna violentamente con su tiempo. Por fuertes que sean las tendencias antirreligiosas, no faltan espíritus llamados «liberales» que, como representantes de su tiempo, se esfuerzan por hallar un acomodo y por demostrar que todo puede conciliarse con la religión y el Cristianismo, y aun que todo es consecuencia de su verdadero sentido. Pero, contra tan indigna transacción,

hay que afirmar valientemente la fuerza, la excelencia de las verdades supratemporales sin la menor reserva, devolver a la religión su substantividad y desde ésta tamizar las verdades de la cultura. Aquellos a quienes ya no satisface lo antiguo forman, no uno, sino dos grupos: los unos ven en la religión un trozo de la cultura y la tratan como un medio más para el bienestar humano; éstos no pueden dar a la vida la profundidad que necesita; tienen que limitarse a mejorar la situación actual haciéndola lo más cómodo posible. Otros pretenden un nuevo punto de vista, un nuevo género de vida, por lo que piden una vuelta a la metafísica, no de la escuela, sino de la vida. Creando así frente a la vida un nuevo mundo, la religión, como su representante, recobrará su substantividad y su acción característica. El mismo concepto de libertad ocupa aquí una posición diferente, pues mientras unos creen que la emancipación del peso de la autoridad y la tradición bastan para ponernos en buen camino, para los otros, en cambio, la libertad es sólo una condición cuyo cumplimiento no hace más que encauzar el problema. Para que la religión renazca es preciso separar estas dos corrientes, separando de la tendencia a un rejuvenecimiento de la misma lo que es sólo intelectualismo, optimismo y entusiasmo por la cultura. El «Sí» de la religión, ya lo vimos, sólo tiene fuerza cuando contiene en sí un resuelto «No»; una religión que no condena y niega, sólo puede tener un papel accesorio.

Indudablemente, las viejas formas, al desmembrarse, arrastrarán consigo muchas cosas que habrá que reemplazar. Pero muchos elementos trabajan en esta dirección. Ante todo, se impone una vuelta al hecho fundamental de la religión, tal como está contenido en la historia; un concepto profundo de la vida espiritual, de su propia esencia y de la posibilidad de esta esencia ante los obstáculos de la vida humana. Para ello, el pro-

blema religioso no puede ser aislado, sino tratado dentro del conjunto de la vida, y el movimiento hacia la religión debe ser el punto central de una corriente general en favor de la espiritualidad; sólo la vida espiritual, en su profundidad, hace posible la emancipación de los valores religiosos de los conceptos meramente humanos y les da un contenido substancial; además, a esta luz, la religión no aparece sólo como salvadora de los individuos, sino como fundadora de un estado de conjunto de la humanidad, como una elevación y renovación de la esencia del hombre. Es necesario, en este punto, destacar los rasgos elementales y trazar una línea única que separe el pro y el contra en el presente caos.

Hace falta luego poner la religión en una relación más estrecha de lo que suele hacerse con los problemas de nuestro tiempo. Cuando se comprenda este íntimo lazo aparecerá aquélla como indispensable. Cuanto más resueltamente condenamos una adaptación de la religión a nuestras situaciones y modas, tanto más decididamente pedimos que la historia no se resuelva en los cambios que dichas situaciones y modas producen, que su movimiento contribuya al desarrollo de la vida espiritual, desarrollo que está por encima del tiempo y que debe recoger en sí toda acción, desarrollo que corresponde a la situación histórica y a ella contribuye. El carácter problemático de la vida humana preocupa principalmente a nuestro tiempo. Las transformaciones de esta vida se desarrollan, principalmente, en dos direcciones. En primer lugar, sentimos que las formas tradicionales han llegado a ser para nosotros demasiado estrechas y antropomorfas y nos afanamos por un ensanchamiento por comprender y configurar nuestra existencia desde el punto de vista de una realidad total; el hombre entabla con este motivo una lucha contra su estrechez y mezquindad. Pero, a la vez, la humanidad

se siente acometida de un fuerte afán por una nueva configuración de la existencia colectiva: a aquel espíritu particularista con que la cultura repartía sus bienes, oponemos otro nuevo más universal que rechaza aquella escrupulosa sordidez y pide una inmediata participación de todos en todo, confiando en intensificar la vida infinitamente. De este problema ya nos ocuparemos.

En esta dirección puede actuar fecundamente la religión, pero no desde el individuo, necesita de una fuerte comunidad religiosa para crear, en medio de un mundo de error, un reino de espiritualidad pura; y esta comunión no puede ganar las almas sino del lado histórico de la vida espiritual, socorriéndonos en nuestras miserias, fomentando nuestro esfuerzo, rompiendo con el pasado. La forma tradicional de la religión nos parece insuficiente, no porque veamos en ella muchas cosas envejecidas, sino más bien porque no nos garantiza lo que hoy necesitamos. ¡Cuán otra debía ser, frente a las convulsiones actuales, la cultura de los teólogos, especialmente de los teólogos protestantes, si aspiran a dirigir el movimiento y no se contentan con permanecer al margen! Las grandes transformaciones de la vida, la lucha por su nueva cimentación, no nos permiten contentarnos con paliativos; con dolor echamos de menos las fuerzas y la fe necesarias para poner la religión en relación estrecha con las exigencias actuales de la vida y trasladar a ella todo el movimiento de conjunto.

La renovación que se pretende de la comunidad religiosa, encuentra a su paso una demanda más general de la humanidad moderna. Los lazos sociales se han aflojado o se han desatado completamente, el hombre ya no encuentra firme el pedazo de tierra que antes pisaba, cada vez se encuentra más abandonado a sí mismo y, con toda la abundancia de contactos exteriores, cada vez más aislado. Esto se va sintiendo con crecien-

te intensidad y nace la necesidad de una nueva unión. También en el movimiento social esta necesidad juega un papel importante. Pero toda obra asociativa, o es perjudicial, como sucede hoy en las numerosas corporaciones, o se convierte en opresora de la vida entera con riesgo de la libertad, cuando no procede de lo más íntimo del hombre y no abarca todo su mundo interior, y cuando la obra del individuo no es una obra colectiva. Esto sólo podemos esperarlo de una comunión religiosa que conserve un carácter inconfundible ante el Estado mismo; su primer paso ha de ser establecer las justas relaciones entre eternidad y tiempo, cosa que hoy no sucede.—Al ponerse en movimiento fuerzas poderosas en estas direcciones, podemos esperar que sustituiremos satisfactoriamente lo que parece perdido, y que lo nuevo podrá defenderse victoriosamente de las objeciones que lo viejo le opone.

El régimen antiguo echa de menos en el nuevo hechos positivos, le reprocha que se alimenta de puros conceptos y doctrinas y que ofrece más bien construcciones ideológicas que realidades que pueden ofrecer al hombre un abrigo y un terreno firme; le reprocha, no sin razón, que es sólo un remedo de religión y que se dirige únicamente a determinadas clases. Mas este reproche en tanto tiene fuerza en cuanto de la vida espiritual se quiera hacer una concepción mental de individuos aislados y de la investigación erudita, y no una actividad con valor propio y creadora de realidad; entendida de este último modo, tiene substantividad en un sentido mucho más alto que el que podrían darle los datos sensibles. Repetidas veces hemos dicho que el curso de la historia traslada cada vez más ahincadamente lo positivo de lo sensible a lo espiritual, de lo visible a lo invisible, y que a los partidarios de lo antiguo esto les parece una volatilización de esencias y lo combaten rudamente. Así también el concepto de Dios del primitivo

Cristianismo les parecía a los paganos vago y nebuloso, tachando a los cristianos de ateos, y aun hoy muchos católicos se niegan a conceder al contenido del Protestantismo plena realidad. Es, pues, conforme con el rasgo fundamental del movimiento histórico que lo positivo y lo sensible se diferencien cada vez más. Debemos tener siempre presente que todo trabajo conceptual de nuevo cuño contribuye a la instauración y posesión de una nueva realidad, y que para él subjetividad y espiritualidad significan cosas radicalmente distintas.

Pero, a la vez, séanos patente que el grado de ilustración no es lo que determina la profundidad y la fuerza de la vida religiosa. Vimos cómo las distintas clases sociales se colocan en diferente actitud frente a la religión según los tiempos; pero sobre estas capas con sus variaciones está la humanidad y la naturaleza del hombre con su ansia de verdad, con su hambre de amor y eternidad. Una creencia religiosa, por el hecho mismo de penetrar hasta las últimas raíces de nuestra vida espiritual, no es menos comprensible para el hombre simple e inculto. Los hombres deben unirse en esta pura vida del espíritu por encima de todas las diferencias de clase e ilustración. Por último, no olvidemos que la propagación de la religión entre los individuos y las diferentes clases sociales de un pueblo es una tarea práctica que compete, en primer término, no a la filosofía, sino a la sociedad misma. Es, ante todo, obra de experiencia y de psicología. En este punto, la psicología de la religión debe producir grandes frutos; lo único que no debe intentar es fundar por sí misma el contenido de verdad de la religión.

Nacen de aquí importantes problemas. Es tema apropiado al esfuerzo científico, trazar, dentro de un tiempo de tendencia contraria, y en medio de innúmeras confusiones, los rasgos de un nuevo mundo ideológico; elaborar las líneas principales en que se aunen los es-

fuerzos para, con la mayor energía, primero obrar la separación y luego la unión. Aunque esto sólo sea la preparación, también ella es importante, aparte de que nadie sabe dónde está el prólogo y dónde la obra principal.

c.— La situación histórica actual.

El progreso humano se desarrolla en flujo y reflujo; es innegable que hoy nuestra vida es recorrida por una poderosa oleada que nos impulsa a buscar el equilibrio que nos falta. Para justificar la situación presente, debemos retroceder a los comienzos del Cristianismo. Entonces, la humanidad sufría una fuerte convulsión; por razones largas de explicar, los ambientes culturales sentían profundo malestar y un descontento creciente, la vida parecía vacua e insípida, el hombre parecía extraviado. Esto engendró un fuerte mesianismo; de Asia se precipitaba una corriente de varias ramas que invadía las almas sedientas, distintas religiones pretendían calmar esta sed, de su lucha salió vencedor el Cristianismo. Soñaba un fin del mundo, el desenlace del drama de la historia con un juicio final definitivo. La historia misma se encargó de desengañarle y le enseñó a dirigir sus energías a este mundo. Esta fué la obra de la Iglesia medioeval: crear un sistema de vida religioso y encajarle en el resto de la realidad. Pero siempre el fin principal continuó siendo la preparación para la otra vida, considerando la vida terrestre como un período de prueba. Los Padres de la Iglesia llamaban a ese reino prometido su patria. Contra tal creencia fundamental inicióse una nueva corriente de vida, lo que hoy llamamos tiempos modernos; dió al conjunto un nuevo carácter en cuanto su fin principal fué el desarrollo y fomento de la fuerza y operó, a la vez, una vuelta al mundo

terrenal que nos rodea, que llena nuestro pensamiento y solicita nuestras fuerzas. Pero, aunque de aquí pudiera nacer el apego al mundo, queda, en primer lugar, al punto de vista de la vida un mundo suprasensible; nace una cultura del espíritu, una cultura inmanente, ideal, que pueden equilibrar las grandes oposiciones de la época.

Más y más se desvía el punto de gravedad de la vida hacia el lado sensible, hasta que, por último, el mundo suprasensible de la fe y del alma desciende a un puesto secundario, a una mera ilusión; a la vez, se rompe toda atadura interior del hombre con el universo, se encuentra aislado dentro de sí mismo, con su bienestar como único fin. Esta separación del problema de la vida y del problema universal es obra del positivismo, que cree poder proporcionar al hombre una existencia digna sin relación alguna con el todo.

Al principio, esta manera de pensar ganó los pequeños círculos, y sólo adquirió significación histórica con las revoluciones económicas, cuyo influjo hoy sentimos y que de una esfera particular se extienden a la vida toda.

No es de nuestra competencia desarrollar este punto, nos hemos limitado exclusivamente al problema religioso en el cual deben separarse el estado general de la humanidad y la situación particular del pueblo alemán. En sí, religión y sociedad no deben estorbarse la una a la otra, aunque el cuidado por los bienes materiales haya debilitado el interés por el mundo suprasensible de la religión. Pero en Alemania nace una ruda oposición por varias razones. La unión tradicional entre Estado e Iglesia ha sido aquí atacada y considerada como una carga intolerable; esta carga produce, indudablemente, mucho descontento y hasta hostilidad, y es expuesta a que se impute al Estado y a sus gobiernos los errores de la religión. A la vez, el alemán se inclina

a una consideración absoluta e intelectual de la religión, descartando de ella la actividad práctica y la formación colectiva; por eso cae fácilmente, o en una violenta contradicción con los conceptos tradicionales de la Iglesia, o en una completa indiferencia hacia ella. Pero todas estas corrientes están subordinadas a la tendencia general de estos tiempos de subordinar todas las cuestiones a la cuestión económica y juzgarlas por esto. Esta corriente es manifiestamente adversa a la religión.

A esto únese la inseguridad y la disgregación religiosa dentro de la vida moderna, así como sus rudos choques con las tendencias principales de la nueva cultura. El que mira las cosas desde este punto de vista puede creer que el fin de las religiones ha llegado y que su destino es extinguirse lentamente.

En realidad, aun dentro del tiempo, sucede otra cosa de lo que esperaron sus adversarios. Ciertamente viene por momentos el movimiento contra la religión, pero no tanto porque decrezcan sus fuerzas, sino porque muchos abjurán de lo que en el fondo hacía tiempo que ella había abjurado; aunque hayan caído muchas de sus hojas marchitas, como éstas sólo tenían una apariencia de vida, su destrucción no puede ser sino ventajosa.—En primer lugar, la innegable tendencia de los tiempos hacia la religión es más bien de índole indirecta que directa; la sentimos menos como un poder positivo que como algo indispensable para la conservación de la vida. Hasta aquí nuestra atención estaba puesta en sus defectos históricos, pero ahora dirígese al todo; nos preguntamos si la cultura humana, ocupada siempre de sí y confiando en sí, le basta al hombre; si el hombre no se siente demasiado pequeño ante ella. Hemos creído que puede haber valores espirituales sin religión, que se podría suplir su falta con fáciles acomodos. Pero ahora vemos que sin religión no puede haber espiritualidad substantiva, y que lo que pasa por vida

espiritual son sólo elementos secundarios que, inevitablemente, se han de poner al servicio del mero hombre y de sus intereses y pasiones.

Así vistas las cosas, la vida del hombre y su destino aparecen nebulosos. Con la caída del mundo suprasensible pierde el hombre un poderoso contrapeso frente al mundo que penetra en él cruelmente y pone en tensión sus fuerzas: carece de unidad interior que pueda congregarlo; indefenso contra las fuerzas ciegas, no parece que pueda afirmar ningún género de significación propia.

Sentimos fuertemente este mal en todas las direcciones de la vida si comparamos el estado actual con otros anteriores. La naturaleza, con toda su inaccesibilidad, estaba interiormente cerca del hombre cuando éste, en su fe religiosa, se la figuraba como un instrumento de Dios o, con un idealismo inmanente, como una obra de arte armónica y un reino de paz. Pero regidas ahora nuestras relaciones con la naturaleza por la investigación científico-matemática que la descompone en una colección de fuerzas aisladas y la transforma en la relación mutua de estas fuerzas, falta el alma del conjunto y el lazo que le dé coherencia; así transformado el cuadro, el hombre, con todo su dominio, aparece extraordinariamente pequeño ante el universo, la indiferencia con que éste le trata queda sin atenuación, y la lucha que el nuevo concepto de naturaleza le impone amenaza con transformarlo en rueda inerte de una máquina que obedece a leyes necesarias y no le deja entrever el sentido de la vida.

Si de la naturaleza pasa el hombre a refugiarse en la sociedad humana para dar en ella un valor a su vida, no se encuentra allí, una vez rotas sus relaciones interiores, en una situación mejor. Pues la humanidad no forma ya un todo interior, como lo formaba bajo la religión y el idealismo inmanente, sino que se disgrega

en una mera coexistencia de elementos aislados que entran, sí, en un contacto mutuo y hasta experimentan cierta simpatía mutua, pero que siguen la ley de su propia conservación y chocan y se disputan el terreno según las leyes de la concurrencia. También aquí queda oscurecido el sentido del todo. Pues, aunque podamos progresar en la conquista del mundo visible, es muy dudoso que nos perfeccionemos interiormente, que seamos más ricos y más nobles; por lo que surge la pregunta de si toda nuestra fatiga y esfuerzo no darán en el vacío.

Sólo queda, como último refugio, la vuelta al individuo mismo en oposición a la sociedad; así podrá oponer el hombre religioso, al trajín de la vida, la paz en Dios. Así también el estoicismo elevaba al hombre sobre las vicisitudes de la historia. Pero ambos demandan un mundo invisible; cuando éste ha desaparecido, el hombre se convierte en un engendro de su ambiente, un compuesto de herencia, educación y medio; no puede hablarse ya de libertad ni de elevación dentro del Todo. Un destino intransparente le marca su papel, debe desempeñarle y luego abandonar la escena sin que su falta se eche de menos.

Si contemplamos estos diversos aspectos encontraremos que la vida queda vuelta al exterior y toda posesión de ésta es imposible; bien mirado, no se puede hablar ya de una vida interior ni de un contenido espiritual de la vida. Cuando no nos ciegue la excitación y el resultado del trabajo dirigido al exterior veremos el vacío en torno: vacío en todo, vacío en la sociedad humana, vacío en nuestra propia alma. Este vacío le sentiríamos más fuerte e insoportable si el mundo ideológico de nuestros contemporáneos no nos presentase una idealización de los valores sin alma. A menudo el naturalismo nos presenta la naturaleza artísticamente y la trata como cosa viva, aunque, en realidad, una concepción meramente mecánica no tiene derecho a

ello; así es frecuentemente idealizada la humanidad y celebrada como un mundo de cohesión interior, aun cuando esta idea esté en contradicción con los conceptos básicos del naturalismo. Ellos no encuentran contradictorio considerar al hombre teóricamente como un ser natural todo lo más próximo al animal y reconocerle prácticamente grandeza y dignidad sin medida elevándole a fundamento de una nueva vida. Por último, también se considera al individuo como unidad interior y manantial independiente de vida, pidiendo para él la más alta estimación y libertad, siendo incomprendible cómo un mero producto del medio pueda poseer unidad y libertad ni pueda exigir un valor propio. Todas estas valoraciones han perdido sus fundamentos, sólo una ficción vela su propio vacío. Todo esto imprime a la vida un carácter de insinceridad interior; una manera de pensar más enérgica y clara debe desenmascararla y, dejando a un lado lo postizo, penetrar en su verdadera condición; y luego debe poner de manifiesto la completa falta de alma del resto.

¡Cuán lejos estamos hoy de preocuparnos del estado moral del hombre y de su propia felicidad! La *Aufklärung*, especialmente en la última parte del siglo XVIII, se esforzó por presentar al hombre como un ser noble y bueno, cuyas faltas hay que atribuirles a su debilidad material, por tanto, son disculpables y casi amables; pero nuestro tiempo piensa de muy distinta manera y el conjunto de la situación actual le da la razón. Pero, frente a todas las atenuaciones y paliativos, se levanta como suprema exigencia la cuestión de la salud del alma, el peligro amenazador de una rápida decadencia moral de la especie humana. De no producirse una enérgica reacción toda cultura se trocará en una apariencia y el movimiento histórico nos llevará a los errores más groseros.—También la cuestión de la felicidad la enfocaba la *Aufklärung* muy confiadamente, y,

como ahora, también constituye el más fuerte poder de la época —los tiempos de Schiller y de Goethe, de Kant y de Hegel con respecto a este punto, son un mero episodio—, está descuidada por lo que afecta a su dicha. Pero si reflexionamos un poco veremos que la insuficiencia de esta prometida dicha no es dudosa.

Círculos enteros ven hoy su felicidad en una vida de trabajo moderado, cómoda y sin preocupaciones. Así puede parecerle, al hombre sobrecargado de trabajo y luchando encarnizadamente por la conservación de su existencia; pero sólo puede creerlo así quien olvide que el hombre no es sólo una criatura sensible, sino espiritual y pensante y que un ser de este género tiene mayores necesidades, y necesita dar un contenido a su vida; sin-él, todo deseo sensible engendra al ser satisfecho un vacío interior que a la larga es más insoportable que toda fatiga o miseria, que toda lucha y dolor. Por consiguiente, esta vida que se nos ofrece no basta a las necesidades espirituales, a la conservación espiritual del hombre.

Ante tal confusión de los límites entre verdad y error en el presente, recordemos las palabras de PESTALOZZI: «Siempre hubo luz y tinieblas en el mundo, pero ambas, la luz y las tinieblas, aparecían en los días del pasado, aun en los tiempos oscuros, más puras y verdaderas a los ojos del hombre. Las tinieblas, a pesar de su completa obscuridad, eran para el hombre fácilmente cognoscibles. Ahora parecen las tinieblas luz, y la luz tinieblas».

De esta triste situación no es en modo alguno causante la cultura moderna, pero ésta no nos proporciona armas útiles para combatirla. Su principal preocupación es el mayor rendimiento de fuerzas y la intensificación de la vida; esto se traduce en una afirmación confiada, afirmación del Todo, abriéndose grandes horizontes con este vuelo que toma el esfuerzo, que prometen una eterna

posesión a la humanidad. Pero en el ápice de la pirámide esta posesión se estrecha y no cabe ningún contenido de vida. Aun más se agudiza el problema en los últimos días, originándose una violenta contradicción entre el trabajo cultural y un estado de cultura; aquél, exigiendo el máximo esfuerzo; éste, haciendo del estado subjetivo del hombre, de su bienestar, la cuestión principal.

En las dos direcciones se ha alcanzado mucho, pero, tanto aquí como allí, el hombre queda insatisfecho; no encuentra la posesión de sí mismo ni el lazo que le una con el conjunto de la realidad; no puede haber, por consiguiente, duda alguna de que se necesita una honda transformación y que el hombre por sí sólo es incapaz de hacerla. Necesita de un poder superior que le auxilie y le eleve, y sólo así se le abrirá un mundo espiritual independiente y tendrá su vida sentido y valor.

Pero todo esto no puede advenir sin un previo reconocimiento de las monstruosas coacciones de nuestra condición actual de vida; entretanto nuestro mundo sigue siendo un mundo de lucha y de oposición; pero no sólo esto sino que del fondo de la religión ábrese una espiritualidad victoriosa que nos pide pura espiritualidad, plena eternidad, puro amor. No cabe duda respecto a la afirmación definitiva, pero exige tantas limitaciones y condiciones que se ofrece a nosotros como un sumo fin y debemos romper definitivamente con el racionalismo afirmativo moderno. Comienza una nueva época que ha de traer nuevas relaciones entre la afirmación y la negación, y sabrá distinguir mejor entre una cultura humana aparente y una cultura espiritual auténtica; dará al conjunto de la vida un fundamento más sólido y por todós lados repartirá nuevos temas.

Pero si tales transformaciones en la configuración de la vida han de tener lugar, la religión alcanzará una importancia mucho mayor de la que le concedió el idealismo cultural inmanente de los tiempos clásicos

con su intento de representarnos la realidad como un reino de la pura razón. Que esto no es tal sino un terreno de dura contienda entre la razón y la sinrazón, lo ha demostrado el curso de nuestra investigación y lo revelan las experiencias del presente al que quiere ver claro. Si las feroces oposiciones y las graves confusiones que hemos expuestos son ciertas, la tentativa de una restauración del mundo interior, de una reforma espiritual de la vida de conjunto, coincidirá con la posibilidad de alcanzar una posición estratégica superior a la inmediata existencia, de ennoblecer las relaciones de los hombres y de inyectar a la vida una mayor fuerza creadora. Pero todo esto no puede ser alcanzado por otro camino que el de la religión: sólo ella puede disipar la profunda obscuridad y vencer tan duras resistencias dándonos a la vez la fuerza y el valor de la vida. Que el hombre procede de una obscura naturaleza y permanece ligado a ella, pero frente a ella quiere edificar un nuevo mundo cultural; que forma un punto efímero, pero quiere participar en la totalidad infinita; que está en el centro de la corriente del tiempo, pero no puede renunciar a la verdad eterna; que está dentro del mecanismo de la causalidad y, a la vez, demanda independencia y libertad, todas éstas son contradicciones que la existencia inmediata no puede resolver de manera alguna y que aniquilan la vida a menos que no nos elevemos por encima de ellas. Si, por consiguiente, a través de todas las tormentas y desastres de la vida esperamos volver a una mayor profundidad de ésta y el poder de la religión es indispensable para tal regresión, no cabe duda alguna sobre la necesidad de su restauración, por mucho que haya que variar en su forma. Pues lo que se demuestra necesario para la conservación espiritual del hombre debe reputarse, finalmente, como lo más fuerte y debe encontrar su realización a través de toda duda y de todo error.

ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS

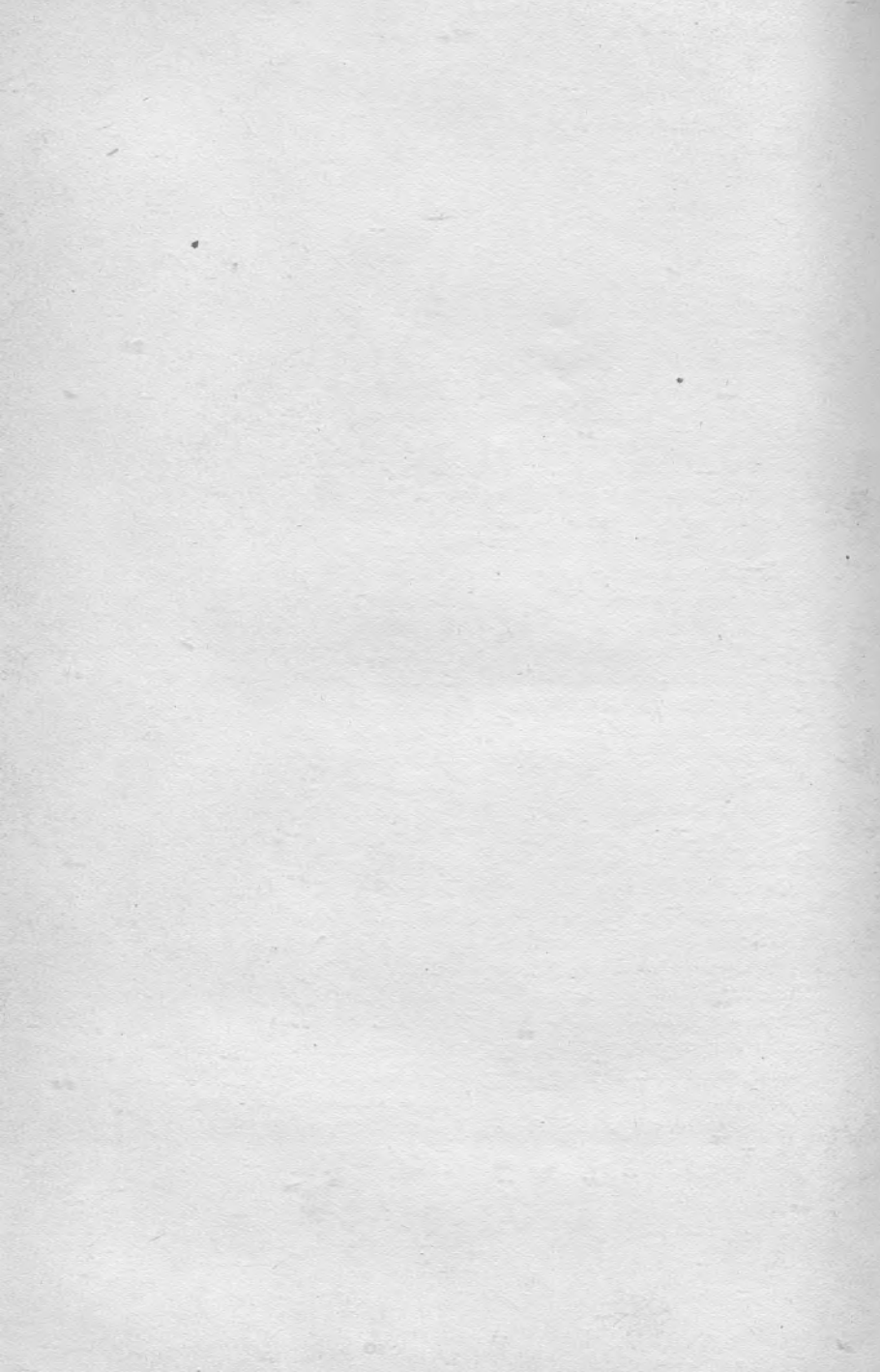
- Absoluta e histórica (religión), 422 y siguientes.
Absoluta (vida), 147, 160.
Agustín, 37, 282, 286, 303, 326, 333, 379.
Amor al enemigo, 295 y siguientes, 338.
Amor y justicia, 298 y siguientes.
Anhelo de lo infinito, 197 y siguientes, 221, 339.
Animo, 324.
Arte (como superación de una oposición interior), 104 y siguientes, su relación con la religión, 343 y siguientes.
Autoactividad; su diferencia de la mera actividad, 117, 125.
Autoafirmación de la vida, 312.
Autónoma (vida), 118, 156.
Bacon, 352, 410.
Biológica (consideración), 27, 39.
Buda, 407.
Bueno y útil, 96.
Ciencias naturales; su relación con la religión, 24 y siguientes, 422 y siguientes.
Ciencia y verdad, 82.
Comunidad religiosa, 369, 379 y siguientes.
Conciencia; su significado y sus límites, 254 y siguientes.
Conducta; contradicción entre su intención y resultado, 351.
Confucio, 297.
Confusión del mundo, 420 y siguientes.
Contraste de la vida; su agudización por la religión, 331, 373, 398.
Creación espiritual; su esencia y sus condiciones, 114 y siguientes.
Crítica histórica; su nacimiento y efectos, 30.
Culpa y sino, 245, 257 y siguientes.
Culto: su significación, 382.
Cultura espiritual; su oposición con la mera cultura, 181, 225, 339, 347.
Cultura históricosocial, 87 y siguientes. Su oposición con la religión, 225.
Cultura ideal y real en los tiempos modernos, 40 y siguientes.
Cultura media; sus peligros, 410.
Cultura moderna; separación de la substancia espiritual y

- la tendencia humana, 435 y siguientes.
- Cultura: su esencia y relaciones con la religión, 49 y siguientes, 56 y siguientes, 110, 307, 397 y siguientes, 431; su oposición con Religión, 224 y siguientes; con la moral, 241; sus confusiones, 350.
- Descartes: su metafísica, 139 y siguientes.
- Determinismo, 133, 170 y siguientes, 200 y siguientes.
- Diabólico: en la naturaleza humana, 245.
- Dialéctica: en la Historia, 270 y siguientes.
- Dios (idea de), 147, 160 y siguientes, 329 y siguientes; su doble concepción en el Cristianismo, 161.
- Dirección de la vida; objetiva y subjetiva, 238 y siguientes.
- Discontinuidad del mundo, 402.
- Divino y humano; su relación: 170 y siguientes, 280; en el Cristianismo, 430; en la religión histórica, 288; en el Cristianismo, 447.
- Drama: como imagen de la vida, 218, 400.
- Duda: su razón y su sinrazón, 10, 406 y siguientes.
- Eckhart, 68, 146, 159, 315.
- Efecto positivo de la religión, cómo se ha de comprender, 374, 403.
- Elemento negativo del trabajo, 74.
- Esencia y formación de esencia, 124, 323 y siguientes.
- Espinosa, 36, 312.
- Estado histórico de la vida del espíritu (diferencia de la misma corriente del tiempo, 106, 407.
- Estoicismo, 261, 430.
- Eternidad: supuesto de la Historia, 135.
- Eternidad (tendencia a la), 204, 340.
- Facultades del alma (no son la esencia de la vida), 141; su insuficiencia para fundamentar la religión, 67, 149.
- Fantasia: sus efectos en la Religión, 13, 277, 410.
- Fe en el sino, 250 y siguientes.
- Fe en la Providencia, 247 y siguientes.
- Fe: su concepto, 175 y siguientes; en los hombres, 316, 320.
- Fe y duda, 404.
- Fichte, 32, 204, 426.
- Froebel, 345.
- Fuerza, 240.
- Fuerza y sentimiento, 239.
- Goethe, 40, 47, 105, 108, 117, 164, 177, 214, 255, 312.
- Hábito: límites de su poder, 99.
- Hegel, 26, 64, 115, 377 y siguientes, 382, 414.
- Historia del alma, 387.
- Historia: límites de su poder en el dominio de la vida del espíritu, 420.
- Historismo, 401.
- Hombre; su pequeñez y su grandeza, 130; su posición en el mundo, 350, 400.
- Honor de Dios: su idea, 325.
- Idea del Derecho: sus condiciones espirituales, 105.
- Ideal: su efecto peculiar, 154 y siguientes; su variación, 226 y siguientes, 234.

- Idealismo ético, 133, 417 y siguientes.
- Idealismo inmanente, 383, 410, 410.
- Idealismo y realismo, 137 y siguientes.
- Iglesia, 281, 290, 368 y siguientes, 408, su fijación de un mundo ideológico, 373; su ordenación de la conducta, 379; su culto, 383 y siguientes.
- Impulso vital metafísico (su diferencia del físico), 303.
- Indicas (religiones), 15 y siguientes, 252, 354 y siguientes, 415 y siguientes.
- Individualidad de los fundadores de religión, 392.
- Individualidad espiritual, 108, 111 y siguientes.
- Individuo en relación con la sociedad, 230 y siguientes, 261; con el ambiente, 257; con el destino, 221, 260.
- Inmanencia y transcendencia, 166 y siguientes.
- Inmortalidad, 167, 206, 221, 333.
- Intelectualismo; su insuficiencia, 60 y siguientes. Condiciones de su superación, 141 y siguientes.
- Interioridad; distinción entre interioridad subjetiva y substancial, 56 y siguientes, 117 y siguientes, 206 y siguientes.
- James, W., 387.
- Jenófenes, 346.
- Jesucéntrica (configuración de la fe), 451.
- Jesús; personalidad, 18 y siguientes, 272, 447.
- Judaísmo, 277.
- Juicio de los muertos; motivos de esta idea, 252.
- Justicia; en el orden del mundo (aspiración a la), 251.
- Justicia y amor, 298.
- Kant, 32, 80, 154, 325, 328, 352, 363, 375, 399; su metafísica, 139 y siguientes.
- Leibniz, 13, 123, 419.
- Lessing, 32, 285.
- Libertad e igualdad, 198 y siguientes, 313.
- Libertad: su doble concepto, 430.
- Libertad y gracia, 157 y siguientes, 170 y siguientes.
- Lutero, 176, 171, 306, 315, 337, 379, 398, 400, 427.
- Mahoma, 300, 407.
- Mal radical (Kant), 352.
- Mal; su realidad reconocida por la religión, 17, 216, 268, 398 y siguientes.
- Mecanismo de la naturaleza, 220 y siguientes.
- Mediación (idea de), 332, 448.
- Metafísica; sus principales direcciones, 138 y siguientes.
- Milagro (en su verdadero y falso sentido), 26, 157, 216, 407 y siguientes, 424.
- Místico; su razón y su sinrazón, 49, 164 y siguientes.
- Moral no es cualidad natural del hombre, 131, 180.
- Moral no es degradación de energía, 100 y siguientes.
- Moral; su aparente imposibilidad, 82 y siguientes.
- Moral; su debilidad en la vida humana, 76 y siguientes, 246, 462.
- Moral; su desarrollo interior,

- 37 y siguientes, 337 y siguientes.
- Moral; su esencia y efectos, 96 y siguientes.
- Moral; su poder, 94, 271 y siguientes.
- Moral y honorabilidad burguesa, 85.
- Moral y religión, 170 y siguientes.
- Mundo creador, 311.
- Naturaleza: la religión la esclarece, 418.
- Naturaleza: su contradicción con los supuestos de la religión, 219 y siguientes.
- Naturaleza y espíritu como grados de la realidad, 69 y siguientes, 128, 134.
- Noológico (método; su diferencia con el especulativo y metafísico), 138 y siguientes.
- Noológico (método; su diferencia con el psicológico), 136.
- Objetividad, 74.
- Obra: su grandeza; su relación con el alma, 105.
- Obra: sus límites, 110.
- Optimismo: su insuficiencia, 264 y siguientes.
- Optimismo: su oposición con la religión, 402 y siguientes, 410.
- Orden moral en el mundo, 251 y siguientes.
- Pablo, 153, 172.
- Panteísmo: su desarrollo en los tiempos modernos, 40 y siguientes.
- Panteísmo: su inversión del proceso de la vida, 129 y siguientes.
- Panteísmo: su razón y sinrazón, 166 y siguientes.
- Paracelso, 157.
- Parsismo, 277, 355.
- Pascal, 64, 255, 266, 308.
- Paz, 344.
- Pensamiento lógico, 270 y siguientes.
- Pensamiento y concepto de la vida en Grecia, 80, 83, 197, 267.
- Pensamiento y religión griega, 357.
- Personalidad de Dios, 147, 330.
- Personalidad de los fundadores de religiones, 13, 277 y siguientes, 390 y siguientes.
- Personalidad: su diferencia de lo subjetivo, 117.
- Pesimismo: su contradicción inferior, 265, 402.
- Pestalozzi, 62, 345.
- Píndaro, 259.
- Platón, 177, 296, 311.
- Platón: su metafísica, 138.
- Plotino, 287, 296, 331, 351, 396.
- Posición humana: su obscuridad, 246 y siguientes.
- Positividad de la verdad religiosa, 401.
- Positivismo: sus ataques a la religión, 189.
- Privativa concepción del mal: su razón y sinrazón, 267.
- Psicología de la religión, 462.
- Psicológica (fundamentación), 62 y siguientes.
- Proceso cultural impersonal de los tiempos modernos, 34, 438.
- Prueba indirecta en la historia del mundo, 194.
- Pruebas de la religión, 59 y siguientes.
- Razón formal, 223, 229.

- Reacciones históricas, 269.
 Reconocer, 80 y siguientes, 114.
 Reforma: sus dos principales direcciones, 400.
 Religión característica, 314 y siguientes.
 Religión de toda la Humanidad; su separación y reunión, 180.
 Religión: razón de las distintas actitudes contra ella, 173, 188 y siguientes, 328 y siguientes, 411 y siguientes.
 Religión: su esencia, 143 y siguientes, 212.
 Religión: superación de la oposición de optimismo y pesimismo, 181.
 Religión y ciencia, 183 y siguientes.
 Religión y concepto del mundo, 372 y siguientes.
 Religión y especulación, 192.
 Religión y moral, 247, 289, 379 y siguientes, 418.
 Religión y vida, 177 y siguientes.
 Religiones históricas, 12 y siguientes, 276 y siguientes.
 Renacimiento: su ideal de vida, 39.
 Representación, 332.
 Resurrección corporal de Jesús no es objeto de fe, 398.
 Runeberg, 343 y siguientes.
 Sacramento, 67.
 Sacramento; su significación y sus peligros, 280 y siguientes, 435.
 Sacrificio; en cuanto es necesario, 238 y siguientes.
- Savonarola, 408, 425.
 Sensible (lo); su poder, 223.
 Schelling, 281.
 Schleiermacher, 65, 377.
 Sino de la obra, 113.
 Sinrazón de la realidad, 353.
 Sociedad; sus condiciones, 181.
 Substancia; en oposiciones, existencia y forma existencial, 140 y siguientes.
 Sufrimiento; sus efectos en el hombre, 249, 267, 364.
 Tiempo (lucha contra el), 370.
 Tipos de vida; sus diferencias, 132, 233 y siguientes.
 Trabajo cultural; su organización, 142.
 Trabajo en el mundo, 106.
 Trabajo; su medida y límites, 103 y siguientes, 111 y siguientes.
 Utilitarismo en la religión, 53.
 Vida autónoma del espíritu; su explicación, 114 y siguientes.
 Vida espiritual, 121, 122, 153 y siguientes; 239, 237, 444.
 Vida interior cósmica, 425.
 Vida religiosa del individuo, 394 y siguientes.
 Verdad; su aparente contradicción, 80 y siguientes.
 Verdad; su nueva concepción, 124.
 Voluntad creadora, su concepto, 378.
 Voluntad; su insuficiencia para fundamentar la religión, 66.
 Voluntarismo; nueva reacción contra el intelectualismo, 66.
 Winckelmann, 63.



ÍNDICE

I.—PARTE INTRODUCTIVA.

	Páginas
a crisis de la religión en la historia	7
a.—El problema de la religión.....	7
b.—La característica del Cristianismo	14
c.—El movimiento moderno contra el Cristianismo.....	24
1.—La crisis de ideas	24
α .—Ciencia y religión.....	24
β .—Historia y religión	27
γ .—La vida espiritual y la religión.....	32
2.—La transformación de la vida	35
d.—La resurrección del problema religioso	43
e.—Explicaciones sobre la dirección a seguir.....	52

II.—FUNDAMENTOS DE UNA RELIGIÓN UNIVERSAL.

Consideraciones previas	59
a.—La complicación de la vida humana.....	68
1.—La duplicidad en la vida.....	68
2.—La contradicción en la vida humana.....	75
α .—Impotencia de las fuerzas morales.....	75
β .—La impotencia espiritual del hombre.....	78
γ .—Insuficiencia de un supuesto auxilio.....	85
b.—La independencia de la vida espiritual.....	92
1.—Los diferentes grados	95
α .—Emancipación del yo.....	95
β .—Superación de la oposición interior.....	101
γ .—La conquista de un «yo» universal.....	110
2.—Resumen y perspectiva.....	120
α .—El sentido de la vida espiritual.....	120
β .—La imagen del mundo.....	125

	Páginas
γ.—El puesto del hombre	129
δ.—Consecuencias para la conducta.....	135
c.—El hecho universal de la religión.....	144
1.—La vuelta a la religión.....	144
α.—El problema de la religión en general.....	144
β.—Determinación más concreta del problema.....	145
γ.—La elevación sobre el mundo.....	150
aa.—El riesgo de la vida del espíritu en el mundo inmediato.....	151
bb.—La afirmación de la vida espiritual contra el mundo.....	153
cc.—La instauración de una vida absoluta en nues- tro mundo.....	156
2.—El contenido de la religión.....	160
α.—La idea de Dios.....	160
β.—La Divinidad y el mundo.....	165
γ.—La Divinidad y el hombre.....	170
δ.—Rasgos característicos de la religión de la vida espiritual.....	174
3.—Las pruebas de la religión.....	183
α.—Religión y ciencia.....	183
β.—Consideraciones generales.....	192
γ.—Particularidades.....	196
aa.—El anhelo de lo infinito.....	196
bb.—El ansia de libertad e igualdad.....	198
cc.—El anhelo de eternidad.....	203
dd.—El anhelo de comunión interior.....	206
ee.—El anhelo de grandeza.....	210
Resumen.....	213

III.—LAS DISPUTAS CONTRA LA RELIGIÓN.

Introducción.....	216
a.—Exposición de las resistencias.....	220
1.—La resistencia de la naturaleza.....	220
2.—La resistencia de la cultura.....	225
3.—La resistencia de la vida espiritual.....	232
α.—La disgregación de la vida espiritual.....	233
β.—El cisma en la vida espiritual.....	238
γ.—La impotencia de la moral.....	243
4.—Obscuridad del destino humano.....	246
b.—Estimación de las resistencias.....	263

Páginas

1.—Insuficiencia de los medios propuestos.....	263
2.—La imposibilidad de una negación.....	265
3.—La necesidad de nuevos desarrollos.....	273

IV.—LA RELIGIÓN CARACTERÍSTICA.

Introducción.....	275
a.—Las religiones históricas.....	276
1.—El hecho de las religiones.....	276
2.—Objeciones contra la religión.....	282
3.—Imposibilidad de una rotunda negación.....	290
b.—Signos de una mayor dimensión de la vida.....	294
1.—La idea del amor al enemigo.....	295
2.—La profundización del amor.....	297
3.—La afirmación de sí mismo.....	301
4.—El desarrollo de la interioridad.....	303
5.—El desarrollo de la moral.....	305
c.—El desarrollo de la religión característica.....	309
1.—Ascenso y descenso de una nueva vida.....	309
α.—Ascenso.....	309
β.—Descenso.....	313
γ.—Desarrollo más concreto.....	317
2.—El nuevo proceso de la vida.....	323
α.—La tesis principal.....	323
β.—La idea de Dios y la relación con Dios.....	329
γ.—Demostración de la religión por el desarrollo de la vida.....	334
aa.—Esclarecimiento y síntesis.....	334
bb.—Ulterior dirección de los movimientos de la vida.....	338
cc.—Efectos peculiares de la religión característica.....	342
dd.—Ojeada retrospectiva.....	345
3.—La confusión del mundo.....	348
α.—La confusión del mundo.....	354
β.—La solución de las religiones históricas.....	354
γ.—La lucha contra la negación.....	361
4.—La configuración de la vida religiosa.....	368
α.—La comunión religiosa.....	368
aa.—Consideraciones generales.....	368
bb.—Fijación de una ideología.....	372
cc.—La ordenación de la conducta.....	378
dd.—El culto.....	382

	Páginas
ee.—Ojeada y resumen.....	384
β.—La relación con la historia.....	386
γ.—La vida anímica del individuo.....	393
5.—La visión religiosa de la realidad...	396
6.—Fe y duda.....	405
V.—EL CRISTIANISMO Y LOS TIEMPOS PRESENTES.	
Consideraciones previas.....	412
a.—Lo eterno en el Cristianismo.....	415
1.—El germen indestructible.....	415
2.—La afirmación de este germen contra el tiempo...	422
α.—El desarrollo frente a la naturaleza.....	422
β.—El desarrollo frente a historia y cultura.....	429
γ.—El desarrollo frente a la vida del espíritu.....	434
b.—Lo temporal en el Cristianismo y la necesidad de una renovación.....	442
1.—El desplazamiento de la forma antigua.....	442
2.—La necesidad de una nueva forma del Cristianismo.	452
c.—La situación histórica de la religión.....	463
Índice de nombres y materias.....	473

BIBLIOTECA CIENTÍFICO - FILOSÓFICA

Tomos de tamaño 19 x 12

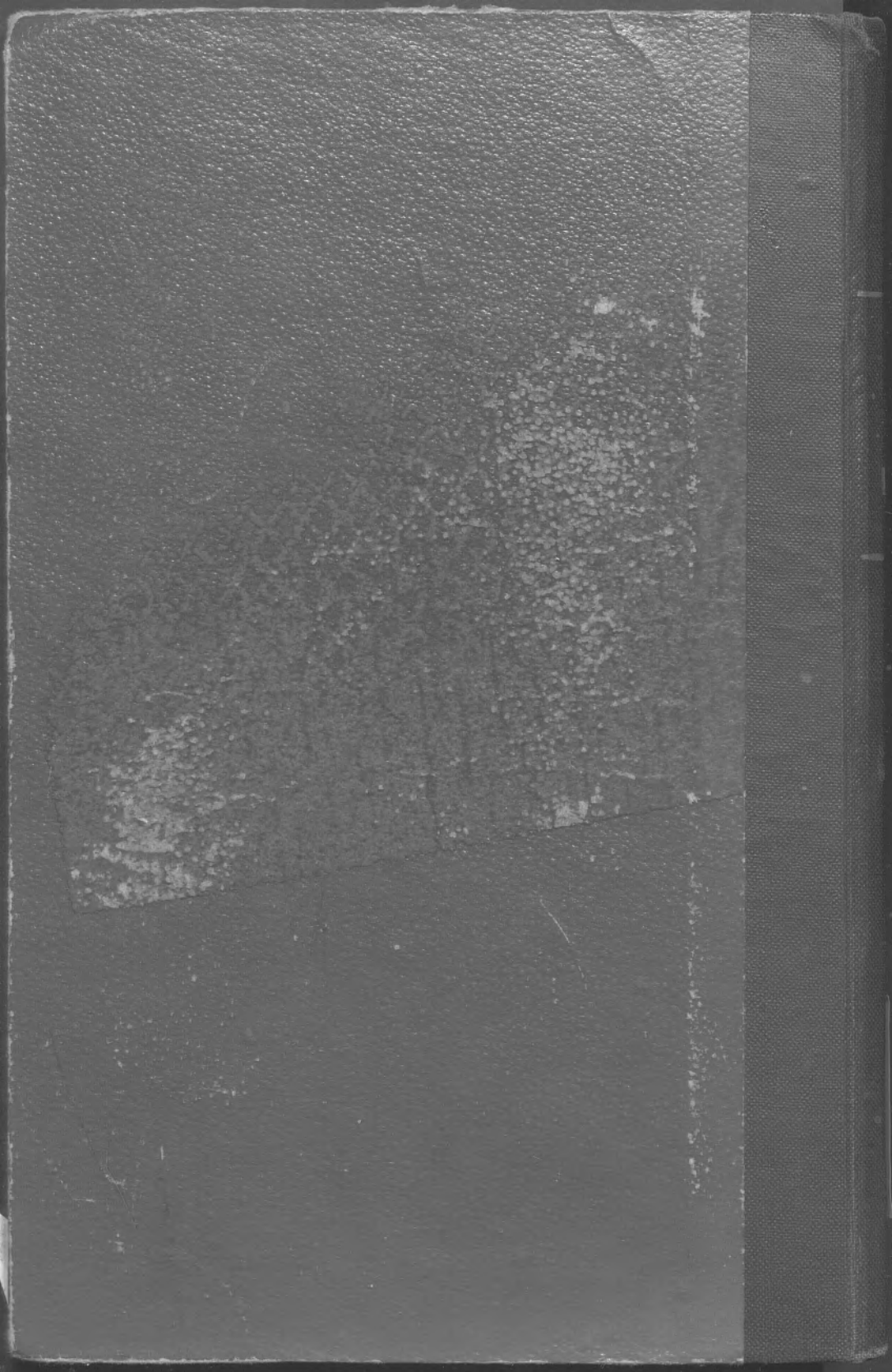
- Allamira.*—Cuestiones modernas de Historia.
- André* (Eloy Luis).—La cultura alemana, 5.
- Arreat.*—La moral en el drama, en la epopeya y en la novela, 3,50.
- Baldwin.*—Historia del alma, 5.
- Binet.*—Introducción a la Psicología experimental, 2.ª edición, 3,50.
- Psicología del razonamiento.
- El fetichismo en el amor, 4.
- Boissier.*—El fin del paganismo, 2 ts., 10.
- Paseos arqueológicos. Roma y Pompeya, 6,00.—Nuevos paseos arqueológicos, 6,00.
- Braunschwig.*—El Arte y el Niño, 5.
- Bray.*—Lo bello, 5.
- Bunge.*—Principios de Psicología individual y social.
- La Educación.—Evolución de la Educación.—La Educación contemporánea. Educación de los degenerados.—Teoría de la Educación.
- Bureau.*—El contrato colectivo del trabajo, 5.
- Cosentini.*—La sociología genética, 3,50.
- Cuillerre.*—Las fronteras de la locura, 5.
- Davidson.*—Una historia de la Educación, 5.
- Delbauß.*—El dormir y el soñar, 4.
- Dugas.*—La educación del carácter, 5.
- Durkheim.*—Las reglas del método sociológico, 3,50
- Edmunds y Hoblyn.*—Historia de los cinco elementos, 5.
- Eucken.*—La vida, su valor y significación, 4.
- Fere.*—Sensación y movimiento, 3,50.
- Degeneración y criminalidad, 3,50.
- Ferrero.*—Grandeza y decadencia de Roma.—I. La Conquista, 5, 0.—II. Julio César, 5,00.—III. El fin de una aristocracia, 5,00.—IV. Antonio y Cleopatra, 5,00.—V. La República de Augusto, 5,00.—VI. Augusto y el Grande Imperio, 5,00.
- Ferriere.*—Los mitos de la Biblia, 5.
- Errores científicos de la Biblia, 5.
- La materia y la energía, 5
- La vida y el alma, 6.
- La causa primera, 5.
- El alma es la función del cerebro. Dos tomos, 10.
- Fleury.*—El cuerpo y el alma del niño.
- Nuestros hijos en el colegio, 4.
- Fouillee.*—La moral, el arte y la religión, según Guyau, 5.
- Froebel.*—La educación del hombre, 5.
- Fustel de Coulanges.*—La ciudad antigua, 7.
- Gauckler.*—Lo bello y su historia, 3,50.
- Giraud-Toulon.*—Los orígenes del matrimonio y de la familia, 6.
- Gow y Reinach.*—Minerva, 6.
- Greenwood.*—Pedagogía práctica, 3,50.
- Grasserie.*—Psicología de las religiones, 5
- Guignebert.*—Manual de Historia antigua del Cristianismo, 5.
- Guyau.*—Génesis de la idea de tiempo, 3,50.
- Problemas de estética contemporánea, 5.
- Hampson.*—Paradojas de la Naturaleza y de la Ciencia, 3,50.
- Harris.*—Fundamentos psicológicos de la educación, 5.
- Hearn.*—Kokoro, 5.
- Hennequin.*—La crítica científica, 3,50.
- Hinsdale.*—El estudio y la enseñanza de la Historia, 5.
- Ingenieros.*—Sociología argentina, 5.
- James (W.).*—Pragmatismo, 5.
- Psicología Pedagógica, 5.
- El significado de la verdad, 5.
- Jauß.*—Los orígenes del socialismo contemporáneo, 3,50.
- Kant.*—Prolegómenos, 5.
- Kant, Pestalozzi y Goethe.*—Sobre Educación, 3,50.
- Kergomard.*—La educación maternal. Dos tomos, 10.
- Kirkpatrick.*—Fundamentos del estudio del niño, 5.
- Kostyleff.*—La crisis de la Psicología experimental, 3,50.
- Langlois y Seignobos.*—Introducción a los estudios históricos, 4.
- LeBon.*—Psicología de las multitudes, 3,50.
- Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos, 3,50.
- Le Dantec.*—Filosofía biológica, 5.
- Leveque.*—El espiritualismo en el Arte, 3,50
- Lhotzky.*—El alma de tu hijo, 3,50.
- El libro del matrimonio, 3,50.
- Lichtenberger.*—Filosofía de Nietzsche, 3,50.
- Mauthner.*—Contribuciones a una crítica del lenguaje, 5.
- Mercante.*—La Verbocromía, 3,50.
- Mercier.*—La filosofía en el siglo XIX, 3,50.
- Moreau de Jonnes.*—Los tiempos mitológicos, 5.
- Münsterberg.*—Psicología de la actividad industrial, 4.
- La Psicología y el Maestro, 5.
- Nitobe.*—Bushido. El alma del Japón, 3,50
- Nordau (Max).*—Psico-fisiología del Genio y del Talento, 3,50.
- Parker.*—Cómo se debe estudiar la Geografía, 6.
- Payot.*—La creencia, 3,50.
- Painter.*—Historia de la Pedagogía, 5.
- Posada.*—Política y enseñanza, 3,50.
- Teorías políticas, 3,50.
- Ribot.*—Enfermedades de la voluntad, 3,50
- Las enfermedades de la memoria, 3,50.
- Las enfermedades de la personalidad, 3,50.
- La psicología de la atención, 3,50.
- La evolución de las ideas generales.
- La lógica de los sentimientos, 3,50.
- Ensayo sobre las pasiones, 3,50.
- Rousseau.*—Las Confesiones. Dos tomos, 9.
- Emilio. Dos tomos, 7.

Ruskin.—Munera Pulveris (sobre Economía política), 3,50.—Sésamo y azúcares, 3,50.—La Biblia de Amiens, 3,50.
Senet.—Las estoglosias, 3,50.
Sollier.—El problema de la memoria, 5.
Spir.—La norma mental, 3,50.
Taine.—La inteligencia. Dos tomos. Ensayos de Crítica y de Historia, 5.
Tardieu.—El aburrimiento, 5.
Thomas.—Educación de los sentimientos.
Thomas (V. J.).—El sexo y la sociedad, 4.
Tissie.—Fatiga y adiestramiento físico, 6.—Los sueños, 4.
Varigny.—La naturaleza y la vida, 5.
Wagner.—Justicia, 4.—Juventud, 5,00.—La vida sencilla, 3,50.—Junto al hogar, 3,50.—Para los pequeños y para los mayores.—Valor, 3,50.—A través de las cosas y de los hombres, 3,50.—Sonriendo, 3.—Lo que siempre hará falta.—Por la ley a la libertad, 4,00.—Hacia el corazón de América, 5.—El Amigo, 4.—El alma de las cosas, 5.—A través del prisma del tiempo, 5.—A lo largo del camino, 5.
Wegener.—Nosotros los jóvenes, 3.

Tomos de tamaño 23 x 15

Andre (Eloy Luis).—La mentalidad alemana, 10.
Baldwin.—Interpretaciones sociales y éticas del desenvolvimiento mental, 12.
Bourdieu.—El problema de la muerte, 7. El problema de la vida, 7.
Bücher (K.).—Trabajo y Ritmo, 8.
Carle.—La vida del Derecho, 10.
Carlyle.—Folletos de última hora, 8.
Cellerier.—Bosquejo de una ciencia pedagógica, 7.
Ciges y Peyró.—Los dioses y los héroes, 12,00.
Compayre.—La evolución intelectual y moral del niño, 9.
Cropeix-Yamin (Y.).—La escritura y el carácter, 10.
Bucken.—Las grandes corrientes del pensamiento contemporáneo, 12. Los grandes pensadores, 12. El contenido de verdad en la Religión, 10.
Finot.—Progreso y Dicha, 12.
Fouillet.—Temperamento y carácter, 7. Bosquejo psicológico de los pueblos europeos, 15.
Garófalo.—La Criminología, 10.
Guido Villa.—El idealismo moderno, 7. La psicología contemporánea, 15.
Guyau.—El arte desde el punto de vista sociológico.—La irreligión del porvenir, 10.—La moral de Epicuro, 7.
Hegel.—Filosofía del espíritu, 2 ts., 12. Estética, 2 tomos, 25.
Hoffding.—Bosquejo de una psicología, basada en la experiencia.—Hist.^a de la Filosofía moderna, 2 tomos, 30. Filosofía de la Religión, 8.—Los filósofos contemporáneos, 7.
Ingenieros (Y.).—Criminología, 7. Psicología biológica, 9.
James (W.).—Compendio de Psicología 10.—La voluntad de creer, 7.—Principios de Psicología, 2 tomos.

Jancé.—Historia de la ciencia política. Dos tomos, 25.
Klemm.—Historia de la Psicología, 8.
Lagorgette.—El fundamento del Derecho y de la moral, 7.
Lalo.—Los sentimientos estéticos, 7.
Laessan.—El transformismo, 7.
Langé.—Historia del materialismo. Dos tomos, 25.
Lapie.—Lógica de la voluntad, 7.
Laurand.—Estudios griegos y latinos. (En publicación).
Le Bon (Gustavo).—Psicología del socialismo, 9.
Le Lantec.—Teoría nueva de la vida, 7.
Lefevre.—Las lenguas y las razas, 7.
Lipps.—Los Fundamentos de la Estética, 15.—Los Fundamentos de la Estética. La contemplación estética y las artes plásticas, 15.
 Elementos de Lógica, 8.
Lohe.—Historia de las literaturas comparadas, 9.
Lubbock.—Orígenes de la civilización, 10.
Mach.—Análisis de las sensaciones, 8.
Maspero.—Historia antigua de los pueblos de Oriente, 20.
Nathan y Durot.—Los retrasados escolares (Anormales), 8.
Nordau.—Degeneración. Dos tomos. El sentido de la Historia, 8.
Novicow (Y.).—El problema de la miseria, 8. La crítica del darwinismo social, 8.
Olphe Galliard.—La moral de las naciones, 7.
Orta.—Identificación dactiloscópica, 10.
Payot.—Educación de la voluntad, 7. El trabajo intelectual y la voluntad, 7. La Conquista de la Felicidad, 7.
Parson.—Gramática de la ciencia, 12.
Posada.—Principios de Sociología.
Pryer.—El alma del niño, 12.
Rennach.—Orfeo.—Historia de las religiones, 12.
Ribot.—La herencia psicológica. La psicología de los sentimientos, 12. Ensayo de la imaginación creadora.
Riemann (H.).—Estética musical, 7.
Romanes.—La evolución mental en el hombre, 10.
Russel Wallace (A.).—El mundo de la vida, 10.
Sabatier.—Filosofía de la Religión, 7.
Schwegler.—Historia de la Filosofía, 9.
Search.—Una escuela ideal, 7.
Seignobos.—Historia política de Europa. Dos tomos, 25. El método histórico, 7.
Spencer.—Ensayos científicos, 7.
Stuart Mill.—Lógica, 20.
Tarde.—Las leyes de la imitación, 10.
Tocqueville.—La democracia en América. Dos tomos, 20.
 El antiguo régimen y la revolución, 8.
Tylor.—Antropología, 12.
Weber (A.).—Historia de la Filosofía europea, 15.
Wundt.—Introducción a la Filosofía. Dos tomos, 15.—Fundamentos de Metafísica. Dos tomos, 20.—Ética. Tres tomos, 30.
Xenopol.—Teoría de la Historia, 12.



EUCKEN

VERDAD EN
LA RELIGION

FP 403