

CAPÍTULO III

El problema psicológico de la filosofía de la religión.

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

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

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

A. — La experiencia religiosa y la fe religiosa.

¿Quid est quod amo, cum te amo?

SAN AGUSTÍN

a) *La experiencia religiosa.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* Madrid, Jorro, editor.

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

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

* Madrid, Jorro, editor.

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

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

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

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

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

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

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