

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

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

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

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

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

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

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

b) *La fe religiosa.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

La experiencia religiosa puede ser llamada experiencia

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

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

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

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

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