

B.—Desarrollo de las ideas religiosas.

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

CARLYLE.

a) *La religión como deseo.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c) *Politeísmo y monoteísmo.*

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

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

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

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

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

Usener ha observado, concediéndolo mucha importan-

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

52.— Volvamos al politeísmo. Su desenvolvimiento nos

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

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

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

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

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

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

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

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

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