

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

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

Entre los indios y entre los griegos, el desenvolvimien-

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

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

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

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

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

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

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

54.—Las dos tendencias que aparecen, de una manera más ó menos distinta, y en proporciones variables, en todo sistema de ideas religiosas—en el politeísmo igual que en el monoteísmo—se reducen á dos tendencias en la naturaleza del sentimiento religioso, las cuales ya hemos tenido ocasión de indicar (§ 29).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

d) *La experiencia religiosa y la tradición.*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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