

sa y viva, no se podía obtener la paz y el reposo sino poniendo las propias ideas de acuerdo con la doctrina tradicional. Pero resta otra posibilidad: la confianza inmediata en las experiencias de la vida interior y en la actividad intelectual consagrada al descubrimiento de ideas adecuadas para formular estas experiencias, puede llegar á ser bastante fuerte para hacer imposible la sumisión á la tradición: el vino nuevo puede hacer estallar los odres viejos. Muchos grandes conflictos religiosos han nacido de esta suerte, y es el camino que han seguido todos los reformadores y todos los fundadores de religión, generalmente después de un intento leal de hallar la paz dentro de las antiguas formas. Descubren entonces que hay que tejer un nuevo manto á la divinidad.

63.—Entre los reformadores también, puede verse de nuevo el proceso psicológico mediante el cual las experiencias inmediatas de la vida personal chocan con las tradiciones de la Iglesia, y se hallan á la vez formadas y limitadas por ellas.

En el caso de Lutero, hemos visto ya (§ 39) cómo trataba—de una manera que recuerda el modo de pensar de San Agustín (§ 61)—de expresar lo que se agitaba en él. Pero en su primer desenvolvimiento del concepto de Dios, aceptaba con la mayor sencillez la vieja enseñanza de la Iglesia. Dejaba intacta la doctrina escolástica de la Trinidad, en tanto imprimía el sello de su personalidad á los conceptos religiosos que estaban en inmediata relación con sus experiencias personales, por ejemplo: la justificación por la fe y la Sagrada Comunión, ésta bajo una forma estrechamente enlazada con la concepción católica. El hecho de que Lutero haya admitido ciertas cosas que no correspondían á su experiencia personal, fué una inconsecuencia que puede explicar su fe en la Iglesia, pero una desgracia para el desenvolvimiento ulterior del protestantismo. Éste no ha llegado á formular su principio con claridad, con posibilidad de un desenvolvimiento lógico, sino después de haber apren-

dido á basarse en la libertad de conciencia y en las experiencias personales é individuales de la relación del valor con la realidad.

Mucho más claramente todavía que en Lutero, se puede descubrir la base psicológica de las relaciones religiosas en Zuinglio. Mientras que Lutero suspendía la marcha de su libre pensamiento después de haber definido á Dios como el objeto de la confianza suprema. Zuinglio daba un paso más, y llegaba á la doctrina de la predestinación absoluta. Zuinglio concedía más importancia que Lutero á la certidumbre incondicional de su propia salvación, de que puede gozar el individuo; esta certidumbre subjetiva, pero inquebrantable, corresponde á la creencia en la elección divina. Y si esta elección ha de lograr su fin, es preciso que proceda de un poder supremo, absoluto, infinito. Zuinglio, además, sufrió á no dudar el influjo ejercido sobre su pensamiento por sus estudios filosóficos (Platón y los estoicos), pero fué su experiencia personal la que movió su pensamiento. Tan sólo, una experiencia obtenida como la de Zuinglio, podía hacerle entrar en una dirección de pensamiento como la suya (84).

El protestantismo puede hacernos conocer tentativas más vigorosas todavía que las de los reformadores, cuyo objeto fué reducir toda religión á la experiencia del corazón y hacer de toda la religión un culto del corazón. Rousseau y Schleiermacher son los representantes más importantes de este movimiento. Pero ellos también, en su esfuerzo para revestir sus experiencias de pensamientos y palabras, fueron conducidos á ideas tomadas de la atmósfera espiritual en que vivían, y se inclinaron á considerar estas ideas tan inmediatas como las experiencias mismas. Rousseau sintió directamente las verdades de la religión natural y aun cuando Schleiermacher estuvo dotado de más penetración psicológica y de mayor poder de reflexión crítica, no obstante, no se libra tampoco de la confusión demasiado común entre la expresión de un sentimiento y su causa.

Por regla general, la experiencia personal recibe sencilla é inmediatamente las concepciones y las formas que le son transmitidas por la tradición, y cree aceptarlas tal como son en realidad. Sólo un examen más preciso revela las continuas readaptaciones que en realidad se han producido. El hecho mismo de que elementos de la vida intelectual distintos á aquéllos en que se insistía antes, sean á su vez puestos en evidencia, produce cierta diferencia. Se ve ocurrir aquí lo mismo que en la historia del arte, cuando se adopta un tipo pietórico por una nueva generación de artistas. Hablando de la relación que une á los primitivos italianos con el tipo bizantino tradicional de la Virgen, Julio Lange observa que no tomaron una actitud revolucionaria en este punto, sino que modificaron el tipo entrando en una nueva dirección. «Empezaron á dar á los rasgos esenciales de la máscara tradicional y sin vida el sello de sus ideas personales sobre la belleza pura que debía adornar á la Madre de Dios. Por ejemplo, es lo que hizo Guido de Siena: nos ofrece todavía el contorno casi circular de la cabeza, el óvalo alargado del rostro..... ¡pero qué juvenil es la mirada de su Virgen, cuán divina y amable!» (85). En la historia de la religión, no se pueden mostrar tan fácilmente las readaptaciones. Pueden producirse de dos maneras. Ó bien los elementos tradicionales, en que se apoya el elemento religioso, se colocan en primer término, ó bien determinados elementos reciben una nueva interpretación inconsciente; se conciben de una manera poética, simbólica ó racionalista, ó hasta se omiten por completo; y esto puede hacerse sin que se tenga conciencia de que implique ningún apartamiento con respecto á la interpretación original. Fué de gran alivio para San Agustín, en su juventud, el momento en que se le dijo que las expansiones corporales aplicadas á Dios en la Biblia podían entenderse metafísica y no literalmente; y más tarde, en el curso de su vida, no tuvo escrúpulo en extender todo lo posible la interpretación alegórica, siempre que encontraba en las ense-

ñanzas de la Iglesia algo de que no podía obtener de otro modo algún valor religioso.

Que en la Creación el espíritu de Dios flotaba sobre las aguas, quiere decir, según San Agustín, que por el don del espíritu, que es el amor á Dios, los hombres se elevan por cima de lo corporal; que «Dios ha creado el cielo como también la tierra» significa simbólicamente, en su opinión, que en la Iglesia se puede distinguir una inteligencia más espiritual (*serena intelligentia veritatis*) y otra más literal (*fidex simplex parvulorum*). Los místicos siguieron este camino, porque, como se ha dicho de una manera admirable, suprimían toda barrera entre ellos y el contenido de la Escritura, y trataban de realizar todo lo que la Escritura indica como un eterno presente. Mosén Eckhart, por ejemplo, en un sermón acerca de la resurrección del hijo de la viuda de Naín, dice que la viuda es el alma, y el hijo muerto la razón. Todo sermón, toda exhortación religiosa, emplea hoy todavía más ó menos el mismo método, estando guiado por el deseo de encontrar en el relato de lo que ha pasado hace muchos siglos, algo que pueda aportar un alimento á la vida espiritual de hoy. Se atribuye así doble sentido á las viejas historias, sin tener, en general, idea muy clara de la relación que pueda unir estos dos sentidos. Aún entre los filósofos del siglo XIX, en hombres tales como Schleiermacher, Hegel y Coleridge, no se encuentra confesión alguna del hecho de que la transformación de las doctrinas tradicionales en formas capaces de armonizar con la vida del sentimiento é intelectual de ellos, haya variado el sentido original del contenido de los dogmas. Sören Kierkegaard, también, que estaba particularmente deseoso de librar el contenido dogmático de sutilezas especulativas, se vió obligado á restringir el contenido objetivo del dogma; al menos, no pudo adoptar sino lo que podía alimentar su vida del sentimiento tan apasionada y forzada, y todavía, con mucha frecuencia merced á una transformación profunda del sentido, que le permitió sacar partido de estos elementos (86)

Cuando ya no es posible una adaptación de esta especie, las antiguas formas se rompen y, si la vida religiosa ha de continuar, es preciso que aparezcan nuevas formas. Llegamos con esto á la crisis de que he hablado—la crisis que se produce en el nacimiento de algo nuevo. Tenemos que considerar ahora la posición de la psicología religiosa con respecto á esas crisis y á las personalidades proféticas en que nace este nuevo elemento.

Pero, antes de abordar esta cuestión, querría hacer algunas observaciones generales sobre la relación del sentimiento con la ideación en la esfera religiosa.

64.—Lo mismo que los juicios estéticos y morales, los juicios religiosos se distinguen de los demás por el factor sentimiento, que, sin faltar nunca por entero en ningún acto de juicio, es, sin embargo, particularmente importante en su caso. Los juicios religiosos son juicios de valor. Según mi hipótesis fundamental, expresan las experiencias de los hombres acerca de la relación del valor con la realidad (§ 31), relación que puede á su vez tener un valor inmediato. En su forma más sencilla, los juicios religiosos se presentan como exclamaciones mediante las cuales se expresan estados internos de admiración, amor, esperanza ó miedo. El juicio religioso toma una forma más determinada cuando la conciencia trata de explicarse claramente lo que experimenta, lo que admira, ama, espera ó teme (§ 61). Por ejemplo, puede uno preguntarse: ¿cuál es el sentido de este hecho maravilloso? ¿Quién es este hombre que ha adquirido tanto imperio sobre nuestra vida interior? (§§ 57-60). Luego viene la formación más reflexiva de un juicio. Todo juicio es una unión de conceptos; estos conceptos han sido reunidos por la atención, que, partiendo de una concepción dada bajo una forma indefinida, ha tratado de determinarla más de cerca. El concepto de que hablamos es el sujeto del juicio, y se determina más completamente por el concepto final, que es el predicado del mismo. El proceso psicológico que se produce en la formación

de un juicio, consiste en pasar de la primera á la última de estas ideas.

En los juicios de valor, el concepto de que hablamos es más oscuro que en otros juicios, á causa del predominio del elemento sentimental. Aún cuando el sentimiento subyacente sea nuevo y original, ó por otras razones, sea especialmente intenso, el elemento cognoscitivo puede faltar enteramente. Es característico de todo movimiento sentimental violento, hacer pasar cada vez más á segundo término los conceptos. En la discusión anterior, he mostrado casos en que toda articulación y todo análisis, y, por consiguiente, toda facultad de formar un juicio eran imposibles; así el «don de lenguas», entre los cristianos primitivos, y el éxtasis de los místicos. Pero no es posible la formación de un juicio sino cuando tenemos un concepto de que podemos partir, por oscuro que sea. Hay que admitir, por consiguiente, que los juicios religiosos que expresan lo que ha sido experimentado en momentos de agitación del sentimiento, están realmente formados más tarde, cuando la agitación se calma y el sujeto «vuelve en sí»; puede entonces caracterizar su experiencia, de memoria, comparándola con otras, y reflexionando acerca del valor de esta experiencia para su vida personal.

Grandes personalidades religiosas han denominado á «Dios» el objeto de su confianza y de su amor supremo, y esto puede comprenderse entendiendo por «Dios» el principio de la conservación del valor en lo real. El que comprende y conserva en sí todos los valores, Aquél en quien se ve el origen y el fin de todos ellos, debe ser objeto del sentimiento más profundo. Es lo que implica todo juicio religioso instintivo y espontáneo. «Lo que experimento ahora no es más que la sencilla expresión de un simple testigo, que da fe del poder que sostiene todos los valores del mundo real. Debe, ser pues, este poder el que yo experimento». El concepto de Dios es el atributo fundamental de todos los juicios religiosos, predicado que busca el pensa-

miento religioso cuando parte de experiencias de la relación del valor con la realidad. El pensamiento religioso alcanzaría su conclusión, en una determinación completa de este predicado fundamental, porque, si esto se realizara, la relación entre el valor y la realidad sería perfectamente clara y evidente. Sería más verosímil que así se hiciera si el principio de la conservación del valor, y el de la sistematización conforme a una ley, pudieran reunirse en un principio supremo. Pero es muy de temer que semejante conclusión sea imposible bajo cualquier forma aceptable para el pensamiento científico. Mas el problema religioso subsiste, en tanto hay un esfuerzo para permanecer fielmente unido al predicado del juicio religioso, es decir, en tanto la cuestión religiosa es psicológicamente posible.

La historia de la religión y de la filosofía muestra que se produce generalmente, con ayuda de formas y de imágenes tradicionales, una determinación más precisa del concepto que sirve de predicado al juicio religioso (ó, para tomar una expresión de Kant, de la categoría de religión). Sólo cuando un individuo posee la capacidad y el valor necesarios para formar imágenes y especular por sí mismo, el desenvolvimiento toma nueva dirección, y esto ocurre la mayor parte del tiempo cuando el movimiento religioso ha llegado á una crisis.

Es, sin embargo, de la mayor importancia psicológica recordar que este concepto atributivo, que esta categoría no es lo que se da primeramente; lo que se da en el origen es precisamente lo que nos esforzamos por encontrar. Lo que se busca es una determinación inteligible de la categoría de religión (Dios); por lo cual entiendo una determinación que nos permita considerar las experiencias particulares como ejemplos particulares del valor de esta categoría, ó, para emplear una personificación poética, considerar estas experiencias como acciones de Dios. Los juicios religiosos primarios tienen á Dios como atributo, no como sujeto. El concepto de Dios, la categoría de religión, están so-

metidos á la misma regla que los demás conceptos y las restantes categorías: han de servir de predicado antes de figurar como sujeto. Los juicios más simples son juicios atributivos. Sin embargo, durante la formación de un juicio tanto como durante la formación más exacta de juicios ya constituidos, hay una relación de reciprocidad entre el sujeto y el predicado; porque no solamente el sujeto está determinado por el predicado que se une con él, sino que también el predicado, en virtud de su reducción al sujeto, gana él mismo en determinación. Tomemos un ejemplo de que me he servido en otro lugar (87). Cuando aprendo que el *amphioxus* es un vertebrado, aprendo no solamente algo relativo al *amphioxus*, sino también al concepto de vertebrado, por ejemplo: que el tener cerebro no es un carácter esencial. Es enteramente lo mismo que la categoría de religión (el concepto de Dios) se determina más precisamente por sus aplicaciones, es decir, en realidad por las diferentes ocasiones que nos inducen á aplicar este concepto. Pero ¿estará éste alguna vez completamente determinado, de suerte que podamos operar con él como con un concepto claro y distinto? Eso es lo esencial.

El dogmatismo ortodoxo y el dogmatismo especulativo creían tener, tanto el uno como el otro, en los predicados religiosos, no sólo una clave para comprender la esencia de la religión, sino también para comprender el conjunto de la realidad; trataban, por medio de estos conceptos imperfectos é imposibles de perfeccionar, de formar una ciencia superior. Pero la naturaleza de los predicados religiosos ha sido mal interpretada también por otros lados. Cierta escuela de historiadores de la religión, que durante algún tiempo dieron el tono de esta ciencia, pensaban poseer, en el estudio puramente etimológico de las denominaciones religiosas—en especial en los nombres de los dioses,—un método adecuado para estudiar la esencia de la religión. La etimología parecía ser la verdadera filosofía de la religión. Verdad es que cabe lograr por este camino con-

clusiones interesantes. Así no es de poco interés saber que la misma palabra «dios» parece mostrarnos que el primer predicado religioso se formó bajo el influjo de un acto de adoración, y que representaba á aquél á quien esta acción se refiere (§ 50). Pero este ejemplo nos muestra cuán imperfecto es este método, porque el concepto religioso primitivo tenía, de hecho, un dominio mucho más extenso que aquél á que llegaban los actos de adoración. Al menos, el concepto de adoración ha de ser considerablemente extenso, si ha de explicarnos lo que se contiene en el nombre de «Dios». El desenvolvimiento de la religión es mucho más profundo, más complejo y múltiple que lo es el del lenguaje, puro y simple, y la relación de estados internos con su expresión es todavía más complicada, en la esfera religiosa, que lo es habitualmente la relación de los fenómenos psíquicos con su expresión lingüística. Y todavía el lenguaje no se ha revelado como un buen guía, porque parece evidente que las concepciones de Dios de diferentes pueblos, expresadas por palabras que tienen raíces enteramente distintas, están muchas veces en íntima relación unas con otras desde el punto de vista exterior y desde el interior; mientras que, inversamente, los nombres de Dios que, desde un punto de vista puramente lingüístico, entran en la misma clase, pueden representar dioses que difieren mucho por naturaleza (88). La determinación por una palabra no es más que un soporte que se añade en cierto momento del desenvolvimiento religioso; ulteriormente, la palabra puede unirse á ideas muy alejadas del grado de desenvolvimiento que la vida religiosa representativa había adquirido cuando la expresión fué formada.

En tanto dure la religión, nuevos pensamientos seguirán lanzándose en busca de un concepto atributivo en que la religión pueda hallar descanso; así, este concepto recibirá sin cesar nuevas determinaciones.

¿No hay en esto algo que el espíritu humano ha buscado siempre con más ó menos energía, pero que nunca ha en-

contrado ó que nunca ha sido capaz de reducir á forma y expresión? ¿No tenemos aquí un enigma, un misterio — que el espíritu humano atacará siempre con furor, — misterio que, según las modificaciones de la experiencia y las diferencias individuales, se presenta cada vez de una manera distinta?

e) *Conclusión científica de la filosofía de la religión.*

65.—La sección anterior nos ha llevado á un punto en que el método psicológico se hallaba sometido á una prueba contradictoria. En tanto que la génesis del sentimiento, y las ideas que lo expresan, están clara y distintamente determinadas por circunstancias históricas, el método psicológico puede servir lo mismo que cualquier otro método científico en el dominio de la ciencia mental. Pero cuando nace algo cualitativamente nuevo, cuando se produce un cambio radical, profundización ó extensión del sentimiento, ¿es posible todavía dar una explicación psicológica completa? Esta cuestión se nos impone cuando nos hallamos en presencia de una de las crisis anteriormente indicadas, en que la acción y la reacción no interrumpidas entre la experiencia personal y la tradición, no pueden conseguir dar una explicación adecuada. La aparición de personalidades proféticas, que tienen nuevas experiencias y crean nuevos símbolos, parece en un principio no ser susceptible de ninguna explicación por el método psicológico, cuya labor había sido útil en tanto duró esa acción recíproca que hemos mencionado. Pero las personalidades de ese género parecen escaparse por la tangente más bien que seguir una curva cerrada alrededor de un punto dado; nos arrastran á regiones enteramente nuevas del mundo espiritual.

Este punto es de un interés tanto mayor cuanto que la tendencia teológica más reciente — la teología que más se

aproxima á la manera científica de considerar las cosas, — consiste en conceder gran importancia á este hecho: que toda revelación se produce en el corazón de personalidades proféticas. Consiste, según estos escritores, en la viveza y la originalidad que caracterizan la experiencia religiosa de estas personas y que les llevan al descubrimiento de pensamientos y de símbolos capaces de introducir la paz y la luz en muchos corazones. Mientras que los antiguos teólogos presentaban la fe y su objeto como oponiéndose de una manera completamente exterior, la tendencia moderna consiste en encontrar el milagro, la verdadera revelación, en el hecho de que la fe brota en el corazón del hombre, ó, al menos, es en este milagro en lo que insiste, como lo más grande; los nuevos teólogos sostienen que este brotar de la fe es una parte de la revelación. La teología está así más estrechamente enlazada con la psicología que lo había estado desde Schleiermacher. Esto hace que apremie más, por consiguiente, saber si se puede descubrir un concepto capaz de proporcionar una conclusión á la psicología de la religión, y que, en calidad de tal, sea reconocido por la ciencia.

Antes de tratar de determinar la posición de la psicología con respecto á este problema, quiero discutir la adoptada en este punto por los primeros autores que se han ocupado de psicología de la religión.

66. — En su *Bosquejo de una Filosofía de la religión según la Psicología y la Historia*, Augusto Sabatier trata, como anuncia el título de la obra, de colocarse en un punto de vista puramente científico. Su intención es servirse de los métodos usuales de la psicología y de la historia, y sus resultados se aproximan, por consiguiente, en muchos respectos á las ideas fundamentales que yo he emitido. Para él, el dogma no es nunca el elemento original y fundamental de la religión; nace relativamente tarde en la historia de la misma. Los profetas preceden siempre á los rabinos. Los dogmas, como todos los usos y formas eclesiásticas, son

derivados con respecto al sentimiento religioso, y es obra de la psicología de la religión mostrar cómo se produce este hecho. El concepto de Dios ha de ser considerado como el símbolo mediante el cual se expresa el sentimiento religioso.

Al poner en práctica su método psicológico é histórico, Sabatier permanece fiel á la convicción de que no se puede explicar nunca ningún fenómeno individual y particular apelando á la intervención de Dios. «Puesto que Dios, dice, es la causa final de todas las cosas, no es la explicación científica de una cualquiera de ellas». Es el mismo pensamiento que vemos intervenir (§ 5) en el origen de la ciencia moderna, para determinar la relación de esta con el concepto de Dios. Es tan enérgico y tan necesario en psicología como en física.

No obstante, siempre que Sabatier tropieza con dificultades en su psicología de la religión, recurre á la explicación teológica. Según él, Dios crea el sentimiento religioso, que, á su vez, pone en movimiento la vida representativa, y crea de esta suerte el símbolo y los dogmas. «Dios, dice, entra en trato y en contacto con un alma humana, y la obliga á hacer cierta experiencia religiosa, que, cuando en ella se reflexiona, da origen á un dogma. Lo que constituye la revelación, y lo que debía ser norma de nuestra vida, es la creadora y fecunda experiencia religiosa, que se verificó primeramente en el alma de los profetas, del Salvador y de los Apóstoles». De esto no puedo deducir otra cosa que lo siguiente: el filósofo francés está en desacuerdo con su propio principio científico; porque explica un fenómeno psíquico especial por una apelación á Dios, aún cuando, según su misma confesión expresa, apelación semejante no pueda nunca explicar un fenómeno particular. Y si el mismo concepto de Dios es una idea simbólica, fundada en las experiencias de la vida del sentimiento, toda «explicación» del sentimiento religioso que, gracias á él, obtenemos, no puede ser más que una explicación simbólica, y

el vacío en la psicología de la religión (si vacío existe) no es ciertamente colmado. Todo dogma supone un sentimiento religioso; así no es posible utilizar el dogma para explicar este sentimiento (89).

Si afirmamos que hay una solución de continuidad en la serie de los fenómenos psicológicos (y de los fenómenos fisiológicos correspondientes), solución que no puede llenarse sino por la aplicación de conceptos teológicos, nuestro deber es determinar definitivamente el lugar de la misma. ¿En qué punto hay que admitir intervención sobrenatural? Cuanto mejor conocemos el desenvolvimiento psíquico, más vemos que se caracteriza por una interdependencia tan estrecha, y que se basa en una cooperación tal de elementos, que es tan difícil descubrir una solución de continuidad dónde se pueda suponer que intervenga el nuevo influjo, como seguir todas sus transiciones y desenredar todos sus diferentes hilos. Admitir una solución de continuidad, no implica menos dificultades que admitir una continuidad perfecta. Por regla general, los que afirman que existe aquélla, no presentan el problema con suficiente precisión. Es raro dar con una investigación del punto en que pueda realizarse esta intervención, tan vigorosa como la que se ve en Sören Kierkegaard, en su *Begrebet Angst* (El concepto de la angustia), donde trata de averiguar en qué punto de la vida de la voluntad se ha de suponer que opera «la libertad»; ó bien en los antiguos teólogos católicos — que con lógica perfecta, pero con un gusto que cabe poner en duda, — investigaban si el acto sobrenatural, que había originado la falta de pecado de la Virgen María, había tenido lugar en el momento de la concepción ó en un momento cualquiera de la vida del embrión, y, en este último caso, en cuál. Esta cuestión no ha sido nunca resuelta, y todo ensayo para hacerlo sería sin duda infructuoso; pero, para el punto de vista que examinamos, la solución es una verdadera necesidad.

La filosofía teológica de la religión se enreda en el mis-

mo círculo vicioso epistemológico que el materialismo. La concepción de la materia la forma el pensamiento sobre la base de las impresiones sensibles: sobre la cual, el materialismo emplea el método dogmático, sirviéndose de esta concepción para explicar el origen, ya de las impresiones sensibles, ya del pensamiento. De igual modo que las impresiones sensibles y los principios lógicos, que son las hipótesis supuestas por nuestra concepción de la realidad, no pueden explicarse por ésta, así, en psicología de la religión, el sentimiento religioso es una hipótesis que no puede á su vez ser explicada por ideas que él mismo ha inducido á formular. Quizá en virtud de esta analogía entre la teología y el materialismo han parecido muchas veces entenderse entre sí mejor que cualquiera de ellos se entiende en la filosofía crítica.

67. — Cincuenta años antes de la aparición del libro de Sabatier, Ludwig Feuerbach había sostenido que el método psicológico es perfectamente satisfactorio en el dominio religioso, que la religión no es en realidad otra cosa que un producto psicológico, que toda teología es psicología. La psicología de la filosofía religiosa debe mucho á Feuerbach, y sus mejores análisis, sus mejores determinaciones, no tienen todavía rival en muchos puntos. Pero su método y la limitación crítica de sus resultados ofrecen ambos materia para el examen (90).

Feuerbach era aficionado á las fórmulas cortas y sorprendentes, quizá porque en él el psicólogo tenía que abrir tantas veces camino al agitador. Siempre que descubría un factor esencial en la psicología de la religión, se inclinaba á considerarle como la última palabra; así por ejemplo, hacía del anhelo el principio teogónico, porque el anhelo hace brotar el concepto de Dios «de sí mismo y nada más que de sí mismo». Feuerbach ignora en este caso las condiciones complejas en que se forman las ideas religiosas. Por grande que sea el influjo que hay que atribuir al sentimiento, no obstante, aun en el dominio religioso considerado en

sí mismo y en sus relaciones con el conocimiento, el sentimiento no obra sólo, depende á su vez del conocimiento. Un aspecto importante del desenvolvimiento religioso, consiste precisamente en el tranquilo influjo ejercido sobre el sentimiento por el saber. Como he tratado de demostrar en la argumentación anterior, hay entre ellos continua acción y reacción, á pesar del predominio del elemento sentimental. Sin una acción recíproca de este género, la religión no tendría valor práctico para el hombre. Por otra parte, los mitos y las leyendas pueden ser las formas bajo las cuales la concepción de la naturaleza y el recuerdo de los grandes personajes ejercen su influjo sobre la vida de la especie; el lenguaje simbólico de los dogmas puede ofrecer el contenido de las experiencias más importantes y serias de la vida, bajo una forma poética y resumida, á las generaciones del porvenir.

Aún así modificado, el axioma de que toda teología es psicología no sería nunca susceptible de una prueba definitiva, no más que el axioma que todos los fenómenos materiales tienen causas materiales, en el dominio de la naturaleza exterior. Y, no obstante, el método psicológico é histórico combinado es evidentemente el único que podemos emplear, el único que, aplicado al pormenor, puede darnos una verdadera explicación. Allí donde no es aplicable, no existe explicación alguna. Lo que no podemos explicar por este método, queda como un hecho puro y simple, como algo que podemos describir, pero no explicar; así debemos atender á no hacer pasar una «descripción» por sustituto de una explicación. Afirmar que todos los fenómenos religiosos están sometidos á leyes psicológicas sería tan dogmático como decir que hay fenómenos que nunca podrán explicarse psicológicamente. La psicología nos da hipótesis fecundas, y nosotros no las abandonaremos hasta que no se nos hayan mostrado métodos mejores. Sin embargo, no las confundimos con verdades demostrables. En este sentido, he tratado de trabajar en el estudio anteriormente hecho del

desenvolvimiento de las ideas religiosas. Continuando en lo mismo, nos veremos obligados á convenir en que nos hallamos en presencia de «hechos puros y simples». Pero añadiremos: todo hecho puro y simple (cuando está bien percibido y descrito) es un problema en tanto no está reducido á una relación precisa y sometido á una ley, en unión de nuestras restantes experiencias.

68.—Volvamos al problema de las construcciones nuevas en el dominio religioso, especialmente á propósito de las personalidades proféticas; hay que observar que no se trata de un problema verdaderamente separado, sino tan sólo de una forma especial de un problema que se repite, con diferencias de grado y de matices, en todos los dominios de la experiencia.

Cuanto más individual es un fenómeno, más nuevo es cualitativamente y más trabajo cuesta hacerle entrar en esa continuidad con otros fenómenos, que es condición necesaria de la inteligencia científica. Esta oposición entre la continuidad, de un lado, y el carácter cualitativo ó individual, de otro, es la que ofrece tantas dificultades para el conocimiento en todas las esferas. El problema religioso, por tanto, no es particular; por el contrario, ofrece notable analogía con los demás problemas del pensamiento.

El concepto de personalidad invita á una labor doble al investigador: hallar la ley de continuidad que obra en el microcosmos particular constituido por cada personalidad (porque sin continuidad interna no hay personalidad), y encontrar la ley de continuidad que une á las personalidades individuales, con su carácter propio, el resto de la realidad. La ciencia natural tiene una labor análoga á ésta, cuando investiga los caracteres cualitativos de la energía y de la materia; pero no cabe negar que el concepto de personalidad no ofrece dificultades mucho más grandes á la ciencia del espíritu que las que ofrece el concepto de cualidad á la ciencia de la naturaleza. La personalidad es realmente la cualidad más distintiva que conocemos; así la ciencia men-



tal encuentra más dificultades para acometer la resolución de su problema que encuentran las ciencias naturales (91).

El problema adquiere notoriamente más dificultad cuando consideramos personalidades en las cuales, en un sentido especial, nace algo nuevo—el hombre «de genio», en el sentido más amplio de la palabra, en el cual obra un genio que le es especial, es decir, en quien la vida mental, involuntaria y semiconsciente, produce efectos que sobrepujan á todo lo que habrían podido producir la clara conciencia y la aplicación al trabajo. Los profetas son de esta clase, en razón del vigor y de la originalidad de sus experiencias religiosas. Encontramos aquí el problema de la vida bajo una forma especial. Poco importa que estudiemos un Budha, un Sócrates ó un Jesucristo: en cada caso, el mismo problema se yergue enfrente de nosotros.

Pero el hecho de que aumente la dificultad del problema, no nos autoriza á tratarlo por métodos absolutamente distintos de los que hemos aplicado en otros lugares. En este caso, al menos, habríamos de exigir, no sólo un método nuevo, sino también una teoría del conocimiento enteramente nueva (§ 5-7, 53 *al fin*). Admirarnos no nos serviría de nada; por otra parte, la admiración y la sorpresa pueden ser al menos tan grandes en el pensador que se dedica tranquilamente á descubrir en el mundo de la personalidad todos los enlaces psicológicos é históricos que puede, como en el teólogo romántico, que se cree obligado, una vez llegado á este punto, á adoptar un principio de conocimiento radicalmente distinto á todos los que ha aplicado en otros lugares. Que lleguemos al límite de nuestro saber con más frecuencia en el dominio de las ciencias del espíritu que en el de las ciencias naturales, es lo que los estudios religiosos no son únicos en enseñarnos. Esta limitación se debe, no sólo á nuestra imperfección, sino también, ante todo y primeramente, á la plenitud de la realidad, á la revelación perpetua de la riqueza interior del mundo del Ser. No encuentra solamente límites nuestra investigación, sino que tam-

bién se le ofrecen una materia y un dominio nuevos. La aparición de un nuevo elemento atestigua que hay más fuerzas ocultas, en la realidad, que las que la experiencia nos ha revelado hasta el presente; y aún en el caso de que no consiguiéramos incorporar ese nuevo elemento á una serie continua, según lo exige nuestro ideal de conocimiento, conserva, sin embargo, su valor como testimonio y quizá tanto mejor cuando no le asignamos una etiqueta dogmática. Se verá que, en cierto sentido, la psicología de la religión toma, puede decirse, el concepto de «relación» con mayor seriedad que la teología ortodoxa, la cual confunde constantemente sus conceptos dogmáticos con lo que se da actual é inmediatamente (§ § 28, 29). En tanto que la realidad misma esté en evolución (y que así ocurre, es lo que estamos obligados á deducir del hecho de que ni en el mundo del espíritu, ni en el de la naturaleza, podemos encontrar nada que esté absolutamente inmóvil y en reposo), podrá producirse algo que parezca, provisionalmente al menos, una especie de paradoja. Pero esto no implica ningún cambio radical en la actitud de nuestro conocimiento con respecto á la realidad, no más que cambia el método de nuestro conocimiento ó la conducta de nuestra vida individual. ¿Quién osaría decir que debemos ser capaces de explicarlo todo, ó que sería imposible vivir si no pudiéramos explicarlo todo?

Pero el valor de estas crisis ó de estas personalidades proféticas, no estriba solamente en su novedad. Se manifiesta también por el influjo que ejerce sobre la totalidad de la vida espiritual el contenido de las ideas nuevas. Y no es fácil ver en qué peligraría este valor si consiguiéramos demostrar que estas ideas nuevas tienen su raíz en un desenvolvimiento psicológico é histórico anterior. Nuestro ideal exige que todo lo que tiene valor sea puesto en relación todo lo íntima posible con «lo que mueve al mundo desde dentro». Y el sentimiento religioso estará obligado, en virtud de su propia naturaleza, á reconocer cada vez más este