

ideal. Él es la hipótesis tácita de toda investigación de un conocimiento psicológico é histórico de los fenómenos de la vida religiosa.

C.—Dogmas y símbolos.

Du kerkerst den Geist in ein tönend Wort
Doch der Freie wandelt im Sturme fort.

SCHILLER.

69.—En nuestra exposición del desenvolvimiento de las ideas religiosas, hemos insistido en el influjo selectivo ó inhibitorio del sentimiento ó en su poder de refuerzo. La conciencia religiosa adquiere su contenido gracias á un proceso continuo de selección cualitativa. En este proceso, no obstante, intervienen las relaciones mutuas entre ideas; por otra parte, la realidad atribuida á las ideas obtenidas de esta suerte, puede diferir específicamente; así los mitos difieren de las leyendas, y mitos y leyendas, juntamente considerados, del dogma que, á su vez, no es lo mismo que el símbolo. Hoy es la diferencia entre el dogma y el símbolo la que tiene más importancia para el problema religioso; pero la psicología de la religión tiene también que considerar la relación de uno y otro con los mitos y con las leyendas.

La mitología y la religión no coinciden. Puede desarrollarse una mitología en el terreno de la religión, pero ésta—al menos si se acepta el análisis psicológico que de ella hemos dado anteriormente—no conduce necesariamente á la formación de una mitología. Por otra parte, hay mitos que no tienen significación religiosa, ó que no la adquieren sino ulteriormente. El mito se construye inconscientemente, como una forma bajo la cual los hombres se ofrecen una

representación intuitiva de las relaciones y de los sucesos del mundo, sobre todo del mundo exterior. El mito es de carácter animista, porque transforma un suceso en una historia ocurrida entre seres personales. La mitología puede servir á la religión. Una vez despierto el sentimiento religioso, puede exagerar algunos elementos del mito, y de esta suerte trasformarlos más ó menos. La mitología puede también, independientemente de todo motivo religioso, ser útil al arte; la fantasía puede apoderarse de sus imágenes y de sus rasgos, primitivamente rudos y sencillos, y trasformarlos en seres y acciones dotados de una individualidad distinta, ó puede repetir sus cuentos de manera que ponga en claro en ellos un orden y una continuidad definidos y motivados.

Las leyendas están más cerca de la religión que lo están en general los mitos. La leyenda es *la saga* religiosa. Su esencia consiste en la idea de una personalidad maravillosa, que ha hecho profunda impresión en la vida humana, que ha excitado la admiración, dado ejemplo y abierto nuevos caminos. Bajo el influjo del recuerdo, se produce enérgica expansión del sentimiento (§ 27), fenómeno que, á su vez, da origen á la necesidad de forma intuitiva y de explicación; y, para satisfacer esta necesidad, entra en acción un proceso de creación de imágenes. En puntos especiales de este proceso, cooperan la tradición histórica é imágenes mitológicas, á veces de una manera muy confusa.

La tendencia dominante, en los mitos, consiste en crear imágenes por la reunión de un número todo lo grande posible de rasgos individuales. La formación de los mitos lleva el sello de un crecimiento abundoso; los mitos se extienden según las leyes de la asociación por semejanza. En las leyendas, por el contrario, el interés principal está en el sujeto, en el poder de agrupar alrededor de un centro, que se basa más en la intensificación del recuerdo que en una personificación ingenua y en la facultad de describir. La analogía desempeña mayor papel que la combinación.

En los mitos, cosas y relaciones están personificadas; en las leyendas, la idea de una persona es el punto de partida; esta persona se pone de relieve mediante rasgos y circunstancias tomadas de otras esferas, y sin los cuales no podrían expresarse adecuadamente el valor de dicha persona (92). Mientras que, en el misticismo, el sentimiento de la unidad inmediata con el Ser Supremo es el rasgo dominante, en el mito y la leyenda domina la imaginación. Y la leyenda á su vez está más cerca del sentimiento de unidad que el mito, que sigue frecuentemente caminos que más bien bordean la vida que trata de penetrar en su interior. Pero, de igual modo que las leyendas pueden llegar á ser mitos (si no es exacto decir que todos los mitos nacen de esta manera) así los mitos también pueden entrar al servicio de las leyendas, especialmente cuando ayudan á amplificar ciertos rasgos de carácter ó determinados incidentes en el destino de los personajes legendarios.

En el mito, lo mismo que en la leyenda, prevalece la intuición inmediata, y la asociación de ideas actúa inconscientemente, aun cuando siempre en los límites impuestos por el interés que inspire el asunto; en las leyendas, como hemos visto, este asunto es el individuo alrededor del cual se desarrolla la leyenda. El dogma es al mito y á la leyenda lo que el pensamiento propiamente dicho es á la intuición y á la asociación de ideas (93). El dogma supone el análisis, la comparación, y, sobre todo, la diferenciación. Las imágenes son comparadas, y sus rasgos aislados considerados y valorados. Tal imagen ha de armonizarse con tal otra, de suerte que, ó bien coincidan, ó bien puedan conciliarse sin que haya contradicción. Así opera el pensamiento en el desenvolvimiento de los dioses personales—en el sentido propio del término—desenvolvimiento que parte de los dioses especiales y momentáneos, luego en el paso del politeísmo al monoteísmo, y en el desenvolvimiento de las ideas de las diferentes cualidades y de las diferentes revelaciones de la divinidad. En esta marcha del pensamiento,

las ideas y las reflexiones filosóficas se emplean más ó menos conscientemente. Aquí es donde hay que buscar los puntos en que los elementos filosóficos y los elementos religiosos se entremezclan, á veces tan íntimamente que sólo con la dificultad más grande puede la investigación crítica ulterior separar los elementos varios. Mientras tanto, la conciencia religiosa se ha sumergido frecuentemente en los resultados de este proceso de pensamiento, tanto que imagina considerar los resultados inmediatos de la experiencia; confunde los sentimientos que puede despertar el dogma una vez terminado (especialmente en su coincidencia con los actos de adoración) con los sentimientos que, á su vez, ponen en actividad el proceso de formación del mismo, cuando está en medio de sus experiencias sugeridas por un dogma bien definido; imagina resucitar las experiencias que se han producido en el primer alborar de la religión.

El dogma es análogo á la explicación y á la elaboración *artística* de los mitos y de las leyendas. Pero, como ya hemos tenido ocasión de notar (§ 60), no preside un interés puramente teórico á su nacimiento. Porque el dogma nace de la necesidad de ideas precisas, por oposición á las formas cambiantes, á las adaptaciones múltiples del mito y de la leyenda. Y esta necesidad no la sienten sólo los individuos. Es en especial importante, cuando se ha formado una comunidad con el propósito de defender determinadas ideas religiosas y de rechazar «la herejía». Se exigen entonces distinciones, que anteriormente no eran ni necesarias ni comprensibles. Se plantean dilemas que no habrían podido plantearse hasta entonces, y los hombres tratan de responder á ellos aplicando el pensamiento lógico para interpretar la tradición. Cuando esta interpretación es aprobada por el jefe religioso de la comunidad el dogma es perfecto. Así el concepto del dogma supone el de Iglesia, y se fundamenta en una mezcla particular de reflexión y de autoridad.

En tanto vive el dogma, se puede siempre descubrir el

interés afectivo que influía en el momento de nacer los dogmas ó las leyendas que se esconden detrás de él. Las conclusiones que se sacan cuando se formula ó promulga un dogma, ó cuando de él se deriva otro, no son en modo alguno desinteresadas; siempre entrará en juego un interés religioso, ó al menos eclesiástico, más ó menos determinado. El espíritu dogmático ideal sería aquél en que todo dogma especial hubiera brotado inmediatamente del sentimiento religioso, y en que los dogmas especiales estuvieran agrupados del modo lógico más armónico. Era el ideal propuesto en el siglo XIX por Schleiermacher y por Newman. Pero era un ideal imposible bajo esta forma precisa, en tanto la psicología moderna no hubiera trazado determinada una profunda distinción entre el conocimiento y el sentimiento. La historia del dogma nos muestra que el pensamiento estrictamente lógico y el sentimiento puramente religioso no eran las únicas fuerzas en juego. La pura y simple asociación de ideas, tanto como el interés eclesiástico, comprometido en la constitución y el establecimiento de una doctrina y de un culto homogéneo, han intervenido para determinar la dirección del desenvolvimiento dogmático — por no mencionar la cooperación de motivos más «humanos». El dogma es, por tanto, producto de elementos muy diversos (§ 60).

Se ha hecho una distinción sorprendente entre los dogmas de primer grado, que expresan todo lo inmediatamente posible una experiencia religiosa, y los dogmas de segundo grado, que sirven, ya para unir entre sí los de primer grado, ya para hacerles entrar en contacto con el medio exterior (94). En la teología dogmática del cristianismo, el dogma de la Trinidad puede tomarse como ejemplo de dogma de segundo grado; asocia ideas que se han formado de Dios, de Jesús y del Espíritu que reina en la comunidad. Entre estos se colocaría el dogma de la Iglesia, así como el de la infalibilidad del Papa y de la Biblia. Se podrá hasta hablar de dogmas de tercer grado, que servirían para ga-

rantizar la verdad de los dos primeros grupos de dogmas. Estos dogmas de tercer grado muestran una tendencia, fácilmente explicable por la psicología, á extenderse á expensas de los dos primeros grupos, ó al menos á avanzar cada vez más á primer término, de suerte que sea en absoluto por su mediación cómo los hombres puedan entrar en contacto con los dogmas de los dos primeros grados.

70.—La diferencia entre el dogma, de una parte, y la leyenda, de otra, se basa, según nuestra argumentación anterior, principalmente en el hecho de que el dogma supone la reflexión y la autoridad. Pero esta distinción no es en modo alguno absoluta. Hasta en el mito y la leyenda se encuentran muchas veces huellas de reflexión, aunque ésta se exprese de una manera más subordinada, más ingenua y esporádica. Y el elemento autoridad no falta tampoco por completo en el mito y la leyenda. Porque los mitos y las leyendas no florecen sino en una comunidad en que la exigencia de comunicación puede abrirse camino, y dar á la imaginación la vida y la energía necesarias para crear formas intuitivas. Y se transmiten de generación en generación, hecho que les da, á más de la importancia que deben á su contenido, un sello especial de respetabilidad. Esta respetabilidad les hace ser inmediatamente adoptados, y explica la resistencia que halla la crítica histórica cuando trata de remontarse al origen de todo el proceso psicológico.

Por otra parte, el dogma no está desprovisto en absoluto de este carácter intuitivo, que constituye un carácter tan importante de las leyendas y de los mitos. La necesidad de imágenes es muy profunda en la naturaleza de toda religión, aun cuando no sea necesariamente favorable á la formación de imágenes exteriores y artísticas. En el dogma, esta necesidad obra á la par con la de claridad y precisión, que sólo los conceptos pueden proporcionar con seguridad. Toda imagen, considerada lógicamente, tiende á exceder de su contenido, y considerada psicológicamente, tiende á traer otras imágenes detrás de ella; es más, la imagen es

factible cuando trata de expresar un contenido que no puede ser en sí mismo objeto de intuición, porque entonces toda comparación es defectuosa. Por consiguiente, el contenido de las leyendas y de los mitos se conserva bajo la forma del dogma. Pero el elemento figurado no desaparece por eso, como nos lo demostraría el examen más atento de un concepto dogmático cualquiera (§ 22).

Desde el punto de vista de la filosofía de la religión, no podemos, por consiguiente, advertir distinción alguna de principio entre el mito, la leyenda y el dogma, aún cuando toda teología confesional esté obligada, por interés de su creencia, á afirmar esta distinción. Pero, en el porvenir, se reconocerá cada vez más que la leyenda es la más importante de estas tres formas. En su esencia, es el efecto producido sobre la humanidad por la sinceridad y la profundidad de la vida espiritual de personalidades típicas y eminentes. Mucho tiempo después de la muerte de los dogmas y de la transformación de los mitos en cuentos de hadas, las leyendas conservarán su valor á los ojos de todos los que realicen con seriedad la peregrinación de la vida. Los Evangelios vivirán, mucho tiempo después de que los dogmas, que hoy se consideran como sus bases, hayan sido olvidados.

Es muy comprensible que la conciencia religiosa, una vez que ha visto sus ideas cristalizar en forma de dogmas, y éstos—en razón del prestigio de la tradición y de los resultados que hayan producido—echar sólidas raíces, sea contraria á la idea de abandonarlos. Porque cuando el dogma es abandonado, ó no se considera ya más que como un símbolo, no hay conclusión absoluta, bien clara y definida, no hay tampoco puerto de refugio; los hombres se hallan frente á lo indefinido y lo indeterminado. El símbolo se distingue del dogma, porque pone mejor en claro que este último la diferencia que existe entre las experiencias religiosas originales y reales y las ideas por las cuales las experiencias se expresan. Desde el punto de vista filosófico, es

ésta una gran ventaja—ventaja, es cierto, que la conciencia religiosa no admite de ordinario. Podría quizá decirse que la diferencia entre el dogma y el símbolo no es tan grande como muchas veces parece, y es lo que la conciencia religiosa estaría dispuesta á admitir. Porque la conciencia religiosa atribuye involuntariamente á las ideas dogmáticas una especie de legitimidad distinta á la que se atribuye á las verdades científicas ó á las experiencias de la vida diaria. Nos inclinamos á creer con excesiva frecuencia que los pensamientos del domingo son de distinto género que los de los días laborables, y no sino demasiado tendemos á vivir en la prosa de los días de la semana, como si los pensamientos del domingo fueran sólo «poesía». Por otra parte, el examen de la manera cómo las ideas dogmáticas se aplican en la piedad práctica, nos mostrará que la aplicación es siempre simbólica, y es lo que particularmente se manifiesta en los sermones sobre los milagros. Pero, tanto como la conciencia religiosa sea capaz, bajo una forma más prosaica y vulgar, ó bajo una forma más idealista, de reconocer el carácter simbólico del dogma, se sentirá, no obstante, siempre admirada y extrañada cuando este carácter es claramente afirmado. El horizonte limitado y finito se desvanece; la distinción así hecha entre la experiencia misma y su expresión excita la duda, la devoción y la inquietud; ya no hay certeza; es como si hubiéramos de coser con un hilo sin nudo en la punta. El concepto mismo de la revelación parece trastornado, porque este concepto ¿no supone que hay un dominio, más ó menos extenso, en que la imagen y la cosa en sí coinciden en absoluto?

No cabría, por tanto, negar que seguimos sin saber si, á falta de dogmas, bastarían los símbolos para mantener un punto de vista religioso. Y por símbolo, no entiendo solamente los que han llegado á ser históricamente tradicionales, sino también los que han sido libremente elegidos, aquéllos por los cuales la experiencia personal, libre de las trabas del dogma, puede expresar lo que acaba de experi-

mentar,—nuevos odres para el vino nuevo. Es una gran cuestión, pero á veces hasta las grandes cuestiones reciben una respuesta afirmativa. La respuesta á ésta dependerá del resultado que obtengamos, relativamente á la hipótesis de que la esencia de toda religión consiste, no en la solución de enigmas, sino en la firme creencia en la conservación del valor.

Los *símbolos* nacen por una especie de analogía de sentimiento. Un sentimiento determinado por la experiencia de la relación del valor con la realidad, busca y encuentra modo de expresarse en ideas que son como la expresión de experiencias análogas. Hay que atribuir aquí especial importancia á la analogía entre los juicios secundarios y primarios de valor (§ 31). Las experiencias religiosas se expresan por medio de ideas tomadas del dominio de la conservación personal ó del abandono. El hombre determina su círculo de ideas partiendo de las relaciones prácticas en que está comprometido en su lucha por los valores primarios de la vida, y sus experiencias religiosas se expresan por medio de estas ideas sin que se formen ideas enteramente nuevas, lo cual sería probablemente imposible. Así la idea de «padre» es un símbolo, cuyo empleo descansa en el influjo de las experiencias de la ayuda y de la protección que la realidad puede dar á lo que tiene valor á los ojos de los hombres; la idea de «diablo» es un símbolo que se usa bajo el influjo de experiencias contrarias. En todo simbolismo, ideas, tomadas de las relaciones elementales pero más intuitivas, se emplean para expresar relaciones, que en razón de su carácter elevado é ideal no pueden ser directamente expresadas. En el simbolismo religioso, la analogía se basa en la relación de cada una de las dos ideas con un sentimiento común. Pero esta especie de analogía no puede nunca dar una determinación directa y positiva. Nos lleva «solamente» á la poesía, pero nunca á una doctrina objetiva. Uso de intento la palabra «solamente», porque así se presentan de ordinario las cosas desde el punto de vista dogmático. Por

mi parte, mi actitud es tal, que el hecho de ver en la forma poética la única posible, es señal de que estamos en presencia de lo más elevado que existe.

Si el símbolo es de buena ley, brota de la experiencia inmediata y de las necesidades que ésta despierta. Los símbolos se toman de todos los dominios accesibles de la experiencia humana, pero la materia de los símbolos se saca, sobre todo, de las grandes relaciones fundamentales de la naturaleza y de la vida humana: la luz y la oscuridad, la fuerza y la debilidad, la vida y la muerte, el espíritu y la materia, el bien y el mal. Un elemento particular de la realidad es elevado á la categoría de carácter esencial de la misma, considerada en su totalidad; se le considera como resumen de todo lo que la experiencia nos revela acerca de la relación del valor con la realidad.

La manera simbólica de considerar las cosas mira la realidad *como* si su esencia estuviera agotada en el elemento, en la experiencia única de una relación de armonía ó de desarmonía entre el valor y la realidad. Hay aquí un parentesco entre el simbolismo poético de la religión y el uso científico de la analogía, paralelamente á la diferencia que he señalado ya (§ 20).

La necesidad que da origen á la libre creación de símbolos, ha existido siempre en el corazón del hombre. Constituye la base del animismo, y actúa en las mitos, leyendas y dogmas, en todos los cuentos de hadas y en todas las artes. Al reconocer el elemento simbólico de todas las ideas religiosas, la conciencia religiosa se acerca al punto de vista estético, según el cual el fenómeno individual particular aparece también como típico—como una cáscara de nuez en que se encierra el contenido de todo un mundo. Pero se aproxima mucho más todavía á la expresión más primitiva de la vida religiosa en el mito y la leyenda. Tiene de común con estos la relación inmediata con la experiencia y el sentimiento, mientras que se distingue por el carácter de reflexión y de autoridad del dogma. Al contrario del dogma-

tismo, la conciencia religiosa no manifiesta ninguna desconfianza con respecto á la formación instintiva de las ideas religiosas. Si el carácter inmediato y la sinceridad personal han de ser los únicos factores de la determinación de las imágenes, la manera simbólica de considerar las cosas no ve ningún peligro en la formación de los mitos y de las leyendas. Son formas naturales de la vida espiritual del hombre en ciertos momentos de su evolución — es más, son quizá las formas en que se realiza la producción espiritual más intensa de que el hombre es capaz fuera del dominio estrictamente científico. Todo arte y toda especulación conscientes se alimentan de la sustancia que ha tomado para nacer la forma de los mitos; analizan su contenido, y combinan, bajo nuevas formas, sus elementos constitutivos. Así podemos estar seguros de que el simbolismo religioso, si alguna vez consigue romper las barreras del Credo y del dogma, seguirá tomando prestado del tesoro que encierran los mitos y las leyendas. En todo caso, este tesoro seguirá lo mismo, aun cuando la obra de creación de nuevos símbolos — obra cuya posibilidad no cabe negar — se contiene libremente. Se explica que la facultad de formar nuevos símbolos sea hoy tan escasa, ya por el hecho de haber sido reducida á esclavitud por el dogmatismo, ya porque la crítica del dogmatismo ha desarrollado el análisis y la duda con detrimento de la libre creación positiva. La lucha en favor y en contra de los dogmas ha absorbido por tanto tiempo las energías espirituales de más importancia, que quizá transcurran largos días antes de que haya un desarrollo suficiente de libertad y de energía espiritual, no sólo para conservar alta la frente en cuestiones esenciales de la vida (§ 54), sino también para realizar, en esta actitud, una gran obra espiritual: fijar nuestras experiencias más hondas y esenciales en forma de imágenes, tan firmes que nunca podamos olvidarlas. La facultad que, en el mito y en la leyenda, ha obrado de una manera pueril, realizaría, una vez llegada á su mayor edad, labor de hombre. Es la gran es-

peranza del que cree en la conservación del valor, y ve en los fenómenos religiosos valores que hay que conservar bajo nuevas formas, cuando se desvanecen aquéllas en que hasta entonces han acostumbrado á aparecer. La fe en la conservación del valor descansa en la convicción de que, á despecho de la división del trabajo que en la esfera espiritual ha dado origen al problema religioso, los valores reales que poseía la vida espiritual antes de esta división no se perderán jamás. Esta confianza es semejante á la que tenemos en un amigo de la juventud; creemos que, á pesar del desarreglo que producen y que revelan las experiencias de la edad madura, permanecerá «fiel al plan que encantaba su alma de niño» por grandes que sean las metamorfosis que este plan pueda sufrir ante las acometidas de la experiencia.

71. — Para seguir mostrando cómo los dogmas nacen y cómo llegan á ser símbolos, vamos á considerar algunos sistemas religiosos de ideas, que sin duda se formaron bajo el influjo incesante del sentimiento, pero que no fueron menos claramente determinados por las leyes propias de las ideas. Estos ejemplos nos mostrarán más especialmente de qué modo ideas, presentadas al principio en formas más elementales y humildes, pueden modificarse, extenderse y trasponearse, y finalmente adquirir un sentido moral y cosmológico.

Pero semejante transformación, según demuestra la historia religiosa, no puede realizarse en cualesquiera circunstancias. Hay en este punto una diferencia característica entre griegos y romanos. Los romanos se atenían obstinadamente á sus dioses especiales, tal como los habían siempre concebido y adorado. Juzgábanse satisfechos en tanto tenían una lista legítima de los dioses que había que adorar, y su imaginación religiosa no era lo bastante viva y fecunda para hacerles sentir ninguna necesidad de elevarse por cima de las formas que les habían sido transmitidas por tradición, ó que habían sido establecidas como for-

mando parte de su ritual. Antes de sufrir el influjo helénico, los romanos no tuvieron una mitología más rica. Entre los griegos, la imaginación religiosa tuvo un desarrollo abundantísimo. Las raíces del mismo se encuentran en el culto de los dioses, y este culto le ha regulado (§ 57). Pero los mismos usos del culto servían á la imaginación de motivo para nuevas formaciones de ideas — especialmente cuando las antiguas costumbres, ó quizá la desaparición de éstas, parecía exigir una explicación. En el mito de Prometeo induciendo artificiosamente á Zeus á quedarse con los huesos del animal sacrificado y dejarle á él la carne, se percibía la necesidad de explicar por qué la parte mejor de la víctima ha de corresponder al sacrificador. Gran número de mitos de los griegos, de los romanos, de los indios y de los judíos explican la abolición del sacrificio primitivo de víctimas humanas, diciendo que los mismos dioses preferían el sacrificio de animales. El culto de los animales expresa el sentimiento de que la naturaleza de los dioses difiere de la de los hombres y que debe, por consiguiente, estar representada por formas no humanas. Y la forma animal llega poco á poco á menospreciarse de tal suerte que ya no se la toma por la representación verdadera del dios, sino tan sólo por la de un compañero del mismo. Se encuentra un resto del culto de los animales cuando se ve á un dios representado con los órganos ó las cualidades (en número mayor ó menor) de un animal: en semejante caso, naturalmente, el significado de estos órganos ó de estas cualidades es puramente simbólico. El culto de la luz del cielo, y ulteriormente el del sol, es producido por el valor simbólico que tiene la luz, expresión de la pureza, de la verdad y de la salud (95).

Un ejemplo interesante — el más interesante quizá en toda la historia de la religión — del paso de la liturgia á la *cosmología* se ofrece en la concepción, ya señalada (§ 53), de Brahma como principio de toda existencia. Porque Brahma significa el poder mágico de la oración, del voto ardiente. En

este caso, la razón del paso de la liturgia á la cosmología está en el poder mágico atribuido á la oración; el que sabe orar bien, adquiere un poder sobre los dioses: así la oración, ó el poder que se expresa mediante ella, debe ser la verdadera fuerza universal. Los dioses mismos lo saben; temen al hombre que es poderoso por la oración, y oran ellos también. El poderío de la oración, por consiguiente, llega á ser el dios de los dioses. Más tarde (en los Upanishads) hay un nuevo paso (§ 61) de la cosmología á la *psicología*, porque Brahma es identificado con el alma, que todos reconocen en su interior. En estas dos transiciones, tanto en la de la liturgia á la cosmología como en la de la cosmología á la psicología, la energía que obra es la necesidad de asegurarse de que el fundamento último del mundo no se diferencia del fin supremo de todo esfuerzo, ó que es él mismo un esfuerzo (96). Cuando por fin se dió el último paso en la religión india, es decir, cuando todos los hombres y todos los pensamientos se declararon inadecuados, el libre simbolismo religioso estaba tan extraordinariamente próximo, que no se puede explicar el hecho de que no se haya presentado jamás sino por circunstancias particulares al estado de la civilización de la India en aquella época. En ese momento de la evolución de la India, se encuentra ya una simple repetición de lo que había precedido, ya un estancamiento, ya también un retroceso al fetichismo y al politeísmo. No es necesario suponer que haya de ocurrir lo mismo en todas las circunstancias.

Según la opinión de algunos sabios, la idea del Juicio final y del Reino futuro de Dios, tal como se presenta en el judaísmo posterior á la dispersión, no puede explicarse sino por el influjo de ideas persas. Pero aun cuando nos inclinemos á aceptar esta idea, que ha sido recientemente defendida de una manera completa por Erik Stave, debemos, sin embargo, recordar que las ideas adoptadas han sufrido una transformación de forma y de significación, en virtud de la concepción más honda del mal del mundo y de la actitud

del hombre en este respecto, que se había formado ya en el espíritu judío. El dualismo persa tenía seguramente carácter moral, pero éste se había desarrollado al mismo tiempo que los elementos más exteriores. La lucha contra el mal en el parsismo era, si, en parte una lucha litúrgica ó mágica, porque se hacía por medio de la oración, del sacrificio y de la purificación; pero en amplia medida era una obra de agricultura, porque el mal en la naturaleza debía ser desechado por la labranza, el pastoreo y la destrucción de los animales dañinos. El elemento moral no aparece tan claramente como apareció—aun antes de la adopción de las ideas persas—en la mejor parte del pueblo israelita. Para los soñadores de la tierra de Israel, toda la cuestión era esencialmente de vida interior, y su esperanza se dirigía cada vez más á una redención puramente espiritual (97). La concepción del reino de Dios adquirió un carácter cada vez más moral.

Esta concepción se desarrolló poco á poco hasta constituir la base de toda una concepción del mundo, es decir, que no tuvo ya solamente significación nacional y moral, sino que la tuvo también cosmológica. Pero esto no fué posible sino bajo el influjo de la especulación rabínica y helénica; y, cuando los dogmas de la Iglesia cristiana fueron definitivamente establecidos, la especulación griega proporcionó, de hecho (al mismo tiempo, como ha demostrado Harnack, que la jurisprudencia romana) las formas conceptivas empleadas. Á Platón y á Aristóteles les habría costado trabajo reconocer sus propias ideas en la aplicación que de ellas hicieron los escolásticos y los Padres de la Iglesia. No obstante, en condiciones dadas, las necesidades intelectuales de la Iglesia cristiana se satisficieron con el pensamiento «pagano» ó con lo que entonces se consideraba como tal. En esta evolución dogmática, interesante desde muchos puntos de vista, se busca en vano la fuerza y la energía internas del pensamiento que han conducido á los indios de la liturgia á la cosmología, de

esta á la psicología, y de la psicología á los límites extremos de todo pensamiento. En el «pensamiento cristiano» no es sino demasiado evidente que las formas empleadas son extrañas. Y este pensamiento no excita solamente la crítica por su eclecticismo, por la elección y la superposición que hizo de elementos extraños—procedimiento cuya debilidad ha sido puesta en claro por la historia del dogma. La historia crítica del dogma hace remontar su investigación hasta la idea que los teólogos modernos esperaban completar y determinar merced á las ideas clásicas, á saber: la idea de una conexión necesaria entre la fe en la personalidad histórica del Salvador, de una parte, y de otra ciertas teorías especulativas, relativas á la esencia y á la acción divina en el tiempo y en la eternidad. Esta conexión es discutida por la teología crítica moderna, que sostiene la necesidad de un gran trabajo de análisis para distinguir los elementos morales y religiosos del cristianismo. Insistiré más adelante sobre el particular.

Como último ejemplo de la formación de las ideas religiosas y de su relación con el dogma, tomaré la historia de lo que se llama religión «natural».

«La religión natural» es el resultado de ensayos de reducción de la religión positiva. Estos ensayos han sido hechos en épocas diferentes por los estoicos y los filósofos populares de la antigüedad, y por los filósofos que se han llamado deístas en los siglos xvi, xvii y xviii. Conserva ciertas ideas dogmáticamente formadas (particularmente las de un dios personal y la de la inmortalidad personal), y las considera «racionales» ó bien resultado de experiencias inmediatas. Aún cuando, como en Kant y sus discípulos, se da el paso importante de considerar simbólicas todas las ideas religiosas, sin embargo, la tendencia dogmática puede observarse todavía, en la convicción de que ciertos símbolos determinados—generalmenté los mismos que ofrece la religión «natural»—son los únicos legítimos, «necesarios» y «justos» (98). En principio, no obstante, la

religión natural se estrella ante el mismo problema que la religión positiva, es decir, ante el problema de la conexión entre las ideas morales y psicológicas, y la realidad cósmica, ó entre el valor y la realidad. Cuando se dice que ciertos símbolos son más verdaderos que otros, no puede querer decirse lógicamente sino esto: que tienen más valor para nosotros, porque se basan en analogías que están más á nuestro alcance.

El paso del dogma al símbolo está íntimamente unido al reconocimiento exacto de la diferencia que existe entre el sentimiento y la idea. Esta distinción, á su vez (que, en forma menos precisa, era familiar á los neo-platónicos, á San Agustín y á los místicos) va unida á la diferenciación de la vida intelectual del hombre, que aparece en todas partes como la causa determinante del problema religioso. La valoración y la explicación de lo real no coinciden; la explicación no resulta ya necesariamente de la valoración, ni ésta de aquélla.

Á su vez, esta diferenciación tiene como condición esencial el nacimiento de la concepción científica moderna del mundo. Con la extensión al infinito del sistema del mundo, resultado necesario de la astronomía copérnica, se hizo imposible seguir considerando la vida y las ideas humanas como el eje fundamental de la realidad, mientras que la comprensión más clara de la diferencia entre lo espiritual y lo material, diferencia que establece el cartesianismo, llevaba á una crítica del animismo, hacia el que constantemente se había inclinado la religión. Entonces vino la filosofía crítica, con su examen de la naturaleza y de los límites del saber, y esto marcó un giro decisivo de las cosas por lo que concierne al elemento intelectual de la religión.

Y, por consiguiente, vemos repetirse de modo tanto más urgente esta cuestión: ¿cuál es, en la religión, el elemento realmente esencial, y en qué medida este elemento puede seguir viviendo en las condiciones de la vida espiritual moderna?

D.—El axioma de la conservación del valor.

Das Sein ist ewig, denn Gesetze
Bewahren die lebendigen Schätze
Aus welchen sich das All schmückt.

GOETHE.

72.— Ya, en los capítulos anteriores, he hecho alusión en más de un sitio á cierta hipótesis relativa al contenido esencial de todos los mitos, leyendas, dogmas y símbolos religiosos. He sostenido que el axioma fundamental de la religión, lo que expresa la tendencia profunda de todas las religiones es el axioma de la conservación del valor. Si esta teoría es exacta, el problema religioso ofrece una interesante analogía con todos los demás problemas fundamentales. Lo que, en las diferentes esferas del pensamiento humano, pone siempre en actividad este pensamiento, es la relación de lo uno y de lo múltiple, ó bien la relación de lo continuo con lo diferente y lo mudable. Si la posibilidad de afirmar la conservación del valor es lo esencial del problema religioso, éste no es más que una forma especial de un gran enigma, que se ofrece bajo forma diferente en cada dominio especial. El axioma de la conservación del valor es igualmente una forma del principio de la continuidad de lo real. Es análogo al principio de causalidad, que, á su manera también, afirma una continuidad intensa de lo real á despecho de todas las diferencias y de todos los cambios. Pero ofrece analogía más sorprendente aún con el principio de la conservación de la energía, que plantea la existencia de un sistema natural coordinado, como substratum de la acción recíproca de las fuerzas naturales. Esta analogía con otros