

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

problemas, no basta, entiéndase bien, por sí misma para probar que el axioma en cuestión es, sí, el axioma religioso. No obstante, apoya esta tesis, desde el momento en que tenemos derecho á suponer—partiendo de la identidad de la conciencia humana consigo misma en todas las esferas—que todos los problemas que se ofrecen al hombre tienen caracteres comunes. Las consideraciones que he hecho ya valer en los capítulos anteriores, pueden parecer bastantes para determinar que el axioma de la conservación del valor es el axioma religioso; pero la prueba no descansa solamente en estas consideraciones; es de carácter especialmente psicológico. He tratado de demostrar, mediante un análisis de las experiencias y de la fe religiosas, que este axioma satisface la necesidad religiosa, si es cierto que ésta consiste en el deseo de permanecer firmemente unido á la conservación de los valores supremos más allá de los límites de la experiencia, y á despecho de todas las transformaciones que esta experiencia revela. Ó, en estos términos, la fe es la fidelidad, y el contenido de la fe es que la fidelidad reina á través de todo lo real. Fidelidad es conservación, continuidad á través de todos los cambios (§ § 34 y 44). Se admite, en esta prueba, que la descripción y el análisis de la experiencia religiosa hechos anteriormente son exactos; pero, aun admitido esto, la prueba citada no sería aún concluyente.

Hace falta una confirmación objetiva, histórica, una demostración de la idea de que las formas de religión que se ofrecen efectivamente, y en especial las grandes religiones positivas en su contenido esencial, se basan, en último resultado, en el axioma de la conservación del valor. Semillante comprobación histórica de este axioma, no trataré de ofrecerla; pero primeramente, y para completar lo que he dicho en las secciones A respecto á la experiencia y la fe religiosa, debo determinar mi axioma más precisamente. Si este trabajo nos muestra que la historia confirma lo que nuestra investigación puramente psicológica nos había llevado á admitir, seguiré entonces examinando la posibilidad de

permanecer adicto al axioma de la conservación del valor, desde un punto de vista ajeno á toda religión positiva.

a) *Determinación más precisa del axioma de la conservación del valor y de su relación con la experiencia.*

73.—La religión supone que los hombres han descubierto por la experiencia que existen cosas de valor. Aun cuando así se entienda por la religión, hay que admitir que no es ella la que, en un principio, ha creado todos los valores. Por ejemplo, si el hombre cree en una vida futura, buena ó mala, es preciso que sepa por propia experiencia que el bien y el mal existen; de otro modo, su fe no tendría para él ningún sentido. Y antes de que el hombre pueda atribuir ciertas cualidades excelentes á su Dios, es preciso que haya aprendido á conocer ya estas cualidades, ya su valor en su propia experiencia; porque, en ausencia de este conocimiento, no habría relación alguna entre el estado religioso de un individuo y sus demás estados, ó, en otros términos, entre su religión y el resto entero de su vida. El contenido de la religión depende siempre de la experiencia del hombre, y más especialmente de lo que le ha parecido dotado de valor. ¿Cuáles son los valores que un hombre halla?, esto dependerá á su vez del motivo que le excita á estimar lo real. Este motivo puede ser una necesidad puramente momentánea, muy pronto relegada á segundo término por otra necesidad; ó bien puede ser la conciencia de un esfuerzo profundo y no interrumpido, que se confunde con el instinto de conservación. Puede estar determinado por el hombre considerado aisladamente, y entonces llevará el sello de un carácter individualista ó hasta egoísta; ó puede nacer del sentimiento que el individuo tiene de no poder separar su propia suerte, sus bienes y sus males personales, del gran tejido de las cosas, porque se siente miembro de vasta agrupación humana, y partícipe de grandes intereses comunes. Los va-

lores en cuya conservación cree el individuo, serán los que considere más elevados. Pero éstos difieren considerablemente, según los diferentes casos, y entre hombres distintos que viven en diferentes condiciones históricas. La creencia del groenlandés en la conservación del valor difiere hondamente de la del griego, de la del indio y de la del cristiano. El egoísta y el sensual pueden tener su cielo lo mismo que el idealista moral, ó que aquél cuya vida se consagra al culto de lo bello; pero estos cielos son muy diferentes entre sí. Estrictamente hablando, esas diferencias no nos interesan aquí, porque nuestro objeto es descubrir el elemento común á todas las religiones, penetrar hasta lo que hace que atribuyamos una religión al groenlandés lo mismo que al griego, al indio tanto como al cristiano. La oposición entre los valores «inferiores» y «superiores» es seguramente de gran importancia para la religión; gracias á ella, distinguimos las religiones primitivas de las religiones morales y de las formas más elevadas de éstas (§ § 32 y 35). Pero no puede resolver el problema del axioma religioso fundamental.

Puesto que toda religión supone la experiencia de ciertos valores, los valores religiosos mismos deben en cierto sentido (§ 31) ser derivados, es decir, estar determinados por el interés que concedemos á los valores primitivos, que nuestra experiencia de la vida nos ha enseñado á conocer y á conservar. La religión supone que se experimenta, muy especialmente, el sentimiento de que la suerte de los valores interviene en la batalla de la vida. Una existencia psíquica de la especie más elemental no puede conocer valores religiosos, está limitada á las formas más elementales de la afirmación y del abandono de sí misma. El animal no puede (probablemente) ser religioso, porque (probablemente) no puede tener experiencia de la suerte de los valores en el mundo.

Como ya he tenido ocasión de notar, no resulta, sin embargo, del hecho de que los valores religiosos sean secun-

darios con respecto á los demás valores, que deba haber siempre un largo intervalo de tiempo entre las experiencias en que se manifiestan, y aquéllas en que se afirman los valores primitivos. Estos se manifiestan frecuentemente desde el principio bajo una forma religiosa, tanto que las dos especies de experiencias se realizan simultáneamente. La distinción entre ellas es resultado de una abstracción ó de una diferenciación, que no se realiza necesariamente siempre. Es muy concebible que yo perciba inmediatamente una nueva belleza en la naturaleza, como testimonio del esplendor de la realidad: el valor primario y el valor religioso—la belleza como tal y lo real como condición de la belleza—me son entonces revelados juntos y á la vez. Y aun cuando la diferencia entre los valores primarios y los valores religiosos se deje sentir, el valor religioso puede todavía permanecer independiente y dejarse percibir de modo inmediato. No es necesario que el objeto de la fe aparezca sino como medio adecuado para conservar el valor primario; puede aparecer él mismo como el soberano bien, como objeto de la admiración inmediata, del culto entusiasta, de la confianza y del amor. La distinción entre las religiones inferiores y las superiores dependerá del hecho de que los valores religiosos no aparezcan sino como mediatos, ó como dados inmediatamente (§ 3). El paso de las formas inferiores á las superiores se realiza á veces, como en otras esferas, por una readaptación de motivos y de valores. Una cosa que primeramente no tenía valor sino como medio, puede luego adquirirlo como fin, y la que primitivamente se consideraba como fin, puede producir efectos que la sobrepujen con mucho en valor. Readaptaciones semejantes son de la mayor importancia, no sólo en el dominio moral (99), sino también en el dominio religioso. Á ellas se debe en gran medida la continuidad del desenvolvimiento religioso de la humanidad. El paso del culto judaico primitivo de Jehová á la creencia en el Dios Padre, se hizo mediante un largo proceso de readaptación, apoya-

do por importantes acontecimientos históricos y personales. La conciencia religiosa vacila frecuentemente entre valores mediatos y valores inmediatos. Cuando San Agustín dice á su Dios: «Te busco *para que* mi alma pueda vivir», no atribuye en esta exclamación sino un valor mediato al objeto de su fe; pero cuando, en otros pasajes, habla de Dios como del bien supremo y único, como de la bondad y de la verdad en sí, el objeto de su fe le aparece dotado de valores inmediatos. Según Spinoza, «el amor intelectual de Dios» nace cuando la perfecta inteligencia de nuestro yo y de su unidad con la totalidad de lo real produce una profunda alegría intelectual, que se une á la idea de Dios (el principio de unidad de lo real) como á su causa; pero si nos sumergimos en este pensamiento, veremos que en el conocimiento, en la alegría intelectual y en el amor intelectual obra Dios mismo, tanto que la relación puramente mediata se desvanece. Todo misticismo afirma, por oposición al carácter exterior, mecánico y dualista de la ortodoxia común, el carácter inmediato de los valores religiosos. El principio de la conservación del valor en la realidad parece contener finalmente el valor supremo. Y en virtud de esto, la religión reobra sobre los demás aspectos de la vida espiritual, y puede oponerse más ó menos á ellos. Una acción recíproca se produce entre los valores primarios y los secundarios, y es lo que hace particularmente complicado el problema religioso. Es muchas veces difícil, en un caso dado, distinguir lo original de lo secundario. Es más, cuando la forma en que se presenta la conservación del valor posee un valor inmediato, esto aumenta la suma de los valores de cuya conservación se trata, y así la conservación de la religión llega á ser parte del problema religioso. No basta demostrar que los valores primarios no sufrirían pérdida alguna por la desaparición de las religiones positivas; porque, en su caída, éstas arrastrarían consigo otros valores inmediatos, y tendríamos que disponernos á indicar equivalentes capaces de reemplazarlos, antes de

poder afirmar que la religión positiva podía desaparecer de la vida espiritual del hombre sin producir ninguna pérdida. Si fuese posible demostrar la existencia de estos equivalentes, tendríamos una confirmación de la legitimidad del axioma religioso. La continuidad del valor quedaría á salvo, de suerte que si ese fuera el elemento esencial de la religión, «el elemento más puro de ella» seguiría existiendo aún cuando la religión positiva llegara á desaparecer (véase el final del § 31). Esta reflexión nos revela á la vez el carácter inevitable y la profunda significación del problema religioso, sin tener en cuenta la actitud adoptada con respecto á las formas religiosas existentes.

74.—Poseemos muchos valores, que no gozamos de una manera continua. El estado que nos hace felices no existe necesariamente de un modo no interrumpido en la plenitud de su fuerza. Hay silencios que no significan necesariamente que la melodía ha cesado; pueden no ser más que interrupciones temporales, ó momentos de reposo ó de preparación. El silencio mismo forma parte de la serie melódica, y en ella produce el efecto que le es propio. Un silencio de este género no puede ser apreciado sino por una conciencia que permanezca en continuidad con lo que ha precedido, y que va á seguir percibiendo lo que sigue. El que llega al principio del silencio no experimenta nada; para él el silencio es un cero. De igual modo, el que se retira antes de que el silencio haya cedido el puesto á los acordes que le siguen, tiene la impresión de que todo ha concluido. En la marcha del mundo, los silencios pueden durar mucho tiempo, y sólo el que puede reunirlos íntimamente á lo que les ha precedido y á lo que va á seguirles, puede comprender su valor y permanecer en la seguridad de que son algo más que simples interrupciones. Saber si, en un caso dado, estamos en presencia de una suspensión ó de una terminación absoluta es quizá problema insoluble. Si se ha de afirmar la continuidad, sólo puede hacerse con ayuda de la fe. Todo puede hacernos creer

que tenemos que habérmolas con una pérdida absoluta del valor.

Para afirmar la continuidad en semejantes casos, hay que servirse de la distinción entre el valor potencial y el valor actual (§ 3). La fe en la conservación del valor no supone que haya de haber siempre una cantidad igual de valor en acto en el mundo, sino solamente que debe haber siempre, para el valor, la misma posibilidad de llegar á la existencia. Pero si todos los valores hubieran de llegar á ser potenciales, el resultado no podría distinguirse de un estado de equilibrio indiferente. Las posibilidades llegarían á ser imposibilidades. Las formas especiales de la fe religiosa adquieren su carácter distintivo en virtud de la relación que suponen entre los valores existentes, actuales ó potenciales. Así es como, cuando el hombre admite que los valores potenciales se realizarán sin demasiada lucha ni dificultad, su fe toma un carácter alegre y optimista; cuando, por el contrario, se inclina á creer que la realidad está formada de una materia tragicómica, de suerte que los tesoros de valores potenciales que en sí contiene no podrán nunca realizarse, ó que todo proceso particular de realización implica acerca de otros puntos una destrucción desproporcionada de valores, su fe se vuelve sombría y pesimista.

Para establecer y comprobar por completo el axioma de la conservación del valor, sería necesario demostrar que nada, en la marcha del mundo, es puramente un medio ó una posibilidad, menos todavía un puro obstáculo, sino que, por el contrario, lo que posee un valor mediato lo tiene también inmediato, y que todos los obstáculos son también medios. No podemos tener la esperanza de hallar en la historia una religión que haya formulado ó siquiera sobreentendido este axioma bajo esa forma absoluta. Pero si tuviéramos derecho á afirmar que la religión que tomase esta idea como principio sería la religión ideal, nuestra hipótesis quedaría con ello confirmada. Y si se probara que debemos hacer de este ideal nuestro criterio para estimar el

valor de las distintas religiones, si se probara que eminentes personalidades religiosas han pensado que la mayor censura que pudiera hacerse á su religión era no satisfacer este ideal, nuestra hipótesis quedaría con ello confirmada. No hay que guardar la esperanza de hallar en las religiones que presenta la historia más que un esfuerzo dirigido á la realización de ese ideal; pero cuando se reclama para alguna de dichas religiones el privilegio de ser la religión absoluta, es decir, la expresión completa de todo lo que constituye la esencia de la religión, hay que preguntarse si esta pretensión no está fundada en el hecho de que la tal religión cree satisfacer por completo el axioma de la conservación del valor, de desarrollar este axioma no sólo más completamente que ninguna otra religión, sino también de suerte que nada pueda encontrarse en parte alguna, en que no concuerde con el axioma ó no sea una consecuencia de él.

Particularmente interesa notar que la forma ideal del axioma de la conservación del valor ofrece una analogía con el principio moral supremo, y hasta puede ser considerada como una especie de extensión de este principio. El ideal moral—cuando se funda en la simpatía universal—aparece bajo la forma de un reino de la humanidad, en que cada personalidad particular aparece como un fin y jamás como un medio (100), es decir, como poseyendo siempre un valor inmediato, jamás un valor mediato ó potencial. De igual modo que ese ideal moral puede reconocerse, con más ó menos claridad, como una hipótesis ó, al menos, como una tendencia en las reglas y las leyes morales especiales á los diferentes grados de desenvolvimiento, de igual modo esta forma ideal del axioma de la conservación del valor en la realidad aparece, con más ó menos claridad, como una hipótesis ó como una tendencia en las formas religiosas especiales. Y si ulteriormente nos fuera probado que el criterio último del valor, en todas las religiones, es de naturaleza ética, la importancia de esta analogía entre el

axioma religioso y el principio moral supremo quedaría justificada, porque nos da, en este punto también, alguna idea del hecho de que la religión tiende á aparecer como una proyección del elemento ético.

Cada religión particular atribuirá, naturalmente, importancia especial á la forma en que el axioma religioso aparezca en su enseñanza y en su culto. Se inclinará á confundir el hábito con la persona ó, al menos, á considerar el hábito como formando parte de la persona. No contradiremos la afirmación de que el axioma de la conservación del valor es el axioma fundamental religioso, descubriendo una religión particular que se niegue á admitir que otras, á su manera, expresan y reverencian el mismo principio. Porque puede recibir muchas formas diferentes y expresarse por mitos, por leyendas, por dogmas ó símbolos de carácter profundamente distinto. Pero, desde el punto de vista filosófico, tenemos que distinguir el axioma mismo de sus diferentes expresiones. El peso de la prueba, en todo caso, incumbe á los que afirman que el principio no admite más que una sola expresión determinada. El axioma que ha de expresar la esencia de la religión bajo todas sus formas diferentes, ha de ser necesariamente de carácter abstracto. Así, importa no confundir el axioma, tal como está formado por la filosofía de la religión, con las ideas que nacen y se hacen sentir inmediata y claramente en la conciencia religiosa. No necesita ésta conocer este principio en su forma abstracta; puede llegar hasta rechazarlo en esta forma. La conciencia humana común puede no atender á las leyes de la asociación de ideas; pero este hecho es perfectamente compatible con la afirmación de que estas leyes son inmanentes en toda asociación de ideas que se produzca en esa misma conciencia. Así, respiramos sin tener necesariamente el más vago conocimiento de las leyes fisiológicas de la respiración.

Puede ser un rasgo característico de alguna religión positiva no conocer otra forma de la conservación del valor

que la que ella misma defiende. El filósofo de la religión nota este carácter, y esto le ayuda á valorar dicha religión. Pero este hecho no quebranta la convicción á que le han llevado otras consideraciones acerca del axioma fundamental de toda religión.

75.—De la convicción de que el valor será conservado no resulta necesariamente la de que toda la realidad, por lo que concierne á su conservación y á sus formas especiales, esté condicionada por el valor supremo. Esta convicción nace de reflexionar sobre la relación del valor con la realidad, no de la experiencia inmediata de esta relación actualmente percibida. Los valores en cuya conservación creemos, pueden darse en acto, sin inspirarnos por el momento ninguna especulación propia para hacernos saber si la realidad produce el valor, ó si existe por los valores.

Siempre que se ha tratado de deducir la realidad del valor, el problema religioso se encuentra engrandecido. Porque aun en el caso de que pudiera demostrarse que todos los obstáculos y todas las oposiciones son medios necesarios para el desenvolvimiento y la conservación de lo que tiene valor, he aquí las cuestiones que entonces se pondrían: ¿por qué, de un modo general, se necesitan medios? ¿por qué lo que tiene valor no ha de vivir y prevalecer inmediatamente? ¿por qué ha de haber una divergencia ó una lucha entre el valor y la realidad? En el problema del mal, la conciencia religiosa tiene siempre que luchar con esa dificultad, y alrededor también de este punto, como veremos, aumentan también las dificultades para el filósofo que medita acerca de la religión, cuando trata de demostrar que el axioma fundamental de la conservación del valor es la hipótesis ó la tendencia de toda religión.

Podría parecer quizá que la hipótesis de la conservación del valor no puede conciliarse con una concepción pesimista de la vida. Y si el pesimismo fuera una forma religiosa, sería seguramente la piedra de toque en el camino de la hipótesis que tratamos de establecer.

El pesimismo supone un desacuerdo fundamental entre el valor y la realidad. Pero hasta el desacuerdo es una relación; y si, según la descripción anteriormente hecha, la experiencia religiosa está interesada en la relación del valor y de la realidad, el pesimismo, también, está fundado en la experiencia religiosa; pero ésta conduce entonces á una fe enteramente distinta á la que se ofrece más comunmente en la historia de la religión. Y, no obstante, hasta en el pesimismo, debe haber una fe subyacente en la conservación del valor, porque si todo valor hubiera de desaparecer, la relación entre el valor y la realidad habría de desaparecer también necesariamente. El pesimista está obligado á admitir que hay en el mundo algo que tiene valor, pero afirma que este valor no puede ser conservado sino á costa de una lucha ruda y de un sufrir incesante, y consagra toda su atención á esta lucha y á este sufrimiento. Ahora bien, éstos suponen la vida y la necesidad de sostener la propia personalidad. Si se pudiera excluir de la realidad toda vida y toda necesidad, no habría lugar para el pesimismo. En el poema de Leopardi *La Ginestra*, la relación del hombre con la naturaleza implacable, se compara á la de la planta con la lava en que crece. Si la lava hubiera de arder un día ó enterrar la planta, la lucha habría acabado. La vida de la planta es el valor, cuya oposición con la realidad brutal, ha suscitado ó expresado el estado de alma del poeta. Y puesto que Leopardi, á pesar de la importancia que da á la falta de armonía entre el valor y la realidad, no propone en modo alguno (no más que lo hacen Schopenhauer y Budha) hacer frente á la dificultad destruyendo la vida — es decir, destruir el valor para acabar con el desacuerdo, — es que debe haber, en el fondo de él mismo, una fe en la posibilidad de conservar el valor á despecho de esta lucha y de este sufrimiento constantes. Hasta el presente, ninguna filosofía, ninguna religión ha desarrollado un pesimismo absoluto. Budha indica la posibilidad de llegar al Nirvana (que no hay que confundir con el aniquilamiento), y Scho-

penhauer pide una solución de la divergencia entre la actividad estética y científica, con la simpatía y el ascetismo religioso (101). En todo pesimismo, hay un valor que existe, que puede afirmarse, y quizá hasta aumentar. No habría pesimismo absoluto sino para los que alguna religión condenara á sufrimiento eterno. Pero no hay religión cuyo único contenido sea ese eterno sufrir y, como veremos más adelante, se han hecho ensayos característicos para demostrar que el valor supremo persiste, no solamente á despecho, sino también en virtud de este sufrimiento eterno considerado como parte de la realidad. Tentativas semejantes, que son el punto de partida de las meditaciones de naturalezas francamente religiosas, atestiguan la legitimidad, desde el punto de vista histórico, de nuestro axioma religioso.

Se puede concebir un pesimismo que crea en la disminución continua del valor en la realidad. Esta concepción estaría, á su vez, determinada por la experiencia religiosa (§ 31), aún cuando pudiera estar desprovista de fe religiosa (§ 34). Si quisiéramos acentuar esta tendencia continua á la disminución de los valores, podríamos denominar á este pesimismo «religión afecta de signos negativos». Lo opuesto absoluto á toda religión no sería ni el pesimismo, ni el optimismo, sino el «neutralismo»: toda determinación de valor en la esfera de acción del hombre fracasaría, y, convencidos de su indiferencia infinita con respecto á todo lo que ellos llaman «valor», los hombres asistirían como simples espectadores á la marcha del universo. En mi opinión, es muy difícil determinar si semejante neutralismo puede existir realmente. Hasta en el espectador puro y simple, aparecería una emoción de tinte religioso con cada estado de espíritu intelectual ó estético (por no decir nada de un estado moral); la realidad tiene un valor especial, por el hecho de que la vista ó la inteligencia que de ella tenemos nos produce alegría, y nuestra concepción del mundo recibe á nuestro pesar el reflejo de la mayor ó menor claridad que proyectan esos valores intelectuales ó estéticos.

b) *Discusión psicológica é histórica del axioma de la conservación del valor.*

76.—En las religiones que nos presenta la historia, se ve aparecer bajo dos formas la fe en la conservación del valor. Se encuentran aquí de nuevo los dos tipos observados anteriormente (§ 43), en la descripción de la experiencia y de la fe religiosa. Estas dos formas no son enteramente antagónicas por esencia, é históricamente las vemos influir una en otra en muchos puntos; pero se puede, no obstante, tomarlas por las formas típicas de la religión, puesto que las diferentes posiciones religiosas y las formas religiosas determinadas se aproximan, de modo más ó menos claro, á una ú otra de estas formas. Como sería imposible examinar todas esas posiciones y todas esas formas, hemos de limitarnos á los dos tipos mencionados, persuadidos de que la vida religiosa se ha expresado por medio de ellos con todos sus rasgos más característicos. Antes de discutir cada uno de ellos detalladamente, voy á caracterizar en breves términos uno y otro.

Según el primer tipo, el valor supremo está siempre actualmente presente. Está oculto á la vista de los hombres por lo diverso de los múltiples matices y por la corriente continua del mundo de la experiencia, como también por las ilusiones de la realidad sensible, ilusiones en que los hombres pueden dejarse prender. Cuando éstas desaparecen—resultado que supone toda actividad seria del pensamiento y de la voluntad,—los hombres tienen la revelación de la realidad eterna y de su unidad inmediata con ella. Lo múltiple (ó, al menos, lo múltiple exterior y sensible) desaparece enteramente; la relación temporal pierde todo va-

lor, y el objeto que lo posee se revela como la única cosa que existe y ha existido siempre, como la sola realidad verdadera.

Según el otro tipo, el objeto que posee el valor no se conserva sino por medio de una lucha continua contra fuerzas que tratan de perjudicarlo y de destruirle. Á más, ha de pasar por una evolución antes de existir en toda su plenitud; tiene una historia. Sólo después del término completo del desarrollo histórico del mundo, el valor pertenece íntegramente á todos los hombres. La relación temporal adquiere aquí un sentido real y decisivo; no se trata, como en el primer tipo, de una ilusión destinada á desaparecer cuando la inteligencia sea completa y verdadera. Nuevos valores nacen en realidad, y el trabajo necesario para hacerles participar de los valores existentes, es una realidad por igual motivo que el objeto que se alcanza mediante este trabajo.

77.—Históricamente, el primer tipo está representado por las doctrinas védicas de la India, por el budhismo, por el misticismo de la Edad Media y por el sistema de Spinoza. La conservación del valor se afirma aquí por la proposición: que lo que se da en el tiempo en una multiplicidad dispersa y en una evolución gradual, se concentra, en la eternidad, en una unidad absoluta. La eternidad no se concibe como colocada *más allá* del tiempo, sino *en* el tiempo, y se revela á la conciencia del hombre cuando éste llega á la más profunda absorción en su personalidad íntima. Este tipo se inclina lógicamente á admitir que, entre el tiempo y la eternidad, hay una relación de equivalencia; pero esta misma relación podría no tener historia, puesto que todas las distinciones temporales pierden su significación; por consiguiente, la lucha por la participación en lo eterno no ha de tener tampoco realidad.

Puede, naturalmente, pensarse que este tipo no ha podido prestarse nunca á recibir una forma religiosa vulgar. Y, no obstante, la religión griega en la época homérica

puede reducirse, en sus caracteres esenciales, á este tipo, que aparece, sin embargo, en ella con un carácter muy infantil. Para el griego de la época homérica, el Olimpo permanecía, en medio de los dolores y de las luchas de esta vida, en una claridad eterna, inmóvil é inmutable. El Olimpo es la morada fija y eterna de los dioses, rodeada de luz, elevada muy por encima de las regiones que visitan las tempestades y la lluvia. En esta brillante pintura, los griegos veían la expresión de la realidad eterna del valor y, en su esplendor, olvidaban las sombras de su propia vida; ó bien aceptaban con tristeza y resignación, como cosa necesaria, el contraste entre el mundo del Olimpo y el de la tierra.

Tenemos aquí una oposición, ingenua, pero invencible, entre el tiempo y la eternidad. En la doctrina budhista del Nirvana, vemos una relación más interna y más profundamente concebida. Como hemos observado ya en varias ocasiones, no hay que confundir el Nirvana con el puro no-ser. Es un estado de paz y de elevación, la antítesis de todo deseo, de todo odio y desengaño, tales como los que abundan en el mundo de la ilusión sensible. Es un estado en que la santidad se lleva á la perfección; la labor está terminada, y el «mundo» ya no existe. Para llegar á ese estado, el individuo ha de emanciparse de todas las relaciones humanas comunes, y ha de hacerlo con la más profunda alegría interna:

Como cisnes, vuelan muy lejos del estanque fangoso;
á aquéllos que retiene el espíritu
en la casa y en el hogar, con preocupaciones y alegrías,
el sabio los desprecia y no se acerca á ellos.

Tranquilo en la libertad de su celda,
el monje, cuya vista no han debilitado los cuidados,
ve sin temor toda la verdad revelada;
alejado de todo objeto terrenal, viaja en paz.

Cada vez con más alegría, su vista
penetra en la alternativa de la vida y de la muerte,
hasta que flamea ante su vista encantada
el esplendor de la eternidad (102).

El mismo modo de pensar se observa en el mundo griego, en Platón. El mundo de las ideas es la única realidad verdadera, y todo depende del conocimiento de estas ideas (de la esencia de las cosas y de sus arquetipos) que se revela á los hombres; sólo en tal momento, pueden éstos verse libres de toda división y de cualquier defecto. En *El Fedón*, aparece este pensamiento en su forma más característica. Por la idea platónica, ha influido también en el cristianismo, que pertenece sobre todo al otro tipo. En el Evangelio de San Juan, se encuentran indicaciones de una tendencia al primer tipo, el tipo indo-griego, pero no es cierto que se deba á influjo directo de este. Por otra parte, en el caso de San Agustín, este influjo es tan claro como cierto. Se encuentra en él el concepto platónico de lo eterno considerado como inmutable (*semper stans æternitas*) que existe en todo tiempo en el mismo grado de elevación, y en que nada nace ni desaparece. Se ve de nuevo este concepto en el misticismo de la Edad Media, porque, por ejemplo, monseñor Eckhart dice: «¿Qué es la eternidad? La eternidad es un «ahora» siempre presente, que no tiene nada que ver con el tiempo. El día de hace mil años no está más lejos de la eternidad que el momento en que me encuentro, y el que ha de venir dentro de mil años no está más lejos de la eternidad que el momento en que hablo ahora. Esta idea se sobreentiende también en el lema de Jacobo Boehme: «Aquél para quien el tiempo es como la eternidad y la eternidad lo mismo que el tiempo, está libre de toda lucha» —y también en el profundo consejo de Spinoza de que se consideren las cosas *sub specie æternitatis* (103).

No se podría negar que estos diferentes puntos de vista, cada uno á su modo, proclaman el carácter imperecedero

de todo verdadero valor. Sin embargo, una dificultad nace del examen más atento de la relación tiempo-eternidad. Si hay que interpretar estrictamente el axioma de la conservación del valor, el «tiempo» y la «eternidad» han de estar entre sí en relación de equivalencia, deben ser dos formas de valor entre las cuales quizá puede establecerse siempre un cambio sin que haya pérdida. Pero no es así. Porque, según todas esas concepciones, el tiempo es considerado como fundamentado en una ilusión, ilusión que desaparece y se reduce á la nada cuando el verdadero valor llega, no á nacer, sino á revelarse. Por esta razón, el trabajo y la evolución en el tiempo, por necesarios que sean, no pueden tener verdadero alcance, en realidad, sino que han de considerarse como esfuerzos hechos soñando. Aún el trabajo consagrado á acabar con la ilusión, á reducir el ensueño á la pura nada que es, para que podamos vivir en la realidad verdadera, no es él mismo más que una ilusión. Para poner las cosas del modo más claro, este trabajo no es más que un medio que ha de olvidarse una vez el fin obtenido, como la escalera que empujamos con el pie después de que nos ha servido para subir. Así, según estas concepciones, ningún valor inmediato é independiente puede ser atribuido ya al trabajo y la evolución, ya á los bienes y á los deberes que nos ofrece el mundo del tiempo.

En vano se busca también un motivo natural que pueda conducir al individuo á proponerse otros fines que la propia emancipación personal con respecto á la ilusión. Si un individuo ha logrado él mismo la perfección, ha arrancado el velo de la ilusión ¿á qué se entretendría en ese mundo ilusorio, aún cuando así pudiera ayudar á otros hombres á lograr una perfección semejante á la suya? ¿Por qué el cisne volvería al «estanque fangoso»? Cuando Budha hubo alcanzado la perfección, á despecho de todos los obstáculos colocados en su camino por el espíritu del mal (Mara, el diablo del budhismo) éste le pidió que al menos no mostrase á los demás hombres el camino de la perfección que había

descubierto. Budha no obedeció, en parte «por simpatía hacia el mundo», pero en parte también porque no violentaba para nada á su perfección comunicarla á los demás hombres. En sí y por sí misma, no obstante, la consecuencia inevitable, admitida por el propio Budha y por el poema budhista *Dhamapalán* (El camino de la verdad), es que el que quiere lograr el soberano bien, es decir, librarse de la turbación y del temor, debe no amar á ningún hombre, puesto que separarse de lo que se ama produce dolor (104).

Á más de este dualismo del tiempo y la eternidad, otro hay que dificulta estas concepciones. Porque no todos los hombres alcanzan el Nirvana: así el budhismo estaba obligado ya á inventar una doctrina del infierno, ya á tomarla de la fe del vulgo. No es tampoco dado á cualquier hombre conocer las ideas eternas de Platón, ó, con Spinoza, ser capaz de considerar todas las cosas *sub specie aeternitatis*. Bajo una ú otra forma, se ve reaparecer la antigua oposición helénica entre el Olimpo siempre brillante (que corresponde al Nirvana, al mundo de las ideas y al punto de vista de la eternidad) y el triste mundo humano. Sólo un pequeño número de hombres, los favoritos de los dioses, pueden elevarse por cima de esta oposición. Para la mayor parte, hay aquí pérdida de valores en toda la línea.

Así, por lo que concierne al primer tipo, llegamos á este resultado: que el axioma de la conservación del valor es un postulado tácito, pero que, cuando las diferentes concepciones se desarrollan y especifican, no se despliega de una manera perfectamente lógica. No obstante, la objeción que se puede por consiguiente hacer á este tipo, de no aplicar sino imperfectamente este axioma, no es una objeción exterior. Resulta del empleo de un sistema de medidas adoptado por este tipo mismo. La vida humana fuera del Olimpo y del Nirvana no está, después de todo, desprovista en absoluto de valor; el griego siente una alegría infantil de vivir, el budhista debe al menos atribuir verdadero valor al esfuerzo que, sobrepujando al tiempo, conduce al

Nirvana. Así el Olimpo y el Nirvana no pueden lógicamente pasar por los únicos privilegiados, como elevados muy por cima de los hechos de este mundo finito, porque sin una unión viva y positiva con este mundo, su importancia como valor supremo desaparecería completamente. Medimos aquí la religión por la religión, porque tomamos los caracteres particulares de una concepción religiosa para compararlos con el objetivo que esta concepción misma se ha propuesto. Se puede, si, atacar la religión desde fuera, colocándose en un punto de vista extraño á sus fines más íntimos, á sus tendencias más hondas, pero este género de crítica no nos ayudaría á descubrir el axioma religioso, el axioma fundamental que la religión no puede negar sin negarse ella misma. Si tal es el axioma de la conservación del valor, es, sí, el fundamental de toda religión.

78.—El otro tipo esencial se distingue por su carácter histórico. Cree en una historia del mundo. Ese carácter histórico aparece por primera vez bajo una forma muy clara en el parsismo. La lucha entre el bien y el mal llena la naturaleza entera tanto como la vida humana, y la atención se concentra en una gran lucha cósmica, á cuyo término reinará la perfección. Se encuentra entre los profetas judíos una creencia histórica independiente, que se desarrolló bajo el influjo de su necesidad profunda de permanecer ligados á la esperanza de un gran porvenir para su nación, y al convencimiento de la fidelidad de Dios á través de todos los cambios. Aparte las miserias de la vida temporal, esperaban poder exclamar algún día: «¡He aquí, he aquí nuestro Dios; le hemos esperado y él nos salvará!» (Isaías, XXV, 9). «El Señor, Jehová, es la fuerza duradera» (Isaías, XXVI, 4). En las esperanzas mesiánicas del judaísmo posterior al destierro y en la doctrina cristiana del Reino de Dios y de su próximo advenimiento, se expresa la misma fe histórica. Es la que ha dado á todo el pensamiento europeo su carácter particular. *La Ciudad de Dios*, de San Agustín, y el *Discurso sobre la historia universal*, de Bossuet, constitu-

yen los prolegómenos religiosos de todo lo que se ha llamado anteriormente filosofía de la historia, sociología, ó historia de la civilización.

La relación temporal adquiere aquí un significado positivo y lleno de consecuencias. La distinción entre el presente, el pasado y el porvenir no se funda ya en una ilusión, y se imponen tareas precisas, que no pueden ser ejecutadas sino merced á un trabajo y á una evolución. Hay un verdadero «todavía no» y un real «nunca más». El soberano bien se realiza en el curso del tiempo y en diferentes grados de desenvolvimiento. La comparación de los Upanishads con el Nuevo Testamento es de las más instructivas en este respecto. Mientras que no podía tratarse aquí de equivalencia entre el tiempo y la eternidad, la hay entre el pasado y el porvenir; la vida se gana cuando se ha perdido; los sacrificios realizados se pagarán mil veces más caros; Jesús no ha venido para destruir sino para hacer; el Reino de Dios estaba preparado desde el principio del mundo, pero es herencia de que acabamos de tomar posesión. El sufrimiento mismo y la muerte no pueden nada contra la conservación del valor, porque precisamente sufriendo por el objeto supremo, con los ojos fijos en él, podemos dar fe de su poder: «Vencedor porque eres víctima». (*Victor quia victima*) dice San Agustín á su Redentor.

Y la idea de la Gloria que ha de llegar, no implica solamente la importancia de la historia, sino también la de la solidaridad, de la vida en común, y la posibilidad de una forma de amor fraternal más positiva que todas las que el budhismo podía lógicamente suponer. La perfección del individuo está íntimamente unida á la de los demás hombres.

Así el carácter esencial de este tipo es más realista que el del primero, é implica una mayor posibilidad de que se realice el principio de la conservación del valor, puesto que el mundo de la experiencia y sus relaciones no aparecen ya como simples escorias en que falta todo metal precioso. La