

ventaja que el segundo tipo tiene sobre el primero, va acompañada del hecho de que admite la realización más perfecta del principio de la conservación del valor.

Si la prueba de este axioma encuentra todavía dificultades, se resumen en el hecho de que, aún cuando el trabajo y el desarrollo en el tiempo aparecen como realidades, realmente no son más que medios. Tienen valor mediato, no inmediato. No son otra cosa que una preparación para lo que ha de venir; y lo que vendrá—el Reino de Dios—no viene como resultado necesario del trabajo y del desenvolvimiento, sino que se intercala en el tiempo, de manera repentina y sobrenatural, tanto que rompe el enlace entre el pasado y el porvenir. Y no puede decirse que haya entre ellos una relación de equivalencia interna, porque en comparación de este gran hecho que ha de venir, el trabajo humano no tiene casi importancia: en realidad, hasta puede ser un obstáculo. El trabajo adquiere carácter negativo. No hay que absorberse en relaciones humanas, en los bienes y asuntos de la humana vida, sino que velar y orar, de modo que se esté despierto cuando llégue el momento de la realización. La vida en el tiempo llega á ser una vida de esperar, y sólo tiene valor lo que puede servir como preparación para la vida futura. Se observa en este punto cierta semejanza entre el cristianismo (es decir, el cristianismo primitivo) y el budhismo, porque la negación de la continuidad esencial entre el pasado y el porvenir, y la opinión de que la relación temporal es enteramente ilusoria, pueden conducir prácticamente á los mismos resultados.

Pero la prueba del axioma de la conservación del valor no se haría, para este tipo de religión, sin encontrar dificultades en otros puntos; y estas dificultades son de interés especialísimo, porque la misma conciencia religiosa ha llamado la atención sobre el hecho, y ha tratado de vencer estas dificultades. Es del mayor interés para la filosofía de la religión observar que esta tentativa se hace precisamente por medio del axioma de la conservación del valor. San Agus-

tín, el teólogo más grande de la historia del cristianismo, es quien la ha realizado.

El primer punto, es el dogma de las penas eternas. No es necesario discutir si este dogma puede ó no deducirse de los textos del Nuevo Testamento (105); baste que la enseñanza ortodoxa de la Iglesia, protestante ó católica, lo sostenga. Sería seguramente más fácil probar que el cristianismo se funda en la verdad presunta del axioma de la conservación del valor, si pudiera demostrarse que la doctrina del Nuevo Testamento es que, en último término, todos los hombres serán salvados. Pero lo que aquí nos interesa es que este mismo dualismo entre los elegidos y los condenados puede aparecer ante la conciencia religiosa que piensa como la consecuencia necesaria de la conservación del valor—trátase, entiéndase bien, de la conservación del valor que constituye para esta conciencia el supremo valor. Sea el que quiera el destino que espere al mundo en su carrera, la conciencia cristiana permanece adicta á la convicción de que este destino recae en honra y gloria de Dios, San Agustín trata de determinar esto de una manera más precisa. La justicia divina resulta satisfecha, porque los malos son recompensados según sus méritos y colocados en el lugar que les conviene. San Agustín llega hasta defender este dualismo, por su necesidad no solamente moral, sino estética. Si la historia del mundo hubiera de terminar con la condenación eterna del mayor número, podría parecer que ello suponía una imperfección en el estado final de la realidad: «Pero, dice San Agustín, lo que apercibido desde el punto de vista de la parte puede aparecer como imperfecto, y hasta excitar horror, puede, desde el punto de vista del todo, ser una perfección; porque lo necesario para la armonía es que cada cosa esté en el lugar conveniente, y quizá este mismo contraste entre los elegidos y los condenados puede parecer que aumenta la belleza del todo (*omnes ita ordinantur..... in pulchritudinem universitatis, ut quod horremus in parte, si cum toto consideremus plu-*



*rinum placeat*) (106). Así este dualismo, que tantas veces ha sido reprochado al cristianismo, es para San Agustín un testimonio de primer orden en favor de la conservación de los valores morales y estéticos más elevados. Es indudable que su pensamiento no revela un esfuerzo para permanecer fiel al axioma de la conservación del valor, aún contra una objeción fundada en el mismo axioma. Trata de transformar las consideraciones en que se apoyaba la objeción en una confirmación de la doctrina que defiende. ¿En qué medida son legítimos los conceptos de valor explicados por San Agustín? esa es otra cuestión. En el espíritu de San Agustín, no había la menor duda de que la beatitud y la gloria de Dios fueran conciliables con este dualismo, y hasta que lo exigiesen. La deducción que se ha sacado en los tiempos modernos de las premisas de San Agustín, á saber: que Dios no puede ser bienaventurado si el curso del mundo es tal como San Agustín afirmaba, le era absolutamente extraña. Y no se le ocurría que el hecho de saber que no todos los hombres han logrado la fidelidad puede disminuir la de los que la han obtenido. Que yo sepa, San Agustín jamás ha examinado esta objeción. Santo Tomás de Aquino, no obstante, se ha ocupado de ella más tarde. «Verdad es, dice este gran escolástico, que Aristóteles nos enseña que nadie puede ser dichoso si no tiene á su alrededor á los que ama; pero esto no se refiere más que á la vida terrenal; en la vida eterna, el individuo está de pie delante de su Dios, y el amor al objeto infinito llena tan completamente su corazón, que no experimenta necesidad alguna de amar á seres infinitos; sólo el amor á Dios, y no á nuestro prójimo, es necesario en ese estado de felicidad, y si no hubiera más que un alma única que gozara de la presencia de Dios, ese alma sería todavía feliz, aún cuando no tuviera un prójimo á quien amar» (107).

Siguiendo esta manera de pensar, hay que recordar muy cuidadosamente que el sentido que posee la creencia en la conservación del valor, en ciertos casos, depende de la na-

turalidad de los valores que son conocidos y supuestos. El amor humano no puede contarse entre los valores supremos de que aquí se trata, y así, no se le comprende cuando se determina el contenido de la fe. De esta manera vemos confirmada la concepción de la ciencia de la religión, que yo trato de establecer (véase § 73 y los párrafos anteriores á que remito en aquel lugar). Además, Santo Tomás de Aquino sigue mostrando que hay una gran diferencia entre los sentimientos que el hombre debe experimentar en esta vida, cuando es todavía peregrino (*viator*), y los que experimentará en un estado de beatitud, cuando comprenda el conjunto y el sistema de las cosas (como *comprehensor*). Entre los hombres, en el mundo, la compasión por los condenados es de alabar; pero semejante sentimiento no podría nacer en el espíritu de los elegidos, que comprenden los juicios de Dios (108). Desgraciadamente, ni Santo Tomás de Aquino ni ningún otro teólogo ha conseguido darnos la psicología y la moral «superiores» implícitas aquí; no más que han podido darnos la teoría «superior» del conocimiento, que hemos visto anteriormente era necesaria desde su punto de vista. Ni siquiera han conseguido mostrarnos cómo un peregrino, un viajero, puede dar sentido real al punto de vista «superior» á que aquí se alude — porque no cabe, ciertamente, darle un sentido moral. — Pero como hemos dicho ya, todo esto nada tiene que ver con el axioma religioso en su forma general.

El segundo punto en que la concepción teológica que aquí consideramos tropieza con dificultades es el dogma de la Creación. Mientras que el budhismo no se aventura á dar explicación alguna del origen del mundo, la teología cristiana presenta una, que parece llevar implícita la hipótesis de una disminución del valor. Porque la Creación es menos que el Creador, es finita y limitada, y siempre adolece de la posibilidad de una caída, que no existe para el Creador en su realidad eterna é ideal. Pero aquí también, San Agustín halla en su concepto de la justicia medio para



salvar la conservación del valor: «¿Quién sería bastante insensato para atreverse á exigir que la obra fuese igual al Creador, lo que está establecido al que lo establece? Sería una ligereza blasfema hacer de la nada el igual de Dios, y esto es lo que implica la idea de que lo que Dios ha creado de la nada es de la misma naturaleza que lo que ha brotado de la misma esencia de Dios» (109). La disminución de valor implícita en la Creación desaparece para San Agustín en la satisfacción de la justicia; gracias á ésta, la continuidad se conserva. Se ve claramente, bajo la concepción de este pensador religioso, el axioma que, según mi opinión, es el axioma de la religión. Llevada á su conclusión lógica, la manera de pensar de San Agustín nos conduciría á un resultado semejante á aquél con que concluye el budhismo (y el primer tipo en general). Dios es concebido como inmutable: le conmueve tan poco la Creación y la caída como la oposición entre los elegidos y los condenados. Dios no tiene necesidad del mundo, y no varía con los cambios de éste. Y la bondad divina no implica tampoco la necesidad y la dependencia, porque, supuesto que es un Ser perfecto cuya perfección no puede aumentar, su bondad existe sin que necesite de los demás seres. Esta deducción la hace Santo Tomás de Aquino: «*Bonitas ejus potest esse sine aliis*» (110). ¿Con qué derecho puede llamarse á esto bondad?, esa es otra cuestión. Baste hacer notar aquí que los dos tipos de religión, á despecho de sus esfuerzos indisputables para permanecer adictos á la conservación del valor, han caído en dificultades que no son capaces de vencer—dificultades en medio de las cuales se revelan como expresiones imperfectas del ideal religioso que reconocen.

79.—En resumen: el resultado, hasta el presente, de nuestro estudio de las dos formas típicas de la religión, es que en el uno y en el otro hay marcada tendencia á afirmar la conservación del valor, tendencia que se manifiesta más especialmente en sus esfuerzos para rechazar las objeciones fundadas en una disminución aparente de los valores.

Que ni una ni otra de estas dos formas consiga permanecer estrictamente fiel á la conservación del valor, débese en parte al hecho de que las formas históricas de la vida no expresan nunca completamente su idea ó esencia particular, porque á ellas se mezclan siempre elementos y relaciones extrañas al asunto. Pero es también resultado de una circunstancia que siempre debe ir estrechamente unida á la ciencia de la religión, al menos si es la fe en la conservación del valor lo que constituye su esencia. Porque es claro que la fe en la conservación del valor exige el empleo de energías afectivas que, de este modo, se quitan á la obra de descubrimiento y de producción de los valores en el mundo, tal como está dado. Así, se oponen siempre, más ó menos claramente, la religión y las otras esferas espirituales. Puesto que la misma relación religiosa proporciona un motivo de valoración y puede determinar valores, esta relación de oposición puede considerarse como existente entre los valores primarios y los valores secundarios (§§ 31 y 73). Es lo que con particular evidencia se manifiesta en el enlace de la religión con la moral, cuestión que examinaremos más de cerca en el capítulo consagrado á la moral. Pero para llegar á comprender por qué la realización del principio religioso ha de permanecer siempre inacabada, era necesario hacer notar aquí y en este momento, que la fe en la conservación de los valores puede fácilmente oponerse en cierta medida al trabajo de descubrimiento y de realización de los mismos. En los dos tipos esenciales de religión, este hecho resulta muy puesto en claro con respecto á las circunstancias temporales, cuyo valor interno, pleno y positivo no se reconoce jamás. Porque la vida en el tiempo aparece, según hemos visto, ya como una ilusión, ya como una realidad de importancia casi nula.

Y á propósito de esto, precisa recordar que la religión se inclina á partir de un concepto demasiado restringido del valor, ó de la opinión de que el contenido de los valores



ha sido descubierto una vez por todas, de suerte que todo lo que tenemos que hacer al presente, es conservar este contenido ó vivir convencidos de que se conservará. Pero en tanto se realicen nuevas experiencias, se crearán nuevos valores, aun cuando la religión les oponga siempre cierta resistencia, y no se deje llevar sino muy lentamente á hacerles entrar en el conjunto de los valores en cuya conservación cree.

No es solamente que el carácter imperfecto de la experiencia perjudique á la realización del axioma religioso. Siempre habrá nuevas experiencias por las cuales será preciso que este axioma se experimente. Aun cuando pudiera suponerse que el contenido del valor ha sido determinado completamente una vez por todas, aun en este caso ese contenido tan perfecto podría encontrarse en presencia de relaciones modificadas, y las ideas religiosas que bastaban para afirmar su conservación á través de los cambios de las experiencias anteriores, no serían ya, en la forma que tienen, adecuadas á una experiencia que revestiría otro carácter. El axioma religioso comparte en esto la suerte de todos los demás axiomas.

Una consideración última de gran importancia en este respecto es el hecho de que la conciencia religiosa se exprese por medio de ideas más ó menos imaginativas. Sólo la filosofía de la religión establece el axioma y reflexiona sobre él, bajo la forma en que aquí le examinamos. En la conciencia religiosa toma formas concretas, figurativas, copiadas de analogías con formas ó relaciones más ó menos limitadas. Dirijamos una ojeada á las diferentes concepciones de Dios, á los dogmas de la Encarnación, de la expiación y á las ideas sobre la inmortalidad: veremos que derivan todas de combinaciones de imágenes tomadas de ciertas esferas especiales de la experiencia (por ejemplo: de las relaciones familiares y de las relaciones jurídicas). No es de admirar que no pueda imponerse un pensamiento lógico, puesto que estas imágenes se elevan por cima de un medio

original, y se combinan con otras tomadas de su medio enteramente distinto. En este ensayo de construcción de un sistema racional, el sentido poético original y el influjo de las imágenes se pierden, sin compensación alguna por parte del encadenamiento lógico del pensamiento.

La hipótesis de que la fe en la conservación del valor es el elemento esencial de toda religión, ha sostenido, pues, el examen crítico tan bien como podía esperarse.

Fué indirectamente el camino preparado para esta hipótesis en el capítulo relativo á la teoría del conocimiento; allí se hizo ver que el significado de la religión no podía ser el aportar una explicación científica de la realidad. Si las ideas religiosas han de tener algún valor, debe ser en cuanto sirven para dar forma y expresión imaginativas á los aspectos de la vida del alma, distintas á las que tienen á su servicio las ideas intelectuales.

La hipótesis ha sido comprobada, en terreno positivo por el estudio psicológico de la experiencia y de la fe religiosas. Hemos visto que la relación entre el valor y la realidad era el dominio en que la experiencia se encuentra en su propio terreno, por oposición á las demás experiencias, que se ocupan ya de los valores aislados, ya sólo de la realidad. Y hemos visto también que la fe religiosa es conducida de igual forma por su propia naturaleza á subsistir fiel al postulado de una relación constante del valor con la realidad; es ella misma fiel, y supone en la realidad algo análogo á la fidelidad. Hay, pues, de este modo íntima conexión entre la experiencia y la fe religiosa de una parte, y de otra el postulado de la conservación del valor.

Estas consideraciones puramente psicológicas parecen haber sido confirmadas por nuestro análisis de los dos tipos esenciales de religiones que la historia nos presenta.



c) *Discusión filosófica general del axioma de la conservación del valor.*

80.— Si la fe en la conservación del valor es la esencia de toda religión, y más especialmente de toda religión positiva, será interesante averiguar en qué medida es conciliable una fe semejante con una concepción estrictamente científica del mundo. Hay que distinguir la cuestión de si puede *conciliarse* con la investigación científica, y la cuestión ulterior de si no puede hasta *deducirse* de ella. Como he tratado de demostrar, no es la pura necesidad de saber, sino la de establecer una armonía entre el saber (el conocimiento en el sentido científico) y la valoración, y por consiguiente entre la realidad y el valor, la que conduce á la fe en la conservación del valor. Aún cuando los motivos del saber difieren de los de la valoración, sus resultados son sin embargo conciliables. Si no pudiéramos ni debiéramos aprobar ninguna otra concepción de la realidad que la que la investigación científica puede formar y establecer, el axioma de la conservación del valor caería por tierra. La ciencia no está en situación de hacer salir de sí misma una fe religiosa. Se ha elevado con trabajo á la concepción de que todos los cambios del universo no son más que transformaciones de una forma de existencia en otra, transformaciones que se producen según relaciones cuantitativas determinadas. Tal es la dirección en que avanza la investigación científica; reconoce cada vez más fácilmente que lo nuevo es una forma de lo viejo; lo nuevo se deduce de lo viejo, y para todo fenómeno nuevo, otro antiguo está indicado, al cual corresponde como un efecto á su causa. Cada vez con mayor frecuencia, se descubre la identidad lo mismo que la

racionalidad y la causalidad en casos particulares (§§ 5, 6). La realidad se desarrolla ante nosotros como vasto tejido formado de elementos relacionados unos con otros y formando series continuas. Pero aún cuando pudiéramos suponer este ideal científico completamente realizado, la cuestión de la persistencia del valor no por eso quedaría menos abierta al examen. La evolución de la realidad podría ser continua, sin que en ella hubiera continuidad del valor. El valor es quizá huésped de paso que se tropieza en ciertas etapas del gran proceso evolutivo, y que, en otros puntos, desaparece sin dejar huellas. Si se supone que la esencia íntima de la realidad se agota cuando se ha reducido su contenido empírico á relaciones de identidad, de racionalidad y de causalidad, no queda ya lugar para la fe. Pero semejante opinión no es susceptible de prueba. Siempre es posible que el gran tejido racional y causal de relaciones recíprocas que la ciencia pone en claro poco á poco, no sea más que el marco ó la base necesaria para el desenvolvimiento, conforme á las leyes y á las formas mismas descubiertas por la investigación científica, de un contenido dotado de valor propio. El axioma de la conservación del valor no necesita afirmar nada distinto ni más que esto.

81.— Aun cuando dicho axioma difiere, por su naturaleza, de los axiomas fundamentales de la ciencia (sin ser, no obstante, irreconciliable con ellos), ofrece, sin embargo, en su relación con la realidad, cierta analogía con ellos. Los axiomas fundamentales de la ciencia no pueden nunca ser probados estrictamente. Se presentan como hipótesis fundamentales, como principios que guían nuestras investigaciones y estudios, indicándonos la manera de plantear nuestros problemas y nuestras cuestiones. Es más: el hecho mismo de interrogar, la misma existencia de los problemas, nacen del reconocimiento más ó menos consciente de los axiomas científicos fundamentales de identidad, de racionalidad y de causalidad. El principio de causalidad, por ejem-



plo, debe su gran importancia al hecho de que, en virtud de él, nos preguntamos, á propósito de cada suceso, qué otros suponen su aparición. Si este principio no estuviera inconscientemente tácito en todo nuestro pensamiento, nos contentaríamos con observar y describir lo que pasa, registrando todos los cambios que ocurren en la realidad. La aparición en la ciencia del axioma causal bajo la particular forma que hemos denominado principio de causalidad natural (§§ 5, 6), indica que no creemos haber comprendido un hecho antes de haber descubierto su enlace necesario con ciertos hechos antecedentes, que son experiencias tan ciertas é indubitables como el propio hecho nuevo. Lo mismo ocurre con otros axiomas menos generales, por ejemplo, con el de conservación de las fuerzas. Según este axioma, el sabio se pregunta, á cada nueva aparición de fuerza, de qué género de fuerza es equivalente y qué cantidad de esta otra clase corresponde á una cantidad dada de la clase nueva. Nuestros axiomas científicos son, á la vez, hipótesis y anticipaciones (111): anticipamos, en nuestras cuestiones y suposiciones, el curso de la naturaleza y nuestro saber progresa merced á la prueba y á la comprobación de dichas suposiciones. Una escuela filosófica (la escuela *à priori* é idealista) atribuye más importancia á la anticipación; otra (la escuela *empírica* y realista), á la comprobación; pero en sí y por sí mismos, estos dos aspectos de nuestro saber no son antagónicos el uno con el otro.

La comprobación de los axiomas, de las anticipaciones fundamentales no puede nunca ser completa. Estriba en que un examen más atento muestra que todas las experiencias nuevas corresponden á las previsiones que los axiomas fundamentales nos habían conducido á hacer. Pero en tanto dura la experiencia, esta investigación no puede acabar nunca, y ese es un hecho de significación tanto más honda cuanto que la interdependencia, estable y determinada según las leyes de la causalidad, de los cambios entre sí, es nuestro criterio último, que solamente nos permite distin-

guir el sueño de la realidad (§ 5). Si dudamos de la realidad de un objeto que se nos presenta, tratamos de conducirlo á una relación necesaria con otros objetos cuya realidad está determinada á nuestros ojos; si esto es imposible, consideramos el fenómeno como una ilusión ó una alucinación, ó hasta podemos dudar acerca de otras cosas que habíamos considerado como reales. En este último caso, hay que averiguar el lazo que une esas otras cosas á aquéllas cuya realidad no tenemos, hasta el presente, razón para poner en duda, y así sucesivamente. Puesto que el criterio de la realidad no puede ser aplicado jamás sino de una manera aproximada, así también el concepto de la realidad no es verdaderamente más que un concepto ideal (§ 7). De él nos servimos, sin vacilar, como de los demás diferentes conceptos, á despecho de su carácter necesariamente incompleto. La realidad no se nos presenta como completa; ¿quién sabe si lo es? Quizá está eternamente en las redes de la evolución; tanto, que la continua aparición de nuevo contenido empírico no es un puro accidente. Si así ocurre, comprendemos por qué la realidad es siempre infinitamente mayor que nuestro saber, por mucho que éste progresa.

Ocurre con los principios tácitos en nuestros juicios morales lo que con los axiomas sobreentendidos en nuestra interpretación de la realidad. Los principios morales establecen reglas á las cuales debemos conformar nuestra estimación de las acciones humanas, si queremos permanecer en armonía con lo más hondo é íntimo de nuestra naturaleza. Así estas reglas cambian conforme varía la esencia de nuestro ser, y su aplicación y confirmación en la realidad deben no ser perfectas jamás, puesto que el gran tejido de relaciones recíprocas, de donde nacen las relaciones humanas y en el que ellas intervienen, está, á su vez, comprometido en un continuo é inmenso proceso evolutivo. Desde el punto de vista moral, el carácter imperfecto de la realidad tiene particular significación. Porque si la reali-



dad, en sí y por sí, fuera completa, no habría lugar ni motivo para la moral. No puede haber esfuerzo moral sino en la medida en que la marcha del mundo es imperfecta, y en que la voluntad, las acciones humanas son las que contribuyen á continuarla (112). Una de las razones esenciales por que la religión y la moral se inclinan tanto á entrar en discusiones, es que la religión sostiene la creencia en un principio perfecto de la realidad, concebida como completa y absoluta una vez por todas (§ 79).

Por analogía con los axiomas fundamentales de la ciencia y de la moral, la conciencia religiosa puede también considerar su axioma de la conservación del valor como una anticipación, aun cuando la operación de comprobar sea en este caso mucho más difícil ó imperfecta que en la esfera teórica y en la esfera moral. La razón que se tenga para adoptar esta posición sería una necesidad práctica personal, nacida de la experiencia de la relación entre el valor y la realidad. Este axioma expresará la esperanza de que á través de la corriente del tiempo y de la serie de los cambios, subsistirá un núcleo de realidad dotado de valor, y esta esperanza dará á su vez origen á un esfuerzo para encontrar, en las formas y en los fenómenos nuevos bajo los cuales se presenta la realidad, nuevas vestiduras para viejos valores. Es ese un esfuerzo, una esperanza que no ha de permitirse estorbe jamás ninguna autoridad dogmática, no más que puede entrar en pugna con cualquiera hipótesis ó resultado de la ciencia.

La vida de la experiencia entra en todos los dominios. Empieza la vida por un exceso de fuerza. Es, por ejemplo, característico que los cambios metabólicos en el embrión del pollo son tan intensos como los del pollo ya crecido. El crecimiento tiene mayores exigencias que la simple conservación. La vida ha de empezar con grandes reservas de energía, para poder vencer los obstáculos que se oponen á su desarrollo y á su mantenimiento. Tan verdad es esto por lo que se refiere á la vida psíquica como á la puramente fi-

sica. Hay que asimilar á este hecho la adaptación inconsciente, la ideación atrevida, que son tan características en la vida del pensamiento. Vivimos en la esperanza antes de vivir en el pasado, miramos adelante antes de mirar hacia atrás. Hemos nacido en la fe, y hemos comenzado por la alegre esperanza. Es obra de la experiencia el mostrarnos, con confirmaciones y decepciones, la manera de comprobar y determinar nuestras anticipaciones originales. Si se manifiesta una contradicción entre nuestra experiencia y las ideas que hemos adquirido, débese, ya á la excesiva limitación de nuestra experiencia, ya á la falsedad de nuestras ideas. El descubrimiento de semejante contradicción puede ocasionar grandes crisis en todas las esferas. Resta, por tanto, ver si el espíritu tiene suficiente elasticidad, ya para extender la experiencia de suerte que concuerde con la anticipación ideal, ya para transformar las ideas de modo que coincidan con los datos evidentes de una experiencia indubitante. En esto consiste el magno arte de la vida.

El axioma de la conservación del valor necesita frecuentemente, para mantenerse, de un cambio en los valores, ó de su realización en un contenido empírico nuevo. Por consiguiente, la fe en la conservación del valor no puede conservarse sino gracias al postulado de que se prosigue un trabajo espiritual continuado, en el curso del cual el grano es separado de su envoltura, no sólo mientras la realidad produce únicamente frutos familiares desde largo tiempo, sino también cuando los da nuevos. Puede ocurrir que lo que se consideraba primeramente como envoltura sea luego reconocido como fruto, y lo contrario.

Pero ¿puede la experiencia llevarnos más lejos que la limitación y la determinación más precisa? ¿No puede conducirnos hasta la desaparición completa de la necesidad que nos ha llevado á establecer el axioma de la conservación del valor? Supongamos que la necesidad de descubrir las causas de los hechos sea para siempre contrariada, ¿no desaparecería la necesidad misma en este caso? Las necesida-



des espirituales todas no obran sino en determinadas condiciones, y desaparecen con ellas. Toda necesidad personal, como la vida en general, ha de luchar por su existencia. Y la religiosa no constituye excepción de la regla. Por otra parte, la historia de la religión nos enseña que no muere una creencia sino porque carece de condiciones necesarias para la vida, y nunca porque esté condenada teóricamente. Como dice Augusto Comte, Apolo y Minerva nunca han sido refutados. Lo que se ha transformado, es el terreno entero en que podía florecer la necesidad de conservarse fiel á la existencia de esas divinidades. Los dioses mueren por falta de alimento, y este alimento les viene de que viva la necesidad espiritual. Pero, hasta el presente, la experiencia de la historia religiosa no nos ha mostrado más que la desaparición de formas ó de objetos especiales de la fe religiosa, y nunca el agotamiento de la fuente de donde brota la fe. ¿Se secará la fuente en un porvenir lejano?, no podemos decirlo. Pero al presente no hay razones para esperar que así ocurra. La crisis religiosa en medio de la cual nos hallamos no es, probablemente, más que un proceso de transformación: no es necesariamente una lucha mortal.

82.—Como ocurre con tanta frecuencia en casos semejantes, esta crisis fué preparada por cambios, ninguno de los cuales, considerado á parte, parecía indicar un cambio de principio. En el curso del siglo último, se hizo cada vez más claro que el sentido de la religión no podía consistir en dar una explicación científica de la realidad, que estuviera en disposición revelarnos. Hay una razón negativa para hablar así, y es que la ciencia llega al conocimiento por otros caminos y bajo otras formas que la religión. Esta razón se confirma positivamente á medida que se ve mejor la naturaleza de la religión desde el punto de vista psicológico; porque este estudio lleva á acentuar los factores sentimiento y voluntad, mientras que el elemento representativo queda en una situación relativamente subordinada. La conclusión de esta serie de modificaciones es necesari-

ariamente la creencia de que todas las ideas religiosas son de carácter simbólico ó poético.

Si la necesidad de permanecer adicto á la conservación del valor persiste después que se ha reconocido el carácter poético de todas las ideas míticas y dogmáticas, la teoría de la continuidad del desenvolvimiento del espíritu humano tiene con ello apoyo en un punto muy importante. No es la filosofía la que aquí ocupa el lugar de la religión; es una especie de fe que sustituye á otras especies de fe. Debe siempre ser ésta el objeto, nunca el producto de la filosofía; no puede ser el producto sino en la medida en que la filosofía puede probar la posibilidad psicológica de cierta fe en determinadas condiciones espirituales de la existencia. La filosofía de la religión investiga las condiciones epistemológicas, psicológicas y morales á que está sometida esta especie de fe. Pero no puede hacer que una fe nazca; no puede sino describir, analizar y valorar la fe que desarrolla la vida desde puntos de vista diferentes.—La filosofía de la religión es una ciencia comparativa; trata de determinar los puntos de vista y las formas de fe con relación á su medio espiritual y en su lucha con él. Así la biología comparada estudia los seres orgánicos en su relación con las condiciones materiales de la vida y en su lucha con ellas.

Y descubre, por todo lo que me parece, no sólo la posibilidad, sino también el desarrollo progresivo de una posición religiosa independiente del mito, del dogma y del culto,—resultado de la experiencia personal, que se expresa en una concepción poética de la vida, que toma un aspecto diferente según las distintas personalidades de los individuos. La conservación de imágenes y símbolos transmitidos por las épocas clásicas de la religión—cuando se les conserva,—puede justificarse desde este punto de vista por razones históricas y psicológicas. En primer lugar, transformación tal como la que aquí se supone será objeto de un progreso continuo en las religiones positivas. En segundo



lugar, la gran poesía puesta en reserva en los mitos y los dogmas no es propiedad exclusiva de un pueblo, de una Iglesia ó de una secta, sino que pertenece á la humanidad; está al alcance de todo hombre cuya experiencia de la vida marca una dirección idéntica ó análoga á la de los hombres á quienes estas imágenes han debido su origen primero ó su forma y su aspecto. Pero hay hombres en quienes el proceso de formación de los símbolos ó imágenes continúa de una manera independiente, tenga el resultado de este proceso sentido solamente para ellos ó para otros también.

83.— La frase religión «positiva», de que he hecho tan constante uso en la discusión anterior, pide ser explicada. Hay que entenderla en igual sentido que ley «positiva», es decir, que hay que entenderla como una religión que ha cristalizado en tradiciones determinadas, en formas y costumbres comunes; supone de este modo una comunidad social con ideales determinados. La religión «positiva» constituye la antítesis de la religión «natural», á que el individuo aislado puede llegar por medio de sus convicciones propias, enteramente como el derecho «positivo» es la antítesis del derecho «natural», que se obtiene por la reflexión en las condiciones de la vida social y en las relaciones del individuo con la sociedad. La palabra «positivo» significa entonces lo que se presenta bajo una forma determinada (*quod positum est*).

Todas las religiones positivas que nos muestra la historia tienen un carácter común: el contenido de todas consiste en mitos, leyendas y dogmas que se consideran como expresiones legítimas de la verdad absoluta. Recorriendo todos esos mitos y esos dogmas, se encuentra la creencia en seres personales (uno ó varios) considerados como creadores de las cosas más notables que pasan en el mundo. Desde un punto de vista puramente histórico, por consiguiente, tendríamos derecho á hacer entrar este carácter en nuestra definición de la religión positiva. En mi *Moral*

(capítulo xxxii), he partido de esta definición histórica; pero (como he hecho observar, por otra parte, en el mismo libro) no es posible negar que podría también formarse una comunidad religiosa cuya fe se expresara de una manera poética y simbólica, libre de toda conclusión dogmática. Podría concebirse la existencia de un simbolismo común ó de una reunión de hombres alrededor de las grandes experiencias de la vida que les fuesen comunes. La forma exacta de este simbolismo quedaría abandonada al cuidado que cada individuo tendría de darle forma para sí, de suerte que dependería de la originalidad y de la capacidad creadora de cada persona para saber en qué medida sus símbolos tendrían valor reconocido en un círculo más amplio. Sería en balde tratar de determinar más este punto de vista; pero si, realmente, esta concepción llega á aparecer alguna vez, la vida la producirá á su modo, como ha producido las antiguas religiones positivas. El concepto de religión positiva ganaría así en extensión y perdería en comprensión, con respecto á lo que concepciones históricas nos habrían inducido á asignarle. Las religiones positivas conocidas en la historia pueden ser consideradas, desde el punto de vista psicológico, como síntesis, como sistematizaciones en las que las ideas que el hombre se forma de la realidad se reúnen y entrelazan con las experiencias más profundas de la vida humana. El hecho de ser la época actual época de crítica y de análisis, no prueba que haya desaparecido para siempre el tiempo de una sistematización espiritual semejante. Y no puede probarse tampoco que las síntesis del porvenir (si las hay) conservarían necesariamente el carácter mitológico ó dogmático de las religiones positivas con que hoy están emparentadas. Se necesitará gran energía y gran libertad de espíritu para preparar el establecimiento de la vida sobre la convicción de que nuestras ideas supremas no son más que expresiones figuradas. Hasta ahora, las condiciones de desarrollo de esta facultad no han sido propicias; pero ¿quién osaría fijar un límite á



la libertad y al poder que puede todavía manifestar la especie humana?

Me parece, por tanto, injustificado restringir el concepto de la religión positiva hasta el punto de hacer de las personificaciones míticas y dogmáticas parte necesaria de su definición. Y esto sería tanto más injustificado si se viera comprobado el estudio psicológico que nos ha inducido á reconocer la importancia secundaria de las ideas en la esfera religiosa. Por otra parte, este carácter ha sido generalmente comprendido en el concepto de religión natural. Estaría aún menos justificado, no obstante, considerar semejantes personificaciones como elementos necesarios de toda religión, «positiva» ó no. No podemos menos de preguntarnos: «¿Qué valor tiene la existencia de los seres personales en que los hombres creen, y de la fe de los hombres en su existencia?» Desde luego no habrá duda alguna de que la idea de la conservación del valor es la idea religiosa fundamental, puesto que á ella deben su contenido y su sentido verdaderos las ideas de los dioses personales. Y esta idea no perdería su significación, si se admitiera que el concepto de dios personal sólo tiene valor simbólico, y si los símbolos religiosos no se tomaran únicamente de la vida y de la forma del hombre. La continuidad de la vida personal de éste quedaría á salvo, aun cuando se abandonase por completo el punto de vista de las religiones positivas. Es otra cuestión la de si el punto de vista, que entonces reemplazaría al de la religión positiva, es verdaderamente superior. No lo es necesariamente porque se aparten á un lado los mitos, las leyendas y los dogmas. Como en otro lugar he observado, decir que un hombre *no* cree algo, es próximamente lo menos que puede decirse de él. La negación, el abandono de un punto de vista, no dice nada sobre el valor del punto de vista nuevo. El criterio que ha de decidir qué es «superior» y qué «inferior», en el paso de la religión positiva á una posición religiosa libre, debe ser el mismo que se aplica, comparando religiones existentes, cuando se dice que

una es superior á otra. Insistiremos en este punto en nuestra discusión de la filosofía religiosa desde el punto de vista moral.

Como ya he observado varias veces, no atribuyo gran importancia á la palabra «religión». El peligro de usarla en sentido amplio es quizá alentar una adaptación poco legítima. Por otra parte, la vida religiosa del día—y esto tanto en los medios que creen gozar del monopolio de ella, como en otras partes—toma frecuentemente tales formas, que es facilísimo resignarse á abandonar en absoluto el uso de la palabra «religión».

Pero antes de poder resolverse acerca del nombre que hay que dar á una posición que siguiera creyendo en la conservación de los valores, sin revestirla de formas dogmáticas, la filosofía de la religión debe preguntarse más seriamente si es posible llegar á posición semejante, y cuáles son las dificultades que hay que vencer para conseguirlo.

84.—Para estimar un valor—lo mismo que para comprender y explicar cualquier cosa—se parte de la posición ocupada en la realidad por el hombre, y la labor se determina por las condiciones de la vida humana. Pero esa posición y esas condiciones son limitadas, y no es posible ver el conjunto de su relación con el resto de la realidad. No puede vencerse esta dificultad sino concibiendo la especie humana y el planeta que habita como centro de la realidad; pero la concepción copérmica del mundo ha ensanchado nuestros horizontes, y ha dado, por consiguiente, al problema de la conservación del valor mucha más complejidad de la que anteriormente tenía. El hecho de formar la historia de nuestros valores supremos parte integrante de un vasto todo de que jamás podemos tener una vista de conjunto, hace imposible descubrir un fundamento objetivo de estos valores, é impide además dar forma determinada, mucho más aún, forma intuitiva á la fe en la conservación del valor. No podemos ir más allá de la noción general de que lo que posee verdadero valor está tan íntimamente unido á



fuerzas activas del mundo que debe subsistir bajo una ú otra forma. Es esa una dificultad común á todas las religiones. Las positivas, no obstante, tienen la mayor parte por acordado que la realidad está estrictamente limitada, y ninguna de ellas ha presentado una solución de las dudas que surgen cuando se desvanece esta estrecha limitación.

La extensión de nuestro horizonte debe al menos llevarnos á la convicción inquebrantable de que nuestros conceptos de valores no pueden tener término. Un valor supremo no es más demostrable que una causa primera. Frecuentemente nos vemos obligados á detenernos en causas cuyas causas no es posible descubrir; y así, en nuestra estimación de los valores, nos es forzoso detenernos en aquéllos que para nosotros son los más altos, y que, por consiguiente, deben servir de base á todos los que podemos descubrir. Pero si nuestra fe es bastante poderosa para excitarnos á extender el alcance de nuestro concepto de valor más allá de los límites de la existencia humana, debemos familiarizarnos con la idea de que *nuestros* mismos valores supremos pueden no ser más que elementos de un orden de cosas todavía más comprensivo, de un reino de valores cuyo objetivo y leyes fundamentales no podemos concebir más que podemos concebir el vasto orden natural del cual vemos un fragmento en el hecho de que la parte de la naturaleza que nos revela la ciencia obedece á leyes. Así la fe en la conservación del valor supone una resignación grande; porque hace falta á la vez valor y resignación para conservarla, cuando, con nuestra experiencia, nuestra facultad de estimar el valor ha alcanzado sus límites.

Peró, aun sin exceder del dominio puramente humano, no es difícil ver que no podemos formarnos ninguna idea determinada é intuitiva de las formas futuras del valor. La experiencia nos muestra una continua readaptación de los valores, según ya hemos indicado (§ 73). Lo que al principio sólo tenía valor como medio, puede luego tenerlo como fin; en tanto que, lo que al principio valía como fin puede

luego revelarse como prefacio y preparación de valores nuevos, hasta entonces desconocidos y más comprensivos. Puede haber así readaptaciones subjetivas en las que varíe el motivo que dirige la estimación de los valores, lo mismo que readaptaciones objetivas, en que se produzcan valores enteramente nuevos. Y esas readaptaciones son las únicas formas bajo las cuales ofrece la experiencia una conservación de los valores. Forman el contenido verdadero de la historia humana. Pero nos muestran también que no es un valor particular determinado lo que se conserva. Para que un valor se conserve, es necesario que se transforme, como el grano de trigo para llegar á ser planta. En la esfera de los valores, pues, se encuentra una analogía con lo que anatómicamente se llama *epigenesis*, al contrario de *preformación*. De igual modo que durante el crecimiento se producen cambios tan profundos que no se puede decir que el gérmen sea simplemente una planta ó un animal en pequeño, así no cabe tener la esperanza de encontrar en los valores primeros los valores siguientes *preformados*. Sólo la experiencia puede decirnos qué formas nuevas tomarán los valores, y esta experiencia excede con mucho del alcance de individuos ó de generaciones aisladas. Aquí se nos presenta una segunda analogía científica. No cabe ya deducir de la idea general de la conservación de la energía las transformaciones específicas actuales de la misma que se producen. En ambos casos, la experiencia sólo puede mostrarnos el carácter de las formas nuevas, y la experiencia continúa indefinidamente. Si de antemano no estuviéramos lo bastante en guardia contra toda tentativa para dar una fórmula dogmática del axioma de la conservación del valor, la ley de readaptación ó de acomodación nos haría estarlo suficientemente. No hay valores empíricos determinados en cuya conservación podamos creer.

Es necesario todavía ir más lejos. Resulta de la ley psicológica de relación, según la cual la naturaleza (es decir, la calidad y el grado de intensidad) de todo sentimiento está