

y de los dogmas de las primeras religiones positivas, estará así en libertad de crear formas que propiamente le pertenezcan, porque los hombres estarán de nuevo penetrados de las maravillas de la vida, de los contrastes que reúne y de las luchas que exige.

Los grandes ejemplos del pasado no han perecido, aun cuando sus huellas no parecen guiarnos en nuestro camino. Ocorre simplemente que lo que podía llenar la vida de una generación anterior, llega á ser para las generaciones siguientes parte de un todo; y este hecho, de que lo que primitivamente era una totalidad pueda ulteriormente llegar á ser un elemento de un todo más vasto, ofrece una de las formas más importantes bajo las que se afirma la conservación del valor. Así la vida espiritual de los judíos y de los griegos se absorbe en la concepción cristiana de la vida, y así una nueva concepción de la vida absorberá á la concepción cristiana. El lazo que constituirá la unidad de esta nueva concepción no está todavía dispuesto; ¿pero no cabe confiar en que se prepara en silencio? Todo esfuerzo serio es quizá una contribución para su descubrimiento.

E.—El principio de personalidad.

La única cosa universal debe ser la entera libertad concedida á los individuos de representarse á su modo el eterno enigma.

(GUYAU)

a) *Sentido y justificación del principio de personalidad.*

92.—El examen del fundamento y de la importancia del principio de personalidad, por el cual entendemos aquí el axioma fundamental de la justificación y del valor de las diferencias personales en el dominio religioso, se coloca en-

tre la parte religiosa y la parte moral de nuestra Filosofía de la religión. El principio de personalidad es también de gran importancia moral y jurídica, y hay cierta analogía entre los diferentes aspectos que ofrecen, en las distintas esferas, su fundamento y su significación. Su necesidad en el dominio religioso resulta en parte de los postulados comunes á la religión y á la moral, en parte de postulados especiales á la religión.

El ser personal no debe ser nunca tratado como un simple medio, sino que debe siempre y ante todo ser considerado como un fin. El fundamento de esto es que, en nuestra experiencia, los seres personales aparecen en la realidad como centros de valor, quiero decir, como los puntos vivos y centrales en que el valor se deja sentir y reconocer. Es la personalidad la que, en el mundo de nuestra experiencia, da valor á cualquier otra cosa. El problema religioso debe su agudeza, en gran medida, al hecho de que el concepto religioso de valor quiere ser válido, no sólo en la psicología, sino también en la cosmología. ¿Podrá lograrse alguna vez hacer que desaparezca lo que el problema tiene de agudo?, esto puede seguir siendo incierto, y de ello nos hemos ocupado ya. Aquí nos limitamos al dominio de la experiencia, en que las personalidades humanas aparecen como centros de valoración, y deben por consiguiente poseer un valor independiente é inmediato. La inhibición de un centro de valor debe necesariamente suponer un decremento de éste. Así ninguna inhibición está justificada, no más que ninguna coacción y que ningún dolor, si no es como medio educativo, medio de que el tiempo prescindirá algún día. Toda autoridad cohibe, sujeta ó hace padecer. Así la autoridad no puede ser jamás otra cosa que un medio, y el principio de autoridad está subordinado al de personalidad, como el valor mediato debe estarlo siempre al inmediato. El peso de la prueba incumbe siempre al que quiere cohibir, limitar, sujetar ó hacer sufrir (119). La autoridad declara para justificarse que es la condición necesaria

para el cumplimiento total del principio de personalidad. La personalidad, por otra parte, no busca su justificación en ninguna autoridad. La religión positiva, tal como ha aparecido hasta el presente, ha mostrado siempre una tendencia más ó menos marcada á hacer absoluta la autoridad. En el catolicismo especialmente, el principio de autoridad aparece de una manera lógica como principio absoluto. Aquí, la autoridad fija sus propios límites, decide lo que pertenecerá ó no, directa ó indirectamente, á la religión, decreta, por ejemplo, que las pruebas de la existencia de Dios están científicamente determinadas. Una «completa sumisión» es exigida, y tratar de instruir á la Iglesia en lugar de recibir pasivamente la instrucción de sus manos, es querer romper toda relación con ella (120). Hay aquí un conflicto sin solución entre el principio de autoridad y el de personalidad.

Existe sujeción en todas partes donde la personalidad individual no tiene el derecho de obrar plenamente conforme á su naturaleza propia. Cuando la fe religiosa se debe sobre todo á la tradición, á la imitación ó al hábito, puede siempre haber, en la naturaleza de un individuo determinado, fuerzas y elementos que no entren en su actividad. Sólo cuando el individuo ha formado y desarrollado por sí propio su convicción religiosa, puede hacer entrar en ella toda su naturaleza. Así el ideal que hay que alcanzar es la mayor actividad posible del yo; toda tradición y toda autoridad deberían limitarse á estimular, á guiar y á educar. Todas las tendencias religiosas capaces de una profunda penetración han reconocido este principio en mayor ó menor escala; es el principio de la interioridad. Desconocerlo es estrellarse ante el principio de la conservación del valor, es por consiguiente, hacer obra irreligiosa. En el dominio de la religión, hay que exigir el mayor lugar posible al juego de las diferencias individuales. La homogeneidad, el esquematismo son los que han de justificarse, y no las diferencias y las particularidades.

La moral y la filosofía de la religión se fundan igualmente en este principio. Pero hay otro principio fundamental, que pertenece en especial á la filosofía de la religión, y que nos induce á formular los estudios de psicología religiosa que hemos emprendido anteriormente.

Las personalidades individuales no son solamente centros de valor, lo son también de experiencia. Porque en el dominio de la personalidad, es en donde se experimenta la relación del valor con la realidad, y esta experiencia es lo que hay en la base de toda religión. Así tiene la mayor importancia que esta sea todo lo comprensiva y libre que ser pueda. Pero, para ello, es preciso que todo individuo tenga derecho á obrar, armado de todas sus facultades y desarrollando todos los aspectos de su naturaleza. Hay gran número de valores, y la realidad es inmensa no solamente por su extensión, sino también en razón de la multiplicidad de sus relaciones cualitativas. No hay dos individuos cuya situación sea idéntica, ya en el mundo del valor, ya en el de la realidad. Todo individuo ha de partir de su propia personalidad; ha de reunir sus particularidades, y cuanto más conserve su personalidad, más experiencias debe realizar imposibles para cualquier otro. Así el arte de la vida ha de ser unilateral, como Julio Lange ha demostrado que debe ser el arte plástico. «La obra de arte, dice Lange (121), no puede nunca revelar todos los aspectos de la concepción de la figura humana; para tener concepción semejante, habría que seguir la historia á través de todas las etapas de su desenvolvimiento. El arte es justamente esa forma de intuición, que determina una ardiente simpatía por su objeto, y que sigue hasta el fin consecuente consigo misma; así es, por su esencia misma, unilateral.... El artista individual, en su obra de arte individual, no puede hacer más que expresar de su objeto algo determinado, según la relación que le une al sujeto: cuanto con más ardor, naturalidad y delicadeza es percibida la materia, más valor tiene la cosa». Este principio del arte plástico es tam-

bién aplicable al arte de la vida. Todo arte tiene en su base el principio de la verdad personal y ésta no puede hallarse sino cuando la personalidad entera del individuo imprime su sello á la obra, consista ésta en pintar un objeto exterior ó en dar forma á la propia vida sentimental y voluntaria: obra de arte, ésta, que todo hombre está llamado á crear. Luego, el pensamiento que compara y clasifica puede entrar á trabajar, tomar notas, concluir reducciones y combinaciones, determinar tipos y formas: este trabajo entero es de importancia secundaria. Todo dogmatismo y toda crítica son secundarios en la esfera religiosa. Cuando se establece una idea religiosa, no puede ser más que como forma, expresión ó explicación de la experiencia inmediata, y entonces se planteará constantemente una cuestión: ¿En virtud de qué derecho se ha establecido esta idea particular, y con qué derecho pretende ser algo distinto ó más que expresión de la experiencia del individuo? La crítica y el dogmatismo están en pugna desde el principio. Sólo en virtud del principio absoluto de autoridad ciertas formas de ideas pueden ser declaradas universalmente legítimas, como expresión necesaria de toda experiencia religiosa.

Desde el punto de vista de la psicología de la religión, Schleiermacher ha visto las cosas justamente cuando dice: «Toda religión inmediata es verdadera, porque, de otro modo, ¿cómo habría nacido? Pero sólo es inmediato lo que no ha pasado por la fase conceptiva, sino que ha crecido en el terreno del sentimiento puro» (122).

El dogmatismo es el índice de materias del libro de la vida, y no el libro mismo. Una especie de Nemesis viene frecuentemente á atacar á la religión; en tanto cree combatir por la vida, no combate en realidad sino por la conservación del índice citado. Y la crítica la ha imitado muchas veces, creyendo haber dado un golpe mortal á la religión, cuando simplemente ha demostrado que el índice era indefensible. No hay ningún índice que pueda sustituir al libro, y sólo en el libro mismo, y no en su índice, pueden po-

nerse en claro y en su verdad natural todos los *matices* y todas las particularidades.

93.—Históricamente, pues, juzgamos que se reconoce cada vez más el principio de personalidad en la esfera religiosa.

El derecho penal se retira cada vez más de este dominio. Los crímenes religiosos desempeñan menor papel en los Códigos griego y romano que en la Ley judía; y lo mismo ocurre en los tiempos modernos con relación á la Edad Media. Según la concepción antigua y medioeval, el dominio de la Iglesia y el del Estado coincidían parcial ó completamente, y cualquiera que rompía con la Iglesia era considerado como enemigo del Estado (123). El reconocimiento legal y moral del principio de personalidad no ha dejado de influir en la religión: pero esto no habría sido casi posible á no haber habido en la religión misma una tendencia al desenvolvimiento en el sentido de la vida interior y de la verdad personal. Este desenvolvimiento se observa de nuevo en la religión de la India, si se compara al brahmanismo con el budhismo; en la evolución del sentimiento religioso en Grecia después de Esquilo y de Sócrates; en el cristianismo, si se compara la doctrina católica con la protestante. En la época moderna, hay que notar la importancia creciente de las grandes personalidades, consideradas como fundadores ó ejemplos. El ejemplo sustituye cada día más al dogma. Y la manera mejor de seguirlo, es hacerse una personalidad según las leyes de la propia naturaleza, como ha hecho el modelo, de acuerdo con las leyes de su naturaleza.

b) *Grupos principales de diferencias personales.*

94.—Después de haber trazado las líneas generales del principio de personalidad, vamos ahora á examinar las diferencias personales más importantes que son de alguna significación en la esfera religiosa. Se han señalado ya diferencias de este género en un pasaje anterior (§§ 37-47), pero se las consideraba entonces como resultados, como fenómenos dados. Aquí, por el contrario, me propongo considerarlas como tendencias. Aun cuando las formas que voy á describir hayan de recordarnos aquéllas de que hemos hablado, las consideraré sin embargo bajo otro aspecto.

Las diferencias importantes para la psicología de la religión, se refieren ya á la vida del sentimiento y de la voluntad, ya á las funciones intelectuales. Ocupémonos ante todo de las primeras.

Determina un primer grupo el papel desempeñado por la oposición. En ciertas naturalezas, la vida del sentimiento y de la voluntad está espoleada por un continuo sentimiento de resistencia interior, que produce un desacuerdo en el espíritu é impulsa á un esfuerzo incesante con tendencia á la armonía y á la unidad. La división interna es la condición dominante: comparada con ella, la unidad parece un ideal supremo. Resultado: cierto número de efectos de contraste; en ocasiones uno, en ocasiones otro de los términos opuestos es el que vence, y el elemento triunfador producirá en un momento dado una tendencia hacia su contrario. Va á comenzar una serie de oscilaciones, y dado que hay falta esencial de armonía entre los elementos constitutivos del espíritu, se tienen pocas probabilidades de que esta serie de oscilaciones ceda jamás el puesto á un movimiento continuo.—Mientras que en estas naturalezas el desacuerdo

es el que obra como energía estimulante, otros caracteres poseen en su vida interior una plenitud de unidad que, en razón de su fuerza de dominio, les hace obrar y les vuelve comunicativos. Son éstos los caracteres *expansivos* y los anteriores son los caracteres *inarmónicos*. La fuerza de unos y otros puede ser igual, pero difiere por su origen y por su aplicación. El sentimiento religioso y las ideas religiosas tomarán formas muy diferentes y *matices* muy variados en estos dos tipos, y así tendrán dificultad para comprenderse el uno al otro. Las naturalezas expansivas, aun en el momento del más profundo abandono, viven entera é inmediatamente de sus propios recursos; buscan la realidad suprema en una poderosa fuente interior, que les da más de lo que ellas mismas pueden comprender con claridad, y se lo da sin ninguna cooperación consciente por su parte. Hablan de este elemento supremo como de «la energía que les sostiene, como de la profunda voz espiritual cuyo sonido les hace pensar». Las naturalezas inarmónicas, por el contrario, se inclinarán á buscar fuera de su yo el principio de su conservación mental personal; tienen conciencia de una oposición interior tan grande, que sólo una energía diferente á todas las que en ellos obran puede ayudarles á vencer los obstáculos ante los cuales se estrellan. Son, por consiguiente, naturalmente dualistas, mientras que las naturalezas expansivas son monistas por naturaleza. Para el monista declarado, la diferencia entre el valor y la realidad puede finalmente desaparecer por completo, tan incapaces son esas naturalezas de establecer distinciones en la gran corriente colectiva de la vida. Las naturalezas expansivas pueden conocer el sentimiento del pecado, pero tiene en ellas carácter puramente restrictivo; representa energías que no han sido puestas en libertad, y hace falta indudablemente un auxilio para hacer que brote esta fuerza íntima. Su salvador es más bien un libertador que un redentor. Las naturalezas inarmónicas, torturadas por la resistencia que se deja sentir con respecto al ideal en su pro-

pio corazón, resistencia cuyo efecto resulta multiplicado por la proximidad misma de este ideal, recurren á analogías jurídicas: se sienten como criminales en presencia del juez: el juez, es cierto, se trasforma es mediador, pero el juego de los efectos de contraste se reanuda muy pronto, y el mediador, á su vez, vuelve á ocupar su puesto en el tribunal del juez. Las diferentes formas que puede tomar el sentimiento del pecado están claramente expuestas en el análisis que ha trazado de este sentimiento el psicólogo americano Leuba, deduciéndolo de una gran masa de materiales reunidos por él con este propósito (124). Leuba, no obstante, deduce la diferencia entre los dos tipos de las distintas ideas religiosas que el individuo toma como punto de partida. Seguramente, no es posible negar el influjo de estas ideas; y no sólo las ideas aceptadas, sino también las tendencias intelectuales originales intervienen. Pero á las disposiciones emocionales y voluntarias es á las que hay que apelar, para explicar que individuos, educados la mayor parte en una sola y misma tradición religiosa (el protestantismo, de tendencia metodista más ó menos intensa), ofrezcan tipos tan caracterizados y tan diferentes. La distinción entre los dos tipos—de una parte, aquél en que el desacuerdo, el contraste, el miedo y la división dominan; de otra, aquél en que prevalece una aspiración íntima, que no necesita de ayuda para desarrollarse—es tan honda, que condiciona el influjo posible de las ideas, y no lo contrario. Un carácter como el de John Bunyan, que nos ha dado la historia de su propia conversión, pertenece evidentemente al primer tipo. Profunda melancolía, tendencias á obrar que caen fuera del dominio de la voluntad, reflexión interminable, todo esto constituye la base de una serie de luchas espirituales que no terminan sino cuando un estado de desesperación ha cedido el puesto á otro de completa pasividad, en que las fuerzas se reconcentran para una nueva vida superior. En esta última forma de actividad y de energía, una vez vencida la oposición interna, Bunyan se acer-

caba en lo esencial al tipo expansivo; y no obstante le era preciso todavía apelar á su energía toda y á su imperio sobre sí propio para sujetar el antiguo caos de su corazón (125). El desenvolvimiento inconsciente de las naturalezas expansivas, sin embargo, no siempre se realiza con facilidad; frecuentemente se verifica sólo por accesos y á golpes, como fuente que no brotara más que á bocanadas; pero estas naturalezas tienen que luchar contra lo que podría restringir su expansión, y no contra una especie de caos interior.

Otro grupo de diferencias tiene como carácter la oposición entre la actividad y la pasividad. Las naturalezas activas (proceda la actividad de un vivo sentimiento de desacuerdo ó de la necesidad de expansión) pueden estar de tal modo absortas en el descubrimiento y la producción de los valores, que no tengan tiempo ni energía para desarrollar una vida religiosa especial, y ni siquiera piensen en ello. La fe en la conservación de los valores se expresa inmediatamente en sus actos, y no experimentan ninguna necesidad de formularla ó simbolizarla especialmente; además, los estados emocionales que van unidos á esta fe, como causas ó como efectos, adquieren en este caso un valor particular. Su fe en el valor se identifica en absoluto con su vida. Las naturalezas pasivas se inclinan más bien á una vida de emociones y de reflexiones especiales. Miran adelante y atrás. El recuerdo y el arrepentimiento, la esperanza y el temor, son sus estados dominantes, y cada uno de esos estados tiende á desarrollarse, mientras que las naturalezas activas no tienen ni tiempo ni deseo de acordarse ó de esperar, de arrepentirse ó complacerse en sus convicciones. Las naturalezas pasivas consideran frecuentemente á las activas como irreligiosas; y esto es lo que los espíritus que carecen de armonía piensan de los caracteres expansivos.

Un tercer grupo de diferencias en el dominio de la vida del sentimiento y de la voluntad, se basa en la distinción entre la emoción y el sentimiento. Ciertas naturalezas se

inclinan á una especie de fermentación violenta. El paso de un estado á otro, de uno á otro período de la vida, se produce casi siempre por una crisis repentina, por un salto fácil de percibir. Estas naturalezas difieren de las inarmónicas descritas anteriormente, en cuanto estas opiniones se suceden aquí en el tiempo, mientras que en las inarmónicas las tendencias contrarias son simultáneas. Hay, naturalmente, muchas formas intermedias y mixtas, porque los desacuerdos simultáneos y los sucesivos no se excluyen entre sí. Puesto que, no obstante, en circunstancias enteramente iguales por los demás, el desacuerdo simultáneo es más poderoso en sus efectos que el sucesivo, tendremos derecho á dar este nombre al tipo particular en que los elementos opuestos aparecen á un tiempo. Allí donde el desenvolvimiento se verifica por saltos, y allí donde existe una tendencia á los estados emocionales, tenemos un tipo que se puede llamar *afectivo*. Las otras naturalezas tienen de particular que su desenvolvimiento se verifica muy poco á poco, y, por consiguiente, ofrece un carácter de continuidad. La vida del sentimiento y la de la voluntad tienen, en este caso, un carácter más fragmentario, más interior, mientras que en las naturalezas afectivas hay concentraciones momentáneas, y un carácter más bien de violencia que de interioridad. El tipo *continuo* (llamémosle así) tiene cierto parentesco con el tipo expansivo. La vida de las naturalezas expansivas puede, no obstante, expresarse en formas emocionales momentáneas y violentas, y esto es lo que naturalmente ocurrirá cuando la energía sea puesta bruscamente en libertad. La diferencia entre el tipo afectivo y el tipo continuo es quizá la más sorprendente de todas. Corresponde á las dos especies de fuerza que puede poseer la vida sentimental y voluntaria: la de la violencia exterior y la de la vida interior.

Determina un cuarto grupo de diferencias la clase de sentimiento, y en este tipo se incluye, ó bien la afirmación de sí mismo, ó bien el abandono, que es la disposición pre-

dominante. Hay naturalezas para las que la propia salvación y la seguridad individual lo son todo, y que, por consiguiente, no harían objeción alguna si vieran que ellos eran los únicos que se beneficiaban de la salvación. Este sentimiento religioso *idiopático* se presenta en todas las religiones, y tanto como en las demás partes, en las religiones superiores, donde se percibe claramente la diferencia entre la afirmación y el abandono de sí mismo. En cuanto á los motivos—en la medida en que cabe determinarlos—pueden ser muy diferentes según los individuos. Santo Tomás de Aquino, por ejemplo, piensa que el hecho de que un hombre se reconozca elegido, solo entre todos los demás, no disminuye necesariamente la perfección de su beatitud; y apoya esta opinión en la idea de que ese individuo estaría tan absorto en la contemplación de una plenitud infinita de gloria, que todos sus restantes sentimientos se desvanecerían. Cuando la misma idea es puesta en primer término por Kierkegaard, lo explica diciendo que, en lo que concierne á la dicha suprema, el hombre no podría salvar á su padre, por lo que cada cual debe interesarse solamente en la propia salvación. Opuestamente, se encuentran otras naturalezas cuyo poder de simpatía es fácilmente excitado. Á esta tendencia á limitar la necesidad de salvación á sí propio, se opone poderosamente el anhelo que sustenta San Pablo ante el pensamiento de la suerte espiritual que espera á sus compatriotas los judíos (Rom. IX): «tengo un gran peso y un disgusto continuo sobre mi corazón. Porque yo mismo quería ser anatematizado á causa de Cristo por mis hermanos, que son mis parientes por la carne». Este elemento simpático predomina también en hombres como Stuart Mill y Buckle, para quienes todo el valor de la inmortalidad estriba en el hecho de que hace posible reunirse con los seres queridos que fueron. La simpatía, á su vez, puede tener un campo más ó menos extenso. De igual modo que puede haber una moral de la familia, de la nación, de la humanidad, así puede haber religiones domés-

ticas, nacionales ó humanas. El caudillo frisón que se apartaba de las fuentes bautismales, diciendo que prefería estar en el mismo lugar que sus antepasados á morar en el Paraíso de la religión nueva, rendía homenaje de esta suerte á una religión doméstica y nacional. No es necesario remontarse hasta la antigüedad para hallar ejemplos que demuestren que, aún después de haber roto una vez las fronteras nacionales, la religión tiende á ser de nuevo nacional. El cristianismo primitivo, lo mismo que antes de él el budhismo en la India y la doctrina estoica en Grecia, ha tratado de franquear los límites nacionales. En los tiempos modernos, «la religión positiva» de Comte es claramente una religión de la humanidad — esa fe, mezclada de abandono, en la humanidad considerada como un «Gran Ser», que se desenvuelve en el curso del tiempo, y en comparación de la cual el individuo no es más que una abstracción (126). Pero, para muchos, la tendencia simpática de su vida religiosa no se limitará á la humanidad, como á una planta solitaria en el desierto de la realidad. El problema religioso no se les aparece sino con la cuestión de la relación de la vida y del ideal humanos con la totalidad de lo real; la religión de la humanidad se ensancha en una religión cósmica. Estas naturalezas sienten que su propio destino está unido, no solamente al de la humanidad, sino también al de la totalidad más vasta que forma lo real. Aquí también San Pablo ha expresado la disposición de espíritu esencial del tipo simpático, en los términos poéticos más exaltados: «Todas las criaturas suspiran á un tiempo, y están como trabajando hasta ahora. Y no solamente ellas, sino también nosotros, que hemos recibido las primicias del Espíritu Santo, nosotros también, suspiramos en nuestro interior» (Rom. VIII, 22-23). En cada uno de estos dos tipos, el idiopático y el simpático, se pueden observar otras diferencias cualitativas de sentimiento, por ejemplo: la existente entre el temor y la esperanza, la resignación y la confianza, los sentimientos morales, intelectuales y estéticos, etc.

Los grupos principales aquí caracterizados se dividen en subgrupos más especializados, si consideramos no solamente la disposición predominante, sino también las diferencias de temperamentos. Porque el temperamento también indica predisposiciones — que son, no obstante, de especie más formal, porque aquí las diferencias se basan en variaciones de fuerza y de ritmo de la vida del sentimiento y de la voluntad, tanto como en el predominio de los sentimientos de placer y de dolor. Los ensayos hechos para coordinar estas diferentes disposiciones, y para averiguar bajo qué formas aparecen en relación recíproca en la experiencia, no podrán ser acabados con éxito sino por la psicología individual comparada del porvenir. La diversidad de matices será naturalmente grandísima, y se precisará, para hacerles plena justicia, de todo el arte de la descripción, en cuanto es distinto del análisis psicológico bajo su forma elemental y abstracta.

95.—En el dominio del conocimiento, distinguir entre la intuición y la reflexión es lo que más importa. Respecto á la importancia de esta distinción, y al paso de una á otra de estas formas, remito al lector á mi artículo titulado «La base psicológica de los juicios» (*Revue philosophique*, 1901).

Se observa en algunos individuos gran necesidad de formar imágenes intuitivas y permanentes, y una gran facilidad de hacerlo. Á estas naturalezas intuitivas se oponen las *reflexivas*, en las cuales lo esencial es el proceso del pensamiento en sí mismo, y no su acabamiento en la formación de una imagen; pueden hasta carecer por completo de la facultad y de la necesidad de formar imágenes y de conservarlas. Recientes estudios psicológicos han demostrado que hay gran diferencia en este respecto entre los hombres (127). En la esfera religiosa, estas diferencias son de mucha importancia, puesto que la necesidad de personificar el contenido de las ideas difiere ampliamente con los individuos. No faltan ejemplos de casos en que esta necesidad, provocada por un interés sentimental excitado por el objeto de estas

ideas, ha llevado á la personificación concreta de todos los objetos circundantes, por ejemplo, los números, las letras, etcétera, y aun hasta conferir á alguno de ellos un sexo (128). Pueden existir importantes diferencias en los individuos colocados en este grado de desenvolvimiento, en este respecto y en otros, pero el estudio verdadero de la cuestión es de fecha muy reciente. Es evidente que esta diferencia en la necesidad de imágenes, y en especial de personificaciones (que debe, según toda lógica, hacer que se atribuya un sexo determinado al objeto de la idea en cuestión, puesto que la personalidad en sí y por sí es una abstracción) ha de ser de mayor importancia en la controversia relativa á la personalidad de Dios, aun cuando generalmente dicha controversia se sostenga en términos abstractos. Schleiermacher, que pertenecía claramente al tipo «reflexivo», lo reconocía así: «¿Cuál de estos dos conceptos (el teísta y el panteísta) elegirá el individuo para su uso, en la medida en que necesite todavía de uno ó de otro? Es cuestión que depende por entero de la naturaleza de sus necesidades y del giro que tome con más gusto su imaginación..... Por imaginación no entiendo algo subordinado y confuso, sino lo más elevado y original que hay en el hombre; fuera de ella, no puede haber más que la reflexión sobre lo imaginado, que, por consiguiente, de la imaginación depende..... Retroceder por miedo á la oscuridad que haya en la indefinición del pensamiento, es una de las tendencias de la facultad imaginativa, y hacerlo por miedo á la contradicción aparente que implica el hecho de revestir lo infinito con la forma de lo finito es la otra tendencia. ¿No podemos suponer que la misma vida interior religiosa puede estar unida á la una tanto como á la otra de esas dos tendencias?» Quizá cabe determinar un poco más de cerca la oposición entre el tipo intuitivo y el reflexivo. No hay que admitir que el individuo reflexivo no tiene ninguna facultad de formar imágenes determinadas y concretas. Pero semejantes imágenes no llenan sino momentáneamente el horizonte total de su con-

ciencia, y ese individuo se sentirá impulsado á reunir y comparar esas imágenes diferentes y á llevar cada una de ellas á su límite. Descubre entonces que cada imagen tiene un límite, y que aún en sus propios límites está determinada en muchos aspectos por su relación con lo que está fuera de ellos. En las naturalezas intuitivas, es más capaz de establecerse una sola imagen, y esas naturalezas pueden olvidar que toda imagen tiene límites. Su pensamiento se mueve entre ciertas imágenes determinadas, y este movimiento satisface todos los deseos de reflexión que experimentan. En este respecto, es bien característica la conversación con Schleiermacher que Martensen, que era claramente intuitivo, refiere en su *Autobiografía*. La conversación recayó sobre la posibilidad de formar un concepto de la naturaleza de Dios. Schleiermacher negaba esta posibilidad, por la razón de que no podemos pensar sino mediante oposiciones, tanto que Dios, cuando es concebido, debe ser colocado en oposición con algo que le limite, y le haga así finito. Martensen, por otra parte, sostenía que debía haber oposiciones internas en Dios mismo, sin lo cual no sería «Dios vivo» (129). No reflexionaba que si «las oposiciones internas» han de tener un sentido real, deben estar determinadas por relaciones exteriores ó corresponderse con relaciones tales. No hay vida, personal ó impersonal, que no se base en el fondo en la relación violenta entre lo interior y lo exterior. Schleiermacher admitía evidentemente la necesidad de una relación de oposición con algo exterior á Dios mismo. Sus necesidades especulativas no se satisfacían con el análisis de una simple imagen; así era más especulativo, en realidad, que los teólogos «especulativos» que se jactaban de haber echado por tierra su punto de vista. Schleiermacher es también un ejemplo de que el tipo no se determina única y simplemente por las disposiciones intelectuales. Entre éstas, las afectivas y las volitivas hay acción y reacción constantes. En muchas naturalezas, es decir, en los «místicos», como se dice, el sentimiento interior

más que ningún otro es el que conduce á la convicción de que todas las ideas son impropias para representar al Ser Supremo; el sentimiento también es el que hace más vivo nuestro sentido del carácter limitado de todas las imágenes y de todos los conceptos, y el que llama la atención sobre la ley de relatividad, sobre la relatividad de todo conocimiento. Y en este sentido hay cierto parentesco espiritual entre el místico y el criticista, aun cuando estas dos formaciones no se encuentren reunidas en una sola y misma persona. Muchos de los argumentos que Carneades utilizó contra el dogmatismo de los estoicos se encuentran de nuevo en el neo-platónico Plotino, y, en los tiempos modernos, la combinación del misticismo con el criticismo no es en modo alguno extraña: Schleiermacher es quizá el mejor ejemplo, pero ambas tendencias se reúnen también en Spinoza, Lessing y Kant. El sentimiento vivo y el pensamiento claro trabajan el uno por el otro con más frecuencia de lo que comúnmente se piensa.

En el grupo de los intuitivos cabe distinguir también aquéllos en que dominan las imágenes de la vista (los visuales), de aquéllos en que las representaciones del oído desempeñan el principal papel (los auditivos), de los en que la vida representativa está principalmente determinada por las sensaciones generales que corresponden á los estados orgánicos interiores (los vitalistas), y de aquéllos en que tienen la mayor importancia las ideas de movimiento (los motores) (130). Entre los escritores del Nuevo Testamento, el autor del Evangelio de San Juan es ciertamente un visual. Aun cuando las antítesis entre la vida y la muerte, entre la luz y las tinieblas, sean para él imágenes igualmente caras, no obstante esta última es siempre la esencial; por otra parte, la oposición entre lo muerto y lo vivo puede también ofrecerse en el sentido de la vista, y el uso que de ella hace el autor mencionado atestigua un origen visual. San Pablo es del tipo vitalista y motor. «El ojo no ha visto, la oreja no ha oído» lo que corresponde á la naturaleza

de Dios, y sus necesidades profundas se expresan en «gemidos que no pueden exhalarse». Poseía también en alto grado el don de lenguas — carácter claramente motor. La vida y la muerte se representaban evidentemente por medio de un estado de lucha interior, experimentado á través de todo el organismo. La continuidad, la lucha, la confianza y la esperanza, la carne y el espíritu, son figuras ó expresiones familiares á todos los que leen las Epístolas de San Pablo. La facultad de tener visiones y alucinaciones auditivas se subordina al sentido de la vida y del movimiento. Jacobo Böhme pertenecía al grupo de los visuales tanto como al de los vitalistas. John Banyan parece haber sido sobre todo motor, por claras que fuesen sus visiones y sus alucinaciones auditivas. Martensen era declaradamente visual.

En el grupo de las naturalezas «reflexivas» hay que distinguir entre el don del análisis y el de la síntesis. Las naturalezas analíticas insisten en las diferencias, las cualidades, los matices, las transiciones bruscas (los «saltos») y los caracteres individuales esenciales; las naturalezas sintéticas buscan la unidad, la lógica, las gradaciones, los tránsitos insensibles y los caracteres comunes. Naturalmente, es imposible una oposición absoluta, porque no cabe analizar sino lo que se presenta unido por relaciones y formando un todo, y reunir sino lo que se da como diferente, múltiple y aislado. Pero pueden determinarse importantes diferencias en el tono general de la vida del pensamiento según el predominio del análisis ó de la síntesis en casos particulares. Los tres primeros Evangelistas producen, en conjunto, la impresión del espíritu analítico, que insiste separadamente en caracteres individuales. El Evangelio de San Juan, por el contrario, muestra un grande y poderoso espíritu sintético; Pascal, Hamann y Kierkegaard son analíticos (en el caso de Hamann, se añade una insistencia paradójica, aguzada por el análisis, á hacer de la totalidad la verdad); San Agustín, Zuinglio y Schleiermacher son sintéticos (131). La exigencia de unidad y de continuidad se

asocia á la tendencia á la expansión y al tipo continuo, mientras que la delicadeza para percibir la diferencia indica generalmente la tendencia á la desarmonía y al tipo afectivo.

Estas diferencias individuales (y todas las demás, cualesquiera que sean) se hacen sentir en toda actividad espiritual, en el dominio de la ciencia y del arte, tanto como en el de la religión. Pero se manifiestan tanto más fuertemente y con tanta más razón cuanto que, en el dominio religioso, no hay un patrón puramente objetivo para determinar la forma y la solidez de las ideas. Por este motivo, importa más aquí que en otras partes llamar la atención, ya sobre las diferencias personales, ya sobre la manera cómo hay que entenderlas.

96.—Hay un grupo de diferencias que no nacen de un aspecto dado de la vida consciente, sino que se expresan por la relación que existe entre la fe y la experiencia religiosa de un individuo y el resto de su personalidad, y también por la relación que percibe, como resultado de esta personalidad, entre él mismo y el medio en que vive. La necesidad de simpatía y de comunión con sus semejantes dependerá de estas relaciones. Cuanto más cooperan en un individuo las disposiciones individuales que hemos descrito, menos necesidad experimenta de comunicarse con otro, y aún se sentirá tan lejos de él que sólo serán posibles las comunicaciones más indirectas. Al individualismo religioso que así nace, se opone de la manera más característica la tendencia á vivir y á obrar en las formas y las imágenes comunes.

En el tipo *idiopático*, el aislamiento, á su vez, puede haber sido determinado por causas psicológicas diferentes.

En ciertos momentos de éxtasis y de impulsos repentinos de sentimientos, el hombre es arrancado á todo el resto de su vida, llega á serle imposible permanecer en contacto con los demás hombres y comprenderlos. En tales momentos no cabe formular ideas claras, y es imposible toda co-

municación. En su grado superior, ese estado toma la forma del *delirio báquico religioso*. En las agrupaciones primitivas este fenómeno era muy frecuente (§ 60); y si despertaba algunos escrúpulos en el espíritu de los «leaders» era tan sólo porque, no pudiendo ser comunicado á otro, los demás no aprovechaban el ejemplo para edificación suya; pero no se tenía duda alguna en lo que atañe á sus efectos sobre el sujeto mismo. Con tal motivo San Pablo escribe: «El que habla una lengua desconocida se edifica á sí propio, pero el que profetiza edifica á la Iglesia» (I Cor. XIV, 4). No es de admirar que instintivamente la Iglesia, á más de todas las restantes causas que pueden haber obrado en el mismo sentido, haya reprimido por esta razón esos fenómenos.

Mientras que aquí es el grado de intensidad de los estados internos que tienden al aislamiento, en otros casos este efecto es producido por el *contenido y la naturaleza de lo que se experimenta*. Puede el individuo, merced á sus disposiciones afectivas, tener experiencias que no puede comunicar á otro porque llevan el sello de la singularidad, de la extrañeza, de la excepción. Puede acometerle la idea de que su experiencia de la vida le ha hecho diferente al resto de los hombres. Sus explicaciones, sus consuelos y sus pensamientos directivos serán por consiguiente distintos á los de los demás hombres: hasta le parecerá que habla otro lenguaje. El temperamento melancólico se inclina naturalmente á esta especie de aislamiento, en especial cuando va unido á vigorosa facultad de reflexión; porque así, toda fórmula que pudiera servir de puente para facilitar la comunicación, se considera por aquí, luego por allá, hasta que se la aparta como instrumento inútil. En la literatura danesa, Sören Kierkegaard es un ejemplo notable de este tipo. En sus *Escritos póstumos* se puede estudiar el poder de aislamiento que poseen la melancolía y la reflexión continuada.

Aquí el aislamiento es producido por la relación entre

la vida del sentimiento y la de las ideas; en otros casos, no obstante, puede producirlo la forma de las ideas religiosas, la *idiosincracia del simbolismo*. Si observamos exactamente, veremos que apenas hay dos hombres que conciban «una sola y misma idea» de la misma manera y bajo la misma forma, y esto debe ser especialmente verdadero respecto á la formación de las ideas religiosas, en las cuales hay cooperación de tantos elementos distintos. La elección de los símbolos está muchas veces determinada por analogías que se explican por la experiencia religiosa especial del individuo. En un estado de vida interior intensa ó de tensión espiritual, la más insignificante circunstancia, el acontecimiento más personal, pueden llegar á ser centro de un sistema de símbolos cuyo valor no es evidente más que para el individuo mismo. Hay una especie de fetichismo ideal en el cual los símbolos más elevados que los hombres puedan formar recuerdan los más bajos (§ 47). Para el espíritu agitado, la cosa más insignificante puede aparecer como símbolo de lo más elevado que existe; pero la adopción como símbolo de un objeto particular en un caso especial puede depender de condiciones que quizá no se reproducirán nunca. Millares de gentes han visto matorrales ardiendo y han sentido dulce brisa, han tenido visiones y alucinaciones, pero sólo á los espíritus proféticos estos fenómenos les parecen revelaciones (132). Ni siquiera ocurre siempre que el proceso de simbolización ofrezca una imagen clara. Sólo sucede así en las grandes personalidades proféticas, cuya experiencia interna adquiere valor de ejemplo, y cuya facultad simbólica se aprovecha de todo el vigor de su vida interior. Pero no es ese el caso de la mayoría de los hombres. El simbolismo no es siempre un cristal muy transparente; el individuo mismo tiene conciencia de lo imperfecta y particular que es la forma de su fe, y por tanto se abstiene de comunicarla. Este hecho produce frecuentemente la reserva que impide á muchos hombres comunicar á otro sus experiencias más hondas.

Esta reserva, sin embargo, puede ser una especie de castidad espiritual que prohíbe, fuera absolutamente del carácter particular del hecho y de lo imperfecto de su expresión, que un hombre comunique á los demás sus tesoros íntimos, para contemplarlos él mismo, con mucha más razón que para dejarlos contemplar á otro. Porque ante estas miradas podría ocurrir que el sello de la vida interior desapareciera. Hay que callar acerca de esta vida, ó se corre el riesgo de que deje de ser interior. Hay flores, y son muchas veces las más perfumadas y lindas, que sólo brotan en la sombra. Los ortodoxos, lo mismo que los librepensadores, son muchas veces culpables de violencia espiritual, porque pueden muy bien imponer sus opiniones á otro, sin considerar que hay lugares donde el hombre debe quitarse el calzado (es decir, olvidar sus dogmas, positivos y negativos) porque el suelo que pisa es suelo sagrado. Cualquier individuo es sagrado como centro de valor y como centro de experiencia (§ 92).

Pero hay también otras naturalezas que, aún cuando la palabra «reserva» no les convenga, están no obstante poco hechas para tener compañeros religiosos, y que no experimentan sino muy poco la necesidad de tenerlos. Son personalidades esquinadas, á las que falta la flexibilidad que les permitiría unirse á otros para buscar los puntos de contacto, que muy probablemente se descubrirían. Por mucha claridad que reine en su espíritu, no se preocupan de expresarla en forma accesible á los demás hombres. Esos individuos se satisfacen frecuentemente con ser considerados como enigmas, no porque persigan el singularizarse, sino porque estando satisfechos de la claridad de su propio pensamiento, creen preferible para los demás descubrirle por sí mismos, como ellos lo han hecho personalmente. La expresión única y especial que les han inducido á adoptar sus experiencias, y que les sirve para su organización espiritual, es por ellos defendida con obstinación y encarnizamiento, sea ó no comprensible para los demás. Á despecho