

de su carácter esquinado, esas naturalezas son muy importantes, porque afirman con claridad perfecta el principio de personalidad. Ofrecen una resistencia llena de desconfianza al deseo de intervención—carácter que no es sino demasiado humano en la esfera religiosa—y así sientan bien á las naturalezas castas y reservadas que no saben siempre defenderse.

En el tipo *comunicativo*, los motivos experimentados pueden también ser diferentes; pero, conforme á la naturaleza de la cosa, es imposible que las diferencias sean tan numerosas como en el tipo *idiopático*.

Todo desenvolvimiento personal empieza por una *aceptación infantil* de las ideas tradicionales. Puede haber en esto grados, matices, según la manera como cada desenvolvimiento particular ó bien se nutre del elemento tradicional, ó se separa de él poco á poco (V. La fe implícita, § 42). Ciertos individuos no observan la menor diferencia entre su experiencia propia y los símbolos tradicionales. Otros observan una diferencia, pero se horrorizan de ella: tienen miedo de encontrarse en una región de pura subjetividad, en que estarían aparentemente abandonados á su propia dirección, y, por consiguiente, con más ó menos verdad personal y honradez intelectual, se lanzan de nuevo á las formas comunes. La naturaleza femenina se ha mostrado siempre más inclinada que la masculina á aceptar incondicionalmente las formas tradicionales, aún cuando la religión no pueda vanagloriarse de ser venerable por su antigüedad; las mujeres permanecieron más tiempo que los hombres en la comunión católica ó protestante ortodoxa, mientras que, durante la Revolución francesa, fueron más fieles al culto de la diosa Razón (133).

Hay *naturalezas eclesiásticas* especiales, en las cuales la vida del sentimiento y de la idea camina siempre involuntariamente al unísono del vasto concierto de símbolos colectivos en que han sido iniciadas. Viven y obran inmediatamente en lo tradicional, y son siempre capaces de

hallar en las formas tradicionales el origen y la conclusión de sus experiencias. Hay en su caso, casi siempre, unidad inmediata de la palabra y de la experiencia, del nombre y de la cosa, palabra y nombre que les parecen objetos plásticos que tienen una existencia más allá del uso subjetivo á que se han aplicado. Estas naturalezas se inclinarán á hacer de la posibilidad de la comunicación y de la Iglesia, el criterio de la autenticidad de la experiencia y de la fe. El budhismo y el cristianismo han hecho entrar igualmente la creencia en la Iglesia, como artículo especial de su Credo. La posibilidad de establecer un culto y de reunir una comunidad es, aún para teólogos de tendencias más liberales, signo de la verdadera religión. «Sólo por la posibilidad de establecer un culto se manifiesta la verdadera religión» (Tröltzsch). Poco importa lo que experimente ó exprese el individuo, es preciso que puedan formarse una comunidad y una tradición alrededor de hechos y de ideas determinadas (Kaftan) (134).

No cabe esperar que se pase de esta lucha continua, de esta acción y reacción constantes entre el individuo y la especie, en la esfera religiosa más que en cualquiera otra. Pero no hay que olvidar jamás que la especie está formada de individuos, y que en ellos tiene su vida; así, todo lo que es grande y verdadero debe tener su origen en esos individuos. Recordemos también que los «hechos» no son más reales, las «ideas» más verdaderas porque sea mayor el número de los que creen.

### c) Budha y Jesucristo.

97.—El principio de personalidad es á la vez ilustrado y confirmado por el hecho de que, en el origen de las dos más grandes religiones populares, se encuentran dos personalidades, cada una de ellas con sus cualidades propias.

Budha y Jesucristo se reparten el mundo. En este respecto, intentar el examen de sus caracteres psicológicos no es sino demasiado natural, por difícil que sea la labor; él nos mostrará los más grandes ejemplos de las diferencias típicas ya examinadas, diferencias que tanto valor tienen para el problema religioso.

La dificultad resulta principalmente de dos circunstancias. En primer lugar, el mito, la leyenda y el dogma han rodeado muy pronto estas dos figuras. La luz brillante que emanaba de estas personalidades ha cegado á sus contemporáneos y á sus sucesores, y hecho imposible un relato puramente objetivo é histórico de su existencia. Ocurre con ellos lo que con el ángel que, en *El Purgatorio* del Dante, muestra el camino que él mismo tapa con la luz que de su cuerpo emana. En segundo lugar, la antigüedad no conocía ese interés, que es necesidad tan característica de los tiempos modernos, y que nos lleva á reconstituir paso por paso el desenvolvimiento de una personalidad, desde la juventud á la edad madura. Las grandes figuras de la antigüedad se nos muestran en su perfección, y no se nos hacen ver las etapas, las crisis por que han pasado al ir hacia esa forma determinada en que las conocemos.

Ya he bosquejado (§ 43) los rasgos esenciales del budhismo y del cristianismo. La religión debe, naturalmente, llevar el sello de su fundador. Pero no será repetición detenerse un momento é insistir en la personalidad de esos fundadores. Siempre puede observarse alguna diferencia entre la fuente y el río. En la fuente, se ven las disposiciones en toda su original pureza; en cuanto al río, muchas otras circunstancias vienen á determinarle.

98.—Budha era hijo de rey. En medio de una existencia brillante y espléndida, llamóle la atención el sufrimiento, la caída y la muerte. Esto le hizo reflexionar sobre la vida, aun cuando no tuvo personalmente experiencia alguna de su triste reverso. No logró hallar la paz ni en la meditación ni en el ascetismo. No alcanzó esta perfección sino

cuando aprendió á considerar el mundo como una gran ilusión, producida y mantenida por el placer, el impulso y el deseo. Del deseo de vivir nacen la sensualidad, el odio, la crueldad, y además todo dolor y toda tristeza: y todo ello no desaparece sino cuando se contiene el deseo. Budha enseña que hay cinco cadenas de que los hombres deben librarse: el egoísmo, la duda, el placer, el ascetismo considerado como un fin, y el odio. Todos esos males tienen el mismo origen. Si el hombre puede librarse de ellos, logrará el estado de suprema paz que se llama Nirvana, y que no puede ser calificado por ningún predicado positivo, porque es opuesto á todo estado conocido de la humana experiencia. Se cuenta que Budha, á punto de abandonar su palacio para hacerse eremita, dijo del Nirvana: «Cuando el fuego del placer se ha extinguido, es el Nirvana; cuando los ardores del odio y de la vanidad se han apagado, es el Nirvana; cuando el orgullo (la falsa creencia) y todas las demás pasiones que nos atormentan se han extinguido, es el Nirvana». Más tarde, dijo á sus discípulos: «Hay ascetas y brahmanes que dirigen contra mí acusaciones falsas, y dicen: «Es un embustero, predica la destrucción, el aniquilamiento, la terminación de la vida verdadera. Lo que yo no soy, lo que no enseño, esos queridos ascetas y esos buenos brahmanes afirman que lo soy y que lo enseño. No hay más que una cosa que yo enseñe, hoy como ayer, el sufrimiento y la aniquilación del sufrimiento». El soberano bien no era para él ni la virtud ni la ciencia, sino «la extinción inmaterial, absoluta de todas las ilusiones». Budha apartaba todas las demás cuestiones metafísicas; porque, cuando un hombre está atravesado por una flecha, lo que hace falta, es vendar su herida; poco importa saber quién le ha tirado la flecha y con qué se han hecho el arco y la cuerda (135).

En cierto sentido, las enseñanzas de Budha no encerraban novedad alguna. Pero, al pasar por el crisol de su espíritu y de su experiencia de la vida, tendencias que ya actuaban en el desenvolvimiento religioso y filosófico de la

India, adquirieron cohesión é intensidad particulares. La noción del Nirvana había aparecido ya en los Upanishads, en cuyas enseñanzas, en realidad, está fundado el budhismo en todos sus puntos esenciales (136). El carácter esencial de Budha, lo que le ha llevado á crear una nueva forma de vida, es una libertad, un sentido de la vida interior, una práctica de la vida interna y del replegarse en sí mismo. Ni culto, ni mito, ni ascetismo, ni meditación son ya considerados de capital importancia, pero, en su lugar, viene la tranquila perfección interior, obtenida elevándose por cima de todo lo material, es decir, de todo lo que es finito y variable. Todas las distinciones exteriores son indiferentes, aún las de castas, que tenían importancia tan considerable en la India. Budha no se nos presenta como reformador de las condiciones exteriores. No desea derribar el brahmanismo. Pero ha dado en su personalidad un ejemplo vivo de la perfección personal, que excedía á todo lo entonces existente. Era lícito para cualquiera llegar al soberano bien, sin consideración de casta ó de raza. La lucha por la paz del alma, la unidad interior y la libertad, era lo único con que contaba, y suscitó en favor de esta lucha un entusiasmo que acabó con la alegría de haber conquistado el mundo.

La grandeza de Budha consiste en haber presentado la unidad y la libertad como ideal de la personalidad. Ésta no se enlaza con ésto ó con aquéllo; no es una materia, sino un mundo de vida interior que, por su oposición á todo lo que es exterior, no puede nunca expresarse positivamente.

Psicológicamente hablando, pertenece á la clase de los expansivos, y en él la meditación sobrepuja á la actividad. Era una naturaleza reflexiva, y no intuitiva, y en su reflexión, la síntesis, que vencía todas las oposiciones, sobrepujaba al análisis. Era, á pesar de la energía sin la cual no puede alcanzarse el Nirvana, una naturaleza pasiva, ó quizá su actividad la absorbía por entero el trabajo de renuncia, merced al cual solamente puede conservarse una acti-

tud puramente pasiva con respecto á la realidad. Concebía la unidad personal por oposición con los elementos individuales de la vida personal; pero no hacía de ella también la totalidad en la cual, miembros orgánicos de un gran todo compuesto, estos elementos pueden hallar lugar. El concepto de personalidad en Budha se asemeja al antro del león al que llevan todas las pistas, pero del cual no sale ninguna. En la colección búdhica *Dhammapadan* (El camino de la verdad) se dice, conforme al espíritu de Budha: «tolerante entre los intolerantes—humilde entre los violentos,— sin deseo entre los que desean:— eso es lo que se llama un Brahma» (137).

Cuando Budha hubo alcanzado al fin la perfección de que el tentador (Mara, el diablo indio) había tratado en vano de apartarle, éste hizo una última tentativa, y le pidió que conservara para sí la paz tan penosamente obtenida, y que no enseñara á nadie el modo de lograrla. La respuesta de Budha es significativa. «Diga ó no el hombre perfecto la verdad á sus discípulos, es y sigue siendo el mismo. ¿Cómo? Porque el hombre perfecto ha negado y desarraigado la ilusión que mancilla, que siembra existencias repetidas, que produce el dolor, que engendra la vida, la vejez y la muerte» (138).

Predicaba, por tanto, la verdad, porque no tenía razón para dejar de hacerlo; su actitud con respecto á la alternativa de la predicación ó de la abstención de predicar era estrictamente neutral. Tal debe ser siempre la actitud del que ya no tiene deseos. Así el profundo amor al prójimo que caracteriza al movimiento budhista carece de base psicológica. La perfección del individuo es claramente opuesta al deseo de ver perfeccionarse al prójimo. Y, no obstante, la simpatía hacia el resto de los hombres debe haber sido uno de los motivos de la ruptura de Budha con su vida de príncipe. No le había herido personalmente el sufrimiento que había visto á su alrededor; lo que excitaba su sentimiento, era la suerte general de la humanidad. Así, sólo por un análisis

inexacto considera la ausencia de odio idéntica al amor: el odio era, como hemos visto, una de las cinco cadenas que había que romper. Pero no basta hacer estallar las cadenas: necesitamos libertad de movimientos. Romper las barreras que separan á los hombres, no era suficiente para unirlos en realidad. Dos témpanos de hielo no se funden en uno porque se derribe el muro que los separa; es preciso, además, calor. Ese calor existía, es indudable, en el budhismo original; pero el miedo á una vida inquieta, la reflexión crítica y la tendencia á la pasividad eran tan predominantes, que el motivo simpático no ha adquirido jamás plena conciencia de sí mismo. Un motivo que no ha contribuido poco á reprimir toda simpatía positiva y activa en Budha y en sus primeros discípulos, fué la idea de que el hombre se expone á mayores posibilidades de dolor y de disgusto cuando su cariño se fija en un objeto exterior, que cuando se limita su interés al yo y al desenvolvimiento de este yo. Para un padre que lloraba la pérdida de su hijo, Budha sólo tuvo este consuelo: «Sí, así ocurre, padre mío. Lo que el hombre ama le produce dolor y pena, sufrimiento, melancolía y desesperación». De esta suerte, el sentimiento ha de comprimirse para no adquirir la forma del dolor. La idea de que es posible, por la posibilidad de disgusto y de pérdida que suponen los afectos, llegar á un desenvolvimiento espiritual superior al que hacen posible la limitación y hasta la huída de todo cariño, parece no habersele ocurrido jamás á Budha. El padre hubo de alejarse del sabio indio con el corazón ulcerado, y no se equivocó al suponer que una perfección obtenida á esta costa no podía expresar el valor personal supremo.

No obstante, el amor al prójimo tenía una base positiva en Budha y sus discípulos, porque se le consideraba como una consecuencia de la perfección una vez obtenida, y en esta medida se oponía á la neutralidad absoluta en cuyo nombre Budha respondía á Mara. Mirando las cosas más de cerca, se encuentran dos razones: una puramente psicoló-

gica; otra más metafísica. El amor es una especie de desbordamiento ó de radiación de la vida interior á otro. Esta concepción concuerda con la naturaleza expansiva de Budha; era, estrictamente hablando, ilógico que esta expansión fuera detenida por el Nirvana. En la Introducción al libro de *Jakata*, el amor al prójimo se señala como la novena perfección, y se describe en estos términos:

Lo mismo que el agua limpia á todos por igual,  
al hombre de bien y lo mismo al malvado,  
del polvo y de toda clase de mancha,  
y los llena de bienhechora frescura,

enteramente igual, que tu amigo, y también tu enemigo,  
sean lo mismo reconfortados con tu deseo de amar,  
y, cuando esta novena perfección se haya alcanzado,  
tendrás la sabiduría de un Budha.

Pero no sólo por esta efusión involuntaria se establece cierta relación entre la perfección personal y el sacrificio al prójimo (139), sino también por el hecho de que, cuando todas las distinciones y barreras levantadas por la ilusión desaparecen, el individuo se reconoce en los demás seres. En uno de sus sermones, Budha dice del que ha logrado la verdadera paz: «En su alma llena de amor, de simpatía, de gozo y de firmeza, se reconocerá en todas las cosas, y esparcirá en todos sentidos sobre el mundo el calor y la luz que desbordan de su corazón profundo, amplio é ilimitado, exento de toda cólera y de todo desprecio». Se ve claramente en estas palabras que se trata de reconocer un elemento positivo, y no solamente de negar las barreras; la liberación del odio no es, en este caso, sino la condición negativa de una expansión positiva, hecha posible por el reconocimiento (es decir, el conocimiento de la unidad de todas las cosas) (140).

De qué modo la perfección individual y el amor—el ser considerado como un todo en sí y el ser considerado como miembro de un todo más vasto—pueden unirse, ese es el gran problema en cuya solución la humanidad trabaja sin cesar. En la solución ofrecida por Budha en el siglo VI antes de la Era Cristiana, la perfección individual predomina claramente. Resulta como un corolario, de este hecho como de su tendencia ó la pasividad, del predominio en él de la reflexión sobre la intuición, que no fundó una Iglesia, sino una orden monástica. El budhismo no ha llegado á ser religión popular sino merced á las leyendas que se formaron alrededor de la figura de Budha, á las formas culturales que se tomaron de la antigua religión de la India, y á la extrema importancia también que se atribuyó al altruismo activo. La secta de Mahayana consideraba á Budha como dios de los dioses, y su nacimiento bajo la forma humana como un hecho que ocupó á los dioses y á los demonios. El budhismo se extendió por el Asia oriental, y cubrióse con vestidura flotante de formas mitológicas y litúrgicas. Como ha dicho un budhista moderno, «dulcificó el Asia». Pero en general su efecto ha sido retrasar, dormir, restringir, excepto cuando, como entre los japoneses (141), ha encontrado una tendencia étnica, activa y emprendedora, capaz de trasformarle, y el influjo de una antigua religión (el sintoísmo), que había desarrollado particularmente los sentimientos de individualidad y de nacionalidad.

99. — Jesús de Nazareth, el hijo del carpintero, ha vivido en medio de su pueblo, ha compartido sus recuerdos y sus esperanzas, con él ha deseado y con él ha sufrido. No consideraba, como el príncipe indio, desde lo alto de su trono, la vida que observaba: estaba en medio de ella, entre el mundo y sus deseos. Quería purificar é idealizar estos deseos, y no destruirlos. Y aún cuando formar votos y luchar por su realización acarrea sufrimientos, no obstante se niega á abandonarlos, porque el sufrimiento no es siempre un efecto cuya causa haya que apartar, sino que puede ser

también ocasión de poner á prueba las fuerzas, un medio de purificación, un encaminamiento hacia la santidad. La fe de Jesucristo en la conservación del valor se muestra en su convicción de que los valores han de ser adquiridos y conservados por la lucha y el sufrimiento, en oposición á la idea de que todo el dominio en que viven los deseos, la lucha y el sufrimiento ha de denunciarse como una vasta ilusión y destruirse en calidad de tal. Los contrastes reciben aquí todo su valor; el carácter de Jesús no se amolda al tipo expansivo; encierra un conflicto de términos opuestos. Y es hombre de firme voluntad. No se retira para encontrar el reposo, sino que quiere decidir de la suerte de su pueblo conduciéndole al término supremo. Es, por lo menos al lado de Budha, hombre de sentimiento. Su alma está violentamente agitada; se conmueve hasta lo más profundo de su ser, conoce la agitación y la angustia honda, no ignora la cólera. Su amor no es solamente efusión amable é involuntaria; es un amor que, sin reposo, busca y lucha, un abandono más paciente que resignado. No hay que temer aquí que el amor atraiga el dolor, porque nuestro bien y nuestro mal van unidos á intereses que exceden con mucho del dominio de la afirmación egoísta del individuo aislado. Hay en su doctrina una profunda confianza en el poder del amor, en el sentido agudo que tiene de ensanchar los espíritus, sentido que no deja lugar para escrúpulos estrechos. Y este amor obra por la idea de un Reino divino en que cada individuo tiene un lugar dónde hallará su perfección en una suprema justicia.

Jesús había nacido en otra raza y en otra civilización que Budha. Por otra parte, hay quinientos años de diferencia entre uno y otro, y de esos dos fundadores de religiones, el judío ha vivido en condiciones históricas mucho más revueltas y complejas que el indio. Pero tienen esto de común: que su grandeza no se basa en una idea ó una institución particular á que hayan dado origen, sino en el maravilloso poder de concentración con que reunieron los ele-

mentos más significativos de la vida de sus respectivas naciones, en la profundidad de vida interior con que realizaron el pensamiento de las épocas anteriores, finalmente, en la fuerza de atracción que poseían sus personalidades, fuerza que de ellos se extendió sobre el mundo.

Jesús de Nazareth es el hombre de la intuición y de la metáfora, una figura profética. Su reflexión es de tipo analítico; traza grandes divisiones, pone barreras, descubre oposiciones. Ha querido guiarnos *por medio* de las grandes oposiciones de la vida, y no hacernos dar vueltas *alrededor* de ellas.

Budha rechazaba todas las metáforas y todas las ideas como inadecuadas para la expresión del Ser Supremo, y aquí es donde vemos su energía intelectual. Jesús no tenía escrúpulos de esta naturaleza; en ningún lugar ha indicado los límites del elemento metafórico, y este hecho ha dado origen á la mayor parte de las grandes dudas y conflictos que se han producido en la Iglesia que fundó. Todos están de acuerdo en que ciertas expresiones exigen no ser interpretadas sino simbólicamente. Pero ¿hasta dónde llega el elemento simbólico? La imposibilidad de resolver este problema resulta del modo de ser intelectual del fundador mismo.

En la idea del Reino de Dios, tal como la enuncia Jesús, existe la posibilidad ya indicada, para cualquier individuo, de alcanzar el soberano bien, sin que todas las distinciones sean borradas. Así el grupo de personalidades particulares que formaban el círculo apostólico es característico. Los discípulos de Budha no tienen este carácter de individualidad. Depende este hecho de las diferencias de raza entre los indios y los judíos. Se ha llegado á afirmar que la India es el país de los tipos, y que el pueblo indio no puede formar individualidades enérgicas. Al menos esta diferencia se marca mucho en la personalidad de los Maestros. Jesús guiaba á sus discípulos á un gran movimiento histórico, á una lucha por el ideal, contra la oposición del mundo: y

sólo en una lucha de este género la personalidad puede desarrollarse en lo que tiene de especial. Y, no obstante, hay un punto en que la actitud de Jesús con respecto á la historia es análoga á la de Budha. Concede, en verdad, un gran valor á este desenvolvimiento hacia un fin venidero; pero al propio tiempo afirma que este fin no puede ser alcanzado de una manera positiva, obrando en condiciones temporales; no puede alcanzarse sino por medio de una crisis sobrenatural á que los hombres deben estar siempre dispuestos. Y puesto que la crisis ha de producirse muy pronto, una actitud de tensión y expectativa, observación incesante y gran piedad, eso es lo esencial para los que la esperan. Aquí también, lo mismo que en Budha (§ 14), no tenemos explicación alguna acerca de la importancia que hay que conceder á este desenvolvimiento y á esta compleja cultura que se interrumpe tan bruscamente.

La gran importancia atribuída á la vida de la esperanza y del esfuerzo tenía, no obstante, un sentido profundo. La actitud profética de Jesús, tanto como el carácter apocalíptico de sus ideas, enseñaban al hombre, mediante grandes imágenes, á considerar grandes fines, fines que hay que esperar por medio del tiempo, y no por la supresión de éste. Merced á trasformaciones y adaptaciones, esta contribución á la vida espiritual ha sido conservada en la vida ulterior de la humanidad, aun después de la destrucción del estrecho marco en que se presentaba en un principio esta contribución. La voluntad humana, en medio de sus luchas, ha encontrado en las grandes metáforas de Jesús símbolos que ha podido adoptar y hacer suyos. Pero semejante trasformación, adaptación tal no era tan fácil para las ideas de Budha; éste ofrecía razones para el reposo, no para la acción, y así su influjo positivo en la vida espiritual y en el curso de la civilización fué necesariamente más restringido. Los pensamientos de Budha son como los granos de trigo que, sin pudrirse ni germinar, se encuentran todavía en las tumbas egipcias, tal como en ellas fue-

ron depositados hace siglos. Pero las ideas de Jesús han dado pruebas de su fecundidad; porque pereciendo bajo su forma original, y en virtud de esta misma disolución, han encontrado nueva vida, para crecer y obrar en nuevas condiciones á través de una sucesión de adaptaciones históricas. ¡Budha ha «dulcificado» el Asia; pero Jesús ha enseñado á Europa un gran «Excelsior»!

d) *¿El principio de personalidad, es principio de crecimiento ó de disolución?*

100.—El crecimiento y la disolución no se excluyen uno á otro, porque el grano de trigo perece para germinar; pero hay disoluciones que no conducen á ningún nuevo crecimiento. Se afirma frecuentemente que el principio de personalidad lo es puramente de negación y de desintegración, porque parece establecer la diferencia en el lugar de la unidad, y lo individual en el puesto de lo colectivo. En una palabra, aísla á los individuos. ¿No ha de ser opuesto, por consiguiente, á cualquier concepción del mundo que busque la unidad á través de las diferencias, como tienden á hacer más ó menos todo pensamiento y toda creencia?

Durante algún tiempo, quizá, predominan los efectos disolventes del principio de personalidad. Pero hay en la esfera religiosa muchas cosas que deben ser disueltas para tener algún porvenir. Tal es, por ejemplo, el carácter jerárquico, colocado bajo el influjo de la tradición, que han presentado generalmente hasta nuestros días las religiones, y que frecuentemente concuerda muy poco con el carácter personal de su fundador. Hay también presiones ejercidas directa ó indirectamente sobre las conciencias, de que precisa desembarazarse; y en esto, la comunidad de sentimientos y de ideas ha de padecer necesariamente. Ello impondrá

sufimientos á muchas gentes, no sólo á los que no pueden permanecer solos, y á las que hemos llamado naturalezas «eclesiásticas» (§ 96), sino también á aquéllos en quienes la necesidad de comunión con el prójimo persiste á despecho de las diferencias. Por otra parte, el principio de personalidad, como todos los grandes pensamientos, puede ser mal comprendido y mal aplicado. Puede creerse que se le realiza sustrayéndose al influjo de todos los ejemplos y de toda la enseñanza que pueden dar la tradición y la experiencia de los demás hombres, pero, de esta forma, no se llega más que á ser un tonto.... sin auxilio de nadie.

Por oposición al catolicismo, la doctrina protestante insiste en el principio de personalidad. Es á la vez su lado fuerte y su lado débil. Su lado débil, porque impide que la autoridad tome el lugar que ocupa en la Iglesia católica. La iglesia protestante no impone el respeto, exigido de todos sus miembros, como origen de toda enseñanza, y carece de solidaridad en su lucha contra la potente organización católica, cada vez más centralizada. Inversamente, esto será para él venero cada vez más rico de fuerzas, si el porvenir es de la libertad y de la verdad personal—al menos si el protestantismo ha de interesarse más seriamente que hasta el presente lo ha hecho por la causa del principio á que debe su existencia. En el siglo XIX, el catolicismo ha podido hacer lo que el protestantismo ni ha podido ni podrá jamás, á saber: crear nuevos dogmas. Pero si el protestantismo produjera nuevas personalidades ¿no tendría esto mucho más valor? Desde el punto de vista católico, la diferencia entre la ortodoxia y las libres opiniones religiosas ha sido descrita recientemente del modo que sigue: «¿Existe esta verdad fuera de los creyentes? ¿Responde á una realidad objetiva? ¿Se impone desde fuera? ¿Es como una emigrada del más allá? ¿Ó bien sería, en el fuero interno de cada cual, fruto de la conciencia personal, resultante de la religiosidad individual, expresión y traducción de la piedad íntima, sería, en una palabra, subjetiva?.... ¿Procedo

la verdad religiosa de Dios, ó se elabora en cada uno de nosotros? En el primer caso, *es*; en el segundo, *deviene* (142). Puede añadirse á esto que si la verdad religiosa se basa en la experiencia, y no puede alcanzarse sino por sus enseñanzas, está muy claramente haciéndose, y esto en cada individuo en particular. Pero esto no la impide corresponder á una realidad, es decir, á la relación del valor con la realidad. ¿Qué otra relación podría expresar la verdad religiosa? Y ¿dónde viene á aparecer esta relación, si no es en las personalidades individuales? Si suponemos que se extiende más allá de los límites de la vida humana, no podemos hacerlo sino con el auxilio de la poesía y de la analogía; en tanto dura la vida personal, nuevas relaciones entre el valor y la realidad, y, por consiguiente, nuevas verdades pueden aparecer. Si se entiende por «Dios» algo que no está solamente «fuera» de nosotros, sino que vive también en la realidad, en todo valor—es decir, precisamente en la relación entre el valor y la realidad y en las personalidades que experimentan esta relación—es un falso dilema suponer que hay que decir, ó que la verdad procede de Dios, ó que es elaborada por cada uno de nosotros.

El protestantismo, como Sabatier ha observado de manera tan sorprendente, es un método, y este método no puede ser otro que el que se da con el principio de personalidad, con el reconocimiento de personalidades individuales como centros de valor y de experiencia. Los Reformadores no han visto todo esto, entiéndase bien. Han disuelto la Iglesia existente, pero no han llegado á un principio lógico capaz de dar base para una nueva Iglesia.

El catolicismo ha sido vencido por el protestantismo eclesiástico, como la astronomía de Ptolomeo lo fué por la de Copérnico. No previó Copérnico que, al dejar de considerar la tierra como centro del mundo, debía resultar necesariamente la desaparición de todo punto central: los Reformadores no han visto más, en el dominio religioso, que, una vez derrocado el Papa de su trono, la historia no

podría ya hallar sitio dónde colocar una autoridad absoluta. Si se quiere la autoridad, hay que abandonar lógicamente el protestantismo y volver á la Iglesia, que la ha realizado del modo más completo como principio.

101. — Vivimos, no hay que dudarlo, en una época «crítica», y no orgánica. Pero esto no quiere decir que las únicas fuerzas que hoy actúan son fuerzas disgregantes. Nada puede impedir que se formen pequeños grupos alrededor de una tendencia común del pensamiento ó alrededor de un símbolo común. Y una unión de este género es muchas veces más profunda y libre que otra en que la autoridad tradicional sirve de lazo. Es más: el principio de personalidad, que es él mismo expresión de una gran verdad, puede ser considerado como uno de los valores espirituales más altos. Sea la que quiera la creencia que el individuo tenga ó deba tener, el hecho de que ponga en ella toda su alma, y de que en el descubrimiento y la asimilación de lo que cree su individualidad halle un objetivo de desenvolvimiento, da á dicha creencia un valor que el sistema mejor garantido de ideas, enteramente formadas, no podría jamás imponer. Es este un punto acerca del cual los hombres pueden llegar á entenderse recíprocamente, por muy ampliamente que difieran en punto al contenido de su fe. Á medida que se aprecian mejor los matices personales, el carácter personal se sacrifica cada vez menos á la integridad de los dogmas positivos ó negativos. Apercibimos aquí una extensión del mundo espiritual que no es, seguramente, menos importante que lo fué en su tiempo la extensión del mundo material. La flor más bella de toda civilización florece en la simpatía que los hombres tienen los unos de los otros por la personalidad, y quizá resultará del trabajo de estas personalidades, que considerarán las cuestiones esenciales desde un punto de vista enteramente distinto al en que nosotros mismos estamos colocados. Hasta el presente, se ha adelantado poco en este sentido. Pero el principio de personalidades un principio positivo y fecundo, justamente



porque nos indica esta dirección; y así hace posible un sentimiento de solidaridad más profundo que ninguno de los que acarrea la adhesión á los mismos dogmas.

En el dominio filosófico, cuanto más se realiza el principio de personalidad particularizándose, más da fe de la riqueza y de la plenitud de lo real. La historia de la filosofía nos muestra que este hecho ha sido principalmente reconocido por los pensadores que insisten en la unidad (por ejemplo: Montaigne, Spinoza y Fichte). El principio de la unidad de lo real debe ser tanto más poderoso, su acción debe mostrar un carácter tanto más profundo é íntimo, cuanto más numerosas y enérgicas son las diferencias manifestadas por los individuos. No es sino demasiado fácil creer en la unidad cuando se borran ó cuando se desconocen las diferencias. La contemplación religiosa revela al hombre cuya creencia en la unidad es de carácter menos abstracto, con qué diferencias puede aparecer la vida universal en los distintos seres. Esto no quebranta su fe, por el contrario, la refuerza. Sin duda se aplica á esta fe superficial en la unidad, que concibe como puramente abstracta ó como puramente exterior; pero esta duda nace de una fe más profunda todavía (*alte dubitat qui altius credit*). Otro tanto puede decirse en el dominio moral. El reino de personalidades, que todo sistema moral trata más ó menos ardentemente de formar, será tanto más perfecto cuando comprenda, en una armonía recíproca, un mayor número de personalidades diferentes. El criterio del valor de una sociedad humana no consiste solamente en el predominio de la unidad y de la ley, sino también en la multiplicidad de las cualidades, de los diferentes centros de valor y de experiencia que puede combinar. Otro tanto puede decirse en el dominio puramente psicológico. La energía del principio de personalidad arrastrá á la psicología comparada á problemas de una profundidad y de una extensión que exceden con mucho del marco de la antigua psicología. Esto es particularmente cierto respecto á la psicología religiosa.

La historia de la religión se ha ocupado hasta el presente exclusivamente de las opiniones profesadas en común en el dominio religioso. Pero habría quizá mucho más que aprender de la historia de las concepciones individuales de la vida, y puesto que somos todos «individuos» y no «el hombre» en general, quizá el estudio de los primeros, cuando pueda hacerse con exactitud, aparecerá como más útil.

Un principio que revela tan vastos horizontes, que da origen á problemas tan graves, no puede ser simplemente principio de disolución. Es uno de los más fecundos que hayan podido determinarse jamás.

#### e) Sabios y legos.

102.—Según el principio de personalidad, las convicciones religiosas de cada individuo deben ser adquiridas por medio de su experiencia personal de los valores, de la realidad, y de la relación recíproca de estas dos series de términos. De aquí resulta que todo el mundo ejerce un ministerio espiritual. Pero la dependencia con respecto á sí propio, así como la actividad personal, se desarrollan del modo mejor en una acción recíproca, no solamente con la vida real, sino también con las restantes personalidades que consideran la vida de una manera independiente, y que tienen el privilegio de conocer el mundo del valor, tanto como el de la realidad, de una manera más completa y comprensiva de lo que es lícito hacer al individuo que acaba de entrar en la vida. Así el principio de personalidad no excluye los ejemplos y los maestros. La distinción entre sabios y legos no desaparece. Por el contrario, cuanto más adentro penetre el principio de personalidad, mejor comprenderán los profanos que tienen necesidad de los doctos, y mejor podrán hacer uso de lo que pueden aprender

de ellos. Reconocerán el valor de la obra de esos sabios, que consiste en hacernos comprender el vasto sistema de relaciones que constituye la realidad, y las riquezas que encierra, y sustituir los ensueños y los dogmas por el conocimiento claro. Y, no obstante, sabrán que, en último análisis, el pensamiento no puede encontrar la explicación del enigma de la vida sino en la experiencia y la creencia individuales; y no por medio de una nueva «filosofía de las luces» ó de un viejo dogmatismo. Cuando cada individuo hace su balance espiritual sobre las bases de sus propias experiencias y de su propio desenvolvimiento intelectual, debe encontrar enriquecida su vida espiritual. Considerada científicamente, la personalidad es el enigma último, quizá insoluble, el punto final confusamente vislumbrado á lo lejos. Porque el pensamiento científico es él mismo una actividad espiritual, que no puede ser ejercitada sino por una persona, y el enigma final quedaría sin resolver, aún cuando la ciencia explicase todo lo demás, en tanto no haya explicado su propia hipótesis última. He tratado de explicar esto más claramente en mi *Psicología*, y he terminado dicha obra, en la segunda edición, con estas palabras: «El pensamiento, que explica todo, continúa siendo por su parte un problema último y eterno». Pero, en la vida, la personalidad es lo primero; ella sostiene todo lo demás, hasta la ciencia, y da carácter á todo. Desde los impulsos instintivos de la vida, en que la personalidad se revela siempre bajo nuevos aspectos, hasta los resultados últimos del pensamiento científico, hay una larga serie de transiciones; pero cuando la vida, como también la ciencia, se comprende bien ella misma, no halla en parte alguna interrupción ni salto brusco.

103.—La cosa tiene muy otro aspecto cuando se la considera desde el punto de vista del principio de autoridad. En la Iglesia cristiana, cuando acabó la época en que la revelación se continuaba de una manera inmediata, por «el testimonio del Espíritu Santo y del Poder divino», en la

inspiración individual, y cuando las experiencias personales empezaron á chocar con la autoridad de la Iglesia (§ 60), la diferencia entre los doctos y los profanos se hizo sentir muy pronto, más con respecto á las cuestiones religiosas que á las cuestiones científicas. Ya remita la Iglesia al lego á un Papa elegido por ella misma, ó á un libro que reputase infalible, después de convenientemente elegido y expurgado, en ambos casos el lego ha de tener una actitud pasiva. Su fe se hace implícita (§ 42).

Y, sin embargo, llegó un tiempo en que las mismas gentes de iglesia se sintieron en la posición de los legos. Ocurrió esto cuando la solidez de la tradición, y más especialmente la autenticidad de la Biblia, fueron puestas en cuestión. El principio de autoridad conduce naturalmente al estudio de la historia de las autoridades. Pero ¿quién decidirá de la verdad de tal ó cual concepción histórica del desenvolvimiento de la autoridad? Desde el punto de vista científico, no hay duda posible: el origen y el desenvolvimiento de todas las tradiciones y de todos los libros no pueden ser estudiados científicamente sino por medio de la filología y de la crítica histórica. Pero ignorando con frecuencia los predicadores y los teólogos la filología y la historia, tanto como los seglares por término medio, la autoridad ha pasado finalmente de manos de los eclesiásticos á las de los sabios. Pero precisamente esto permaneció cuidadosamente ignorado. En el Concilio de Trento, se declaró, no sólo que la autoridad de la Biblia está basada en la Iglesia, y que únicamente la Iglesia tiene que decidir lo que debe considerarse como tradición verdadera, sino también que la tradición latina de la Biblia, la Vulgata, utilizada siglos ha en la Iglesia, debía ser el fundamento de todo sermón y de toda discusión. Los miembros de aquel Concilio no creían justo permitir á «gramáticos y pedantes» ponerse delante de los teólogos, ni siquiera admitir que un erudito en materia de griego ó de hebreo fuera capaz de emitir juicio acerca de un hereje (143). En el mundo pro-

testante se ha producido un fenómeno análogo, que, en época enteramente reciente, ha tomado grandes proporciones. La ortodoxia protestante ha llevado al gobierno de los teólogos, puesto que los teólogos versados en los estudios bíblicos eran los únicos calificados para decidir cuál era la verdadera doctrina. La reacción de los laicos contra este estado de cosas fué en gran parte responsable de la propagación del pietismo y del racionalismo; los laicos querían acabar con los innumerables papas menores que habían ocupado el lugar del grande. Pero cuando el racionalismo se organizó en sistema doctrinal, un nuevo movimiento de los laicos se dibujó contra él. Muchos cenáculos se alimentaban de los antiguos textos y de las viejas tradiciones, que no encontraban ya en la nueva teología racionalista; por otra parte, el racionalismo exigía nueva interpretación de la Biblia y de la tradición, tanto como una actitud crítica con respecto á la una y á la otra, mientras que los laicos preferían atenerse á las palabras sagradas tal como ellas eran. Hoy la fe en estas palabras es un principio democrático. Recientemente se ha afirmado una vez más, como antes en Trento, que «la creencia del ignorante no puede depender del testimonio del sabio» (Grundtvig) (144).

Los sabios, no obstante, no han abandonado el estudio, sobre todo en lo que se refiere á la relación exterior é interior de las Escrituras bíblicas con la época que las ha visto nacer. Las ideas religiosas han sido discutidas desde el punto de vista de la filosofía general, que ha penetrado también, con más ó menos lógica, en el dominio de la teología misma. De ahí ha nacido una oposición entre la Iglesia y la teología que es uno de los signos más notables de la época actual. La teología, que frecuentemente ha sido considerada como antípoda de la ciencia, es por esto, cada vez más, reconocida como una de sus avanzadas. Ahora bien, según ha dicho un teólogo moderno, es como un tapón entre la Iglesia y el pensamiento científico, tapón de que se sirven á capricho de una y otra parte.

Porque el principio de autoridad hace frente por los dos lados: de una parte, contra la libre vida personal de los laicos, á los cuales manda someterse á las órdenes de la Iglesia, de otra contra la ciencia, cuando trata de experimentar el origen y el valor de estas formas. Pero lo característico del asunto es la adhesión creciente al principio de autoridad, entre los elementos laicos, y en el curso del siglo XIX. Este principio ha demostrado su valor democrático; á aquéllos á quienes las circunstancias exteriores é interiores no permiten la investigación independiente, con sus trabajos, sus peligros y sus crisis, ofrece, con un refugio, certidumbre y apoyo. Más y más se ve cada día lo fuertemente que el catolicismo tiene abrazadas á las masas; y en las iglesias protestantes, laicos, predicadores ó no, dirigen en número cada vez mayor la vida religiosa. En estas iglesias, son los laicos, mucho más que las autoridades eclesiásticas, los que tienen cuenta de la ortodoxia de los predicadores. Este influjo se extiende hasta la teología, puesto que los predicadores, dirigidos á su vez por los laicos, esperan ser consultados para el nombramiento de los profesores de teología. La Iglesia, como se ha observado, no puede vivir ni con la teología ni sin ella (145).

104.— Cuando la Iglesia interviene entre la ciencia y la vida personal del individuo, y trata de mantenerlas separadas, choca á la vez con dos poderes espirituales, y esta acción es muy pronto castigada.

El brillo intelectual que, en cierta época, tomaba su origen en los principales personajes de la Iglesia y desde allí iluminaba toda la vida de la Iglesia, se ha extinguido. El pensamiento religioso verdadero, serio, concentrado, llega á ser cada vez más raro. Los hombres se contentan con preguntarse ansiosamente si han satisfecho los dogmas tradicionales. En la Iglesia católica, los hombres viven en el siglo XIII; en la iglesia protestante, en el XVII. Es preciso, sin embargo, añadir á este predominio de la tradición otro carácter más digno de nota que es particular de la iglesia

de hoy: quiero hablar de la gran obra filantrópica que ha organizado. El tipo de San Vicente de Paul vive todavía entre nosotros. Pero la ventaja que obtiene la filantropía no consagrando ni tiempo ni fuerzas á pensar; no puede pensar al fin el inconveniente á que se expone la vida espiritual por el hecho de que se coarta la independencia, por miedo de que se abra libre discusión sobre las cuestiones más importantes de la vida.

Las dos fuerzas espirituales que la Iglesia se esfuerza en mantener separadas se descubrirán algún día la una á la otra. Mirando las cosas más de cerca, se ve que el desarrollo moderno de la iglesia, caracterizado como está por una adhesión consciente al principio de autoridad, en medios más extensos que en otros tiempos, está sin embargo en armonía con el principio de personalidad. El movimiento que se realiza entre los laicos, puede por un momento parecer que produce un efecto hostil á la creencia y capaz de retrasarla; pero en sí y por sí misma, es una señal que la fe se fortalece en la letra ceda el puesto á una fe viva, y entre estas dos clases de fe, este principio de personalidad no nos deja duda sobre lo que hay que elegir. Gracias á la importancia concedida á la salvación de toda alma individual, son educados en la vida personal mucho más hombres que en otro tiempo, y una vez despertada, esta vida no se dejará apartar de su obra, que es dar un nuevo aspecto á las antiguas formas, y hasta sobrepujarlas. A veces, en la línea de batalla de las fuerzas del espíritu, del lado de donde menos se espera, es por donde las tropas avanzan más rápidamente. Nuevos valores nacen con gran frecuencia, no del modo de la crítica y del análisis, sino de cenáculos en que se ha vivido en un profundo fervor por los antiguos valores. La historia no camina siempre en línea recta.

## CAPÍTULO IV

### El problema moral de la filosofía de la religión.

A.—La religión como base de la moral.

So wie die Völker sich bessern, bessern sich auch ihre Götter.

LICHTENBERG.

Mit ihren Gemeinden wachsen die Götter.

EMMIX RONDE.

105.—Durante sus épocas clásicas, la religión ha dado al hombre toda su concepción y todo su conocimiento de la realidad; asimismo le ha dado toda su moral, es decir, que le ha indicado los fines supremos de la voluntad y del pensamiento, le ha propuesto modelos, fijado reglas y leyes. Y del mismo modo que su explicación de la naturaleza se basaba en la intervención de poderes sobrenaturales, así su moral está basada en la revelación de la dependencia del hombre con respecto á las fuerzas sobrenaturales que rigen su destino en este mundo y quizá en otro. La moral, pues, se fundó aquí en una historia sobrenatural. De la relación del individuo con respecto al mundo sobrenatural depende que sepa si puede vivir moralmente en el mundo natural. Lo