

ble, á la prioridad del concepto de la moral sobre el de la religión.

Esta relación lógica está de acuerdo con lo que nos enseña el desenvolvimiento histórico (§§ 106-107). Concuerda también con nuestro análisis psicológico de la esencia de la religión, análisis que nos ha llevado á considerar como secundarios los valores religiosos (§ 31) con respecto á los que están inmediatamente determinados por el instinto de conservación y de abandono de la persona.

Pero la religión vuelve por otro lado á la moral, y este es el punto más importante. Si nos preguntamos qué valor es el de la creencia en la conservación del valor, la respuesta no puede darla la religión sola. Porque siempre cabe que esta creencia sea inútil ó hasta hostil al esfuerzo que hay que hacer para describir y producir valores en el mundo de la experiencia. Si así ocurriera, la religión tendría como resultado una pérdida de energía y de tiempo. Para que la religión se justifique, es preciso, por tanto, necesariamente que ni fuerza ni tiempo sean sustraídos al trabajo moral. Por otra parte, la religión ganará en valor positivo si se puede demostrar que es una condición que nos hace capaces de producir y de descubrir valores en el mundo de la experiencia.

El resultado á que hemos llegado al presente es que la religión, en su desenvolvimiento histórico, tanto como en sus motivos, en su contenido y en su valor, supone datos morales, aún cuando tenga todo el aire de servir de fundamento á la moral.

B. — La religión como forma de la cultura espiritual.

Ἐάνη ἐλπει ἀτέλειστον οὐκ ἐξουρήσι:

HERÁCLITO.

There are cases where faith creates its own verification.

WILLIAM JAMES.

109.—Es un carácter del modo cómo se pone hoy el problema religioso el que la discusión versa cada vez más acerca del valor de la religión con preferencia á la verdad de tal ó cual doctrina particular. Se admite como un postulado implícito, en este caso, que la esencia de la religión no consiste en una solución ofrecida por sus enseñanzas á los problemas de la vida y del universo, sino en su influjo práctico sobre la vida humana, sobre el valor que tiene como forma particular de la cultura espiritual.

En las violentas polémicas religiosas del siglo XVIII, era encarnizada la lucha entre el dogmatismo de una parte y la jerarquía de otra. Era la Iglesia, en su función de autoridad, lo que los hombres querían derribar y destruir. Había una tendencia general á considerar los dogmas, ya como producciones caprichosas, ya como instrumentos utilizados por el clero para dominar en el espíritu de los hombres y, de este modo, en los hombres mismos. Las polémicas de Voltaire, de Diderot y de Holbach se fundan todas en esta idea. En el siglo XIX, del cual puede decirse que, filosóficamente, ha comenzado con Rousseau, Lessing y Kant, se ha partido de la expresión intelectual y de la or-

ganización externa de la religión para subir á sus fuerzas creadoras y motoras internas. Se estableció una distinción entre estas fuerzas originales y los productos por los cuales se expresan en una época y en un punto dados. Pero esta distinción no podía menos de sugerir la cuestión siguiente: las formas intelectuales y las organizaciones exteriores, bajo las cuales había aparecido hasta entonces la religión en la historia, ¿no podrían desaparecer y ser reemplazadas por otras formas y otras organizaciones, sin ninguna pérdida para los elementos esenciales de la religión? La idea de un tercer reino fué adoptada y desarrollada de diferentes maneras, porque una concepción de la vida, excediendo de los términos opuestos, que hasta entonces se habían estrellado tan fuertemente el uno con el otro, comenzó á ser considerada como posible. He examinado esta tendencia más extensamente en un artículo titulado «El conflicto entre lo antiguo y lo nuevo» (*International Journal of Ethics*, VI).

El criterio del valor de la religión y de su significado como expresión de la cultura espiritual ha de ser finalmente un criterio moral. Si partimos de una concepción bastante amplia de la moral, podemos decir que la valoración de todas las formas del desenvolvimiento espiritual vuelve al dominio de la moral. Hay una república libre de la civilización, en la cual se reconoce con plena justicia la obra de progreso material lo mismo que estético, intelectual y religioso, y la labor filantrópica también; república que ocupa un lugar de la mayor importancia, al lado de la familia y del Estado, y que obra manteniendo con la familia y el Estado relaciones de reciprocidad. Es una de las funciones de la moral aclarar el valor de la civilización espiritual y material. En este respecto, la religión misma, aunque no sea el fundamento último de la moral, adquiere una significación moral.

Toda cultura impone deberes á la voluntad y á la actividad humanas, y tenemos ahora que preguntarnos en qué

medida y cómo la naturaleza humana se desarrolla por el esfuerzo que hace para cumplir estos deberes. Pero la cultura produce también bienes, satisface necesidades y acarrea satisfacciones, y es preciso, por consiguiente, averiguar la relación que existe entre esos bienes y esas satisfacciones y el desenvolvimiento de la vida humana. El valor de la religión debe ser examinado desde estos dos puntos de vista.

Nuestro estudio será en parte psicológico, en parte sociológico. Porque la religión no es enteramente negocio del individuo. Más que ninguna otra forma de la cultura espiritual se aprovecha de la solidaridad. Ha producido la necesidad de comunión y, con ello, desarrollado el sentimiento social.

a) Estudio psicológico.

110.— Hemos visto que la religión se basa en último término en la moral para su criterio de valor. La religión se encomienda á la conciencia del hombre, y, al hacerlo, supone que, conscientemente ó no, posee un criterio gracias al cual puede estimar los valores que la religión se esfuerza en conservar. Pero esto no excluye la posibilidad de que tenga la mayor importancia como motivo de obrar, cuando se trata de sobreponer valores reconocidos, en momentos y situaciones especiales, á la voluntad.

La distinción entre los motivos que determinan el valor y los que determinan la acción es, en mi opinión, de la mayor importancia moral. El motivo de valoración determina el contenido de la moral, los principios y las reglas que forman la base de nuestras valoraciones y de nuestros esfuerzos. El motivo de acción, la fuerza que nos pone en movimiento y nos impulsa, en casos y en dominios particulares, á querer y obrar, no coincide necesariamente con el

motivo de valoración subyacente. Hay muchos motivos diferentes de actividad que podrán todos conducirnos en la dirección exigida por el motivo de valoración. Así este último no necesita entrar conscientemente en escena en cada momento; basta describirlo ó buscarlo en los casos dudosos, ó cuando los intereses psicológicos nos impulsan á averiguar la tendencia general de la vida voluntaria; puede hasta indicar perfección que el motivo de valoración no sea el inmediato de obrar, ó en términos más sencillos, es á veces mala señal que el individuo necesite consultar su conciencia antes de obrar. Los motivos más especiales son generalmente los más puros y mejores. Estos motivos son el amor á la familia, la amistad, el patriotismo, el placer de trabajar, el entusiasmo artístico y científico. Estos motivos son experimentados y reconocidos por el de valoración original («la conciencia») (150), pero este no puede ocupar su puesto á menos de que verdaderamente la vida no esté en peligro de perder su contenido vivo y múltiple. Se puede tomar como criterio de la perfección del carácter la naturaleza más ó menos secreta y potencial del motivo de valoración, que no debe intervenir á cada momento entre los motivos de obrar necesarios para la realización de los deberes especiales. La distinción entre el motivo de valoración y el de acción hace posible el significado moral del motivo religioso, aún en el caso de que la decisión soberana relativa á lo que es justo y bueno, es decir, la determinación del contenido de la moral, no haya de buscarse en la religión. Allí dónde los motivos religiosos intervienen, su presencia debe á veces ser reconocida. No podrían quizá ser reemplazados por otros motivos, y las tentativas para destruirlos podrían bien tener por resultado reemplazar la fuerza y la armonía por la incertidumbre y la debilidad. Todo individuo debe ser tomado como es, y la cuestión está en saber hasta dónde puede desarrollarse á partir del punto en que al presente se halla. El peso de la prueba incumbe aquí, entiéndase bien, al que interviene en la vida interior

de otro para variar los motivos. Atienda sobre todo á no poner obstáculos á las fuerzas que han actuado hasta entonces, porque quizá no encontrará facilidad de sustituirlas por otras. Sólo con excesiva frecuencia la crítica ha privado á los hombres de la facultad y del valor de atreverse, de soportar y de sufrir. Los motivos religiosos que permiten á esta facultad y á este valor desarrollarse, se justifican por esto y proveen así á su propia comprobación.

Muchas veces, no obstante, si no generalmente, los motivos religiosos sólo tienen un significado temporal y pedagógico. Ofrecen entonces la utilidad, en general asociada al reconocimiento de autoridades y de modelos, de llamar la atención sobre un asunto que no puede adquirir más que de este modo valor directo é inmediato. En el curso del desenvolvimiento humano, aparecen innumerables readaptaciones de motivos, y motivos que pueden á su vez no poseer ningún valor directo é inmediato, pueden adquirirlo como términos intermedios en la evolución. Todo lo que, directa ó indirectamente, sirve para hacer la vida amplia, segura y rica en contenido, tiene su valor, y la moral no debe copiar el dogmatismo y reclamar con ansiedad que cada hombre le confiese su credo.

111.— Este estudio de los motivos religiosos de obrar ha de ser emprendido desde un punto de vista puramente moral. Y si es cosa probada que los motivos religiosos son de muy diferentes matices (§ 18), resulta que deben ser de muy diferente valor. Cuando, por éjemplo, el pensamiento de la recompensa ó del castigo distribuido por la divinidad en esta vida ó en otra es de la mayor importancia, nos encontramos frente á un motivo bajo, aun cuando la tendencia que produce en ciertos casos sea meritoria en otros respectos. Cuando la fe se encuentra colocada más alto que el amor, ó la fe y el amor están en desacuerdo recíproco, hay, por regla general, una lucha entre la religión y la moral. Cuando no es ciego, «el deseo de amar» obra inmediatamente en dirección al fin adoptado por la moral hu-

mana, mientras que la fe puede muy bien obrar en dirección opuesta. La fe separa, el amor une. Entre las diferencias que este «deseo de amar» encuentra y tiene que vencer, están las de creencias. Puesto que, según hemos visto, la religión y la moral están esencialmente en relación, el carácter particular de una posición religiosa, tanto como de una posición moral, puede deberse á la relación que existe entre la afirmación y el abandono de sí mismo. La fe expresa la afirmación de sí propio; el amor, el abandono. Así, un punto de vista doctrinal que aniquile el amor en puntos importantes tiende, con más ó menos claridad, al egoísmo. ¿El hombre no hace más que pensar en sí en su religión, lo único que le importa es llegar á la salvación, á la paz, á la salud de la propia persona, sin pensar en el destino del resto del universo? ¿Ó busca una gran armonía, un reino de valores tal, que la suerte de su propio yo se base enteramente en las leyes y las condiciones de este reino? Los motivos religiosos toman formas diferentes según la respuesta dada á estas preguntas. No es poco significativo ver que la Iglesia ha considerado casi siempre peligroso apoyarse demasiado en el abandono incondicional que implica la desaparición completa de toda consideración del yo. Fenelon, por ejemplo, se vió obligado por la Iglesia á abjurar de su doctrina del «amor desinteresado de Dios». Cuando el elemento personal conserva su independencia y predominio, el resultado es un egoísmo sobrenatural, una inclinación al mundo, pero «al otro mundo». Desde el punto de vista moral, no es posible dejar de simpatizar con la sarracena de que Joinville, en su biografía de San Luis, cuenta que se la veía bajar por una calle de Damasco con un brasero en una mano y en la otra un vaso lleno de agua, y al preguntarla un monje qué quería hacer con aquellas cosas, respondió: «Quemar el Paraíso y apagar los fuegos del Infierno, para que los hombres hagan el bien por amor á Dios». La Iglesia ha desarrollado la parte egoísta del sentimiento religioso por razones educativas. Quizá

es indispensable en muchos casos (§ 94); pero no hay razón para atribuirle ningún valor especial, cuando algunos de los esfuerzos humanos más nobles son condenados como «vicios brillantes». Consideraciones pedagógicas de este género han llevado á la Iglesia luterana á sostener que la amenaza de la severidad de la ley y de la cólera de Dios produce la conciencia del pecado y la inquietud con respecto á la salvación del alma, y prepara de este modo al espíritu para apelar á la misericordia divina. Otra concepción, en realidad, se ha formado antes del tiempo de la Reforma, á saber: que podría haber verdadero arrepentimiento si el ideal, en todo su esplendor, fuera revelado á la conciencia humana para excitar en ella, no el miedo á ser juzgada, sino la esperanza de alcanzar el ideal. Semejante concepción, es verdad, supone que el Evangelio ha sido promulgado antes de la Ley. Es lo que Lutero y Melancton, sin embargo, no quieren; rechazan esta idea so pretexto de adaptarse á la mentalidad del «pueblo», de los «ignorantes», y de no poder pararse á cortar «un pelo en el aire» (151). Desde el punto de vista moral, no es dudoso que el atractivo del ideal y que el alegre brillo de la esperanza sean motivos más sanos y aceptables que el miedo, que se supone excitado por la promulgación de la Ley.

Pero á parte del matiz particular de todo motivo religioso, hay que recordar que ninguno de ellos posee valor moral si el influjo que ejercen sobre el espíritu no es espontáneo; no deben ser impuestos desde fuera, ni pedidos ó adoptados por un acto de voluntad consciente. Voltaire decía que si Dios no existiera, los hombres habrían tenido que inventarle. Pero ese Dios artificial no serviría de nada, salvo para la función de policía en que Voltaire piensa. El sentimiento religioso no representa un verdadero capital espiritual, sino á condición de brotar involuntariamente de las necesidades íntimas del corazón. Como todo sentimiento inmediato y natural, no puede ser producido y determinado indirectamente. Cuando el sentido de la individuali-

dad se haya desarrollado suficientemente, podemos esperar que la delicadeza ocupará el puesto de la rudeza espiritual con que hoy se trata tan frecuentemente esta cuestión.

Hay una estrecha relación entre la exigencia de la integridad personal y la de la honradez individual (152). No basta, para justificar un modelo religioso, decir que es expresión de una personalidad humana; es preciso también estar seguro de que el individuo ha hecho todo lo que le permiten sus facultades y las circunstancias de la vida para experimentar la firmeza de las ideas religiosas que están encarnadas en los motivos religiosos. Los motivos que no pueden desarrollarse sino á expensas del amor á la verdad no pueden tener valor alguno moral. Y, no obstante, pueden leerse en nuestros días elogios de motivos religiosos y de su valor social en los que no se dice una palabra acerca del deber de honradez intelectual; y esto arrastra á muchas naturalezas á un conflicto trágico. Muchas gentes especialmente designadas por su profundo amor á sus semejantes, y por su profundo sentido de las necesidades y las exigencias de la vida personal, para ser educadores religiosos y morales de sus conciudadanos, han dejado de escuchar este llamamiento por las formas dogmáticas y frías que la vida nacional ha tomado en la Iglesia. Hay otras, por el contrario, que, sin delicadeza intelectual y sin sentir emociones hondas, no se dejan alterar por esta forma dogmática, y no están sino demasiados dispuestos á hacerse pasar, *urbi et orbi*, por dignatarios de la Iglesia. En la época del racionalismo y del romanticismo, se consideraba á la vez legítimo y necesario, para todo el que entraba al servicio de la Iglesia en calidad de educador, adherirse personalmente á la interpretación idealista y simbólica de los dogmas religiosos, guardándose siempre de hacer en sus sermones la menor distinción entre la verdad simbólica y la verdad literal. Hombres tales como Fichte y Schleiermacher han enseñado expresamente este método, y el último lo ha puesto en práctica. En nuestros días, se estrellaría cada vez

más ante nuestra exigencia de integridad personal y de honradez intelectual. Pero la Iglesia verá complicarse cada vez más sus relaciones con la cultura intelectual, si se obstina en conservar un dogmatismo que haga posibles conflictos tales como los que hemos descrito (153).

112.—Á más de su influjo sobre las acciones particulares, la concepción religiosa que se fije en la conservación del valor en la realidad será siempre de gran significación, por el vasto y brillante horizonte que abre á los esfuerzos y á la actividad de los hombres. No pienso ahora en las formas especiales bajo las cuales podría presentarse un idealismo moral de este género. La filosofía de la religión no tiene que hacer una religión, sino que experimentar el valor de lo que en toda religión es fundamental.

La creencia en la conservación del valor nos deja—puesto que no podemos describir detalladamente las metamorfosis que la religión sufre—frente á la concepción de la realidad como un gran sistema de valores potenciales, que han de trasformarse, en parte por acción del hombre, en valores actuales. La conciencia moral tiene su raíz en la convicción profunda de que hay un valor que es preciso conservar como el más elevado; así, en este punto, la conciencia religiosa y la conciencia moral se unen. La religión puede invocar aquí el hecho de que, de cualquier manera que en otros respectos la realidad esté constituida en su naturaleza profunda y en el inmenso sistema de relaciones que forma, debe al menos encerrar las condiciones necesarias á la existencia de los valores que los hombres han aprendido á reconocer ó que han sido capaces de producir. Nadie puede probar jamás que la aparición del valor en el mundo sea debida á un accidente. Quizá la existencia íntima de la realidad no se revela sino en los lugares donde aparece el valor, aun cuando esta condición implica la dificultad de conciliar la existencia de estos puntos con la de aquéllos en que vemos aparecer lo contrario mismo de todo lo que podemos llamar valor. Si explicamos estas revelaciones del

valor como síntomas del carácter divino de la obra que constituye la evolución general del mundo, podemos concebir nuestra labor como una parte de esta acción divina, parte determinable en cantidad y en calidad por nuestra naturaleza propia y por nuestra posición en el universo. Esta idea arroja nueva luz sobre nuestro campo de operación. Reconocemos al presente que los límites de nuestro poder y de nuestros esfuerzos son los límites mismos de la obra que tenemos que realizar—en la medida en que son realmente límites y no simples obstáculos, cuya destrucción es un ejercicio para nuestros esfuerzos. Podemos así vernos á la vez como seres independientes y personales, y como miembros del orden universal de las cosas y de su sistema de relaciones.

Esta creencia tiene, en el dominio moral, el mismo valor que tienen en el dominio teórico las ideas, las anticipaciones y las hipótesis. La adhesión demasiado inquieta á la experiencia podría oscurecer nuestra vista y embotar el instinto de descubrimiento de posibilidades nuevas; y esto es verdad respecto al dominio práctico lo mismo que del dominio teórico. El corazón y el valor hacen posibles muchas cosas que, sin esto, no se realizarían jamás, al menos en el caso de ciertos individuos. Aquí también, la opinión de William James, de que hay casos en que la fe origina su propia comprobación, se encuentra justificada.

Entre la creencia y el deseo el parentesco es íntimo. La creencia que no puede probarse es el deseo de encontrar verdadero lo que creemos. Este deseo puede llevar hasta el descubrimiento de la verdad. El deseo es muy importante en nuestro organismo espiritual, porque es una forma de adhesión á algo que tiene valor, aun cuando este valor ni pueda realizarse inmediatamente, ni muy pronto, ni siquiera en un tiempo que pueda determinarse. Semejante deseo puede tener un sentido negativo, tanto como positivo. Puede impedir que se dé lugar á fines y á actos que serían hostiles al valor que en él se encarna. Y puede estimular

nuestra atención, para impedir que se nos escape ninguna posibilidad de avanzar hacia la realización del valor. Es verosímil que un número mayor de valores puedan ser distinguidos descubiertos y producidos; si permanecemos fieles al contenido de nuestros deseos, que si ha tomado asiento una resignación sin deseos, y más todavía, una especie de santidad.

1:3.—El valor de una disposición de espíritu tal como la que hemos descrito, ha sido señalado muchas veces con insistencia por parte de los filósofos, que han visto perfectamente cómo determina una elección de motivos capaz de darnos energía y valor en las luchas de la vida, especialmente en la que tiene por objeto el desenvolvimiento superior de ésta.

Según Spinoza, todos los sentimientos que ofrecen trazas de limitación ó de debilidad son de valor subordinado, ó hasta carecen en absoluto de valor. No el miedo ó el dolor, sino la contemplación asidua del valor y del bien, y el esfuerzo realizado para alcanzarlos por la inteligencia perfectamente clara, son los que permiten al hombre alcanzar la perfección suprema. El hombre libre, por el cual Spinoza entiende el que está guiado por ideas claras, piensa en la muerte menos que en nada; su objetivo es la actividad, la vida, la afirmación racional de sí; su sabiduría es la reflexión sobre la vida, no sobre la muerte.

Kant (en su Introducción á *La crítica del juicio*) examina la importancia del deseo y de la esperanza en la vida del espíritu, y concluye en resumen del modo siguiente: «Si no ejercitáramos nunca nuestras facultades sino cuando estamos seguros de que la realización del objeto deseado nos es posible, estas facultades permanecerían la mayor parte inactivas». En la misma obra, invoca la belleza natural, el genio y la vida orgánica, para que den fe de que la realidad, obrando según sus propias leyes, tiende á producir lo que representa valor para el hombre. Y aprovecha la ocasión para expresar su creencia de que la energía que obra

en el gran sistema de relaciones que constituye la naturaleza, no es extraña á la que lleva al hombre á descubrir y á afirmar valores. Da á entender que la distinción que hacemos entre la explicación científica y la valoración práctica, entre una concepción mecánica y una concepción teológica, depende en realidad de la forma de nuestro conocimiento, y no corresponde á un dualismo en la esencia íntima de la realidad. Por mucho que se incline Kant, en su moral, á insistir formalmente en los contrastes, los desacuerdos y las catástrofes que se presentan en la realidad, su última mirada, no obstante, á esta realidad está llena de esperanza, y da como fundamento á su esperanza el hecho de la vida y el de la belleza.

Stuart Mill (en sus *Ensayos sobre la religión*, obra póstuma) afirma que la imaginación tiene sus derechos, no menos que la reflexión crítica, y que la primera está en su derecho cuando se detiene con preferencia en posibilidades alegres, no sólo porque éstas nos producen una satisfacción inmediata, sino también porque nos alientan en nuestro esfuerzo. Insistir sin necesidad en lo malo de la vida es un gasto inútil de energía nerviosa. No tiene tanta importancia dar una forma determinada á la esperanza como extender todo lo lejos posible la escala del sentimiento, tanto que las tendencias superiores no se estrellen jamás ante la idea de que la vida carece de sentido. El modo de pensar de este filósofo ha sido recientemente adoptado por uno de los representantes más patentes del realismo literario. En una alocución dirigida á una Asociación de estudiantes franceses en 1893, decía Emilio Zola: «Confieso que en literatura hemos restringido sin necesidad nuestro horizonte. Por mi parte, he lamentado muchas veces mi exigencia sectaria de ver al arte limitarse á las verdades probadas. Escritores recientes han ensanchado los horizontes, y al hacerlo, han obrado bien. ¿Qué es el ideal sino lo inexplicado, sino esas fuerzas del mundo invisible en cuya corriente nos bañamos, aún cuando no las apreciamos?» Zola no

teme más que los ensueños vacíos. Pero recomienda la fe en el trabajo; y la creencia en el trabajo, unida á la afirmación de un mayor horizonte, indica necesariamente la creencia en la relación íntima de la facultad de trabajar y de los resultados que produce con la esencia de la realidad—de hecho, la fe en la conservación del valor.

114.—Estas consideraciones se aplican más especialmente á nuestro sentimiento con respecto á la propia personalidad, á esa parte de la realidad á que estamos indisolublemente unidos. El fundamento subyacente de nuestra personalidad no ha sido producido por nosotros, y no obstante todo lo que somos más tarde capaces de producir, aún por la actividad llevada á su más alto punto, está determinado por esas tendencias subyacentes. El camino está determinado desde el punto de partida, pero difiere ampliamente, según los casos, en cantidad y en calidad. Nuestra individualidad es un producto, determinado por el conjunto de las relaciones de la especie, y, finalmente, por el vasto conjunto de relaciones que constituye la totalidad de la Naturaleza. Venimos á la existencia como nace una yema en el tronco de un árbol fortísimo; y con esto tenemos una razón particular del sentimiento de dependencia, que es elemento tan esencial del sentimiento religioso. Este sentimiento de dependencia se fija, pues, en nuestro yo íntimo, en el origen mismo de nuestros esfuerzos tanto como en la dirección inicial de los mismos.

Toda la escala de las emociones evocadas por nuestra estimación del valor puede hallar lugar aquí. Hay, en efecto, lugar para la esperanza ó el temor, para la resignación alegre y confiada ó para la amargura pasiva, ó para un desprecio de sí propio que, fijando su mirada en los puntos flacos que siempre pueden hallarse, acaba por paralizar toda facultad de querer. Aquí también, para hablar á la manera de Spinoza, debemos dirigir nuestras miradas hacia la vida y no hacia la muerte; dejando perderse lo que no tiene valor, debemos consagrarnos á descubrir valores que puedan ser

conservados ó rescatados. La fe en la conservación del valor nos dará el valor necesario para no abandonar las cosas con excesiva facilidad suponiéndolas perdidas, sino para seguir en busca del valor, de las fuentes ocultas, hasta que descubramos cómo aún «la flor más pequeña conserva su sitio en la guirnalda de la vida».

115.—Pero nuestro conocimiento, no solamente de las posibilidades individuales, sino de las posibilidades cosmológicas—de la existencia considerada como un todo, tanto como de nuestra naturaleza íntima—es imperfecta, y en nuestros esfuerzos para comprenderla, nos estrellamos frecuentemente ante insuperables barreras. Por otra parte, puede decirse en un sentido que la realidad se hace más misteriosa con el progreso del conocimiento, puesto que todo progreso importante abre nuevos horizontes á nuestras miradas.

En la segunda parte de su *Aanden i Naturen* (Espíritu de la naturaleza), H.-C. Ersted ha escrito este hermoso pasaje: «No deberían nuestros deseos determinar lo que hemos de aceptar como verdadero. ¿No deberíamos avergonzarnos constantemente de nosotros mismos, cuando nos ponemos á desear una verdad distinta de la que en realidad existe?... No, rindamos completo homenaje á la verdad, porque de la verdad es inseparable la bondad. La verdad perfecta lleva siempre el consuelo consigo».

En su celo para excitar á una investigación intrépida, de una parte, y de otra para alentar y reconfortar, (Ersted dice más de lo que puede probar. Que la verdad perfecta sea siempre consoladora, es lo que no puede saberse sino cuando se ha dado con ella: ¿pero cuándo se ha encontrado? La parte de verdad contenida en las palabras de Ersted es que no tenemos nunca derecho á fijarnos en un dogma pesimista porque hayamos descubierto una falta de armonía entre nuestra experiencia y nuestra fe en la conservación del valor. Es muy posible que nuestras experiencias sean incompletas, y que la experiencia ampliada deba destruir

este desacuerdo con la conservación del valor. Nuestras experiencias presentes conducen á veces á contradicciones lógicas; pero no renunciamos por esto á la legitimidad de nuestros principios lógicos; por el contrario, creemos que nuestra experiencia es imperfecta, y cuando conseguimos completarla, vemos desaparecer la contradicción. Podemos de igual modo querer ampliar nuestra experiencia cuando está en pugna con la conservación del valor. Y esta ampliación no puede muchas veces hacerse sino por nuestra propia actividad, por un cambio en las condiciones naturales ó sociales, por una intervención en el desenvolvimiento del carácter humano, más especialmente del nuestro. Si no admitimos la posibilidad de tales cambios, de rescatar valores, de descubrir otros, no trataremos, naturalmente, de obrar de esta suerte. Así es como la creencia en la conservación del valor puede, en casos aislados, ser condición necesaria para poner en claro la conservación del valor. No se necesita aquí, pues, de un «consuelo» particular.

En general, es enunciar un principio peligroso decir que debemos ser consolados á toda costa. Hay mucho que aprender acerca del particular de los antiguos místicos. El autor de *La imitación* repite hasta la saciedad que hay que amar á Jesús por Jesús y no por el propio consuelo (*propria consolatio*); los que no buscan más que el consuelo son mercenarios. Y cuando Suso preguntaba á un santo monje, que se le revelaba en una visión después de muerto, qué ejercicio era á la vez el más penoso y el más provechoso, le fué respondido que ninguna disciplina es tan penosa, y al propio tiempo tan aguda, como sentirse abandonado de Dios: porque entonces el hombre renuncia á la propia voluntad y se resigna, por amor á la voluntad divina, á perder á su Dios. Cuando el consuelo personal es el fin último, la piedad se transforma en egoísmo.

No cabe, por tanto, dudar de que la fe en la conservación del valor es en sí misma un valor, cuando aparece como creencia práctica, que, por el intento que se realiza

para comprobarla, impulsa á la acción. Contiene también un elemento de consuelo, porque eleva al espíritu por cima de lo limitado y de lo finito. Pero el hecho de que la religión sea cada vez más importante como medio de consuelo, y de que esta idea se acentúe tanto, es señal de una situación falsa en la vida del espíritu. La religión era en otro tiempo la columna de fuego que marchaba delante de la especie humana, en su larga carrera á través de la historia, mostrándola el camino. Ahora desempeña casi el papel de ambulancia sanitaria, que sigue á retaguardia y recoge los heridos y los cojos. Pero es esa también una gran labor: sin embargo, no basta; y si la religión se descarga de todos sus valores muertos, se elevará una vez más, íntimamente unida á la moral, al rango de poder capaz de guiar á la humanidad hacia adelante.

116.— Cuando se habla de la significación moral de la religión, hay que entender con esto no sólo su poder motor y su facultad de elevar y ampliar las concepciones humanas, sino también, y no es lo menos importante, la concentración y la cooperación de todas las fuerzas espirituales, que en parte supone y en parte produce. En mi bosquejo de los grandes fundadores de religiones (§ § 98-99), he tratado de demostrar que su originalidad se manifestaba no por la producción de nuevas ideas, sino por la concentración profunda é íntima en ellos de todas las energías espirituales. Y esta concentración, como he tratado de demostrar anteriormente (§ § 26-44), está íntimamente relacionada con la naturaleza psicológica de la religión. En la creencia y el sentimiento religiosos, elementos estéticos, morales é intelectuales cooperan con el instinto, fundamental en el hombre, de conservación personal. Por la experiencia religiosa los hombres hacen inconscientemente su balance general. Todos los aspectos y todas las tendencias de la vida se concentran en la experiencia de un solo instante, y su resultado total toma la forma de una disposición predominante, que á su vez crece con todos los as-

pectos y todas las tendencias de la vida psíquica, en los esfuerzos que hace para hallar una forma que la exprese. Así es como en sus épocas clásicas la religión llega á ser una forma de unidad en que la imaginación y el pensamiento, la afirmación y el abandono de sí, los esfuerzos conscientes é inconscientes cooperan; porque sólo la religión ofrece un campo libre al juego de todas las facultades y de todos los instintos. Claro está que esta concentración adquiere caracteres diferentes en el curso de los dos distintos periodos clásicos que puede suponer una gran religión (§ 1). En el periodo de comienzo, todo lo que no interesa á la religión desaparece; todas las facultades y todos los instintos obran juntamente, en un esfuerzo apasionado por permanecer fieles al objeto de la fe y por absorberse en él. En los periodos de organización, el interés religioso no es el único presente; pero él es el que decide acerca del género de satisfacción que recibirán los demás intereses; el trabajo que se realiza en los dominios especiales es tal que el objeto de la fe determina directamente la tendencia que nos lleva á las cuestiones particulares y la actitud que hay que tener con respecto á ellas.

El problema religioso nace de la división del trabajo, que implica una separación de las diversas facultades y de los diferentes estados psíquicos. En este momento, no es sino demasiado verosímil que la concentración sea reemplazada por la división, por el desacuerdo y por el desenvolvimiento exclusivo de un aspecto de la vida psíquica. No es ya fácil hallar un foco en que puedan reconcentrarse y unirse todos los esfuerzos. La religión misma, en su forma tradicional, no puede ya satisfacer la necesidad de concentración espiritual, porque ha desarrollado un sistema de dogmas y de ceremonias que quedan fuera de la vida, en vez de expresar la totalidad de la misma. Así es ocioso esperar que acabe esta división por una vuelta al dogmatismo ortodoxo. Hay que volver á las necesidades espirituales del cristianismo primitivo ó de la Edad Media,

para hallar otra vez la antigua armonía unida á los antiguos dogmas. Pensar que pueden separarse los unos de la otra, es dar pruebas de notable ignorancia de las condiciones de la vida espiritual. Pero hay también muchos librepensadores cuya actitud con respecto al problema religioso muestra cuán poco sentido tienen de las más profundas necesidades del hombre. Piensan que una forma de vida, tal como era la religión en su edad de oro, implicando, como hacía, la concentración y la acción recíproca de todas las facultades y de todos los instintos, puede ser borrada de la vida sin ninguna pérdida para ésta. En realidad, toda la vida espiritual sufriría si esta forma hubiera de desaparecer.

No se puede vivir de residuos. El protestantismo es un residuo, y sobre todo el pietismo y el racionalismo. Pero no es posible tampoco vivir de sucedáneos, son necesarios equivalentes. Y lo grave aquí es saber si los equivalentes son posibles.

Si permanecemos fieles al axioma de la conservación del valor, debemos también fijarnos en la posibilidad de nuevas formas de concentración psíquica en el dominio de la vida espiritual, en que no hay que sacrificar las ganancias que la división del trabajo ha proporcionado. Es posible alimentar esta esperanza. La historia nos muestra un ritmo de períodos críticos y orgánicos, pero los que viven en una época de crítica se inclinan á creer que no ha de volver una época de organización. Se puede concebir, no obstante, que la división y la dispersión de las fuerzas pueda llevar á una concentración más alta que las que se han conocido anteriormente. «La unidad superior,» de que habla Hegel con tanta frecuencia, y cuyo descubrimiento intentaba con tanta alegría, puede ser el objeto de nuestra fe y de nuestra esperanza, aún cuando no podamos demostrar su necesidad ni construir su armazón.

117.—En desacuerdo irreconciliable con la moral están las religiones que hacen á los hombres débiles y pasivos, y

los dejan sumergidos en sentimientos ó imaginaciones que no tienen contacto con la vida real: poco importa que estos cuadros de la imaginación sean alegres, como la esperanza del milenario ó los éxtasis del más allá, ó tristes como la conciencia monomaniaca del pecado, creadora de remordimientos y del miedo al infierno. Porque en este caso se quita á la acción y á la vida en este mundo toda fuerza y toda savia. Los hombres se ocupan tanto de mirar adelante y atrás, que olvidan lo que tienen justamente en frente: ahora bien, esto es lo que da á la vida, con sus deberes, su felicidad. Nuestra concepción de la vida no debe estar basada en un pasado que no puede variarse, ni en un porvenir que no llegará sino al fin de la jornada, ni en la muerte que precede á nuestra vida, ni en la que la sigue. El verdadero grito de guerra de la religión es éste: «¡Dejad que los muertos entierren á sus muertos, no penseis en mañana!» Nuestra concepción de la vida debe ser una exploración de la misma, una rebusca de valores prácticos que pueden ser hallados ó producidos en la vida presente, y cuya conservación vale que se crea y se luche por ella. Vivimos en realidades, no en posibilidades vacías, y todavía menos en imposibilidades.

Como hemos visto ya (§§ 88, 115) la fe en la conservación del valor tiende á comprobarse por sí misma porque nos obliga á tratar, ensanchando la experiencia, de resolver los desacuerdos. Aún cuando sea muchas veces imposible refutar al que cree que la vida no tiene valor, por ejemplo, al que quiere suicidarse porque cree que se le cierran todos los caminos, no obstante, no dejamos realmente de poder hacerlo. Hay que acometer la labor, de manera que se modifiquen las condiciones físicas, fisiológicas, psicológicas y étnicas, tanto que la melancolía, la apatía moral, la falta de valor para vivir, causas demasiado frecuentes de un juicio desfavorable acerca del valor de la vida, deberán desaparecer, ó por lo menos no podrán ya invadir y dominar toda la vida interior de un individuo.

Quizá el que se mata no encuentra todos los caminos cerrados sino porque su espíritu está encadenado. Abrir el espíritu de los hombres á los valores verdaderos que existen ya ó que pueden ser producidos, es cosa que no se verifica frecuentemente sino á costa de rudas luchas. Porque su motivo de valoración, que determina todos sus juicios de valor, ha de ser variado. Muchas veces, no es posible refutar los juicios de valor sino cambiando el principio en que se fundan. La vida consciente puede variarse por medio de cambios en lo inconsciente, en la vida involuntaria, cuando quizá el influjo sobre la vida de la conciencia clara sería inútil. Hay que poner en obra un *vis a tergo*. En este caso, la conservación del valor se salva porque se apartan las causas que quitaban á la vida todo valor aparente.

Por diferente que sea la concepción de la vida aquí indicada con respecto á la de las antiguas religiones, permanece, no obstante, en continuidad con ellas. Debajo de una violenta oposición, se encuentra un parentesco espiritual. La religión no ha perdido su valor porque se haya descubierto que, lo mismo que la ciencia, no puede resolver los grandes enigmas. Su elemento fundamental consiste en la experiencia íntima de la relación entre el valor y la realidad, unida á la necesidad de expresar en forma emocional é imaginativa el contenido de esta experiencia. Siempre habrá aquí lugar para una poesía de la vida, en que las grandes experiencias de la vida humana puedan expresarse, y la humanidad necesitará siempre de esta poesía. Ella constituye á nuestros ojos el elemento más importante de las antiguas religiones. Grandes poetas (Esquilo, Dante, Shakespeare, Goethe) pueden dar forma á esta poesía de la vida, y cada gran época nueva de la historia del arte poético nos aportará nuevas formas. La literatura contemporánea no puede satisfacer esta necesidad, no es á este punto al que dirige sus esfuerzos. Pero aún cuando estemos obligados por el momento—á menos de vivir con los grandes pensadores de otras épocas—á contentarnos con murmu-

rar en nuestro interior la melodía que despierta en nosotros la experiencia de la vida, no hay que renunciar por esto á la esperanza de ver á las fuerzas antiguas producir en caso necesario nuevas formas.

b) Consideraciones sociológicas.

118.—Se debe reconocer la importancia de la Iglesia, desde el punto de vista social, ante todo en el hecho de que, en sus formas mejores, ha representado un idealismo noble—que en cierta medida representa todavía,—en medio de un mundo finito, prosáico y abrumado de cargas: sólo merced á ella, muchas gentes han podido levantar los ojos y contemplar las estrellas. Ha abierto el mundo del pensamiento y de la poesía á multitudes innúmeras, y sin ella, esas multitudes habrían perecido en la batalla de la vida, ó atravesado la vida rastrera y tristemente, sin entrar en contacto con poderes ideales. La fuerza de concentración concentrada ella misma en la religión, ha permitido á la Iglesia extender su acción y hacerla más honda que lo ha logrado ninguna otra sociedad humana. El pensamiento y la poesía han marchado aquí enteramente al lado de la gravedad más honda y de la mayor resolución moral. Hablo de la Iglesia cristiana, porque es la más próxima á nosotros, y aquella cuyo influjo tenemos más ocasiones de observar.

De qué modo la Iglesia ha podido llegar á ser una sociedad de gentes cultas, es lo que muestra su actitud con respecto á la ciencia griega, la única ciencia independiente y llegada á su madurez que ha encontrado el cristianismo durante los quince primeros siglos de su existencia. La Iglesia ha utilizado el pensamiento griego para formular sus dogmas. Pero la forma ha arrastrado necesariamente consigo una parte del contenido. Uno de los más grandes representantes de la Iglesia ha llegado á decir que á través

de la Iglesia se ha dado á conocer generalmente la doctrina de Platón. San Agustín dice que á Platón le habría costado trabajo crear que sus doctrinas serian enseñadas al universo entero, y eso por medio del cristianismo. Lo que San Agustín admiraba en Platón, era su concepción ideal de la investigación y de la verdad, su descubrimiento de la unión del alma humana con la verdad suprema, y la importancia que atribuye á la gran oposición entre el elemento inferior y el elemento superior de este alma humana. San Agustín hasta pensaba que si Platón y sus discípulos debían volver al mundo, se unirían á la Iglesia cristiana, porque para ello no tendrían más que variar algunas palabras y algunas opiniones (*paucis mutatis verbis atque sententiis*) (154). Esto hace pensar en la observación de Margarita á propósito de la profesión de fe de Fausto: «Ungelähr sagt das der Pfarrer auch, nur mit ein bischen andern Worten.» (El pastor dice casi lo mismo, pero con palabras un poco diferentes). Ciertamente que San Agustín, ya viejo, pensaba que había colocado á los filósofos demasiado cerca de los Evangelistas. La actitud de la Iglesia con respecto á la filosofía de Platón, y más tarde de la de Aristóteles, es sin embargo un ejemplo clásico de la labor que la Iglesia puede realizar como instrumento de difusión y de dispersión de las ideas en el terreno de la vida humana. De igual modo que se ha adaptado á la filosofía griega, así también ha adoptado otras ideas, pero muy lentamente, porque no camina sino á paso lento. Después de una manifestación conveniente de sentimientos de oposición, viene siempre un momento en que la Iglesia se declara completamente de acuerdo con la ciencia «verdadera». De esta manera, los pensamientos se absorben ya en las doctrinas, ya en las prácticas y la predicación de la Iglesia, y se esparcen en círculos extensos que, sin esto, los habrían ignorado siempre. El porvenir sólo puede mostrar hasta qué punto la Iglesia es acomodaticia y él es el que puede resolver si lo será más á medida que progresa el pensamiento.

Todo este proceso de adaptación sería imposible si la Iglesia no tuviera, en cierta medida, conciencia de que la ciencia de la religión no está contenida en los dogmas que han sido formulados una vez por todas. Se puede prescindir de estos dogmas. No es necesario anularlos formalmente; semejante procedimiento sería peligroso desde el punto de vista de la política y de la pedagogía de la Iglesia, pero la atención se encuentra en el elemento más interior, en la vida que forma el último término de estas doctrinas. La vida se ofrece como sosteniendo una gran tradición, representada por un gran conjunto de símbolos en que innumerables generaciones han depositado sus profundas experiencias de la vida, bajo el influjo y á imitación del gran ejemplo á que la Iglesia debe su origen; en ellos han puesto todo lo que han experimentado; pensado y sufrido á los golpes del destino, en las cosas pequeñas como en las grandes. En los himnos de la Iglesia, más especialmente, entendemos por decirlo así un grito por el cual millares de hombres han expresado sus temores y sus esperanzas, sus preocupaciones y su gratitud, su caída y su redención, de un extremo á otro de la larga vida del género humano. El individuo comprende que se halla en presencia de grandes recuerdos, comunes á todos, de experiencias realizadas en el dominio de la vida interior. Encuentra aquí las ideas fundamentales que le ayudan á comprenderse y á comprender su propia experiencia. En el culto de la Iglesia se figura el gran drama de la especie humana, y se revela al individuo amplio horizonte, horizonte á cuya luz contempla y estima su propia existencia. Participando del ritual de la Iglesia, revive de una manera ideal las grandes oposiciones primordiales de la vida, y sus sentimientos se purifican é idealizan asociándose al pensamiento de los acontecimientos trágicos cuyo recuerdo celebra la Iglesia.

Esta hace entrar al arte á su servicio en el culto, al igual de lo que hace con el pensamiento en el dogma. Así, las necesidades estéticas quedan satisfechas, no aisladas,

sino íntimamente unidas á la profunda necesidad de edificación y de paz que es un aspecto de la exigencia religiosa. Ninguna facultad espiritual obra aquí separada; y la importancia considerable de la Iglesia para el arte, se manifiesta por el hecho de que los periodos de gran arte han coincidido muchas veces con los grandes periodos orgánicos de la religión.

Una organización social que, en sus formas más nobles, se ha mostrado capaz de obrar con tanta concentración y tal abundancia de recursos, y de influir en dominios tan extensos, es un fenómeno único en su género. No hay actualmente otra forma social de cultura ideal capaz de asumir las funciones de que la Iglesia se ha encargado hasta ahora.

119.—La Iglesia, como sociedad, debe su fuerza especial al hecho de proceder de un movimiento espiritual que ha esparcido la luz á su alrededor—y no solamente de una asociación de individuos, que se hubieran desenvuelto cada uno en un sentido diferente. El sentimiento de solidaridad existía desde sus comienzos, y no solamente en sus resultados. La mayor parte de las gentes se sienten en presencia, todos á la vez, de un solo y mismo poder, que exige que le rindan veneración. Y después de un periodo de luchas entre una tendencia estrecha y otra amplia, este poder se ha mostrado apto para fundar una sociedad internacional. La Iglesia—omisión hecha de la antigua hospitalidad, que no llevaba á solidaridad alguna duradera,—ha sido, puede decirse, la primera forma social en que los límites nacionales han perdido su significación. El curso de los acontecimientos históricos y las reflexiones filosóficas á que habían dado lugar, ocasionaron, sí, en los últimos siglos que precedieron á la aparición del cristianismo, el reconocimiento teórico y práctico de la solidaridad humana, y el amor al prójimo (*charitas generis humani*) era conocido antes de que la Iglesia lo propagase. Pero estaba reservado al cristianismo fundar una sociedad sobre esta base. En el Extremo

Oriente, el desenvolvimiento del budhismo corre parejas en muchos puntos con el del cristianismo.

En los límites de las naciones individuales, la Iglesia, en épocas recientes, ha sido muy fecunda en esfuerzos filantrópicos. No sabe sino demasiado bien refugiarse en estas funciones cuando se le reprochan sus pecados intelectuales—y esto no sin algún derecho, porque la caridad hace perdonar muchos pecados. Es una honra para la Iglesia haber abierto el camino á la filantropía moderna, y estar todavía hoy en la extrema vanguardia. San Vicente de Paúl, el contemporáneo de Pascal, estaba familiarizado con las ideas, los principios y los puntos de vista de donde la filantropía moderna parte todavía, aún cuando ya no se desenvuelvan, expresen y apliquen según el espíritu de la Iglesia. En el mundo protestante, Johann Heinrich Wichern, fundador de la «Rauhe Haus», puede presentarse como su digno competidor (155).

La filantropía de la Iglesia ha avanzado mucho en el siglo XIX, más especialmente en el catolicismo. Los conventos suprimidos en Francia en tiempos de la Revolución, pero la vida monástica se ha desarrollado de nuevo por su propia iniciativa, y á fines del siglo XIX había en Francia 25.000 monjes y 142.000 religiosas, dedicados exclusivamente á tareas peligrosas é ingratas, no solamente por el bien de los enfermos, sino también por el de la vida pública (156). Tendencia espiritual que puede producir resultados tales no está muerta. Un observador perspicaz dice de los americanos de hoy: «Son un pueblo religioso. La importancia que conceden todavía, aunque menos que en otro tiempo, á las proposiciones dogmáticas, no les impide percibir la parte moral de su teología. El cristianismo obra sobre la conducta, realmente ni la mitad de lo que debería, pero probablemente más que en ningún otro país moderno, y mucho más de lo que lo ha hecho en las épocas que se suponen de fe» (157).

He tratado de indicar brevemente todo lo que puedo

apuntarse en el activo de la Iglesia, en sus relaciones con la vida espiritual del hombre. Pero la cuenta tiene también un pasivo, y es lo que al presente toca examinar.

120.—El hecho de que el amor al prójimo haya llegado á ser elemento esencial de la moral de toda gran religión común, es de la mayor importancia. Desde el punto de vista moral, sin embargo, hay que denunciar las limitaciones que se han impuesto á ese amor. Entre los griegos, el amor al prójimo estaba limitado á la nación, y en el cristianismo se mantuvo en los límites del dogma, porque se hacía de la fe la condición del amor. Allí solamente donde había fe aparecía el amor, y las gentes á quienes había que amar eran los creyentes ó los que podían ser convertidos á la fe. En uno y otro caso, no sólo desde el punto de vista del fundamento psicológico, sino también desde el de la extensión, se niega al amor toda libertad de obrar. De un extremo á otro de la historia de la Iglesia, se ve esta oposición entre la fe y el amor, y muchas veces cuesta trabajo darse cuenta de que se tiene delante una Iglesia que se supone representar por cima de todo la religión del amor.

Cuando Jesús dice: «Todo lo que habéis hecho por el último de mis hermanos lo habéis hecho por mí»; puede parecer que nos ofrece el principio del amor incondicional á nuestros semejantes, puesto que el que realiza la obra de amor no sabe que lo hace por Jesús. Pero si se considera todo el contexto de este pasaje, se ve que la interpretación ortodoxa tiene probablemente razón cuando pretende que estas palabras se dirigen á los creyentes, y que «el último de mis hermanos» no se entiende más que de los creyentes. No se nos dice qué hay que pensar del que da de comer al hambriento y socorre á los desgraciados por puro amor á sus semejantes, sin preguntarse si son creyentes—quizá aún en ausencia de toda fe por parte de los mismos. En este punto hay mucho que objetar á la filantropía de la Iglesia (158). El espíritu del buen Samaritano no es el suyo; es, hablando en general, el del propagandista; por lo menos

exige frecuentemente las señales exteriores de la fe, gracias á lo cual rechaza en ocasiones á las gentes honradas y alienta á los hipócritas. Por admirables que sean la abnegación y la organización de la Iglesia, se inclinan, sin embargo, demasiado á pecar contra el espíritu sagrado de amor al prójimo.

Y si esa es la suerte del dicho amor que la misma Iglesia proclama, á otras virtudes, que la Iglesia nunca ha colocado en primera línea, les costará trabajo ser mejor tratadas. Con respecto á los hombres que, por razones intelectuales ó morales, se han apartado de la ortodoxia, la Iglesia adopta una actitud que no está muy lejos de la barbarie. No puede admitir concepción alguna distinta á la de la mala voluntad. El obispo Martensen declaraba un día que la única explicación del abandono de las doctrinas de la Iglesia por hombres como Kant y Jacobi, Schiller y Goethe, era que en el fondo de su alma tenían antipatía hacia la santidad de Dios. Hay que esperar que la psicología bárbara que esconde semejante juicio sea corregida, para poder confiar en un poco de inteligencia y de simpatía. Es preciso, en todos estos puntos de vista, que la Iglesia logre un grado más alto de cultura espiritual que aquél en que se encuentra en la actualidad (159).

Por otra parte, la importancia que, á pesar de todas las críticas históricas, filosóficas y morales, la Iglesia persiste en conceder al dogma, la pone en contradicción consigo misma, en su misión de poder espiritual, de educación y de filantropía. Porque es ilusión creer que podrá conservar dominio perdurable sobre las masas, cuando llegue el día en que todos sepan la verdad exacta acerca de los principios del desenvolvimiento y del valor político de los dogmas. Parece muchas veces al espectador que la Iglesia ha colocado todo su haber en una partida evidentemente perdida ya. El desacuerdo intelectual producido por creencias dogmáticas se hace sentir en círculos cada vez más extensos. Lo que preveía, no sin esperanza, Hobbes se produ-

ce ya: la muchedumbre de los legos se ilustra poco á poco (*paulatim eruditur vulgus*). Es cierto, como ya hemos visto, que la tendencia conservadora y reaccionaria de la Iglesia es apoyada por los laicos: no obstante, no faltan señales de una tendencia opuesta, y hay muchas cosas que indican que las variedades de la experiencia religiosa y la necesidad de expresión positiva de las mismas, se desarrollarán en círculos más extensos que lo han hecho hasta ahora.

No hay en este punto más que una solución natural, solución que está implícita en el principio de personalidad, y que ya ha sido puesta en término preferente por la Iglesia, á saber: la libertad absoluta de enseñanza, de suerte que la integridad personal y la lealtad intelectual puedan gozar de sus derechos. Los laicos tendrán entonces que elegir por sí mismos, y se separarán conforme á esta elección. La libertad de enseñanza, cuyo derecho no es hoy reconocido sino por las más altas instituciones científicas, ha de extenderse á todas las esferas y á todas las instituciones donde se habla á los hombres de cosas del espíritu. Lo que queremos, es ocasión de ver con nuestros propios ojos, y de realizar nuestras experiencias personales. Pero ¿cómo puede lograrlo el discípulo, si el maestro mismo no tiene ocasión para ello?

121.— La lista de las cualidades dotadas de valor (virtudes), que establece la moral filosófica no se ajusta con la que traza la moral teológica. La oposición subyacente de estas dos tablas de valores estalla especialmente en dos puntos que están íntimamente unidos: el lugar asignado á la afirmación de sí mismo y el asignado á la justicia. Para discutir más de cerca estos dos puntos, hay que distinguir la moral de los griegos de la moral moderna (160).

La moral griega se propone conciliar los diferentes elementos de la vida del alma. La afirmación de sí mismo ocupa en ella el primer lugar. El hombre no puede elevarse hasta la perfección de su yo en ausencia de una armonía interna: un orden interior ha de establecerse, de suerte que

ningún elemento entre en el terreno de otro, sino que cada uno funcione como debe hacerlo en la gran armonía de la vida del alma. Y el individuo que sabe ponerse en relación de armonía con respecto á la sociedad humana en que vive, relación comparable á aquélla en que los elementos individuales de su alma están con respecto al todo—es, decir, el individuo que sabe subordinarse á la totalidad más vasta de que es miembro—hace una vida justa.

En la moral cristiana la obediencia, la obediencia de la fe, es la virtud cardinal—consecuencia lógica del principio de autoridad. Comparado con la obediencia, el amor es subordinado. El orgullo es el pecado mayor, porque niega la obediencia. La afirmación egoísta de sí propio se condena más bien porque se opone á la obediencia que al amor. La necesidad de la obediencia lo es de sumisión incondicional á un poder infinito—carácter oriental que nos trae á la memoria que las grandes religiones han nacido en Oriente. Los libres helenos permanecen en pie, aún mientras rezan: es la actitud contraria á ese orientalismo, que ha dejado también su huella en el sentimiento del pecado, distinguiéndolo del sentimiento moral del arrepentimiento. El amor, es cierto, progresa sin cesar en la moral cristiana, pero siempre con tendencia á presentarse en oposición ascética á la afirmación de sí propio, tanto á la afirmación de otro como á la del sujeto mismo. La doctrina griega de la armonía aparece como un egoísmo criminal.

La moral moderna ha adoptado de nuevo y ensanchado la moral griega. La afirmación de la propia personalidad aparece como excelencia, y viene en primer lugar. Pero tiene forma más activa que entre los griegos. Su antítesis no es tanto el conflicto entre los diferentes elementos como la indolencia que se opone á la expansión y al desenvolvimiento. No se presenta ya la afirmación de sí mismo como lo contrario al amor. Porque esta magnanimidad tiene energía suficiente, no sólo para servir de apoyo á la vida del individuo, sino también á la del prójimo. Y la virtud