

axioma religioso *por excelencia*, entonces admitimos que el problema religioso concierne también á la cuestión de la continuidad de la existencia, aunque desde un punto de vista especial, y que entra de nuevo en el problema fundamental, como una de sus formas particulares (4).

## CAPÍTULO II

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

Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen.

(GETHE)

#### A. — El conocimiento.

4.—Mi postulado: la esencia de la religión consiste en la convicción de que el valor será conservado, puede parecer contradecida por el hecho de que los motivos teóricos han desempeñado siempre papel importante en el desenvolvimiento de las concepciones religiosas y continúan, entre muchas gentes, desempeñándolo todavía. Es más: como he notado ya, la religión, que en los períodos clásicos basta absolutamente al hombre, satisface también en épocas semejantes su afán de saber, es decir, le proporciona los medios y las formas necesarias para llegar á comprender y explicar el universo. Durante esta edad de oro de la religión, el hombre no experimenta ya necesidad autónoma de conocer que no existen medios y formas especiales adecuados para dar satisfacción á semejante necesidad.

El divorcio entre el saber y la creencia, entre el conocimiento y la estimación de los valores no se ha producido antes de los períodos críticos, es decir, de los períodos en que la religión misma ha llegado á ser un problema. No se

ha empezado á aceptarle generalmente sino después de colisiones violentas y repetidas entre la ciencia y la religión. No sino contra su voluntad, los representantes de la religión han admitido poco á poco que no correspondía á la misma dar una explicación científica del mundo. Es hoy lugar común en boca de los teólogos que no hay que pedir á la Biblia que nos enseñe la ciencia de la naturaleza; pero esta opinión no habría podido dejarse oír en tiempos de Giordano Bruno, de Galileo y de Spinoza. La persecución contra los herejes estaba en pleno ardor, y sólo cuando era demasiado tarde los hombres empezaron á apereibir la verdad de lo que habían dicho aquellos herejes. La misma disputa se encuentra en otras esferas; se la ve hoy concentrada alrededor de la independencia de la ciencia psíquica.

Cada una de las grandes religiones ha aparecido en la historia con una concepción del mundo en la que ha entremezclado, á su modo particular, todas las ideas de la época. El cristianismo, por ejemplo, atraía á muchas gentes durante los primeros siglos en razón de su contenido intelectual. Así Taciano se convirtió al cristianismo, porque aquella «filosofía bárbara», como él la llamaba, le parecía explicar lo que hasta entonces no había sido capaz de comprender, esto es: «el origen del mundo». El punto de vista adoptado por todos los apologistas primitivos era que el cristianismo ofrecía la solución mejor de las dificultades intelectuales. Y si Platón y los demás filósofos griegos parecían tender á soluciones análogas, Justino mártir lo explicaba diciendo, ya que debían haber estado influídos por los profetas de Israel, ya más bien que el Verbo (*λόγος*) había iluminado las almas de los hombres con una luz interior antes de hacerse carne. Con respecto á las religiones primitivas, el cristianismo — y es siempre el caso de una religión superior frente á religiones inferiores — tenía cierto carácter racional, y más especialmente una sencillez, una majestad tranquila que no podía menos de atraer á muchas gentes sólo familiarizadas

antes con las religiones primitivas y sus múltiples mitologías de vivos colores. Cuando la descripción del mundo dada por los libros de la Biblia no era adecuada, los Padres y los doctores suplían la falta con ayuda de la ciencia griega.

Lo mismo que el cristianismo se dirigía á la humanidad occidental, así el budismo se dirigió á los orientales. No fué solamente una gran religión, sino también una gran concepción cosmológica; sus ideas constitutivas suponían cierto carácter racional, y no podían comprenderse sin determinado conocimiento de los pensadores indios anteriores.

Cuando se habla de la oposición entre la interpretación religiosa y la interpretación científica del universo, se acostumbra á conceder mucha importancia al hecho de que la ciencia — especialmente en el dominio de la astronomía, de la geología y de la biología — ha conducido á resultados que contradicen las doctrinas tradicionales de la religión. Por consiguiente, una parte, y no de las menores, de la obra de los apologistas modernos consiste en demostrar que los conceptos tradicionales de la religión pueden conciliarse con lo que está verdadera y firmemente determinado en punto á resultados científicos. Con más ó menos éxito y más ó menos tacto, estos apologistas modernos, atacados de frente por la moderna sociedad, se sirven del mismo procedimiento de acomodación que empleaban los antiguos apologistas atacados por la ciencia griega. Las discusiones de este género, sin embargo, no contribuyen sino muy poco á aclarar el problema religioso en su conjunto; no obstante, ofrecen quizá ejemplos característicos de la adaptación que los conceptos de la vida religiosa — como todas las demás fuerzas vivas — sufren ó tienden á sufrir con la transformación del medio. El punto esencial que hay que notar, sin embargo, es que encontramos aquí dos especies, dos tipos diferentes de «conocimiento» que se oponen el uno al otro. Hay dos maneras de pensar y de explicar los hechos, dos caminos que se separan tanto, que una vez entrado en uno de ellos, no hay posibilidad de encontrar un punto á partir del cual

exista el derecho ó la posibilidad de pasar al otro. La actitud mental toda es tan hondamente distinta, que no es exagerado decir que la palabra «conocimiento» se emplea aquí en dos sentidos en absoluto diferentes. Tomemos un solo ejemplo. Una tempestad repentina, que coincide con grandes mareas de equinoccio, y que hace naufragar numerosos barcos pescadores en alta mar, es explicada científicamente por el estado de la atmósfera y del mar durante los días anteriores. El sermón predicado ante la tumba de las víctimas, sin embargo, explica el hecho diciendo que Dios quería advertir á las viudas y á los huérfanos que renunciaran á los errores de su conducta (5). ¿En qué punto de la serie de las causas naturales podemos pensar que se ha colocado la intervención divina? Las causas naturales forman una serie consecutiva, en que cada término es indispensable. Tenemos que elegir entre las dos explicaciones. Una de las dos clases de explicación tiene por principio descubrir la serie consecutiva de anillos más larga posible, siendo cada anillo objeto de experiencia. Cuanto más pueda relacionarse el estado de la atmósfera y del mar en el momento de la catástrofe, en forma de consecuencias, con las condiciones de ambos elementos en los días anteriores, más —según el primer tipo de explicación— «comprendemos» el suceso. Según el otro tipo, el hecho se comprende por lo que vale influyendo en el carácter de los supervivientes, y se considera este valor como el objeto de una intención, como un fin, como el fin de la intervención divina.

El tipo científico de explicación, especialmente en el curso de los tres últimos siglos, ha llegado á ser maravillosamente claro y fecundo. No excluye una valoración religiosa, pero sí una confusión entre ella y la explicación propiamente dicha. Es obra de la teoría del conocimiento investigar los postulados y categorías que constituyen la base del saber científico, y no dejará de tener interés para la filosofía de la religión dilucidar estos postulados y estas categorías y compararlas con las bases de la explicación

ofrecida por la religión. Esto nos dará ocasión de considerar en qué medida puede la religión mantener su importancia como medio de satisfacer nuestro deseo de saber.

#### a) LA EXPLICACIÓN CAUSAL

5.—Comprender, es reducir lo que no es todavía conocido á lo que ya lo es. Comprender una cosa, no es siempre la misma operación que determinar sus causas; podemos comprender lo que es una cosa sin comprender por qué es así, ó por qué, absolutamente, se ve que existe. Y, á su vez, puede haber varias maneras de comprender por qué una cosa es lo que es.

Comprender puede ser reconocer (percibir). Comprendo un idioma cuando conozco sus sonidos, de manera que los asocio á su sentido exacto. Comprendo lo que significa esa mancha blanca á través de los árboles; una vez que me he convencido de que es la luna brillando á través de la niebla. Comprendo una proposición cuando reconozco la asociación entre el predicado y el sujeto que ha querido expresar el que habla ó el que escribe. En todos estos ejemplos mi comprensión se basa en el descubrimiento de la *identidad*.

Pero se puede exigir algo más para comprender una proposición. Comprendo el significado de una afirmación individual; pero no se sigue necesariamente de aquí que comprenda por qué ha sido hecha. No puedo llegar á esta segunda especie de comprensión sino cuando sé remontarme de esta á otras proposiciones, hasta que al fin llegue á alguna anteriormente establecida y admitida. «Comprender», en este caso, significa establecer. No comprendo (en

este sentido de la palabra) la proposición «A es C», antes de haber visto que resulta de  $A = B$ ,  $B = C$ . Aquí la comprensión depende de la *racionalidad*.

Comprendo (en el primer sentido) un acontecimiento en el mundo psíquico ó material cuando sé lo que ha ocurrido, y lo comprendo (en el segundo sentido) cuando sé por qué creo que se ha producido. Pero hay aquí lugar para una tercera especie de comprensión: comprender un hecho puede querer decir deducirlo de hechos anteriores, de suerte que, dados éstos, podamos inferir la producción del primero. Aquí comprensión significa *explicación causal*, y consiste en descubrir las causas.

La identidad, la racionalidad y la causalidad tienen algunas relaciones entre sí. La racionalidad, es decir: la relación entre el principio (las premisas) y la consecuencia (la conclusión), presupone la identidad; la proposición  $A = C$ , está ya, en cierta medida, contenida en las dos proposiciones « $A = B$ » y « $B = C$ »; no es realmente más que otra expresión del contenido de estas dos proposiciones, expresión á la cual llego sustituyendo á B en la primera proposición el predicado de B, es decir, C, dado en la segunda; y eso tengo derecho á hacerlo en virtud de la identidad de las dos B. La conclusión es el resultado de la combinación de las premisas. La causalidad, á su vez, supone la racionalidad lógica. La relación de causa ó efecto es análoga á la de principio á consecuencia. Dos hechos están en relación causal, el uno con respecto al otro, no sólo cuando se siguen en el tiempo, sino cuando el primero se relaciona con el segundo como un principio con su consecuencia. La causalidad comprende la racionalidad lógica, pero, á más de esto, supone que un cambio, un tránsito en el tiempo se ha producido de un hecho á otro. El efecto puede decirse, en un sentido, reside en la causa, pero es algo más que la pura transformación lógica de la causa. En el paso de causa á efecto, no hay sólo un paso del pensamiento de una forma á otra; hay, en la realidad, un proceso transitivo. La cuestión magna es saber si

todas las relaciones entre los hechos actuales son relaciones causales.

Cuando afirmamos que todo hecho tiene una causa — lo cual es el axioma fundamental de la causalidad — establecemos como principio que la totalidad de lo que existe es inteligible en el tercer sentido de la palabra. Este axioma no podrá nunca ser más que hipotético, porque jamás estaremos en disposición de comprender todo, de asignar causas á todos los hechos. Pero encierra la idea preconcebida con la cual abordamos los hechos que excitan nuestra atención. En todo caso, esta idea nos impulsa á buscar á nuestro alrededor antecedentes cuando se ha producido algún fenómeno particular.

Podemos permitirnos descuidar la cuestión del fundamento y del origen del principio de causalidad, puesto que las opiniones opuestas que son posibles en este punto no tienen ciertamente ninguna importancia para la filosofía de la religión. Débase la aceptación de este axioma al hábito ó á una necesidad interna de nuestra naturaleza, la necesidad de descubrir las causas reside, más ó menos, en todos los hombres; lo pone en evidencia el punto de vista religioso lo mismo que el científico. Y todavía puede decirse que las ideas religiosas poseen interés epistemológico precisamente porque prueban cuán profundamente arraiga en la naturaleza humana la necesidad de descubrir las causas, puesto que se expresa aún antes de que ningún interés científico independiente se haya, por decirlo así, manifestado. La oposición entre la religión y la ciencia no se revela sino cuando el hombre empieza á apreciar la *naturaleza* diferente de las causas que una y otra reconocen como verdaderas y reales (*vera causa*). *El conocimiento religioso, tanto como el científico, es una reducción de lo desconocido á lo conocido; su diferencia consiste en la naturaleza de lo conocido.*

La explicación científica exige que las causas de un hecho sean reductibles á otros hechos que, lo mismo que el que hay que explicar, hayan de ser tomados de la expe-

riencia. Su labor consiste en analizar la serie de los hechos, de manera que se encuentren tantos términos de esta serie, y entre ellos, una dependencia mutua todo lo estrecha posible. Se trata de explicar la naturaleza por la naturaleza, lo mismo que un pasaje de un libro se explica poniéndose en contacto con otros pasajes del mismo libro. La explicación religiosa no exige que la causa esté en relación continua con el efecto, ó que, lo mismo que el hecho que hay que explicar, se dé en la experiencia. No examina sus causas de la manera crítica que ha adoptado la ciencia. No explica la naturaleza por la naturaleza misma, sino por algo diferente ó exterior á ella, que le da, por decirlo así, un impulso de fuera. Así es al menos como en la historia del mundo figura más comunmente la explicación religiosa; que es inevitable su aparición en esta forma, y por consiguiente en oposición con la explicación científica, es lo que se evidenciará en lo que sigue. En oposición á la explicación religiosa, podemos citar la forma especial que la ciencia empírica, lo mismo en la esfera psíquica que en la material, da al axioma de la causalidad: el principio de la causalidad natural. Allí donde este principio no puede aplicarse, sentimos que no comprendemos nada, al menos cuando el tipo científico de conocimiento y el hábito intelectual que le corresponde predominan en nosotros.

6.—¿Pero cuál es el fundamento del principio de causalidad natural? Por muchas razones este principio se ha abierto paso hasta primera línea, y, cada vez más, determina la actitud adoptada por la conciencia humana con respecto á los hechos que trata de *comprender*.

No basta imaginar una explicación causal; es preciso también poder demostrar que esta explicación está confirmada por la experiencia. Esta confirmación (comprobación) se obtiene cuando vemos que, dadas las mismas relaciones, el mismo hecho se reproduce; es claro, por consiguiente, que tal confirmación no es posible sino cuando la causa es ella misma un hecho que pueda darse en la experiencia ac-

tual. Por ejemplo, si la explicación dada anteriormente (§. 4) de la tempestad y de la marea equinoccial es exacta, este hecho ha de reproducirse siempre que se presenten las mismas condiciones en la atmósfera y en el mar, y esto es lo que ha de ser susceptible de demostración. Pero, inversamente, hacer que los hechos deriven de la voluntad divina no es en modo alguno una explicación científica, porque no se puede nunca demostrar que tales intenciones se encuentren en un hecho particular, y, por consiguiente, la explicación no es susceptible de prueba. Por este motivo, y no á consecuencia de ningún desafecto hacia la religión, Galileo, Bacon y Descartes han declarado que no eran científicas las causas llamadas finales.

Síguese de aquí que el principio de causalidad natural es el único que puede satisfacer nuestra necesidad de una explicación especial de hechos particulares y definidos. Así Galileo ha hecho ver que, en la disputa sobre el conflicto de las hipotecas astronómicas, era ocioso apelar á la intervención de Dios, porque la omnipotencia divina podía enteramente lo mismo hacer girar el sol alrededor de la tierra que la tierra alrededor del sol. Por consiguiente, esta causa no puede ayudarnos á elegir entre hipótesis opuestas. Es una llave que abre todas las cerraduras, y la ciencia no busca una ganzúa semejante. La ciencia se propone investigar las diferentes naturalezas de las distintas cerraduras, y así exige llave especial para cada una. Si bastase una ganzúa, la diferencia de las cerraduras no tendría explicación, y ofrecería, por consiguiente, un problema insoluble. La apelación á la voluntad de Dios no ofrece ninguna explicación científica; puede decirse aún que desde el punto de vista científico es la confesión de que no se comprende el hecho.

Es más, en los casos dudosos, no tenemos más que un criterio para distinguir entre la imaginación y la realidad: la mutua dependencia constante é inalterable existente entre el fenómeno en cuestión y la totalidad del resto de

nuestra experiencia. Cuanto más diferente parece este fenómeno del resto de nuestra experiencia, mayor es la solución de continuidad entre los anillos de la cadena de los hechos, más se distinguen estos anillos entre sí, y menos seguros estamos de hallarnos en presencia de una realidad. En caso de duda, por consiguiente, buscamos en la experiencia anillos intermedios, hasta que hayamos constituido un encadenamiento continuo é inatacable. Es evidente que la aplicación del criterio de realidad equivale á la del principio de causalidad natural.

En mi sentir, el fundamento más profundo del principio de la causalidad natural es la exigencia de continuidad que se halla en la naturaleza íntima de nuestra conciencia, y que se expresa por la tendencia general á fijar causas. Nuestra conciencia lucha instintivamente para combinar y mantener combinados sus elementos, y para guardar esta unidad aun ante el choque de un nuevo contenido; se esfuerza entonces para tallar, modificar y arreglar este nuevo contenido, hasta que parezca una forma del antiguo. El reconocimiento de su propio yo es entonces posible á despecho del cambio de contenido, y la unidad de la vida personal se refleja en la continuidad obtenida de esta forma. La obra del conocimiento está aquí en relación estrecha con la del desenvolvimiento del carácter. No se puede hablar de carácter, en sentido preciso, sino cuando, de un extremo á otro de un esfuerzo continuo, se puede descubrir unidad y continuidad, y no una serie no interrumpida de saltos en lo nuevo. Por analogía, el conocimiento trata de descubrir toda la unidad y continuidad que puede; trata de mostrar lo nuevo como transformación ó continuación de lo viejo, y sólo cuando este trabajo ha tenido éxito, el elemento nuevo resulta perfectamente asimilado y comprendido. Por consiguiente, el principio de la causalidad natural, que exige la formación de la serie más larga y continua posible, no es un simple accidente, está estrechamente unido á la esencia íntima de la personalidad. Es, por tanto, un error

creer que existe oposición profunda entre la personalidad y la ciencia. La obra científica es obra de personalidad, y cuanto mejor es, más tiende á fijarse y hacerse reconocer la explicación por las causas. Las dificultades ofrecidas por la naturaleza se reducen al mínimo, cuando de una sola ojeada puede considerarse una gran parte del Universo «desde el punto de vista de la eternidad».

7.—La explicación religiosa, asimismo, bajo las formas místicas y dogmáticas con que aparece las más de las veces en la historia, reduce lo desconocido á lo conocido. Pero lo conocido, en este caso, es la voluntad de uno ó de varios seres personales. La conciencia religiosa cree conocer á su vez las intenciones de una voluntad divina y encontrar en los hechos la expresión de esta voluntad. No se ocupa de descubrir un enlace interno entre los hechos, sino de considerarlos todos (en la totalidad de la naturaleza ó en un dominio particular) como expresiones de un solo y mismo poder. Se coloca ella misma en el centro, ó al menos cree hacerlo, y desde allí domina el círculo entero de la realidad.

Pero la dificultad de la conciencia religiosa en este punto, es que el radio con que hay que describir ese círculo permanece desconocido. Desde un mismo centro se pueden trazar infinidad de circunferencias. Así, desde cualquier punto de vista central (y esto no es solamente verdad respecto de las hipótesis, sino también respecto de las diferentes formas de especulación filosófica bajo las cuales ha aparecido la misma idea), es incapaz de dar una explicación de los hechos particulares. Así jamás puede elaborarse una teoría del conocimiento religiosa ó especulativa. Ni siquiera tenemos, en este punto, tentativas serias; nuestra única teoría del conocimiento es la desarrollada por la filosofía crítica sobre las bases de una historia de la ciencia empírica.

La explicación científica—para continuar la metáfora del centro y la circunferencia—parte del principio siguiente: encontrar entre los hechos del universo un encadenamiento tal que puedan presentarse ante nuestro conoci-

miento como una gran curva. De qué especie de curva se trata, ese es el problema magno. No hay razón para suponer al principio que deba ser una circunferencia, podría ser una elipse, una parábola, una hipérbola. Podría no ser siquiera una curva, sino una recta. Hallar un centro en estas circunstancias no es siempre un problema igualmente fácil; pero no nos da derecho para negar que exista un centro. Si la curva fuera una elipse, habría dos centros, y el principio activo podría estar en uno de los dos. Y aun en el caso de que la serie de los hechos hubiera de aparecérsenos como una línea recta, la creencia en un centro no sería absolutamente imposible, porque siempre se puede considerar una recta como parte de una circunferencia trazada con un radio infinito.

Por tanto, siempre es posible, á despecho de la diferencia radical entre la «explicación» de la religión y la de la ciencia, que se encuentren y se unan. Las condiciones necesarias para realizar esta armonía serían, de una parte que, en la tentativa realizada para determinar desde el centro un punto particular de acción del ser, la religión no discutiera ni entrara en el derecho de la ciencia á determinar el mismo punto por medio de sus relaciones con los demás puntos de la curva: é, inversamente, la ciencia no ha de considerar resuelto el problema del ser porque se haya determinado la posición de puntos aislados en relación con otros puntos. La experiencia muestra que el punto de vista central y el periférico están muchas veces en pugna, no sólo porque cada uno considera al otro desprovisto de autoridad, sino porque llevan á resultados diferentes. La determinación de un punto en la serie de fenómenos, tal como la religión, con su radio indeterminado, se considera capaz de establecer desde su punto de vista central, no concuerda siempre con la que logra la ciencia por medio de la relación con otros puntos de la serie; y la determinación del centro que la ciencia funda en el carácter empírico de la curva no está siempre en armonía con la determinación del centro

que sirve de punto de partida á la religión. No hay, pues, solamente posibilidad de armonía; hay también posibilidad continua de lucha. Por otra parte, es improbable que, á la larga, la religión y la ciencia puedan desenvolverse independientemente una de otra, de suerte que la religión continúe imperturbable describiendo su circunferencia alrededor de su centro, sin preocuparse de la manera cómo la ciencia establece el encadenamiento entre los puntos que ha descubierto—ó que la ciencia continúe moviéndose en la periferie del sér, sin pensar que quizá hay un centro, y que este centro no es absurdo imaginarle idéntico al que admite la religión. Ésta, lo mismo que la ciencia, sigue en su trabajo una evolución continua; el centro religioso, sin embargo, no se encuentra siempre en el mismo punto; diferentes centros luchan entre sí y se suplantán uno á otro; y á cada nueva determinación del centro, los puntos de vista y los resultados de la ciencia son, cada vez más, tomados en consideración. La justificación y el valor de la explicación científica se reconocen de manera cada vez más amplia—no sin que la religión, hay que confesarlo, atestigüe sin cesar su oposición y su desconfianza; y aun hoy todavía, no se reconocen en todas las esferas. Por otra parte, es evidente que cuando un número considerable de puntos de la curva del sér han sido determinados, debemos hallarnos en disposición de fijar la dirección en que hay que buscar el centro; y así es como la creencia en el hecho central del universo recibe, de una manera gradual pero continua, el influjo de la ciencia empírica. De otro lado, la religión ha ejercido considerable influjo en el desenvolvimiento de la ciencia, y puede todavía seguir ejerciéndolo, porque su papel es mantener delante del espíritu humano esos grandes problemas que sirven de límites, y mantener la convicción, no sólo de que existe realmente un centro, sino también de que su descubrimiento constituye, posible ó imposible de realizar, la labor más alta é ideal del pensamiento.

Pero, desgraciadamente, la metáfora que he empleado

ofrece un cuadro demasiado favorable. En realidad, la religión y la ciencia no tienen entre sí las relaciones de centro á circunferencia; porque, si así fuera, estarían en disposición de comprenderse mejor, y constituirían realmente cada una parte esencial de una concepción comprensiva. Realmente, hasta en la época actual, cada uno habla su propio lenguaje. Su concepción de la causa no es la misma, y esto trae consigo una diferencia entre sus concepciones del conocimiento y de la explicación. No es decir nada, por consiguiente, afirmar que la religión ha de poder resolver los enigmas cuya clave no puede encontrar la ciencia. Puesto que no entienden la misma cosa bajo los nombres de «causa» y de «explicación», síguese que deben entender también cosas distintas cuando hablan de «enigmas» y de «problemas». Presentan sus cuestiones de manera distinta, y, por tanto, no pueden satisfacerse con las mismas respuestas. Por consiguiente, no son tanto los resultados de la ciencia, pasados ó presentes, los que producen la querrela entre la religión y la ciencia y plantean las condiciones del problema religioso; es más bien la inclinación intelectual, el hábito espiritual entero el que la ciencia empírica ha favorecido en el espíritu de los que se han desarrollado bajo su influjo. Las cuestiones de hoy no son las de ayer. Nuestros problemas son otros. Este cambio en la manera de poner los problemas se expresa en el principio de la causalidad natural. El poder de este principio se extiende sin cesar, y este hecho tiene más importancia que la extensión misma de nuestro conocimiento de la naturaleza con relación á lo que era en otro tiempo. Han nacido nuevas necesidades espirituales; piden ser satisfechas, y no pueden contentarse con los conceptos tradicionales que, para las generaciones anteriores, ofrecían una solución de todos los problemas capaces de presentarse al espíritu humano.

8.—Siempre que el tipo científico de explicación empieza á predominar en los hechos diarios, sin dejar de permanecer estrictamente excluido de cierto número de puntos

escogidos, que la religión reclama como su terreno propio, se produce una concepción bastarda que se llama «lo maravilloso» ó «el milagro». Los milagros no existen sino cuando los dos tipos de explicación están ambos desenvueltos, y se pasa por saltos del uno al otro. Á falta de cierto grado de inteligencia y de conocimientos científicos, lo «maravilloso» no podría ser otra cosa que una simple desviación de lo habitual. El hombre primitivo «se maravilla» cuando ve producirse algo que nunca ha visto ú oído. Pero lo maravilloso, en el sentido propio de la palabra, implica cierto conocimiento de las leyes naturales, una continuidad que se interrumpe, una regla que sufre excepción; en este sentido, sin embargo, los milagros deben obedecer á la ley de economía, porque si llegaran á ser bastante frecuentes para pasar al estado de regla, formarían un encadenamiento continuo, y así el concepto de «maravilloso» quedaría excluido.

En tanto que no se mantiene como dogma el principio de la causalidad natural, no puede afirmarse *à priori* la imposibilidad de los milagros. Aquí también, todo depende del método según el cual se pone el problema y del hábito espiritual que domina en las cosas intelectuales. Para el hombre que concibe las investigaciones, que considera los problemas según el tipo científico, el milagro es imposible. Se le puede poner en presencia de algo que no sea capaz de explicar, porque la causa (en el sentido en que él toma esta palabra) no puede, ó al menos no ha podido todavía ser determinada; pero no puede nunca descubrir que no encierre una causa natural. Y la conciencia religiosa, á menos de aspirar á la omniscencia, no puede tampoco afirmar que un hecho no pueda ser explicado por leyes naturales. Antes de poder declarar que algo está fuera de toda especie de ley natural, es preciso que conozcamos una por una todas las leyes naturales y todas las aplicaciones especiales que de ellas pueden hacerse. Sólo por medio de una revelación podemos saber si, en un caso particular, se ha producido



un milagro. El milagro no confirma la revelación; — por el contrario, la revelación determina lo que es milagro. Así la Iglesia católica, que decide qué es revelación, es lógica reclamando también el derecho de resolver lo que es y lo que no es milagroso: nada puede ser considerado como tal que no haya sido sancionado por «la autoridad apostólica y consagrada» (6).

En el caso de milagros de que nosotros mismos no hayamos sido testigos oculares, hay que preguntarse inmediatamente hasta qué punto puede creerse el relato: ¿era el testigo ocular tan fiel observador que sea más racional creer en una desviación de la ley natural que en un error en su relato y sus observaciones? La narración hecha por un observador falto de conocimiento suficiente de las condiciones naturales y de las leyes en cuestión no tiene valor científico.

Aun si, á despecho de todas esas consideraciones, nos inclináramos á creer, en algún caso particular, que tenemos delante un verdadero milagro, es decir, una desviación del orden natural tal como está determinado por sus leyes, el concepto de Dios que se basara en este hecho llevaría necesariamente el sello de la imperfección; porque el milagro es una estratagema, un medio de salir del paso, de colmar un vacío en el orden natural. Éste no está arreglado de suerte que permita alcanzar todos los fines divinos; Dios encuentra un obstáculo en el orden que él mismo ha puesto en la naturaleza. Es como si hubiera dos dioses, uno que obrara en el curso ordinario de las cosas, y otro que, en casos particulares, corrigiera la obra del primero. Así, el concepto del milagro es peligroso desde el punto de vista religioso tanto como desde el científico. Es un bastardo que ninguno de los dos padres puede tomar á su cargo reconocer. La Iglesia obra prudentemente no cediendo al deseo renaciente de milagros. En realidad, para un número de hombres cada vez mayor, los milagros, que en otro tiempo eran una prueba y un apoyo de la religión, son ahora más

bien un escollo. Sus apologistas han de defenderlos, y en el fondo del corazón han de desear muchas veces desembarazarse de esta tarea. Cuanto menos consideremos como puramente exterior, análoga á la del relojero con el reloj, la relación de Dios con el mundo, menos posible es el milagro. Los hechos del universo difieren grandemente de valor, y excitan nuestra admiración en muy diferente grado, no teniendo siempre nosotros ocasión de llegar al más alto. Pero nada impide que todos estén sometidos á la misma gran ley. Esta es suficientemente vasta para comprender un número ilimitado de cosas y de problemas. ¿No podemos suponer que el que tiene más alto valor es conciliable con el principio de la causalidad natural? El concepto de maravilloso nace en realidad de la respuesta negativa á esta cuestión; pero de dónde procede ese derecho á responder negativamente, he aquí lo que no es fácil descubrir. El concepto de maravilloso se basa en una identificación de la explicación con la determinación del valor—de la cual proviene en gran parte la confusión que caracteriza al presente al problema religioso.

9.—La admiración es el alfa de la sabiduría, y para el verdadero filósofo es también la omega. Pero ¿cuándo llegaremos á la omega? Hay muchos puntos, en el seno de nuestra experiencia, de que no podemos hallar explicación completa, ó con motivo de los cuales no podemos mostrar una continuidad perfecta entre los diferentes fenómenos. Acerca de estos puntos es donde los investigadores acusan muchas veces una tendencia á considerar la causalidad sobrenatural como la sola explicación posible. Para Newton (ó al menos para sus sucesores inmediatos), la gravitación era un fenómeno elemental que no podía ser reducido á otros fenómenos, y á partir del cual se podía inferir inmediatamente la creación divina. Recientemente, Clerk Maxwell ha adoptado una posición análoga con respecto á la invariabilidad y á la indisolubilidad de los átomos. No faltan fenómenos que inclinan á detenerse á los sabios en su busca

de una explicación. Entre ellos podemos mencionar —á más de los que Newton y Maxwell han acentuado tanto— la dirección y la velocidad del movimiento en el momento inicial al cual puede retrotraernos nuestro pensamiento lo más lejos posible; la distribución actual de la energía en el mismo instante; las cualidades nuevas que aparecen en una combinación química, en la vida orgánica y en la conciencia (7). Conducidos por el principio de la causalidad natural, los sabios deben terminar estas materias por cuestiones sin respuesta y problemas sin solución; ni es necesario ni está justificado aceptar respuestas y explicaciones que contradicen nuestro propio principio de investigación.

Es posible que la relación entre nuestro saber y la realidad sea irracional. Es muy posible que la realidad presente diferencias que nuestro saber no podrá jamás reducir á la identidad y á la continuidad; es posible que haya diferencias cualitativas que no puedan reducirse á diferencias cuantitativas, é individualidades que no puedan ser explicadas como las máximas ó los puntos nodales de un desenvolvimiento continuo. Porque nuestro saber mismo es una parte del todo de la realidad, y suponer que la realidad en su conjunto pueda ser para nosotros objeto de conocimiento, es suponer que el todo puede ser perfectamente representado por una parte dada; suposición que en sí y por sí propia no tenemos derecho á hacer. Pero aun cuando exista de este modo una relación irracional, una causa «sobrenatural», no nos ayuda á salir de la dificultad, porque no es tampoco capaz de producir la continuidad anhelada. Por el contrario, añade nueva diferencia y mayor oposición:—la de la acción sobrenatural y la acción natural—á aquéllas con que ya luchaba el pensamiento. Los enigmas subsisten, aun cuando pasemos de la ciencia á la religión misma, si es que no se hacen más difíciles.

La realidad nos es dada como una multiplicidad de fenómenos encadenados, es decir, que llevan el sello de la unidad. Pero no podemos de lucir la multiplicidad de la

unidad. La conclusión no puede nunca contener nada más que lo que hay en las premisas, y si hacemos partir nuestro razonamiento del concepto de la unidad absoluta, es imposible, para el pensamiento más suelto, deducir de él lo diverso. Á nuestro conocimiento le parece ser la unidad del ser la condición y la base del encadenamiento de los fenómenos; aparece siempre como el principio que determina las conexiones particulares, y jamás se da en sí y por sí misma. Otro tanto puede decirse de la multiplicidad del ser. De una diversidad de elementos absolutamente aislados no puede deducirse una unidad. No obstante, la experiencia nos muestra los elementos múltiples del ser, no aislados é independientes en absoluto, sino unidos unos á otros y sosteniéndose—y esto tanto más cuanto mejor los conocemos. Unidad y multiplicidad son, pues, cada una en sí, abstracciones; lo que se da realmente es la totalidad. Cada experiencia nos muestra una totalidad limitada, en relación con otras totalidades. No llegaremos jamás á un concepto enteramente perfecto de la realidad considerada como totalidad absoluta, porque nuestra experiencia es siempre incompleta.

Hay en realidad un fenómeno elemental, que cualquiera que sea la suerte de los fenómenos hasta ahora irreducibles á que hemos aludido, no puede ser analizado, porque es la condición de toda comprensión de la realidad: es el encadenamiento interno y regular que, desde el interior, tiene ligado al mundo. Es más racional insistir en este gran hecho fundamental que en los obstáculos que se oponen á la realización de la continuidad perfecta. Porque este hecho se manifiesta con evidencia en todas partes donde la ciencia ha llegado á la inteligencia de los hechos, y crece en importancia con cada crecimiento de la explicación científica, que, por otra parte, le supone. Es una suposición á la cual conduce necesariamente el hecho de que los acontecimientos y las cosas del mundo están recíprocamente enlazados, porque cosas aisladas y enteramente independientes

no podrían soportar entre sí relaciones de influjos recíprocos. Habría contradicción interna si se atribuyera una independencia absoluta á los elementos del ser, aceptando siempre la realidad de una acción recíproca. En virtud de la ley de esta acción, la naturaleza de cada elemento individual, las modificaciones que produce y las que sufre, están determinadas por sus relaciones con los otros elementos. Debe, pues, haber un principio de unidad que haga posible la acción recíproca y la dependencia regular (8).

Por estas razones, el monismo, que toma por puntos de partida la acción y el encadenamiento recíprocos, y en ellos encuentra un principio de unidad, será siempre, desde el punto de vista epistemológico, preferible al pluralismo que, de manera más ó menos clara, acentúa los elementos ó las cosas particulares del mundo, y acusa una tendencia á concebir cada uno de ellos en sí mismo como una unidad absoluta (átomos, mónadas, individuos). Consecuencia de esta actitud: la pluralidad debe, ó bien negar el encadenamiento y la acción recíproca, ó bien considerarlos como ilusorios. Las dos tésis tienen sus inconvenientes particulares, y no se puede llegar á una solución completa del problema de la unidad y de la multiplicidad de lo real. Toda concepción de la realidad en forma vulgar, científica, religiosa ó filosófica, se acerca á una á otra de estas dos tésis, que no aparecen en su oposición absoluta sino reducidas á su forma extrema. Pero, como ya se ha dicho, desde el punto de vista epistemológico debe acentuarse la unidad: porque ella supone todo método de comprensión, identidad, racionalidad lógica, causalidad. Lo que se ofrece como dado á nuestro conocimiento es una totalidad, y la analizamos para encontrar en ella el lazo que une y los elementos que están unidos. Todas las cualidades y todas las fuerzas que atribuimos á los elementos ó á las cosas individuales (átomos, mónadas, individuos), las encontramos buscando el encadenamiento regular y las relaciones recíprocas de esos elementos entre sí. Es preciso siempre descubrir la ley an-

tes de poder atribuir á esos elementos y á esas cosas ninguna facultad, ningún poder de obrar de una manera particular (9). La naturaleza de los elementos está determinada por el lugar que ocupan en la totalidad de que forman parte. La teoría de los átomos lo muestra claramente; la ciencia natural atribuye á los átomos las cualidades que la induce á admitir su conocimiento de las leyes que regulan las relaciones entre los fenómenos físicos y los fenómenos químicos. El concepto de ley es el concepto fundamental de nuestro saber; los conceptos de las cosas particulares y de los elementos derivan de él. Las «cualidades» de una cosa no son en realidad nada más que las diferentes formas y las diferentes especies de influjo que tal objeto puede tener sobre tal otro y recibir de él. Son las posibilidades de acción y de pasión de una cosa. Una cosa absolutamente aislada y en absoluto independiente no sería capaz ni de producir ni de sufrir una acción, y, por consiguiente, no podría ser ni descubierta ni conocida.

¿En qué medida esta idea fundamental que hemos alcanzado de esta suerte, y que sirve de base al encadenamiento y por consiguiente al conocimiento de la realidad, ofrece una conclusión objetiva al pensamiento? ¿No es más bien un punto de parada más allá del cual, realmente, no podemos ir? Es una cuestión que volveré á examinar más adelante. Voy á hacer solamente en este punto una consideración que está en relación estrecha con el argumento, anteriormente indicado, según el cual sería imposible que el pensamiento obtuviera una conclusión objetiva.

10.—El argumento anterior está basado en la concepción científica de la causa, según la cual un hecho se explica cuando su encadenamiento con otros hechos, ya como continuación suya, ya como transformación de su contenido bajo otra forma, puede ser puesto en evidencia. Hemos visto después que la hipótesis incluida en toda explicación causal es un cierto principio de unidad que hace posible la interdependencia. Hemos llegado á este principio

gracias á un análisis de concepto del lazo causal ó de la acción recíproca. Es el lazo que tiene reunido el «mundo» y que de él hace una totalidad, algo más que un caos de elementos—aun cuando sea una totalidad que nunca podremos considerar en su plenitud.

El principio de unidad así obtenido nos hace pensar en el de Dios. Sin embargo, la marcha usual del pensamiento llega al concepto de Dios por diferente camino; no se remonta al postulado de toda serie causal, al principio que hace posible semejante serie, sino que reduce la serie causal á una «causa primera». Esta manera de pensar responde cómo sigue á la enunciada anteriormente. «La religión, á excepción de un corto número de hechos sobrenaturales, se aviene á dejar á la ciencia el descubrimiento de las causas finitas y el cuidado de tejer la serie de las causas que se retrotraen todo lo lejos posible. Pero las causas que la ciencia puede descubrir no serán nunca más que subordinadas y derivadas (*causæ secundæ*). Lo que la religión afirma, es que la realidad estaría desprovista de significación si no pudiéramos encontrar al fin el origen de toda la serie causal en una causa primera, absoluta, capaz de dar descanso á nuestro pensamiento, frente á la cual todas las cuestiones ulteriores desaparecen, y desde la cual se esparce una luz clara y plena sobre todas las cosas».

El plan de este argumento lo tomó Santo Tomás de Aquino de Aristóteles, y, apoyándose en su autoridad, los teólogos católicos y muchos protestantes le sostienen todavía hoy (10); nos hallamos ante la prueba llamada «cosmológica», la más importante de todas las «pruebas» de la existencia de Dios.

Se funda en el postulado de que la serie de los movimientos ó cambios no puede prolongarse hasta el infinito, sino que debe remontarse á un primer motor, inmóvil él mismo. Hay que remontarse á una causa que á su vez no sea un efecto. Todo ser real tiene su fundamento en una posibilidad anterior, y ésta á su vez en una realidad que la

precede; esta serie ha de terminar en una realidad absoluta, que no sea solamente posible ella misma, sino que sea también el origen de todas las posibilidades y de todas las realidades. Se declara que la serie de las causas debe ser limitada, partiendo del principio de que, si así no fuera, no se obtendría jamás una explicación completa de ningún término de la serie de los hechos. «Sin una causa primera, dice Aristóteles, no habría otra causa». Aquí también, como en la concepción anterior (§ 9), el argumento se basa en la concepción necesaria de la inteligencia de la realidad. Bajo el argumento teológico, podemos descubrir una tendencia racionalista. El sér ha de ser inteligible: es el postulado subyacente. Aristóteles, sin embargo, no afirma que la causa primera haya empezado á actuar en un momento determinado del tiempo, de suerte que el «mundo» haya tenido un principio. Y Santo Tomás de Aquino admite también que sólo por la fe podemos ser llevados á aceptar la doctrina de que el mundo ha tenido un principio (*mundum incepisse, sola fide tenetur*).

Kant ha sometido esta prueba á una crítica, que le ha llevado á declarar que se basaba en «una falsa satisfacción que la razón humana se da á sí misma». En los puntos esenciales, su crítica subsiste. En lo que sigue, me serviré de su argumentación, aumentada con cierto número de consideraciones personales.

En sí ó por sí mismo, es un procedimiento justificable partir de la hipótesis de que la realidad debe ser comprensible; si hubiéramos de abandonar esto en absoluto, faltaría terreno á nuestro conocimiento para avanzar un solo paso; ningún hecho, ningún cambio, por grande que fuere, en nosotros ó fuera de nosotros, pondría en movimiento nuestro pensar. No plantearíamos problemas ó cuestiones, no adquiriríamos experiencias. Pero hay diferencia entre una hipótesis y una verdad eterna. El conocimiento actual que poseemos no nos da enteramente derecho para admitir la racionalidad absoluta del universo. Categóricamente hablan-