

fin. El niño es algo más que un hombre en potencia; la infancia viene á ser un período independiente de la vida, con sus obligaciones y también con su valor particular. Cada período de la vida, cada elemento en el curso del tiempo, deben ser considerados de esta suerte. Entonces será al fin posible, en medio del tiempo, vivir en la eternidad, sin caer no obstante en la contemplación mística. El carácter exterior de la relación temporal desaparece. La «eternidad» no es ya la continuación del tiempo ó el tiempo pasado, sino expresión de la permanencia de los valores á través de los cambios del tiempo. Podremos entonces contemplar lo indefinido y hasta lo infinito del tiempo sin quedar aturdidos, y no por eso tendremos la impresión de una agitación sin fin. Aquí, como respecto á la explicación causal (§§ 9 y 10), como para el mundo del espacio (§ 12), la única solución posible de la dificultad comprendida en la relación temporal está en la dirección que ha de darse al pensamiento íntimo; debemos insistir en la ley interna y en su precioso contenido, no en diferencias exteriores. Y en este punto hallamos algo que puede existir independientemente del marco limitado en que la religión, en sus formas místicas y dogmáticas, tiende á sostenerse.

B. — Los conceptos límites.

What we gain from speculative philosophy is not so much answers to questions which common sense universally asks, as the knowledge that these questions themselves, since they are based on untrue concepts, must vanish away.

PAUL MÖLLER

16—La hipótesis última necesaria para la inteligencia de la realidad es, como he tratado de demostrar, un principio de unidad, subyacente en el sistema entero de relaciones que constituyen el curso del tiempo, la extensión del es-

pacio y la serie casual. Tenemos ahora que preguntarnos si el pensamiento puede determinar más de cerca este principio de unidad y darle la forma de un concepto capaz de completar nuestro conocimiento.

La cuestión es tanto más importante cuanto que la noción de un principio de unidad nos hace posible conciliar la concepción religiosa y la concepción científica. La discusión de este problema se dividirá en dos partes, una relativa á la forma, otra al fondo. La segunda parte vendrá en la sección siguiente (C) y ahora es el problema formal el que vamos á examinar. Voy, pues, á preguntarme qué cualidades han de caracterizar á una idea para que pueda aportar á nuestro conocimiento una conclusión absoluta y objetiva. Evidentemente, una idea de este género debe ser tal, que en virtud de su propia naturaleza, no nos conduzca fuera y más allá de sí misma, que no encierre nuevos problemas y nuevos postulados. Debe ser una idea que, en virtud de la ley propia de nuestro pensamiento, complete nuestro saber tan enteramente que no pueda presentarse ninguna cuestión nueva. Las discusiones relativas al conocimiento han de estar tan bien terminadas que sea imposible volver á emprenderlas.

Estamos todos obligados á poner un límite á nuestro saber. Hay puntos que de hecho no podemos exceder; pero esto puede ser resultado de circunstancias accidentales. Hay quien se cansa de investigar más pronto que otro, ó bien quien no tiene tantas necesidades intelectuales. Este punto de detención varía con los individuos, con las épocas, con los pueblos. Ó bien limitaciones de tiempo ó de espacio pueden impedir que el conocimiento adquiera un material suficiente. No me ocupo aquí de ninguna de estas cosas; por el contrario, busco una conclusión basada, no en circunstancias individuales ó históricas, sino en las leyes mismas del pensamiento.

Pero no puedo investigar en el momento si el principio de unidad considerado en nuestra discusión precedente

tiene probabilidades de podernos ofrecer una conclusión objetiva. Es preciso primeramente preguntarse si, por casualidad, no serían los elementos de la realidad, más bien que el principio de la unidad, los que formasen la conclusión, el punto de descanso posible y necesario del pensamiento. Podría insinuarse que los átomos de la física, de los cuales se admite que persisten sin alteración á través de todos los movimientos y de todos los cambios, han de formar la conclusión de cualquier otro saber.

Hasta el presente, ninguna teoría atómica ha sido puesta en primer término que no atribuya á los átomos alguna de las cualidades que poseen los cuerpos sensibles. Los átomos son extensos, es decir, están formados de partes; tan sólo, esas partes no pueden ser separadas por ninguna de las fuerzas naturales que conocemos. Aun cuando esta extensión se haya concebido como extremadamente pequeña (se ha hablado de una millonésima, de una diez millonésima de milímetro) basta sin embargo, para hacer del átomo un microcosmos completo, y pueden presentarse cuestiones sobre las relaciones que encierra. Su constitución es quizá en extremo complicada, y, en opinión de ciertos experimentadores, existen en ellos corrientes eléctricas. Por tanto, tenemos aquí una perspectiva de nuevos enigmas, y nuestros conceptos científicos actuales no están quizá en disposición de examinarlos y resolverlos. La conclusión, por tanto, está todavía lejos. El mismo resultado habrá en el caso de que nos preguntemos si los átomos son absolutamente duros. Átomos absolutamente duros no estarían de acuerdo con la ley de la conservación de la energía, porque cada choque entre ellos produciría una pérdida de energía. Por el choque de los cuerpos, el movimiento detenido se transforma en movimiento de las partículas de los mismos, como cuando por el frotamiento se produce calor. Ahora bien, la dureza absoluta excluye tales movimientos. Es preciso, por tanto, concebir esas partículas como capaces de traslaciones y movimientos; pero entonces, una vez más, el

átomo llega á ser un microcosmos completo, un sistema solar, y sobreviene todo un ejército de nuevas cuestiones, de problemas nuevos, que se presentan á propósito de las conexiones internas de este pequeño mundo. Finalmente, las fuerzas atribuidas á los átomos indican que no pueden proporcionar más que una conclusión temporal. La concepción atómica nace de la necesidad de localizar el origen de la energía. Las leyes de los fenómenos físicos y químicos establecen relaciones definidas que existen entre diferentes especies de elementos, y nosotros atribuimos á estos elementos tales cualidades ó tales fuerzas que son necesarias para explicar su acción recíproca. No conocemos absolutamente nada de la materia y de sus elementos sino á través de las fuerzas que la materia manifiesta. Por consiguiente, desde el punto de vista epistemológico, «la energía» es un concepto más fundamental que «la materia». La materia es lo desconocido, más ó menos determinado por las fuerzas ó por las cualidades que la atribuimos en virtud de la especie particular de relaciones recíprocas que sostiene con respeto á otra materia. Platón ha dicho, hace mucho tiempo, que el concepto de materia era producto del «pensamiento impuro»; quería decir probablemente con esto que los hombres no empiezan á hablar de la materia sino cuando no pueden encontrar determinaciones más reales para el pensamiento. Que no conocemos la materia sino por las fuerzas que manifiesta, es lo que vemos fácilmente en los átomos químicos, que son partes del peso. «Tener» peso, quiere decir pesar, poner en acción la gravedad. Por consiguiente, la materia se conoce por la energía. Pero la energía es un concepto relativo; es una abstracción sacada de la relación de acción recíproca, y supone una resistencia vencida ó por vencer. Así, el átomo aislado está siempre determinado por su relación con otros átomos. Aquí también, en último resultado, la interdependencia y la totalidad constituyen el fenómeno original, y esto nos lleva de nuevo al principio de unidad.

Por grandes que sean las diferencias, por extensa la diversidad que abraza lo real, la relación de acción recíproca entre los elementos diferentes y múltiples nos obligará siempre á admitir la existencia de un lazo, de una base común, de una unidad que haga posible esta acción recíproca.

17.—He de investigar, pues, ese principio de unidad. Sólo por él, y no por lo diverso de los elementos, podemos llegar á una conclusión, si por lo menos podemos, absolutamente hablando, encontrar una conclusión.

El principio de unidad es, lo hemos visto, una hipótesis necesaria si queremos comprender el ser. Y si se puede suponer que la racionalidad de lo real (por limitada que sea) haya de estar, de una manera ó de otra, ligada á su naturaleza, tenemos derecho á hablar de una fuerza ó de un poder en virtud del cual todas las cosas y todos los hechos estén en dependencia unos de otros, unidos en una relación de continuidad. Si definimos á Dios como el principio racional del ser, y por consiguiente también como el principio de la unidad del ser, parece posible llegar á un concepto de Dios capaz de concordar con el conocimiento científico. En los conceptos de Dios desenvueltos por las religiones vulgares—al menos en sus formas más elevadas—esta determinación aparece como un elemento más ó menos evidente. Pero debemos recordar que, en la formación de los conceptos religiosos, ha habido participación de elementos que no tenían nada de puramente teológico é intelectual. Cada punto de vista religioso reúne en su concepto de Dios los más altos valores conocidos. No son solamente consideraciones morales y estéticas, sino también, y más especialmente, el entusiasmo, el sentimiento de dependencia que resulta de la lucha por la vida, los que impulsan al pensamiento á una concentración más y más honda; y la carga que pesa sobre la conciencia es rechazada al fin al grito de «¡Dios!». Primitivamente, el problema religioso nace de una división del trabajo espiritual, en la cual la necesidad intelectual se separa de las otras necesidades, y

trata de satisfacerse por la elaboración de formas particulares del pensamiento. No es muy de admirar, desde luego, que las construcciones mentales de la ciencia y de la religión no se correspondan. El lenguaje de la filosofía y el de la religión no caminan siempre tan estrictamente paralelos que podamos, sin más pensarlo, traducir un pensamiento del uno por el otro, ó encontrar para un concepto formado en una esfera otro que la corresponda de modo adecuado en la otra.

No sólo la conciencia filosófica, sino también la religiosa, se estrella con el gran problema de la relación de lo uno y de lo múltiple. Pero en tanto que el pensamiento religioso no excede del fenómeno último á que tantas veces he aludido:—la unidad considerada como hipótesis necesaria de la interdependencia, según la ley de lo diverso de los elementos,—la conciencia religiosa acusa, bajo sus formas místicas y dogmáticas, una tendencia á presentar lo uno y lo múltiple como los dos términos de una antinomia absoluta, como si fueran dos seres ó dos potencias opuestas. Así se forman dos conceptos últimos distintos, que se llaman respectivamente «Dios» y el «mundo»; el mundo es concebido como unidad, en la medida en que toda multiplicidad se reúne en una totalidad. Opuestamente á esta manera de considerar las cosas, el pensamiento filosófico declara que encuentra una sola y misma dificultad en esos dos conceptos, y, por consiguiente, no ve en esta pretendida explicación más que una repetición del problema; y aún se presenta otro tercer problema, á propósito de la relación mútua de esos dos seres, de esas dos potencias. Si es así—y voy ahora á demostrar que así es—se trata de un punto de la mayor importancia para el estudio de la religión. Porque se sigue de aquí que no hay derecho á deducir, como consecuencia de la concepción religiosa de Dios, que el único objeto dejado á la creencia es lo que en lenguaje religioso se llama «el mundo». El concepto de «mundo» implica dificultades filosóficas semejantes á las que presenta el concepto de Dios, si se le da el va-

lor de una conclusión absoluta. Y ha ocurrido muchas veces que ha habido pensadores calificados de «ateos» por haber rechazado el concepto usual del «mundo» más que el de Dios. Fué lo que ocurrió á Spinoza y á Fichte (25). Pero es evidéntísimo que el fanatismo de la polémica no acepta nunca corrección, por mucho que se ponga este hecho en claro.

Si Dios y el mundo han de ser considerados como dos seres, dos poderes distintos, han de limitarse el uno al otro. El uno se detiene donde el otro comienza. El relojero y el reloj que ha fabricado son dos cosas diferentes: tal es la relación enteramente exterior, según la concepción corriente, de Dios y del mundo. Pero, en este caso, Dios no puede ser infinito. El mundo, con sus leyes y sus fuerzas, es el límite de la divinidad. Por consiguiente, lo que aquí tenemos, es una concepción politeísta: porque el mundo, en cuanto es distinto de «Dios», llega á ser él mismo un dios, y, de esta suerte, cierta personificación del mundo se desliza inconscientemente hasta en concepciones que no se esfuerzan poco por proclamar su ortodoxia monoteísta.

El concepto de «mundo», como ya dijimos, no está concretamente formado. Si representa un todo — una totalidad que obedece á una ley — es un ideal hacia el cual tiende toda investigación, pero que, en razón del carácter inagotable de la experiencia, no se puede alcanzar jamás. Nuestro pensamiento trata incesantemente de descifrar lo real. El criterio que nos permite distinguir entre el pensamiento puramente subjetivo y la realidad objetiva, es la presencia en ésta de leyes que puede demostrarse que rigen los fenómenos de esta realidad. Pero aquí se presentan dos dificultades. En primer lugar, nuevos fenómenos aparecen continuamente en la experiencia; en segundo lugar, se hace evidente que las relaciones que existen entre los fenómenos ya dados son mucho más complicadas y misteriosas de lo que se podía suponer. Por consiguiente, no logramos nunca aplicar nuestro criterio á la realidad, y el concepto de ésta

llega á ser ideal (26). Los teólogos, por regla general, no tienen bastante paciencia para contentarse con el trabajo continuo que exige este ideal de la investigación, es decir, del descubrimiento de conexiones cada vez más profundas entre fenómenos más y más numerosos. Se interrumpen en medio de su trabajo y consideran ya terminada su labor. Por consiguiente, el concepto del «mundo» es la expresión de un pensamiento á medias. En el orden más alto del desenvolvimiento religioso, este concepto no aparece en absoluto (27). La noción de un cosmos, de un todo ordenado de las cosas existentes, supone cierto desarrollo del pensamiento. En virtud de una conclusión apresurada, este pseudo-concepto parece formar una totalidad absoluta. Y una vez introducido en el lenguaje religioso, ha tenido allí su puesto desde entonces, como si no hubiese nada que decir acerca de su legitimidad.

Pero supongamos, para presentar el argumento en toda su fuerza, que admitimos la validez de este concepto. La cuestión está en saber cuál es la relación entre esos dos seres, esas dos potencias. Allí donde existe una relación causal, nos vemos obligados — lo hemos visto anteriormente — á suponer un principio que condicione el enlace entre los términos de esta relación. Si no hubiera algo que reuniese estos términos, la relación causal sería inexplicable. Esta observación debe ser valedera también para la relación de Dios con el mundo. Pero entonces el lazo, el principio de unidad, que hace posible su relación mutua, es él mismo, realmente, la divinidad, ó, si se prefiere, el mundo real consiste en la suma: Dios + el mundo, es decir, en el todo formado por su reunión. Una vez más, por tanto, nos encontramos en este punto dentro de una serie indefinida, señal de que hemos estado cerca de lo que debe ser para nosotros el pensamiento último, aun cuando no le hayamos reconocido. Este pensamiento último y firme es el principio de la unidad, el principio de la conformidad á una ley, que caracteriza al ser. Y si la olvidamos, se venga de nosotros, reapar-

reciendo cada vez que pensamos haber adelantado un paso. En todo concepto límite hay algo irónico, que se afirma siempre que tenemos la audacia de querer echar un nudo en el hilo del pensamiento, en vez de seguir la línea de interdependencia que hace de él un hilo. Sólo cuando los teólogos nos hayan dado una teoría del conocimiento enteramente distinta de aquella con que tenemos que habérmolas al presente, habrá alguna esperanza de triunfar de esa ironía de nuestros conceptos límites. Por el momento, nos persigue hasta las más altas especulaciones teológicas y metafísicas. Platón, en el Parménides, ha reconocido ya en ella un obstáculo creciente para su doctrina de las ideas; porque si las ideas son subyacentes á los objetos sensibles, surge un problema sobre la relación entre las ideas y las cosas; esta relación ha de tener una idea, y así sucesivamente. Con Spinoza y Lotze, el problema tiene su centro en la relación de la sustancia á los modos. No veo en modo alguno que la teología, con su doctrina de «Dios» y del «mundo», pueda ayudarnos á vencer esta dificultad fundamental, que, desde el punto de vista epistemológico, prueba indirectamente que hemos llegado á un concepto límite. En el principio de la unidad tenemos un pensamiento que es concluyente *para nosotros*, pero es también pensamiento que exige una aplicación sin cesar renovada en una serie sin fin y en series de series. Descubrir mi idea final en un término de la serie, en lugar de descubrirla en el principio que hace posible la formación de series, sería declararme estúpido.

No podemos, sin embargo, deducir del principio de unidad, que es para nosotros la base última é irreductible de todo conocimiento, la diversidad de los fenómenos, cosas y hechos. La unidad es y sigue siendo la unidad, y lo diverso no se da nunca más que empíricamente; no puede ser alcanzado por ningún proceso de deducción. La investigación humana trata de reducir al mínimo las diferencias múltiples dadas en la experiencia, de suerte que el principio de

unidad pueda ser descubierto en la identidad, la racionalidad y la causalidad que ofrece la experiencia. Es posible una reducción progresiva de esta especie, como lo muestra la historia progresiva de la ciencia empírica, pero no así una deducción. Infructuosos fueron los ensayos de filósofos especulativos, como Plotino, Boehme y Schelling, para deducir lo múltiple de lo uno; son más bien esas fantasías mitológicas que pensamiento filosófico. Spinoza ha visto más claro en este punto, admitiendo que los fenómenos particulares (*modi*) no nos son conocidos sino por la experiencia, y que solamente por el análisis de la experiencia podemos volver á la unidad. La teología, después de haberse comprometido en una doble fabricación, erigiendo á Dios y al mundo en dos seres diferentes, trata de acabar con tal dualismo diciendo que el mundo es producido por Dios; pero, en realidad, esto nos vuelve, y aun en más vastas proporciones, al problema filosófico de lo uno y de lo múltiple. De igual modo que es lógicamente imposible deducir lo múltiple de lo uno (porque habría siempre en la conclusión algo que no hubiera habido en las premisas), así es lógicamente imposible concebir el mundo como producido por Dios. Y el problema es tanto más agudo cuando la Divinidad se concibe como perfecta é inmutable; ¿por qué cómo lo imperfecto podría salir de lo perfecto y lo variable de lo inmutable? Desde el punto de vista lógico, la dificultad es la misma, sea que con San Agustín supongamos lo imperfecto y mudable producidos por un acto de voluntad, sea que con Plotino hagamos de ellos una emanación (28). (Desde el punto de vista moral, evidentemente la primera hipótesis ofrece las mayores dificultades). Ni la doctrina de la creación, ni la de la emanación, apartan la dificultad contenida en el hecho siguiente: nuestro concepto de causa es el concepto de una pluralidad de condiciones, de suerte que la «causa» no puede ser más una unidad absoluta, que una conclusión puede deducirse de una sola premisa. Si el dogma de la creación explica el origen del mundo, hay que entender

entonces por explicación otra cosa enteramente distinta de lo que entiende el pensamiento científico. Dejar de pensar no es enteramente lo mismo que empezar á comprender.

18.—La imposibilidad de llegar á una conclusión objetiva resulta para nuestro conocimiento, según hemos visto, del carácter inagotable de la experiencia, que impide la comprobación completa del primer principio del saber. No podremos jamás resolver el problema de Hume sobre la validez del principio de causalidad. Kant mismo cayó en el lazo del dogmatismo cuando trató de dar una prueba de su validez. Mientras que sin cesar aparezcan nuevas experiencias, siempre será posible que la base última, de estas experiencias (que Kant llamaba la «cosa en sí») no opere de manera constante, sino que esté ella misma sujeta al devenir, á la evolución; puede sufrir cambios, aun cuando estos cambios estén á su vez sujetos á leyes que se ocultan más profundamente que ninguna de las que hemos descubierto hasta el presente, rigiendo los fenómenos de la experiencia. Llegamos aquí á la idea de las leyes naturales de orden superior, exactamente como, hace un momento, llegábamos á la posibilidad de átomos de un orden superior. Kant, en su tiempo, quedó satisfecho del postulado de la cosa en sí como base de la materia de nuestro conocimiento; consideraba admitido que este fundamento actuaba siempre de un solo y mismo modo (29). Pero no puede presentarse ninguna prueba de esta afirmación, lo cual evidencia que los postulados fundamentales de la filosofía son más hipotéticos de lo que creía Kant. No se puede nunca establecer, una vez por todas, el derecho de aplicar las formas de nuestro saber, por ejemplo: el concepto de causa, á cualquier materia empírica que se presente; este derecho ha de estar confirmado por experiencias repetidas.

La afirmación dogmática hecha por Kant de la inmutabilidad de la cosa en sí no dejó de influir en Herbert Spencer; porque, después de haber demostrado la validez del concepto de evolución en todos los dominios de la experien-

cia, Spencer no vacila en negar que pueda atribuirse á lo Incognoscible, que es, en su doctrina, el *substratum* de todos los fenómenos. F.-C. Sibbern, asimismo, por lo demás ardiente evolucionista, afirmaba que sólo los seres finitos y no Dios están sujetos al cambio, ó, según su expresión, que el reino de Dios se desenvuelve, pero no Dios mismo (30). Pero no se puede trazar el límite, de esta manera exterior, entre lo incognoscible y lo cognoscible, entre lo inmutable y lo mudable. El viejo concepto límite tan dogmático de los escolásticos, que opone la inmutabilidad de la divinidad al carácter mudable del mundo, no ha perdido su influjo sobre los filósofos modernos. No puede pensarse un fundamento absolutamente inmutable del cambio continuo. La antigua dificultad reaparece en cuanto tratamos de formular una conclusión objetiva.

En todo caso, es posible, y no tenemos derecho alguno para negarlo, que el carácter de no acabarse nunca de la experiencia y el saber vaya unido al hecho de que el ser mismo no está nunca completo, sino siempre en evolución. Nos inclinamos á olvidar que la experiencia y el saber mismos forman parte del ser. Cuando hablamos del conocimiento del ser, entendemos que la totalidad de lo real puede expresarse por una sola porción ó un sólo aspecto de esta realidad. En tanto que esta labor queda incompleta, el ser, como totalidad, está incompleto. É inversamente, si el ser mismo no está completo, nuestro saber no puede estarlo. Además, para conocer la relación entre esta parte ó aspecto del ser que llamamos conocimiento, y el resto del ser ó el ser mismo considerado como un todo, será preciso un nuevo conocimiento, y así sucesivamente. Los filósofos védicos de la India (autores de los Upanishads), lo mismo que los neoplatónicos, lo han visto bien. Para dar al conocimiento una conclusión absoluta, habría que suprimir la distinción del saber y del ser, del sujeto y del objeto; y precisamente esta distinción es condición de todo saber.

Generalmente, es ley fundamental de todos nuestros

conceptos que expresen relaciones, y que cada concepto suponga relación con otros (31). Esa es la ley interna propia de todo ejercicio del pensamiento. Es consecuencia de esa otra ley, que podría llamarse de relación, según la cual ningún concepto puede ser formado de algo que no tenga relación con alguna otra cosa. Todo ejercicio del pensamiento consiste en descubrir una semejanza ó una diferencia, en hallar el principio ó la consecuencia, en deducir la causa ó el efecto. Semejanza y diferencia, principio y consecuencia, causa y efecto, sin embargo, no pueden aplicarse sino cuando los diferentes términos pueden ser puestos en relación unos con otros.

Una cosa ó un ser no puede ser conocido sino por sus cualidades, y sus cualidades representan las distintas maneras cómo esta cosa ó este ser están en relación con los demás. Atribuimos la fuerza á los seres y á las cosas cuando tienen poder para vencer una resistencia. No obstante, el concepto de fuerza supone no sólo relación entre una cosa y una resistencia opuesta, sino también algo capaz de poner la fuerza en acción cuando no lo hace la resistencia misma. En cuanto atribuimos vida ó personalidad á un ser, concebimos además un mundo exterior que tiene con ese ser relación de acción recíproca, y que ofrece ocasiones para poner en libertad la fuerza, y una resistencia que ésta ha de vencer. Y sea el que quiera, de cualquier clase, el concepto que examinemos, veremos que el pensamiento consiste siempre en reunir y en comparar estos dos elementos, ó, en otros términos, en establecer entre ellos una relación. Esta ley tiene un valor tan general, que el peso de la prueba incumbe á los que afirman que supone excepciones. Y es la que hace imposible una conclusión objetiva de nuestro conocimiento.

Toda construcción de concepto es una limitación que se destruye á su vez cuando el pensamiento se ocupa del sistema más vasto del cual tomaba los elementos reunidos por los conceptos, y sin el cual el contenido de estos no po-

dría quedar determinado. La misma ley de relación da fe de la unidad del pensamiento, puesto que, bajo esta ley, los diferentes términos de una relación se combinan de modo que forman un solo concepto. Pero da fe también de la constante limitación del pensamiento, porque al lado de los términos así unidos en el concepto particular, hay que suponer todavía otros, y cada vez representa nuevo trabajo determinarlos más de cerca. Pero aquí es donde nuestro pensamiento acusa su elevación, porque no sólo puede sentir sus límites, sino que aun en este punto oye, en virtud de su propia ley, elevarse una exhortación cada vez más alto. «Cada concepto de Dios, decía Fichte, es el concepto de un ídolo». Pero el hecho de que, frente á todas las tentativas piadosas para formular lo divino, el pensamiento osa denunciarlas como otros tantos actos de idolatría, es el testimonio mismo de la chispa divina que lleva en sí el pensamiento humano.

C.—Pensamiento é imaginación.

Und deines Geistes höchster Feuerflug.
Hat schon am Gleichnis, hat am Bild genug.

GENIE.

19.—No dejamos de formar ideas aun cuando hayamos alcanzado el límite de todo conocimiento, en el momento en que no se pueden ya formar conceptos claros y exentos de contradicción. La necesidad religiosa se inclina muy particularmente á formar ideas una vez llegada á este límite. Si examinamos esas ideas un poco más de cerca, veremos que deben todas su origen á la analogía.

La palabra analogía tiene, efectivamente, el mismo sentido que proporción, pero hay costumbre de distinguir en