

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

la aplicación de estas dos palabras; se restringe la «proporción» al sentido de una relación de semejanza cuantitativa ($\frac{1}{2} = \frac{2}{4} = \frac{3}{6}$...), mientras que la «analogía» sirve para representar la semejanza cualitativa (el rojo es al anaranjado lo que el anaranjado es al amarillo). La proporción nos permite descubrir cantidades desconocidas, cuando sabemos solamente que forman parte de una serie proporcional en que conocemos los otros términos. La analogía, por su parte, no ofrece á nuestro conocimiento sino muy precario auxilio. No puede darnos ningún conocimiento positivo acerca de términos desconocidos, pero expresa del modo mejor la relación entre los que nos son ya familiares. De una simple relación de conceptos, la analogía se eleva alegremente hasta las síntesis poéticas, y puede decirse que, en general, se mueve en las fronteras del pensamiento y de la imaginación.

En mi *Historia de la filosofía moderna* * he tratado de hacer ver que los filósofos que se niegan á admitir la legitimidad de los límites impuestos al conocimiento por la filosofía crítica, siempre, de una manera más ó menos consciente, han hecho uso de analogías en sus ensayos para resolver el enigma de lo real. Las analogías son nuestros auxiliares únicos cuando la experiencia nos niega su ayuda. En este caso, lo real en su totalidad, ó el fundamento último de la realidad, se concibe por analogía con ciertos elementos, ciertos fenómenos ó determinadas relaciones tomadas del dominio de la misma. El carácter de los diferentes sistemas, de las diferentes concepciones metafísicas del universo, depende esencialmente de los elementos, de los fenómenos ó de las relaciones que se han tomado como base de la analogía (32).

En este respecto, la oposición entre las dos construccio-

* Madrid, Jorro, editor.

nes filosóficas de pensamiento: el idealismo metafísico y el materialismo, es particularmente interesante.

Puede establecerse el idealismo metafísico por dos procedimientos, que difieren sin excluirse mutuamente. Hemos visto que — si la realidad ha de ser inteligible — hay que suponer un principio de unidad, algo «que mantenga reunido el mundo de dentro». Si se pregunta qué es, si se exige una determinación más precisa, facilita las cosas servirse de la analogía con la unidad que la psicología descubre en la conciencia humana. De igual modo que es evidente que los distintos estados y los diferentes elementos de mi conciencia están unidos por una correlación íntima, de manera que pertenecen á un solo y mismo yo, así los estados y los elementos de la realidad pueden ser concebidos como unidos en un yo universal. En la realidad, tanto como en la conciencia individual, hallamos la relación de una unidad y de una multiplicidad, y quizá podamos formarnos más clara idea de la relación cosmológica concibiéndola como análoga á la relación psicológica. Este fué el camino emprendido por los sucesores especulativos de Kant en Alemania: Fichte, Schelling, Hegel, y pensadores posteriores, en busca de una solución, le han seguido también. — El otro método parte del hecho de que, para convencernos de la existencia de una vida consciente en otros seres, sólo la analogía puede darnos base para esta afirmación. He aquí el argumento: De igual modo que nuestras expresiones, nuestros movimientos y acciones son referidos á nuestros estados psíquicos, así las expresiones, los movimientos y las acciones de otros seres se refieren en ellos á estados similares. La observación inmediata de los estados psíquicos de otro permanecerá siempre fuera de los límites de lo posible. ¿Pero no tenemos al presente derecho á extender esta conclusión por analogía? ¿Por qué detenernos en los animales? Puesto que se ha probado que hay una continuidad tan estrecha, del lado material de la realidad, en lo que concierne á sus elementos y á sus leyes, ¿por qué no admitiríamos que el aspecto psíquico de la

realidad es también continuo, aunque, fuera de nuestra propia vida consciente, no pueda ser nunca objeto de observación inmediata? Ahora bien, estamos colocados de manera que vemos claramente lo que ha de ser un sér psicológico; por el contrario, lo material no puede ser nunca para nosotros otra cosa que un objeto, jamás puede ser uno con nuestro yo subjetivo; por consiguiente, tendremos del enigma de lo real la solución más inteligible pensando que lo psíquico es la esencia íntima de lo real, y lo material una forma exterior y sensible de esta vida interior. Esta interpretación nos revela la naturaleza de la cosa en sí; no es ya una incógnita, es algo análogo, en su esencia, á lo que percibimos inmediatamente en nuestros corazones. Leibniz, en su tiempo, ha adoptado esta manera de pensar con gran claridad y deliberado propósito; en los tiempos modernos, ha sido la de Schopenhauer, Beneke, Fechner y Lotze. Pero este pensamiento ha aparecido por primera vez en la historia del espíritu humano en la filosofía védica (los Upanishads) que á la pregunta: «¿Qué es Brahma, el principio del ser?» respondieron: «Es Atma, es el alma que está en tu pecho, eres tú mismo».

El materialismo, también, si ha de figurar como teoría que ofrece una conclusión, descansará en la analogía; pero en este caso será la analogía con la experiencia sensible exterior, no con los estados internos de la vida psíquica. El materialismo trasforma la doctrina científica de la materia y de sus cualidades en una teoría de la esencia íntima de la realidad. Una parte de ésta pasa por su totalidad, ó al menos por su elemento fundamental.

20. — Si fuera preciso elegir entre estas dos alternativas, la elección no sería difícil. Toda experiencia, sea interna ó externa, es una actividad espiritual, y la materia se nos da siempre como objeto de la intuición y del pensamiento, y nunca como idéntica á nuestros propios estados. Toda experiencia (de la especie de que aquí se trata), consiste en estados de conciencia y en ideas en relación mutua, y es gra-

cias á estos fenómenos como aprendemos á conocer todos los demás. La unidad interna que reúne todos los elementos de nuestra conciencia, y que sirve de *substratum* al concepto del yo, llega á ser para nosotros, gracias á una analogía involuntaria, la representación de cualquiera otra unidad y de cualquier otro sistema que podamos descubrir. Por consiguiente, el idealismo toma por punto de partida en su aclaración de la realidad lo que, desde el punto de vista teórico del conocimiento, es más fundamental en nuestro saber. Pero queda todavía por averiguar si tenemos derecho á aplicar esta analogía, si su aplicación puede justificarse de una manera suficiente. Me parece enteramente evidente en este punto que la concepción idealista del mundo puede constituir una creencia aceptable que no está necesariamente en pugna en ningún punto con las hipótesis, los métodos ó los resultados de la ciencia, aún cuando sea igualmente imposible probarla con rigor y desarrollarla científicamente en su pormenor.

Es relativamente fácil justificar una conclusión obtenida por analogía en la medida que se aplica á seres colocados tan cerca de nosotros como los demás hombres ó los animales; pero la comprobación llega á ser tanto más difícil cuando extendemos la analogía á formas de existencia que difieren mucho de la nuestra, y sobre todo cuando lo hacemos al principio que mantiene unida la totalidad infinita de lo real. No se puede formar un concepto positivo de la existencia espiritual. En virtud de la ley de continuidad, estamos hasta obligados á admitir que la vida del alma no es un comienzo absoluto, sino que tiene su raíz en elementos que están con respecto á ella en la misma relación que las especies inferiores de las formas materiales con respecto á otras superiores (33); pero es imposible desarrollar esta hipótesis de modo que se le dé mayor extensión y precisión.

Si se concede al idealismo metafísico su argumento sacado de la analogía, tenemos que escoger más de cerca

entre las dos hipótesis posibles relativas á la esencia interna de lo real: ¿es esta esencia psíquica ó material? Pero la separación del ser en psíquico y material es puramente empírica. No se puede presentar ninguna prueba de que el ser haya ó no de entrar en una ú otra de estas dos formas, de suerte que la relación entre ellas haya de ser la que representan las palabras «ó bien.... ó bien» (lo que los lógicos llaman contradicción). Las grandes dificultades que han acompañado á la busca de una hipótesis satisfactoria sobre la relación de lo psíquico y de lo físico, débense quizá al hecho de que el ser no se agota por estas dos formas de existencia; quizá por el contrario hay multitud—por no decir con Spinoza infinidad—de otras formas de realidad. Quizá la relación entre las dos formas que conocemos no se haga inteligible hasta que conozcamos otras formas de la realidad. Al menos no poseemos todos los datos necesarios para la solución del problema. Supongamos que sólo conocemos dos colores. Nos inclinaríamos á creer entonces que cualquier color del mundo há de ser uno de los dos. Sabemos actualmente que la luz puede descomponerse de más de dos maneras; y sin embargo, la fisiología y la psicología del color están llenas de dificultades. La luz de la realidad puede, tengámoslo por cierto, descomponerse de bastantes más maneras de lo que han podido imaginar los inventores de sistemas metafísicos. Esta creencia y esta analogía son por lo menos tan legítimas como aquéllas en que se basa la concepción idealista del mundo.

Si no somos demasiado exigentes en cuanto á la fuerza probatoria de las analogías, es muy fácil la especulación; pero, en este caso, sustituimos los conceptos por imágenes, la filosofía por la poesía. Es muy importante para la teoría del conocimiento trazar una distinción clara entre el concepto y la imagen. La imagen puede tener gran valor, pero cuando no es un ejemplo ó signo intuitivo de un concepto, el valor, cualquiera que sea, que posee, depende

de su relación con facultades de nuestra naturaleza distintas de la facultad cognoscitiva.

La *física* misma emplea símbolos ó imágenes. Si la ciencia moderna se propone explicar todos los fenómenos materiales como fenómenos de movimiento, es porque los movimientos son los fenómenos más sencillos y claros, y porque concebir todos los fenómenos, ser analogía con ellos, es concebir la naturaleza de la manera más clara y lógica. Esta analogía se justifica por el hecho de que, gracias á ella, pueden predecirse y calcularse cambios materiales definidos. Ha llegado á ser evidente, en una esfera cada vez más vasta, que los cambios de la naturaleza material se producen enteramente como si no fueran más que movimientos de partículas materiales. En biología, el concepto de representa analogía, más precisamente, la semejanza que se cree existe entre los órganos de diferentes seres vivos, cuando estos órganos (por ejemplo: la mano del hombre y el pico del loro) ejercen funciones similares, sin poder clasificarse juntos desde el punto de vista anatómico. La analogía sugiere aquí comparaciones muy provechosas. Uno de los dos términos de la relación analógica da luz acerca del otro, y de esta manera el pensamiento se mueve para suscitar nuevas cuestiones y seguir otros caminos en busca de la verdad.

En *psicología* también, la analogía desempeña papel importante, como se ve por el hecho de que todas las expresiones que representan estados ó actividades psíquicas han sido tomadas de fenómenos materiales. Nos representamos las relaciones psíquicas por medio de las relaciones materiales. El lenguaje no forma palabras enteramente nuevas (por ejemplo: nuevas preposiciones) para expresar los fenómenos psíquicos; la analogía se encarga de proporcionar los términos. La psicología, sin embargo, como la física, puede confirmar sus analogías por la experiencia, porque la observación personal nos presenta lo que expresan los símbolos. Cuando, por ejemplo, se habla de «pesar» los motivos que preceden á una determinación, la observa-

ción interna nos dice por qué esta imagen, tomada de la balanza, es aceptable: la marcha de los motivos, unos de los cuales retroceden en tanto los otros avanzan, nos hace pensar en los platillos que suben ó bajan, según los pesos que en ellos se colocan. Además, cuando hablamos de los motivos que avanzan ó retroceden, no es difícil reconocer los hechos indicados por estas metáforas.

Finalmente, la analogía tiene gran importancia en la *teoría del conocimiento*. Entre la identidad, la racionalidad y la causalidad hay cierta analogía (§ 5). La racionalidad, ó relación de principio á consecuencia, de premisas á conclusión, ofrece analogía con la relación de simple identidad, como se ve en el reconocimiento. Se ha llamado «paradoja de la conclusión lógica» al hecho de que debe haber una identidad entre el principio y la consecuencia, cuando no obstante, en el paso de una á otra, se obtiene algo nuevo. Así se ha tratado de reducir todo lo posible el procedimiento de la inferencia estrictamente lógica á la confirmación de una identidad, es decir, á un acto de reconocimiento. La causalidad, á su vez, trata de ser concebida por analogía con la racionalidad; la relación causal por analogía con la relación de principio á consecuencia. Tratamos de concebir la relación entre hechos como una relación de principio á consecuencia, de suerte que podamos, subiendo, inferir de un hecho una causa, y, bajando, de un hecho sus resultados. Esta analogía, que lo es también entre el pensamiento lógico y el ser real, ha sido muy fecunda. Nos incita á suscitar cuestiones, á inventar problemas, en vez de contentarnos con observar y describir. ¿Es legítima esta analogía?; en caso afirmativo: ¿en qué medida puede extenderse? Es la cuestión más importante del problema del conocimiento. Si fuera enteramente legítima, la realidad sería del todo comprensible, es decir, que su desenvolvimiento podría concebirse como sujeto á las mismas leyes que el pensamiento humano.

El simbolismo de la física aclara un fenómeno natural

complejo por medio de un fenómeno natural simple, el simbolismo psicológico ilustra un fenómeno psicológico por medio de un fenómeno material, simple objeto de intuición; el simbolismo epistemológico ilustra las relaciones entre los hechos por relaciones de pensamiento; el simbolismo de la *metafísica* difiere de todos ellos. Trata de arrojar luz sobre la totalidad de lo real ó sobre su esencia íntima por medio de imágenes tomadas de un simple hecho ó de un simple aspecto de la realidad, aparecido en nuestra experiencia. Ni la totalidad, ni la esencia íntima de la realidad se dan en nuestra experiencia. El simbolismo de la *religión* (considerada desde el punto de vista epistemológico) no difiere del simbolismo metafísico, sino porque sus imágenes son más concretas, más coloreadas y teñidas de emoción.

21.— No sin luchas la conciencia humana abandona la intuición inmediata, tal como se presenta bajo la forma de percepción sensible, de memoria y de imaginación, para entrar en el camino del análisis y formar conceptos que con gran trabajo dan un equivalente exacto á lo que proporciona la intuición (34). Pero ocurre que los objetos de la conciencia religiosa — cuando ésta ha llegado á un alto grado de desenvolvimiento — no pueden ya ser percibidos por intuición inmediata. Las viejas imágenes ingenuamente formadas son continuamente modificadas y mejoradas, hasta que al fin se reconoce que expresan inadecuadamente la naturaleza eterna, infinita y augusta del objeto de la religión. La conciencia religiosa vacila aquí entre dos tendencias. De un lado, tiene algún escrúpulo en usar expresiones sensibles y humanas para su objeto infinito; de otro, le repugna privar al sentimiento inmediato de las expresiones vivas y sorprendentes por las cuales instintivamente se traduce. Podemos estudiar el conflicto de estas dos tendencias en aquel genio religioso: San Agustín, que fué á la vez pensador y príncipe de la iglesia. Para él, como más tarde para Schleiermacher, la palabra «piedad» no tenía más que un significado metafórico cuando se atribuía

á Dios, como suponiendo la idea de un sufrimiento producido por el sufrimiento ajeno. Sin embargo, San Agustín creía tener derecho á emplearla así, para impedir que las almas de los ignorantes (*animæ indoctorum*) vacilaran; usaba, puede decirse, una especie de antropomorfismo pedagógico. Aquéllos solamente, dice, que unen la religión y el estudio, pueden excusarse de expresiones figuradas (35). Pero, ¿hasta dónde se extiende el dominio de la metáfora? ¿Ha habido nunca una expresión que designe el objeto de un pensamiento religioso que no haya sido metafórica? Si estudiamos la historia de la religión, nuestra atención será atraída por dos tendencias interesantes que se proponen ambas desechar todo elemento metafórico; en su forma perfecta, rechazan toda expresión definida, so pretexto de que tales expresiones están todas tomadas del dominio estrictamente limitado de la experiencia, y, por consiguiente, que limitan lo que tratan de definir.

Encontramos la primera de estas tendencias en los Upanishads de la India. Los filósofos védicos adquirieron la convicción de que ningún concepto ni imagen podían expresar la esencia de la divinidad—no más Atma que Brahma (§ 19). No construyeron su idealismo metafísico sino para echarle por tierra más tarde. La divinidad no tiene «fin, ni edad, ni imágenes; no tiene exterior ni interior». Vale más representarla negativamente (*neti, neti*); no es ni «esto» ni «aquello». Á la pregunta: ¿Qué es la divinidad? la respuesta mejor es el silencio. Si pudiéramos percibirla, no sería lo que es. Es lo impensable, y, sin embargo, el pensamiento se piensa en ella. No cabe atribuirle dualidad alguna, ninguna relación de oposición—y, por consiguiente, es incognoscible. Ni la vista, ni el pensamiento, ni la palabra pueden llegar hasta ella, aún cuando obre por la vista, lo mismo que por la palabra y el pensamiento. No es ni existente ni no existente, ni cognoscible, ni incognoscible. No cabe expresarla más que simbólicamente. Para excluir toda idea sensible, tal como pueden

asociarse á los símbolos que tienen un sentido definido, los filósofos védicos se servían, para significar al Altísimo, de la sílaba «Om» que significa «Si», pero que no guía al espíritu en ninguna dirección particular (36).

Se encuentra la otra tendencia en el neoplatonismo, desde el cual se ha propagado al misticismo cristiano de la Edad Media por mediación del pretendido San Dionisio Areopagita. Recientes investigaciones han demostrado que la oposición entre la escolástica y el misticismo no era en modo alguno tan completa como se había supuesto antes; sin embargo, á pesar de todo, hay un punto acerca del cual estas dos tendencias medioevales difieren profundamente: ¿es lícito ó no emplear analogías para formar nuestro concepto de Dios? Los escolásticos eran favorables á la analogía, los místicos la rechazaban. Santo Tomás de Aquino, es cierto, enseña que en tanto es imposible atribuir á Dios un término en el mismo sentido (*univoce*) que á las criaturas, hay no obstante expresiones que significan más que un juego de palabras (*pure æquivoce*) cuando se aplican á Dios. Según él, hay una especie de analogía, que colocada entre la sinonimia y la homonimia, se basa en la relación causal: por ejemplo, decimos de un remedio y de un enfermo curado por él que son «sanos». Existe una relación analógica de esta clase entre el Creador y las criaturas. Pero no hay relación de semejanza que nos de derecho á hacer del Creador y de la Creación dos especies del mismo género. No, cualquiera determinación, aún el concepto de Ser, debe tomarse en diferente sentido respecto al Creador y á la Creación. Dios permanece fuera de todo concepto de género (*extra omne genus*). El saber que podemos obtener así no será nunca, evidentemente, muy claro, y no nos es fácil representárnoslo. Porque, en la medida que la restringamos, la analogía es una relación de semejanza, y en toda comparación, hace falta poder aplicar conceptos de género y de especie; cuando comparamos cosas por analogía, formamos en realidad un concepto genérico. Cuando Santo Tomás de

Aquino cita la analogía que depende de la conexión causal como ejemplo de las que admite la teología, hay que recordar que comprendemos tanto menos la relación causal cuanto la causa difiere más del efecto específicamente, y, con mayor razón, genéricamente. Cuando la relación causal no se impone de fuera, por motivos puramente exteriores y prácticos, hay siempre cierta continuidad, y al propio tiempo cierta semejanza, entre la causa y el efecto, lo cual nos da derecho á reducirlas á un mismo concepto genérico. Por otra parte, un examen más preciso nos mostrará que la misma conexión existe entre el remedio y el efecto que produce en el organismo. Por consiguiente, la afirmación escolástica del buen fundamento de la analogía llega lógicamente á la negación mística de su legitimidad. Hugo de San Víctor enseñaba en su tiempo que Dios se deja concebir mejor con expresiones negativas que con expresiones positivas. Más tarde, Suso llamaba á Dios «una Nada sin nombre», una «Negación de todo lo que el hombre puede pensar ó decir» (aunque «en sí mismo sea un algo que posee toda esencia»). Y el autor de la *Teología germánica* enseña, que si el bien único y supremo (es decir: Dios) fuera alguna cosa, ésto ó aquéllo que la criatura pudiera comprender, no sería entonces el todo, no sería único, y por consiguiente no sería perfecto; por lo tanto hay que llamarle Nada, lo cual quiere decir que no es nada de todo lo que los seres creados comprenden, conocen, piensan ó nombran (37). El misticismo era á la vez un movimiento del sentir, basado en la vida interior, y un movimiento intelectual de la imagen al pensamiento y de éste á sus propios límites extremos. Los representantes de este movimiento, presa de violenta emoción, vivían en estados durante los cuales no podían formar ideas distintas: así estaban dispuestos de antemano á combatir toda tentativa para expresar al Altísimo en forma de concepto. El misticismo se une aquí á la filosofía crítica, que afirma que nuestras ideas no son propias para expresar lo que existe fuera de las formas

de nuestra experiencia limitada. Aún en la antigüedad, encontramos este parentesco entre la crítica y el misticismo; porque hay cierta semejanza entre la filosofía de la religión explicada por Carneades y la que explicó Plotino, cada uno dentro de su teoría del conocimiento.

22.—Pero ni la escolástica ni la teología protestante están dispuestas á admitir con el misticismo y la filosofía crítica que todas las ideas religiosas sean necesariamente metafóricas. En un sentido, puede decirse que es esta cuestión de vida ó muerte. El concepto de revelación (en el sentido más estricto), por ejemplo, no se sostendría mucho tiempo si la diferencia entre la imagen y la realidad no desapareciera en ciertos puntos. Por otra parte, el antiguo problema de la relación entre el saber y las cosas renacería, y toda conclusión absoluta (y con ella la posibilidad de descanso) quedaría excluida. Debemos ahora pasar al examen de la idea más importante contenida en el concepto de Dios. Será evidente para las ideas figurativas como lo es, lo hemos visto ya, para los conceptos que expresan *relaciones*, y suponen *relaciones*, y que, por consiguiente, no pueden nunca expresar una conclusión absoluta.

Cuando se llama á Dios «Señor» y «Rey» se piensa en relaciones con servidores ó súbditos que difieren de él y le son exteriores. Así Newton dice de la palabra «Dios» que es un término relativo, que expresa una relación con servidores (*Deus est vox relativa et ad servos refertur*). Sería, no obstante, algo infantil concebir la relación entre Dios y el hombre tan exterior como la que existe entre el Señor y sus servidores. Tenemos en ella una imagen; ¿pero qué podríamos tener en su lugar? ¿Cómo podríamos expresar los pensamientos que hay detrás de ella, si la relación que se expresa de modo tan esencial por la imagen ha de desaparecer, ó al menos perder su carácter de exterioridad?—Porque, en este caso, cada término de la relación perdería la independencia en virtud de la cual se limitan uno á otro. Quizá podemos, con Santo Tomás, tratar de hacer

una distinción escolástica. El famoso Doctor pensaba poder emplear el concepto «Señor» en su teología, aún cuando expresa una relación (*relatio dominii*): esta relación no es real sino de la criatura á Dios, no de Dios á la criatura; es decir, que la criatura está en relación con Dios, y no Dios con la criatura. Para explicar esta idea, Santo Tomás emplea una imagen: Dios no cambia, porque la criatura (después de haber sido llamada á la existencia) entra en relación con Él, más de lo que cambia una columna porque un animal se eche al lado (38). Pero esta comparación no nos ayuda á salir de la dificultad. Después de todo, no le es absolutamente indiferente á la columna que un animal se eche ó no cerca de ella; si lo pensamos un poco, veremos que las relaciones de luz, de aire, de calor han de cambiar ligeramente, de suerte que por todos lados de la columna no son del todo iguales. No puede considerarse absolutamente una relación de un solo lado, y la misma conciencia religiosa se opondría á la idea de que es indiferente á Dios que la criatura exista ó no. En vez de una columna inanimada, pensemos en una madre viva; será muy fácil al observador decir si el hijo tiernamente amado está á su izquierda ó á su derecha.

Después del símbolo de «Señor», el de «Padre» es el más común. Este símbolo tiene su historia. La relación familiar se trasportó inconscientemente, en el politeísmo, al mundo de los dioses. Tenían éstos padre y madre, y el dios principal era frecuentemente llamado «padre» por el pueblo—aunque, desde el punto de vista de las religiones naturales, este término no tuviera el sentido más profundo que adquirió en un grado más alto de desenvolvimiento. En el politeísmo, nadie veía inconveniente en aceptar todas las consecuencias de la metáfora así empleada ingenuamente, y los hombres se representaban la relación paterna bajo todos sus aspectos. No ocurre lo propio en las religiones monoteístas. Se sigue empleando la palabra «padre», pero separada de todas sus consecuencias; la relación materna,

como asimismo otras, se ignora. Se olvida por ejemplo que el padre hombre no guarda á su hijo sino durante cierto tiempo, y que tiende, ó debería tender, á darle toda la independencia posible, de modo que deje de necesitar la protección del padre.

Los símbolos «Señor» y «Padre» se emplean muchas veces juntos, de suerte que en su aplicación especial pueden estar en pugna. Cuando, por ejemplo, la doctrina ortodoxa de la expiación exige un sacrificio sangriento para aplacar la cólera de Dios, se puede ver ahí la relación de un cruel señor oriental con sus servidores, pero esto no concuerda con la que existe entre un padre y sus hijos. No es posible, entiéndase bien, tener esperanza de llegar á una construcción lógica de pensamiento por medio de imágenes tomadas de tan diferentes esferas. Aún la aplicación lógica de una de estas figuras conduce muy pronto á absurdos; absurdos que sólo con demasiada frecuencia han servido de tema de burla á la crítica anti-teológica. Pero los que encuentran un poco de mal gusto en esas burlas no pueden negar su legitimidad relativa. El dogma ha colgado su peso de plomo al cuello de los símbolos religiosos, y los ha arrastrado así á un campo en que están expuestos á la crítica y á la mofa.

Con el desarrollo de la reflexión, se pasa de las relaciones más intuitivas y concretas á otras más abstractas. Entre estas determinaciones abstractas está la «personalidad». El carácter más definido cede el puesto al menos definido, que se toma, sin embargo, de circunstancias humanas. Desde el punto de vista psicológico, puede reducirse á dos puntos esenciales la determinación del contenido del concepto de personalidad (39). La personalidad (el yo), tal como la conocemos, se caracteriza en primer lugar por su unidad. Todos los elementos de su ser están juntos y unidos con más ó menos fuerza, y esto, de manera más íntima que los elementos de la materia lo están por las leyes de la naturaleza exterior. Los elementos así reunidos en la unidad de la

personalidad no son, sin embargo, absolutamente producidos por ella; ella misma depende más ó menos de su medio. Puede ocurrir que, sin deseo por su parte, pero no sin cooperación inconsciente ó involuntaria, aparezcan nuevos elementos en ella, y todo estriba en saber cómo estos elementos podrán ponerse de acuerdo con los que ya están organizados. En segundo lugar, en el contenido de toda personalidad, hay elementos que ocupan lugar más céntrico y que tienen carácter más constante que otros. Estos elementos centrales y constantes son los fines y las tendencias predominantes que determinan la naturaleza y dirección de la voluntad. Ese es el aspecto real de la personalidad, lo que determina ante todo las particularidades especiales propias de cada individuo. Desde el punto de vista formal, como desde el punto de vista real, la vida personal, tal como la conocemos, ofrece alternativas de actividad y de pasividad. La actividad se despliega para organizar el contenido recogido durante un estado pasivo. Mientras dura esta elaboración, los elementos cambiantes de la periferie están más ó menos fuertemente dominados por los elementos más centrales y constantes de la personalidad (durante toda ó durante un período determinado de la vida). No conocemos la personalidad sino por sus esfuerzos y sus luchas, por la afirmación que hace de sí misma frente á conflictos y dificultades que nacen, ya por escasez, ya por superabundancia del contenido, ya por la lucha mortífera que sostienen entre sí esos elementos constitutivos. Una personalidad que hiciera salir de sí misma la totalidad de su contenido — que no habría de tender á fines todavía imposibles de alcanzar, que no tuviera que vencer una verdadera oposición — no sería lo que hay que entender por personalidad, en tanto permanecemos en el dominio de la experiencia psicológica.

La divinidad, tal como la conciben las religiones superiores, ¿debe denominarse, ó no, un ser personal? Esta discusión, á que se vuelve muchas veces como al punto litigioso entre el teísmo y el panteísmo, se presenta del modo

siguiente: de una parte, el concepto de personalidad se idealiza y extiende, de suerte que se vuelve á la idea discutida anteriormente (§ 10) de una *causa sui*; de otra, se declara que es imposible calificar de persona á un ser, cuando él mismo produce todos sus elementos, no encuentra, por consiguiente, ninguna oposición real, y no está expuesto á luchar, á hacer esfuerzos ó á esperar.

La vida personal es la forma más elevada de lo real que nos revela la experiencia. Y la unidad que, finalmente, estamos obligados á atribuir al ser en razón de su continuidad y de su obediencia á una ley, nos hace pensar en la unidad de nuestra conciencia, en el aspecto formal de la personalidad. Sin embargo, es una analogía que cae en falta en el punto esencial; porque nuestra idea del yo finito, que no es él mismo sino un simple término del orden general del mundo, no puede expresar el principio infinito de que es manifestación el hecho mismo de la existencia de un orden cósmico. Y es tanto más difícil conservar esta analogía cuanto más nos inclinamos á concebir la divinidad como perfecta ó absoluta, es decir, como finita y completa — de suerte que (como dice en su poema didáctico el escolástico Andrés Sunesen) — le sea imposible extenderse (*natura dei, cui nil accrescere posset*). La dificultad de conservar la analogía con el concepto de personalidad se eleva hasta llegar á una evidente contradicción en los términos por esta afirmación dogmática del carácter de absoluto y la importancia extrema atribuída á la inmutabilidad.

Las teístas filósofos, como C.-H. Weisse y H. Lotze afirman, es verdad, que sólo un ser infinito puede poseer la personalidad, y que un ser limitado, y por tanto dependiente, no es verdaderamente digno de este título; sólo un ser absolutamente activo puede ser persona. Pero, al hablar así, se admite que la palabra personalidad puede tomarse en dos sentidos enteramente distintos (ó, como diría Santo Tomás, *pure aequivoce*), según que se aplica á Dios ó al hombre. Por consiguiente, estrictamente hablando, estos filósofos

están de acuerdo con el resultado á que han llegado Spinoza y Kant; después de haber eliminado todo lo que no es válido sino de los seres finitos, no queda nada en nuestro concepto psicológico fundamental más que el nombre. El llamado panteísmo rechaza la palabra personalidad, no por demasiado alta, sino por demasiado baja para determinar la divinidad. Si es el principio que mantiene unida la totalidad del ser, la divinidad ha de ser más que persona. Como hemos visto ya (§ 20), no tenemos derecho á afirmar que poseemos datos suficientes para determinar el fundamento de todas las cosas, fundamento que no puede estar caracterizado por ninguna de las formas particulares de la realidad que nos revela la experiencia. Schleiermacher escribía al celoso deísta Jacobi: «Más bien que deificar la naturaleza, deificais la conciencia. Pero, querido amigo, una deificación (al menos para mí) equivale á la otra..... No podremos jamás pasar por encima de la oposición entre lo ideal y lo real, preferiréis llamarlos así ó de otra suerte..... ¿No os sorprende el hecho de que la personalidad haya necesariamente de ser finita, cuando la dais vos mismo la vida?» (40). La diferencia entre una concepción teísta y otra panteísta no depende constantemente sólo de argumentos epistemológicos; otros motivos obran inconscientemente, y, en mayoría, la diferencia depende del grado variable de energía con que la necesidad de formar imágenes claras — especialmente en los límites extremos del pensamiento — se ofrece en los diferentes individuos. Tendremos algo que añadir acerca del particular un poco más adelante, cuando lleguemos á la parte psicológica de nuestra filosofía de la religión. Con respecto á la palabra misma «panteísmo» puede observarse que se usa en sentidos bastante diferentes. En un sentido, que tiene en su favor nada menos que la autoridad de E. Zeller, el panteísmo representa una concepción del mundo en la cual la relación de Dios con el mundo se concibe como inmanente, concébase ó no Dios como persona. Según esta aplicación de la palabra, una concepción como la de Lotze merecería

el nombre de panteísmo tanto como la de Spinoza. En otro sentido (al que por mi parte me adhiero), el concepto tiene menos alcance, y no puede llamarse con justa razón panteísta á una concepción cosmológica inmanente sino cuando no atribuye personalidad (salvo por una licencia poética) al principio interno de unidad de lo real.

No nos convendrá en adelante emplear expresiones más abstractas, como fuerza, vida, sustancia; porque, como hemos visto ya (§ 18) indican relaciones y suponen, por tanto, una cosa con la cual la relación puede establecerse. Por otra parte, estas expresiones mismas, antes de recibir la aplicación que desea la conciencia religiosa en sus formas místicas y dogmáticas, deberían estar sometidas á una especie de espulgo tal que no quedase nada más que la palabra.

Está, pues, superabundantemente demostrado que, en el momento crítico, nos faltan todas las analogías. Estamos en los límites del pensamiento, y no es de muy admirar que no puedan formarse ya conceptos reales, y que las imágenes con que se satisface el capricho de cada cuál no encuentren aplicación lógica. Este carácter incognoscible queda puesto muy en claro por lo que se llama *agnosticismo*. Pero ya hemos tenido ocasión de ver (§ 18) que esta escuela tiende á afirmar que lo «incognoscible» es enteramente distinto de todo lo que aparece en la experiencia: de suerte que ninguna de las leyes empíricas puede tener el más insignificante valor para lo que se considera, no obstante, como el principio del ser. Es esa una concepción dualista que no tiene razón de ser. Finitos como son, nuestros puntos de vista y nuestras categorías resultan incapaces de darnos una definición — mucho más todavía, una fórmula que agote semejante principio; sin embargo, deben estar en relación con él, y no tenemos derecho á declarar que no tienen valor. Nuestro pensamiento, nuestro saber mismos, forman parte de la realidad, han nacido en ella y constituyen uno de los hechos que hay que considerar antes de terminar nuestra investigación acerca de la naturaleza del

Ser. Las ideas que nuestra experiencia nos ofrece para desenvolver son probablemente, respecto al gran sistema de relaciones de que formamos parte en calidad de términos individuales, á la vez subordinadas y relativas; pero que estén desprovistas de toda significación, no necesitamos suponerlo. Mas no podemos indicar el grado y la naturaleza de las transformaciones que nuestros puntos de vista habrán de sufrir antes de poder asimilarse al sistema de enlaces más elevado y universal que podamos concebir. Para usar el lenguaje poético de la religión, nuestro saber más alto ha de sufrir completa transformación, si, conservando siempre su valor, ha de quedar absorbido en la totalidad más alta y universal que podamos concebir. Naturalmente, excede de nuestro alcance la determinación más precisa de la relación entre la parte y el todo, así como la determinación más precisa del todo, según hemos visto anteriormente.

La palabra «agnosticismo» ha sido inventada por Huxley, que quería también tener un término acabado en «ismo», como todos los que sirven para designar una opinión. Si yo buscara un nombre para la concepción que trato de explicar aquí, la llamaría *Monismo crítico*.

23.— Antes de que los conceptos, las analogías y las metáforas puedan utilizarse para expresar el objeto de la religión en los grados más altos de su desarrollo, han de sufrir un trabajo de idealización y de sublimación que puede parecer frío y extraño al sentimiento religioso. La misma conciencia religiosa tiende, es verdad, á concebir su objeto como muy superior á todas las relaciones finitas. Pero cediendo sin reserva á esta tendencia, va contra sí propia, porque la íntima y viva relación entre ella y su objeto llega á ser desde luego imposible. Muchas naciones creen que el Dios supremo es un espíritu infinito, y no obstante, en sus meditaciones y sus necesidades, se vuelven hacia seres divinos colocados más cerca de la naturaleza y de las condiciones humanas. Es lo que se nos refiere de los

indios de la América del Sur. «La inteligencia de los indios es ciertamente capaz de concebir la idea de un espíritu omnisciente y omnipotente, de un dueño soberano del mundo; pero no se eleva siempre al nivel de este Ser, que á los indios les parece demasiado grande, demasiado alejado é incomprensible. Cuando el peligro atemoriza al indio, cuando sus esperanzas se ven defraudadas, cuando la pena le abruma, se vuelve con preferencia á un ser subordinado, que esté más al alcance de su inteligencia. Tiene un espíritu guardián, al que dirige sus miradas cuando necesita de guía y ayuda. La naturaleza toda está, para el indio, llena de hechos misteriosos. La estudia como el astrólogo estudia las estrellas. Y un observador nos refiere lo que sigue á propósito de los indios de Asia: «Hemos preguntado muchas veces: ¿Dónde está el templo del Dios supremo? Y la respuesta recibida, no sin sorpresa evidente, á pregunta tan inesperada, ha sido siempre: ¿El templo del Dios supremo? ¿Qué queréis decir? Ese templo no existe. ¿Por qué?— Porque no puede existir. Dios no tiene forma ni nombre. Es inconcebible y no podemos adorarlo— ¿Y por qué adoráis ídolos?— Realmente, hace falta un ídolo. Tenemos necesidad de un objeto visible en que nuestros espíritus puedan descansar» (41). Se encuentran estas dos tendencias en el cristianismo. La Iglesia católica favorece la creencia en toda una serie de seres á los cuales puede volverse el adorador para satisfacer la necesidad de un objeto finito y limitado ofrecido á sus oraciones y á su meditación, cuando el término superior de la serie parece demasiado lejano y alto. Empezando por Dios, la serie desciende, por Jesús y la Virgen, hasta los santos particulares ó que se cuidan de individuos especiales. En la Iglesia protestante, esta tendencia está limitada, pero existe todavía. Como decía un predicador de Copenhague, en un sermón, un día de entierro, «Dios no puede socorrernos en nuestra gran tribulación, porque está tan infinitamente alejado de nosotros.....; hemos de volvernos del lado de Jesucristo».

De igual modo que la conciencia religiosa vacila entre la interpretación literal y la simbólica de las expresiones que emplea, así también vacila entre la tendencia á exaltar su objeto hasta el infinito, y la tendencia á hacerle descender al mundo finito, para convertirle en compañero de trabajo y de sufrimiento. Muchas veces, el sentimiento más fuerte, la meditación más honda, se dirigen al Dios, al Dios que lucha y que sufre más bien que al Dios eterno y perfecto. Cuando se conservan estas tendencias bajo su forma extrema, se tiene la *paradoja religiosa*: Dios es inmutable y cambiante; es eterno y se transforma; es vencedor y vencido, bienaventurado y sufre. Los espíritus religiosos se deleitan con frecuencia singularmente multiplicando semejantes oposiciones, dividiéndose entre la admiración estática del Omnipotente, y el menosprecio al pensamiento que trata en vano de percibirle. Pero el contraste esencial — al cual todos ellos pueden reducirse — es, como vamos á ver muy pronto, el de la inmutabilidad y el cambio. La diferencia típica que separa las dos religiones populares más grandes procede de la actitud de cada una de ellas con respecto á esta oposición. Mas se encuentran huellas de ella en el seno de una sola y misma religión. El mismo que cree en un sólo Dios «en quien no hay cambio ni oposición de sombra y de luz», puede también llegar á la conclusión de que «Dios es el más mudable de todos los seres» (42). La paradoja no ha aparecido en un principio bajo la forma de un dogma especial, por ejemplo: el de la Encarnación, como S. Kierkegaard trata de demostrar en sus *Fragmentos filosóficos*. En realidad se encuentra ya en todo antropomorfismo, en toda metáfora que quiere ser más que metáfora. La afirmación de que una imagen cualquiera puede bastar es de hecho una afirmación de que lo ilimitado es limitado, lo infinito, finito. La fuerza del hábito vuelve al hombre ciego para la paradoja; su imaginación se instala cómodamente en medio del conjunto de imágenes que se ha determinado poco á poco, y que la tradición consagra. Pero

cuando la corriente del sentimiento ó la actividad del pensamiento se elevan más alto, esta forma limitada se divide en dos; y si hay que conservarla, ó más bien si los hombres están *decididos* á conservarla á toda costa, no puede ser sino por un *credo quia absurdum*.

24.— He aquí, una vez más, un «á la vez» que aparece como característico de la conciencia religiosa. Pero cuando este «á la vez.....» ha llegado al punto de ser una paradoja, es claro que la tendencia que ha llevado al desenvolvimiento de las ideas religiosas bajo su forma característica, no puede ser una tendencia puramente intelectual, simple necesidad del entendimiento. Para todo punto de vista religioso, y especialmente para las grandes religiones populares, la inteligencia no deja seguramente de tener importancia. Durante sus períodos clásicos, la religión, que es todo para el hombre, satisface también su afán de conocer. Pero el afán de conocer está aquí subordinado al instinto de conservación, á la necesidad de desenvolver y proteger su vida. «Te busco para que mi alma pueda vivir», decía San Agustín á su Dios. Sólo acordándonos de esto podemos comprender cómo ocurre que ciertas ideas se desarrollen y conserven, con menosprecio de la inteligencia, deseosa de un pensamiento claro y lógico. Somos así inducidos á adquirir conciencia de este hecho: que el fundamento de la religión ha de buscarse en otros aspectos de la vida espiritual que en el pensamiento puro.

La religión no puede ser fabricada ó construída. Nace del fondo mismo de la vida, brota de las disposiciones fundamentales del hombre en su lucha por la vida, de su resolución de sostenerse, en todas las circunstancias, resueltamente ligado ó lo que la experiencia le ha mostrado poseer el valor supremo. La hipótesis de que la religión consiste esencialmente en la fe en la conservación del valor se presenta aquí muy naturalmente. Ahora que hemos visto que no puede corresponder á la esencia de la religión aportar una comprensión ó explicación de la realidad, tal como las

pide la exigencia intelectual, la hipótesis que consiste en la creencia en la conservación del valor se ofrece naturalmente. El enigma que la ciencia es incapaz de descifrar, es igualmente insoluble desde el punto de vista religioso. Hemos visto que la religión no puede explicar hechos particulares (sección A)—que sus ideas no son capaces de aportar una conclusión al pensamiento científico (sección B)—y que estas ideas ofrecen menos el carácter de conceptos que de metáforas (sección C). Por tanto, si las ideas religiosas, absolutamente hablando, han de tener algún sentido, no puede ser sino como expresiones simbólicas de los sentimientos, de las aspiraciones y deseos de los hombres en su lucha por la existencia; y así son secundarias y no primarias en cuanto á su valor y en cuanto á su origen. La filosofía de la religión está aquí en desacuerdo con el dogmatismo, enteramente como la historia del arte lo está con la mitología del arte. Lo que, según la historia del arte (43), impulsa al artista á obrar, es el placer agudo que encuentra en las formas que la vida le muestra; quiere reproducirlas, aún cuando quizá bajo una forma ideal. Pero el *nombre* que da á la imagen que ha formado es una cuestión secundaria, que muchas veces dejará al porvenir el cuidado de resolver.

Una vez desarrollada, no obstante, ha de entenderse que es inevitable que la exigencia intelectual influya en la necesidad religiosa. Si la religión consiste esencialmente en el convencimiento de que el valor se conserva, todavía este convencimiento ha de exigir constantemente ideas claras, para aclararse él mismo su propia significación; y estas ideas—de una manera quizá lenta, pero continua—se ponen en acción, de manera que concuerdan y se armonizan todo lo posible con las ideas á que los hombres han llegado por otros caminos y bajo el influjo de otros motivos: la cuestión estriba entonces en saber cómo estas dos exigencias concuerdan entre sí. La exigencia intelectual nos lleva á concebir la realidad como un inmenso sistema im-

posible de medir, formado por grupos y series de causas; la exigencia religiosa nos lleva á una concepción que hace del Ser el foco del desenvolvimiento y de la conservación del valor. ¿Pueden armonizarse estos dos puntos de vista? ¿Qué relación hay entre el valor y la causalidad, entre el enigma de la vida y el enigma del mundo? Este problema es quizá insoluble y su solución sería la piedra filosofal. Pero nuestro estudio epistemológico de la filosofía de la religión nos ha enseñado quizá á ver más claramente en qué consiste el problema. Es, sin duda, verdad que la teoría del conocimiento no puede, la mayor parte del tiempo, ilustrar sino indirecta y negativamente el problema religioso; sin embargo, no podemos tener esperanza de llegar á ningún resultado claro olvidándola. Pasamos ahora, con ayuda de la psicología, al estudio directo de la naturaleza de la religión. La cuestión que se nos presenta ahora es la siguiente: ¿en qué medida la hipótesis de que la religión consiste esencialmente en la convicción de que los valores se conservan—hipótesis á que he aludido más de una vez—puede establecerse y justificarse de modo adecuado?