

ser una idea religiosa, debe ser más general que todas las otras; debe ser el principio de todas las demás. Finalmente, si hay un hecho que admitan á la vez la Religión y la Ciencia, debe ser tal que de él nazcan todas las ciencias particulares.

Puesto que estas dos grandes realidades, la Religión y la Ciencia, son elementos constitutivos del mismo espíritu y corresponden á diferentes aspectos del mismo Universo, debe haber entre ambas una armonía fundamental, ha de creerse que las verdades más abstractas de la Religión y de la Ciencia deben ser fundamento común de una y otra, y por tanto, el hecho más comprensivo que albergue nuestro espíritu, puesto que ha de unir los polos positivo y negativo del pensamiento humano.

8. Antes de seguir en la investigación de ese dato común, apelenos á la paciencia de los lectores; pues los tres capítulos siguientes que, partiendo de distintos puntos de vista, convergen hacia la misma conclusión, tendrán poco atractivo. Los filósofos hallarán en dichos capítulos muchas ideas que les son familiares, y la mayoría de los que no están al corriente de la metafísica moderna tendrán dificultad en comprenderlos.

Sin embargo, no podemos prescindir de esos capítulos. La magnitud del problema que nos ocupa autorizaría aun á someter la atención del lector á más dura prueba. La cuestión nos importa á todos más que ninguna otra; pues aunque la idea á que hemos de venir á parar tenga sobre nosotros poca influencia directa, debe ejercer una acción indirecta sobre todas nuestras relaciones, determinar nuestros conceptos del Universo, de la vida, de la naturaleza humana, modificar nuestras ideas del bien y del mal, y por ellas todas nuestras acciones. Ciertamente, bien vale la pena elevarse á un punto de vista en que la contradicción entre la Religión y la Ciencia desaparezca, en que ambas hallen su común fundamento, si de esa elevación ha de producirse en las ideas una revolución fecunda en felices resultados.

Terminados estos preliminares, vamos á abordar el más importante de todos los resultados.

CAPÍTULO II

ÚLTIMAS IDEAS DE LA RELIGIÓN

9. Cuando, desde la orilla del mar, vemos el casco de los navíos lejanos desaparecer bajo el horizonte, y sólo percibimos ya sus velas superiores, adquirimos con bastante claridad idea de la curvatura, aunque débil, de la parte de superficie del mar ante nosotros extendida. Mas cuando intentamos seguir con la imaginación esa curvatura hasta completar la superficie terráquea, es decir, hasta 3.000 leguas bajo nuestros pies, la imaginación se pierde enteramente. Ni siquiera podemos imaginar en su verdadera forma y magnitud un pequeño segmento de nuestro globo de 100 millas de radio—curvo—á nuestro alrededor, con mayor razón nos será imposible imaginar el globo entero. Imaginamos perfectamente la roca que está bajo nuestros pies, con su cúspide, su base y sus lados, todo á la vez, de modo que todas esas diversas imágenes aparecen simultáneamente á nuestro espíritu é integran la idea de esa roca. Pero es imposible hacer lo mismo en cuanto á la Tierra, porque no podemos representarnos ni los antípodas ni los demás puntos terrestres, lejanos de nosotros, en los verdaderos sitios que ocupan. Sin embargo, hablamos de la Tierra como si tuviésemos de ella idea exacta, como si pudiésemos imaginarla cual los objetos pequeños.

Pero entonces, preguntará el lector: ¿qué concepto tenemos de la Tierra? Porque es indudable que á ese nombre corresponde en nosotros cierto estado de conciencia, y si no es un concepto propiamente dicho ese estado, ¿qué es? He aquí la respuesta: sabemos, por métodos indirectos, que la Tierra es una esfera; hemos construido modelos que representan, aproximadamente, la forma

y distribución de las partes de la Tierra, y en general, cuando hablamos de nuestro planeta, pensamos, ó en una masa extendida indefinidamente bajo nuestros pies, ó quizá, olvidando la verdadera Tierra, pensamos en un cuerpo, tal como un globo terrestre (modelo). Pero cuando queremos imaginar la Tierra tal como es realmente, combinamos esas ideas, lo mejor que podemos; es decir, unimos á la idea de una esfera las percepciones de la superficie terrestre tales como nos las da la vista, formándonos, así, de la Tierra, no un concepto propiamente dicho, sino un concepto simbólico, como lo son la mayoría de nuestros conceptos, incluso los más generales; por ejemplo, de las grandes extensiones y duraciones, de los grandes números y de todas las clases de objetos á que referimos los directamente percibidos. Así, al hablar de una persona determinada, se tiene idea de ella bastante completa; si se trata de su familia, es probable que no se piense más que en una parte de ella, en aquellos individuos más importantes ó á quienes conocemos mejor, prescindiendo de los demás á quienes sólo conocemos vagamente, aunque podríamos, si fuera necesario, precisar y completar su conocimiento; tratándose del gremio entero, por ejemplo, el de los pintores, al cual pertenece aquella familia, no pensamos, seguramente, en todos los individuos de ese oficio, y aun creeríamos eso imposible si se nos exigiera; nos contentamos con recordar algunos de aquéllos y figurarnos que podríamos ir recordando ó conociendo sucesivamente todos los demás. Si nos fijamos en la nacionalidad del sujeto en cuestión, que es, por ejemplo, *inglés*, el estado de nuestro pensamiento, que corresponde á ese nombre, es aún más incompleta imagen de la realidad; todavía más si se trata de europeos, de hombres, de mamíferos, de vertebrados, de animales, de seres orgánicos, etcétera; siendo indudablemente cada vez más desemejante la idea de su objeto, á medida que es mayor el número de individuos incluidos en aquélla, la cual, formada por la combinación de un corto número de ejemplares tipos, con la noción de multiplicidad ó repetición de cada ejemplar, tiende también, cada vez más, á ser un puro símbolo, y esto, no sólo porque deja de representar fielmente la extensión del grupo, sino porque á medida que el grupo se hace más heterogéneo al extenderse, los ejemplares tipos, en los que pensamos, se parecen menos al término medio de todos los objetos del grupo.

Esa formación de conceptos simbólicos, que se verifica inevita-

blemente á medida que pasamos de los objetos pequeños y concretos á los grandes y abstractos, es casi siempre una operación muy útil y hasta necesaria. Cuando en vez de unas cosas cuyos atributos pueden unirse bien en un solo estado de conciencia, se trata de otras cuyos atributos son demasiado extensos ó numerosos para ser reunidos, no es preciso dejar de concebir parte de ellos ó todos, es decir, que entonces nos formamos un concepto simbólico ó ninguno. Para imaginar, pues, objetos demasiado grandes ó numerosos, es preciso, ó que prescindamos de algunos de sus atributos, ó que combinemos éstos simbólicamente, es decir, en imágenes sumamente imperfectas de dichos objetos.

Pero si ese procedimiento nos permite llegar á proposiciones y conclusiones generales, nos conduce también, á veces, á errores, pues tomamos frecuentemente los conceptos simbólicos por conceptos reales, lo cual nos lleva á muchas conclusiones falsas. Y no sólo estamos expuestos á formar juicios falsos de una cosa ó de una clase de cosas por tener de ellas un concepto simbólico y no real, sino más bien porque llegamos á suponer que nos hemos formado un concepto fiel de una multitud de cosas, cuando sólo le tenemos imperfecto por el medio artificial de un símbolo; y en fin, porque incluimos en tal concepto cosas que no pueden ser concebidas de modo alguno. Examinemos por qué no siempre podemos evitar caer en ese error.

De los objetos que es fácil imaginar enteros á los que no, la transición es insensible. Así, entre una roca y la Tierra se puede suponer una serie de masas, cada una de las cuales difiera tan poco de las inmediatas, que sea difícil decir en qué punto de la serie de nuestras ideas ó imágenes de esas masas empiezan á ser imperfectas. Y generalmente, entre los grupos compuestos de un corto número de individuos de los que, por tanto, aún nos podemos formar perfecta idea, y los grupos, cada vez más extensos, de los que no podemos tener idea exacta, hay una progresión gradual.

Es, pues, indudable que se pasa de los conceptos reales á los simbólicos, insensiblemente. Además, nos vemos obligados á tratar nuestros conceptos simbólicos como reales, no sólo porque no hay entre unos y otros línea alguna de separación, sino también, porque en la gran mayoría de los casos nos servimos de los símbolos tan bien ó mejor que de los reales, y porque son signos abreviados que sustituimos á los signos completos, equivalentes para nosotros á los objetos reales. Sabemos que las imperfectas imáge-

nes de las cosas vulgares, que comunmente nos formamos de primera intención, pueden perfeccionarse y completarse si es preciso: y aunque no podemos hacer otro tanto con los conceptos de las grandes magnitudes y de las grandes clases de objetos, vemos, sin embargo, que podemos adquirirlos por procedimientos indirectos de medida ó enumeración. Aun tratándose de un objeto imposible de ser imaginado, como, por ejemplo, el sistema solar, el cumplimiento de las predicciones fundadas sobre el concepto simbólico que de él tenemos, nos inspira el convencimiento de que ese concepto representa algo real, y en cierto sentido representa fielmente las relaciones esenciales del sistema. Si hemos tomado, pues, el hábito de considerar las ideas simbólicas como efectivas, como representaciones reales de las cosas, ha sido porque, en la mayoría de los casos, dichas ideas son susceptibles de ser completadas, y en casi todos los demás, conducen á conclusiones que la observación comprueba plenamente; y las aceptamos, muchas veces sin comprobarlas, porque la experiencia nos dice que pueden ser comprobadas si se cree necesario. Así nacen ideas que tomamos como representaciones de cosas conocidas, pero que realmente representan cosas que no pueden ser conocidas de modo alguno en sí mismas.

Resumiendo: nuestras ideas no son completas sino cuando el número y la especie de atributos de sus objetos permiten que aquéllos sean representados mentalmente en momentos bastante próximos para que puedan parecer simultáneos. A medida que los objetos ideados son más extensos y complejos, ciertos atributos, cuya idea habíamos tenido primero, se borran de la conciencia antes de que el resto se haya en ella representado, y el concepto queda incompleto. Cuando la magnitud, la complejidad ó la diseminación de los objetos concebidos son muy grandes, no se puede pensar á la vez sino en una pequeña parte de sus atributos, y el concepto es ya tan imperfecto que no es más que un puro símbolo.

Con todo, esos conceptos simbólicos, indispensables á la filosofía son legítimos siempre que por operaciones intelectuales sucesivas ó indirectas, ó por la verificación de las predicciones deducidas, podamos adquirir certeza de que dichos conceptos representan seres reales; mas cuando nada de eso suceda, tampoco son aquellos legítimos, sino radicalmente viciosos é ilusorios y confundibles con puras ficciones.

10. Consideremos ahora el alcance de esa verdad general, res-

pecto al objeto de este capítulo: «Últimas ideas de la Religión.» Para ello empezaremos por notar que el gran problema del Universo se propone por sí mismo, tanto al hombre primitivo, como al niño nacido en país civilizado. ¿Que es el Universo? ¿Cuál es su origen? Cuestiones son estas que piden imperiosamente solución á todo pensamiento humano que se eleve de vez en cuando sobre las vulgaridades de la vida. Ahora bien; para llenar un vacío en el pensamiento, cualquier teoría parece valer más que la nada, y si es única, echa fácilmente raíces, y en consecuencia se sostiene, gracias á la tendencia humana á recibir las primeras explicaciones de una cosa, y gracias á la autoridad que rodea comunmente, muy pronto, á toda explicación dada. Mas un examen crítico de las diversas hipótesis—soluciones del problema del Universo—probará no sólo que son insostenibles todas las aceptadas, sino que lo son todas las posibles.

11. Tres hipótesis inteligibles verbalmente podemos hacer sobre el origen del Universo: ó que existe por sí mismo, ó que se ha creado á sí mismo, ó que ha sido creado por un poder exterior. No es preciso investigar cuál de las tres es más verosímil, pues esta cuestión se reduce, en último término, á esta otra superior: ¿es alguna de las tres concebible, en el verdadero sentido de esta palabra? Examinémoslas, pues, una tras otra.

Cuando decimos de un hombre que se sostiene por sí mismo, de un aparato que actúa por sí mismo, de un árbol que se desarrolla por sí mismo, esas frases, aunque inexactas, representan cosas que podemos concebir con bastante exactitud. Nuestro concepto de un árbol que se desarrolla por sí mismo, es, sin duda alguna, simbólico; mas aun cuando no podamos representarnos realmente la serie entera de cambios complejos en que consiste dicho desarrollo, podemos sí figurarnos los términos principales de esa serie, y la experiencia nos revela que por una observación largo tiempo prolongada podemos adquirir la facultad de figurarnos mentalmente la serie de cambios que represente mejor las series reales; es decir, sabemos que ese concepto simbólico del desarrollo espontáneo puede extenderse de modo que se aproxime á un concepto real, y que expresa, aunque inexactamente, una operación efectiva de la naturaleza.

Pero, al hablar de la existencia por sí, y al formarnos de ella un vago concepto simbólico por medio de las analogías ya indicadas, abusamos si suponemos que esa idea simbólica es del mismo

orden que las otras indicadas. Unimos las palabras *por sí* á la palabra *existencia*, y esa asociación y la analogía nos hacen creer que tenemos una idea semejante á la que nos sugiere la frase actividad espontánea.

Procuraremos desarrollar esa idea simbólica y cesará nuestra ilusión. Desde luego es evidente que las palabras *existencia por sí*, significan una existencia independiente de otra, no producida por otra, es decir, que esa frase excluye la idea de una creación y por tanto la de una causa ó fuerza creadora anterior, la de un principio; porque la idea de principio supone una época en que la existencia en cuestión no había aún principiado; es decir, que ese principio fué determinado por alguna causa, lo que es contradictorio, con la idea de *existencia por sí*. Esta frase significa, pues, existencia sin principio, lo cual es absolutamente inconcebible, pues lo es el tiempo infinito pasado que la existencia sin principio supone. Además, aunque la *existencia por sí* fuera concebible, no podría de modo alguno explicar el universo, pues no se concibe mejor la existencia de un objeto en un momento dado, por saber que existía una hora, un día, un año, un tiempo, finito ó infinito, antes. Así, no sólo la teoría ateísta es inconcebible, sino que, aun cuando no lo fuera, no por eso sería una solución del problema del Universo, pues la afirmación de su existencia por sí nada sirve para el conocimiento de su existencia actual, y no es, por tanto, sino una nueva afirmación del mismo misterio.

La hipótesis de la creación por sí, que no es sino el panteísmo, también es inconcebible. Hay fenómenos, como la precipitación de un vapor invisible, en forma de nube, que ayudan á formar el concepto simbólico de un mundo en evolución espontánea, y otros muchos fenómenos del cielo y de la tierra pueden servir también para completar y precisar dicho concepto. Podemos, pues, comprender bien la serie de fases que ha atravesado el Universo para llegar á su forma actual; pero eso nada nos sirve para transformar en concepto real el simbólico de la creación por sí, cuya transformación es y será siempre, en el caso que nos ocupa, completamente imposible. En efecto, concebir la creación por sí es concebir la existencia potencial, pasando á existencia real por efecto de una necesidad inmanente, lo cual es inconcebible, pues lo es distinguir la existencia potencial del Universo de su existencia actual; porque si la existencia potencial del Universo fuese imaginable, lo sería como *algo*, es decir, como una existencia actual; pues la

hipótesis de que sería imaginable como *nada*, encierra dos absurdos, á saber: que *nada* es más que una negación, y que un cierto *nada* se distingue de los otros nadas en poder desarrollarse y convertirse en algo. Aun más; no hay en nosotros un estado psíquico que corresponda á esta frase: una necesidad inmanente, en virtud de la que una existencia potencial ha llegado á ser existencia actual. Esto supone una existencia que ha permanecido un tiempo indefinido bajo una forma, y que pasa á otra sin impulsión alguna externa; es decir, un efecto sin causa, lo que es absolutamente inconcebible. Los términos de esa hipótesis no representan, pues, cosas reales sino nuevos símbolos más ó menos susceptibles de interpretación. Pero aun cuando la existencia potencial del universo pudiera ser concebida como distinta de su existencia actual, y concebida también el paso de una á otra como un efecto causa de sí mismo, nada habríamos adelantado; el problema no habría hecho sino retroceder un paso, reduciéndose á este otro: ¿cuál es el origen de la existencia potencial? el cual necesitaría la misma explicación que el de la existencia actual, y la dificultad quedaba en pie, pues no podrían hacerse otras hipótesis sobre el origen de esa potencia latente que las tres ya indicadas: la existencia por sí, la creación por sí y la creación por una potencia exterior. La existencia por sí de un universo en potencia no es concebible que la de un universo actual. La creación por sí de un universo en potencia implica con mayor razón las dificultades ya expuestas, necesitaría suponer detrás de ese universo en potencia una virtualidad anterior, y así sucesiva é indefinidamente, sin adelantar un paso. Por último, asignar como causa de ese universo potencial una fuerza, un poder exterior, es introducir gratuita é innecesariamente la idea de ese universo, pues dicha fuerza podría haber producido directamente el universo actual. Examinemos, pues, esta última hipótesis del teísmo, ó creación por un poder exterior, que es como se sabe, la más generalmente admitida.

Lo mismo en las más vulgares creencias, que en la cosmogonía de Moisés, tan corriente durante tantos siglos, se supone que el cielo y la tierra han sido hechos á la manera como un obrero hace un mueble. Esta hipótesis no ha sido sólo forjada por los teólogos, si que también por la inmensa mayoría de filósofos presentes y pasados. Tanto los escritos de Platón como los de muchos sabios contemporáneos, nos prueban que sus autores miran como efectiva cierta analogía entre la obra de la creación y la de un artesano.

Ahora bien; en primer lugar, ese concepto no sólo no es de los que operaciones intelectuales acumuladas ó el cumplimiento de predicciones de él deducibles puedan mostrar su correspondencia con algo real; no sólo, tampoco, en ausencia de todo testimonio sobre la creación, nada prueba correspondencia entre ese concepto, algo restringido, y el hecho restringido también que quiere significar, sino que es inconsecuente consigo mismo dicho concepto. No puede ser comprendido, aunque se acepte, todo lo que supone. Sin duda, los procedimientos de un artesano pueden servirnos de símbolo, aunque vagamente, para hacernos comprender el modo de fabricación del Universo; mas nos deja completamente ignorantes del verdadero misterio, el origen de los materiales que componen el Universo. El artesano no hace el hierro, ni la madera, ni la piedra que emplea; se limita á trabajarlos y ensamblarlos. Suponiendo que el Sol, los planetas, y todo lo que esos cuerpos contienen han sido formados de un modo análogo por el «Gran Artista», suponemos sólo que ha dispuesto en el orden que vemos actualmente ciertos elementos preexistentes. Mas ¿de dónde procedían esos elementos? La analogía no puede hacerlo comprender, y mientras no lo haga no tiene valor alguno. El producir la materia de la nada; hé aquí el misterio. Inútil es busquemos para concebir esa producción tal ó cual analogía; no haremos más que forjar un símbolo imposible de ser concebido. La insuficiencia de la teoría teísta de la creación se hace más manifiesta cuando se pasa de los objetos materiales al espacio que los contiene. Aunque no existiera más que un vacío inmensurable, tendríamos esta cuestión: ¿de dónde procede ese vacío? Y si la teoría de la creación había de ser completa, debería responder que el espacio fué hecho del mismo modo que la materia. Pero la imposibilidad de concebir la creación del espacio es tan manifiesta, que nadie osa afirmarla; pues esa creación supone la no existencia anterior del espacio, y no hay esfuerzo mental capaz de hacer imaginar la no existencia del espacio, siendo, como es, una de las ideas más vulgares y más indeseables del pensamiento la de un espacio que nos rodea por doquier, y cuya ausencia pasada, presente ni futura es imposible de ser concebida, y por tanto, también lo es la creación del espacio. Por último; aun suponiendo que pueda ser concebido el origen del Universo como producto de un poder exterior, el misterio sería tan grande como siempre, porque surgiría enseguida esta cuestión: ¿y cuál es el origen de ese poder? Cuestión

que, como las anteriores, no admite como posibles sino una de las tres soluciones: la existencia por sí, la creación por sí y la creación por una potencia exterior. Esta última es inadmisibles, pues nos haría recorrer una serie infinita de potencias exteriores sin salir del punto de partida. La segunda nos crea la misma dificultad, pues ya hemos visto necesita suponer una serie infinita de existencias en potencia. Queda, pues, la primera, que es la comunmente aceptada y mirada como satisfactoria. Los que no pueden concebir la existencia por sí del Universo, y, por consecuencia, admiten su creación, no dudan de la posibilidad de concebir un creador existente por sí mismo. Reconocen un misterio en el gran hecho que les rodea por doquier, y creen disiparlo transportándolo á la causa supuesta de ese hecho. ¡Ceguedad lamentable! La existencia por sí es rigurosamente inconcebible, como lo hemos probado al principio de esta discusión, cualquiera que sea la naturaleza del objeto en cuestión.

Todo el que reconozca la imposibilidad de comprender la teoría ateísta, porque contiene la idea imposible de la existencia por sí, debe también reconocer la imposibilidad de concebir el teísmo, puesto que contiene la misma imposibilidad.

Vemos, pues, que las tres suposiciones diferentes sobre el origen de las cosas, aunque inteligibles verbalmente, y aunque cada una parece muy racional á sus partidarios, acaban por ser literalmente inconcebibles cuando se las somete al escalpelo de la crítica. No se trata de si son probables ó plausibles, sino de saber si son siquiera inconcebibles, y la experiencia prueba que los elementos de esas hipótesis no pueden ser reunidos en el pensamiento, y sólo podemos figurárnoslas al modo de esas pseudo-ideas de un cuadrado fluido ó de una sustancia moral, es decir, no intentando transformarlas en ideas reales, ó, expresándonos como al principio de esta discusión, diremos que las tres contienen conceptos simbólicos ilegítimos é ilusorios. Tan distintas como parecen las hipótesis ateísta, panteísta y teísta, encierran el mismo elemento fundamental. No se puede evitar, en una ú otra parte de las tres, la necesidad de hacer la hipótesis de la existencia por sí, ya directamente, ya disimulada bajo mil rodeos, y esa hipótesis es siempre total y absolutamente inconcebible. Aun tratándose de un pedazo de materia, ó de una forma material imaginada, ó de una causa más lejana y menos imaginable, no podemos idear su existencia por sí sino suponiéndola infinita en el tiempo pasado; y como esa

duración infinita es inconcebible, también lo son todas las ideas formales en que entra; y tanto más inconcebibles, permítase la frase, cuanto más vagos, menos definidos, son los elementos de esas ideas. Resulta, pues, que si es imposible pensar el Universo como existente por sí, todos nuestros esfuerzos para explicarlo no pueden hacer sino multiplicar el número de conceptos imposibles.

12. Si preseiñdiendo del origen del Universo, queremos conocer su naturaleza, las mismas insuperables dificultades se nos presentan bajo nuevas formas. Por una parte nos vemos obligados á hacer ciertas suposiciones, y por otra vemos que esas suposiciones no pueden ser imaginadas.

Cuando buscamos la significación de diversos efectos producidos entre nuestros sentidos; cuando inquirimos cómo se producen en nosotros las sensaciones que llamamos colores, sonidos, sabores y demás atributos que asignamos á los cuerpos, nos vemos obligados á considerarlos como efectos de alguna causa. Ahora bien; esa causa, ó podemos pensarla como existente en realidad, llamarla materia y darnos por satisfechos; ó podemos pensar que la materia no es sino un modo particular de manifestarse el espíritu, y que el espíritu es, por tanto, la causa verdadera y única de aquellos efectos; ó finalmente, considerando la materia y el espíritu como fuerzas inmediatas, podemos referir todas las modificaciones de nuestra conciencia á la acción directa sobre ella, de una potencia divina. Mas cualquiera que sea la causa, estamos obligados á suponer alguna; y no sólo alguna causa, sino una causa primaria. Si el agente, materia, espíritu ó lo que sea, al que atribuimos nuestras impresiones, es esa causa primaria, todo está terminado; si no lo es, debe haber tras él otra causa; y así sucesivamente, sea cualquiera el número de causas interpuestas, no podemos pensar en las sensaciones que experimentamos mediante los sentidos, sin pensar en su causa primaria—*causa causarum*.

Pero si queremos avanzar más, si queremos saber cuál es la naturaleza de esa causa primera, la lógica nos lleva inexorablemente á dos nuevas cuestiones. Esa causa primera ¿es finita ó infinita? Si es finita, hay algo exterior á ella, y ese algo exterior á la causa primera es, por tanto, independiente de ésta; esa región exterior no tiene causa, pero si algo puede existir sin causa, no hay razón para suponer que todo lo que sucede tiene su causa; si fuera de la región finita, en que reina la causa primera, hay otra región—infinita necesariamente—en que aquélla no reina; si hay un infinito

sin causa, envolviendo al finito con ella, no se necesita realmente la hipótesis de la causalidad. Es, pues, imposible, considerar la causa primaria como finita, ha de ser infinita.

Pero aún más; hay otra conclusión inevitable cuando se piensa y discurre sobre la causa primera. Debe ser independiente, pues si no lo fuera no sería ella la causa primaria sino la otra de que depende. Y no basta decir que es en parte independiente y en parte dependiente, puesto que eso sería suponer una necesidad que determinara su dependencia parcial, y esa necesidad, cualquiera que fuese, sería una causa superior, es decir, la verdadera causa primera, lo que es contradictorio. Mas pensar que la causa primera es del todo independiente, es pensar que existe fuera de toda existencia; pues si necesitase la presencia de alguna otra, dependería parcialmente de ella y tampoco sería ya causa primera. Y no es eso todo; no sólo la causa primera debe tener un modo de existir sin relación necesaria con otra alguna forma de existencia, sino que tampoco puede haber relación necesaria alguna exterior á ella. Nada puede haber en ella que determine cambios, ni nada que los impida, porque si algo impusiera esas necesidades y restricciones, ese algo debería ser una causa superior á la causa primera, lo que es absurdo. Así, pues, la causa primera debe ser absoluta é infinitamente perfecta, completa, total, omnipotente, superior á toda ley.

La cuestión de la naturaleza del Universo conduce, pues, á estas conclusiones. Los objetos y fenómenos del *cosmos* y de nuestra propia conciencia nos obligan á buscarles sus causas; y una vez comenzada la investigación, no hay posibilidad de pararse hasta llegar á la hipótesis de una causa primera, y es inevitable también considerar esa causa primera como infinita y absoluta. Sin embargo, casi me parece inútil decir á los pacientes lectores que hasta aquí hayan llegado, cuánto tienen de ilusorios los razonamientos y resultados antedichos. Si no temiéramos causar inútilmente su paciencia, fácil nos sería probar que los elementos de esos raciocinios, lo mismo que sus conclusiones, no son sino conceptos simbólicos del orden ilegítimo. Pero en vez de repetir la refutación empleada anteriormente, vamos á seguir otro método y probar los errores de esos resultados, haciendo notar sus mutuas contradicciones. Para ello no creemos poder hacer nada mejor que aprovechar la demostración que M. Mansel, siguiendo literalmente la doctrina de Sir W. Hamilton, ha dado en su obra *Limits of*

ligions Thought. Y no sólo nos serviremos de esa obra porque es difícil tratar mejor la cuestión que M. Mansel, sino también porque los razonamientos de un autor consagrado á la defensa de la teología ortodoxa, serán quizá mejor recibidos de la mayoría de los lectores.

13. Después de las indispensables definiciones preliminares de la causa primera, de lo infinito, de lo absoluto, M. Mansel añade:

«Pero esos tres conceptos, la causa, lo infinito, lo absoluto, todos indispensables — para integrar la idea de Dios, — ¿no implican contradicciones mutuas desde el momento en que se les considera reunidos como atributos de un solo y mismo Sér? Una causa no puede, en tanto que es causa, ser absoluta; lo absoluto, en cuanto es absoluto, no puede ser causa. La causa no existe en cuanto tal, sino respecto á efecto, puesto que éste lo es de aquélla y aquélla lo es de éste. Por otra parte, el concepto de lo absoluto supone una existencia posible fuera de toda relación. Si se trata de salvar esa contradicción aparente introduciendo la idea de tiempo, diciendo: lo absoluto existe primero por sí mismo y después llega á ser una causa; la idea del infinito nos sale al encuentro y nos detiene; ¿cómo lo infinito puede llegar á ser lo que no era? Eso sería traspasar ciertos límites, es decir, tener límites, no ser infinito.

«Si suponemos que lo absoluto llega á ser causa, que no era, debe, para ello, obrar libre y conscientemente. Porque una causa necesaria no puede ser absoluta é infinita, pues si lo es—causa necesaria—por algo exterior á ella, está de hecho limitada por ese poder exterior, es decir, no es infinita, y si lo es por sí misma, tiene en su propia naturaleza una relación necesaria con su efecto, es decir, no es absoluta. Es, pues, preciso que el acto de llegar á ser causa sea voluntario, y la voluntad sólo es posible en un sér consciente. Pero la conciencia no es concebible, sino como relación entre un sujeto consciente y un objeto, sin que pueda concebirse el uno sin el otro, ni, por tanto, ser uno ni otro lo absoluto. Se puede alejar un poco la dificultad, por un instante, distinguiendo entre lo absoluto en relación con otro y en relación consigo mismo, pudiendo decirse que lo absoluto puede ser consciente de sí mismo; pero esta alternativa es, en último análisis, tan insostenible como la otra. En efecto, el objeto de la conciencia, sea ó no un modo de ser del sujeto, es creado en y por el acto de conciencia, ó bien tiene una existencia independiente de ésta. En el

primer caso, el objeto depende del sujeto, y éste es únicamente el verdadero absoluto; en el otro caso, el sujeto depende del objeto, y éste es el absoluto. O bien, por último, si haciendo una tercera hipótesis, admitimos que el sujeto y el objeto de un hecho de conciencia existen ambos simultánea é independientemente, ninguno de los dos sería lo absoluto, los dos serían relativos, porque la coexistencia, esté ó no en la conciencia, es también una relación.

«El corolario de ese razonamiento es evidente. No sólo lo absoluto, tal como lo pensamos, no puede tener relación alguna necesaria con algo exterior, sea lo que quiera, sino que tampoco, por su misma naturaleza, pueden contener en sí relación alguna, como la contienen, por ejemplo, un todo y sus partes, una sustancia y sus atributos, un sujeto consciente y sus objetos de conciencia. Porque si hay en lo absoluto un principio de unidad, distinto del puro agregado de partes ó de atributos, ese principio sólo es el verdadero absoluto. Por otra parte, si ese principio no existe en lo absoluto, no hay tal absoluto, sino sólo un grupo de relativos. Es preciso reconocer que la voz de los filósofos que proclaman casi unánimemente que lo absoluto es á la vez uno y simple, es la voz de la razón misma, en cuanto la razón pueda tener voz en esta cuestión. Pero la unidad absoluta, indiferente y sin atributos, no puede distinguirse de la multiplicidad de los seres finitos por rasgos característicos, ni identificarse con ellos en su conjunto. Hay, pues, respecto á lo absoluto, una serie de disyuntivas, todas negaciones. No podemos concebirlo: consciente, ni inconsciente; simple, ni compuesto; con caracteres, ni sin ellos; idéntico á, ni distinto de el Universo; uno, ni múltiplo.

«Puesto que los conceptos fundamentales de la teología racional se destruyen mutuamente, el mismo antagonismo existirá en sus aplicaciones especiales. ¿Cómo, por ejemplo, la Omnipotencia lo puede todo, y no puede obrar mal, en virtud de su bondad infinita? ¿Cómo, la justicia infinita castiga inexorablemente á todo pecador, y la misericordia infinita perdona al culpable? ¿Cómo, la sabiduría infinita conoce todo lo futuro, y la libertad infinita puede hacerlo y evitarlo todo? ¿Cómo, en fin, la existencia del mal es compatible con la de un Sér infinitamente perfecto? Porque si Dios quiere el mal, no es infinitamente bueno; y si no lo quiere, su voluntad es cohibida y su esfera de acción limitada, puesto que el mal se realiza.

«Supongamos, no obstante, por un momento, que esas dificulta-

des sean vencidas, y que la existencia del Sér absoluto esté firme y racionalmente establecida. No por esto puede conciliarse esa idea con la de causa; nada hemos adelantado en la explicación de cómo lo absoluto puede originar lo relativo, lo infinito dar origen á lo finito. Si la condición de actividad accidental es superior á la de reposo, lo absoluto, al llegar á ser causa, ya voluntaria, ya involuntariamente, ha pasado de una condición relativamente imperfecta á otra más perfecta, y por consiguiente no era perfecto en su origen. Si el estado de actividad es inferior al de reposo, lo absoluto, al llegar á ser causa, ha perdido la perfección primitiva. Queda, ciertamente, otra hipótesis: la de que esos dos estados son equivalentes, y que la creación es un estado de indiferencia. Pero esta hipótesis, ó destruye la unidad de lo absoluto, ó se destruye por sí misma. Si el acto de la creación es real, y sin embargo, indiferente, hay que admitir la posibilidad de concebir dos absolutos: uno productor y otro no productor. Si el acto de la creación no es real, la hipótesis que discutimos desaparece.

«Por otra parte, ¿cómo se puede concebir el origen de lo relativo? Si es una realidad distinta de lo absoluto, es preciso concebir su origen, como paso de la no existencia á la existencia. Pero concebir un objeto, como no existente, implica contradicción. Podemos no pensar en un objeto; mas si en él pensamos, hemos de pensarle, por fuerza, como existente. Se puede, en un momento dado no pensar en un objeto, y en otro momento pensar en ese objeto ya existente; mas pensar en el acto del nacer, ó paso del no sér al sér, es pensar una cosa que en el mismo pensamiento se desvanece.

«Resumamos brevemente esta parte de nuestros argumentos. El concepio del Sér absoluto é infinito está lleno de contradicciones, bajo todos aspectos. Hay contradicción en suponer que tal Sér existe solo ó con otros, y en suponer que no existe. Hay contradicción en considerarlo como uno y en considerarlo como múltiple; en creerle personal y en creerle impersonal; en imaginarle activo é inactivo; en concebirle como la suma de toda existencia, y en concebirle como una parte de esa suma, ó como una existencia parcial.»

14. Ahora bien: ¿cuál es el alcance de esos resultados en la cuestión que nos ocupa? Hemos examinado las últimas ideas de la Religión, con el fin de sacar de ellas una verdad fundamental. Hasta ahora, no hemos obtenido más que proposiciones negativas. Sometiendo á una severa crítica los conceptos esenciales de todos

los órdenes y creencias, hemos visto que todos son lógicamente insostenibles. Dejando la cuestión de fe, y limitándonos á la de razón, hemos visto que, analizados rigurosamente, el ateísmo, el panteísmo y el teísmo, son los tres igualmente inconcebibles. En vez de hallar una verdad fundamental en el fondo de esos sistemas, parece resultar de nuestro estudio que no hay verdad fundamental alguna en ninguno de los tres. Sin embargo, esta deducción sería errónea, como vamos á demostrarlo en pocas palabras.

Dejando á un lado el código moral que acompaña á toda religión, y que en todas no es sino un producto suplementario, una creencia religiosa puede definirse una teoría *à priori* del Universo. Dados los hechos que nos rodean, se supone un poder, que, para los que en él creen, explica todos esos hechos. Pero tanto el fetichismo, que supone tras de cada fenómeno una personalidad, distintas unas de otras; el politeísmo, en que esas personalidades sufren un principio de generalización; el monoteísmo, en que esa generalización es completa; y el panteísmo, en que esa personalidad generalizada se identifica con los fenómenos, todas esas creencias ó formas religiosas nos dan hipótesis que, á primera vista, explican y hacen comprender el Universo. Más aún: el ateísmo, el sistema que niega toda religión, entra en la definición general antes dada; porque el ateísmo, al afirmar la existencia por sí, del espacio, de la materia y del movimiento, y considerarlos como causas de todos los fenómenos, propone una teoría *à priori*, por la cual cree poder explicar todos los hechos. Todas esas teorías afirman implícitamente dos cosas: primera, que hay algo que explicar; y segunda, que la explicación es ésta ó aquella. Vemos, pues, que, aun cuando dan soluciones diferentes del mismo problema, los distintos pensadores concuerdan tácitamente en creer que el problema debe ser resuelto. Hay, pues, un elemento común á todas, por opuestas que sean sus dogmas oficiales, reconocen que el mundo, con todo lo que contiene y todo lo que le rodea, es un misterio que pide ser explicado. En esto hay unanimidad completa.

Llegamos, por fin, al objeto que nos proponíamos hallar. En el capítulo anterior vimos las razones que había para pensar que las creencias humanas, en general, y las creencias fuertes en particular, contienen siempre algo de verdad, aunque tengan también muchos errores; y hemos llegado, paso á paso, á la verdad que yace aun en el fondo de las más vulgares supersticiones. Vimos, además, que el algo de la verdad debía ser, muy probablemente,

37105

un elemento común á las opiniones contradictorias del mismo orden; y acabamos de hallar un elemento que todas las religiones admiten ó suponen, más ó menos claramente. Allí también se dijo que ese algo de verdad debería ser más abstracto que las creencias mismas que le contenían, y la verdad que hemos descubierto supera en abstracción á las más abstractas creencias religiosas. La conclusión á que hemos llegado, satisface, pues, bajo todos aspectos, las supradichas exigencias, tiene todos los caracteres que, según nuestros razonamientos, debe tener la verdad fundamental, cuya expresión, bajo distintas formas, son las diversas religiones.

Además, lo que prueba que es el elemento vital de todas las religiones, es que no sólo sobrevive á todos los cambios, sino que se hace más clara y distinta á medida que aquéllas se van desarrollando. Así, las creencias primitivas, aunque dominadas por la idea de que existían potencias personales, que nadie veía, figurábase, con todo, esas potencias, bajo formas concretas y vulgares, semejantes á las potencias visibles, hombres y animales; disimulando, bajo esas formas tan poco misteriosas, la vaga idea del misterio. Las religiones politeístas, en sus fases avanzadas, representan las personalidades directrices del Universo bajo formas muy idealizadas, morando en una región lejana, obrando por medios misteriosos, y comunicándose con los hombres por medio de augures y personas inspiradas; es decir, que para el politeísmo, las causas primarias de las cosas son ya menos familiares y menos inteligibles que para el fetichismo. El desarrollo de la fe monoteísta, acompañado de la negación de las creencias que asemejaban la naturaleza divina á lo humana, aun en sus más ínfimas acciones, fué un nuevo progreso en religión, y aunque esa elevada fe no haya sido practicada sino imperfectamente, en un principio, vemos, sin embargo, en los altares consagrados al «Dios incógnito é incognoscible», y en la adoración de un Dios que nada puede hacer hallar, un reconocimiento explícito del misterio insondable de la creación. Los ulteriores progresos de la Teología llegan á más avanzadas afirmaciones. «Un Dios cognoscible no sería Dios». «Crear que Dios es como le imaginamos, es blasfemar».

Así, mientras que todos los demás elementos de las creencias religiosas desaparecen unos tras otros, éste permanece y se destaca cada vez más, probando que es el elemento esencial de todas ellas.

No es eso todo. No sólo la idea de la omnipresencia de algo in-

accesible á nuestra mente es la más abstracta de las ideas comunes á todas las religiones; no sólo se va haciendo cada vez más clara, á medida que se van desarrollando las religiones, y permanece cuando los elementos contradictorios de aquellas se han destruido mutuamente; sino que también esa idea es la que deja en pie la más implacable crítica de todas las religiones, ó mejor, la aclara más vivamente. Nada tiene que temer esa idea de la lógica más inexorable; al contrario, la lógica demuestra que esa creencia es más verdadera que lo que las mismas religiones suponen.

En efecto, todas las religiones, partiendo de la afirmación implícita de un misterio, se empeñan en la explicación de ese misterio, é *ipso facto* afirman que no es misterio, que no supera los límites del entendimiento humano. Pero si se analizan las soluciones propuestas, se las halla á todas insostenibles. El examen de todas las hipótesis posibles demuestra, no sólo que no hay hipótesis satisfactoria, sino que no se puede ni aun concebirla. Así, pues, el misterio que todas las religiones reconocen, es más trascendental que ellas suponen; no es un misterio relativo, es un misterio absoluto.

He aquí, pues, una verdad religiosa de la mayor evidencia posible; una verdad en que concuerdan todas las religiones entre sí, y con la filosofía que combate sus dogmas particulares. Esta verdad, sobre la que todos los hombres están de acuerdo tácitamente, desde el fetichista hasta el más severo crítico de las religiones, debe ser la que buscamos. Si la Religión y la Ciencia pueden reconciliarse, será, en este hecho, el más profundo, amplio y cierto de todos. «La potencia, causa del Universo, es, para nosotros, completamente incognoscible».