

LA CREENCIA EN DIOS

I

Querido amigo:

¡Ah, conque Menéndez y Pelayo dice que los antiguos no tuvieron en cuenta lo que el sujeto pone en el conocimiento! Menéndez repite lo que todos afirmaban en su tiempo, y poco consideradamente. Lo que en el conocimiento no pertenece al objeto no es conocimiento. Sólo a Kant, profundo burlón, se le pudo antojar la idea que manifiesta en el prefacio de la "Crítica de la razón pura". Hasta ahora, dice, el conocimiento se ha considerado como una adaptación de la mente a las cosas, y por ello se dió en callejones sin salida, en antinomias insolubles. Pues yo he pensado ser el Copérnico de la filosofía; invertir el punto de vista, y considerar el conocimiento como una adaptación de las cosas a la mente.

Kant pesaba sus palabras como el oro; en apariencia se dirige a todos, pero en realidad habla a quien quiere entenderlo. Sería, pues, ridículo censurar su programa, como si él no viera la contradicción que envuelve: Kant lo veía todo, y quería, precisamente, decir lo que se le reprocha.

Y si no, ¿cómo suponer que pueda darse el conocimiento de una cosa, si la mente no entiende más que a sí misma? Si la cosa se adapta, ¿cómo se dará cuenta la mente? ¿No se necesitará otra mente para juzgar cuándo aquella mente se adapta y cuándo no? El resultado es el mismo en apariencia: una adaptación; mas el conocimiento no es un par de zapatos, que se adaptan o porque están hechos de medida, o porque el pie se les conforma.

El conocimiento implica que la mente sea determinada enteramente por la cosa, y es conocimiento en cuanto ésta la determina. No se ve, como en el caso de los zapatos, por una parte, el calzado y, por otra, el pie; no se ve sino algo presente en la conciencia, y si no es la cosa, aunque sea por supuesto a ella conforme, no será conocimiento.

Kant llama *fenómeno* a lo que aparece en la conciencia. No niega que tras del fenómeno haya un *noúmeno*, esto es, algo real; niega que el *fenómeno* sea la manifestación del *noúmeno*, y sostiene que éste es un muro que esconde al fenómeno. Todo lo cual es muy claro como imagen; pero, aplicado al conocimiento, es su negación, pues si el *fenómeno* no es la expresión del *noúmeno*, — según la conciencia lo atestigua, — ¿qué puede ser? —: una ficción de la mente misma, un sueño a ojos abiertos.

No hay más comunicación con las cosas que por su manifestación; mas si ésta es mentira, una creación nuestra, la cosa quedará separada de nosotros y nos hallaremos sumidos en una ilusión sin salida. La mente conoce el objeto, y éste en la mente no puede estar del mismo modo que en la materia: está mentalmente; su sostén no es la materia, sino la mente, y en ello estriba el conocer. En el espejo el objeto está por su imagen, ¿y negaremos, pues, el espejo, o diremos que no es el objeto el que se refleja en el espejo? ¿O no será más razonable decir que el objeto tiene dos modos de ser: uno material y otro mental? ¿que el objeto determina la materia y determina la mente?

No conocemos la esencia íntima del sujeto, es verdad, pero esto prueba que no es creación nuestra, y nada más. ¿No tenemos, acaso, conocimiento de objetos creados por nosotros? Tales son todos los teoremas matemáticos, y de éstos conocemos antes la esencia que las propiedades que implican; pero comunicamos con ellos mediante los sentidos; se nos manifiestan; nos revelan calidades y propiedades, subrayando las esenciales. Remontarnos de su manifestación a su esencia no es cosa fácil, pero tal vez no sea imposible.

La *esencia* es la ley de estructura de un objeto; la *esencia* del triángulo son tres líneas unidas entre sí por los puntos extremos. Pero un objeto de la naturaleza se nos presenta hecho ya, y una cosa es verlo, percibirlo, otra entender cómo está hecho. Para descubrirlo están las ciencias, que cada día se acercan más a su meta, pero aun están muy lejos de alcanzarla.

Mas si se supone que fuera de nosotros no hay sino algo indeterminado, y que somos nosotros quienes lo determinamos por medio de los sentidos, no habrá sino mentira e ilusión. Antes de todo, iremos entonces contra el testimonio de la conciencia y luego nos meteremos en un laberinto de contradicciones y absurdos sin fin.

No será sólo ilusión el mundo exterior, sino nuestro mismo cuerpo, con sus sentidos, a los cuales achacamos el subjetivismo: creyendo interpretar la naturaleza, describiremos una pesadilla.

Y todo esto no tendrá más fundamento que el capricho, porque, repudiando el testimonio de la conciencia, repudiada la evidencia, y considerando como una ilusión a la naturaleza, ¿qué nos queda, sino el capricho? Esta realidad que pretendemos substituir a la verdadera, ¿qué títulos puede presentar?

Ya en su tiempo Aristóteles observaba que *es imposible* hallar razones para confutar o persuadir al que rehusa el testimonio de los sentidos. ¿Cómo persuadir a uno que hay sol, si no admite el testimonio de la vista?

Los solistas y los escépticos antiguos negaban por in-experiencia; la negación moderna es voluntaria, deliberada y no exagera Nietzsche diciendo que la *filosofía* alemana es *misosofía*, es el odio del saber, es un esfuerzo para substraerse a la razón, a la evidencia

¡Acusan al pragmatismo de subordinar la verdad a lo útil! Ante todo, lo que pretende demostrar el pragmatismo, es que así se hace. Ya desde hace dos siglos se anda diciendo que cada edad debe formarse un sistema de filosofía de

acuerdo con sus aspiraciones; ¿y qué significa esto sino la negación de la filosofía?

Miente quien dice que los escolásticos hicieron a la filosofía sierva de la teología; los escolásticos tenían su fe y buscaban en la filosofía una ayuda para volverla racional. Como eran sinceros consigo mismos y no querían engañarse, lo primero que exigían a la filosofía era que fuese tal, de veras.

¿Es posible imaginar que un verdadero creyente falsee la filosofía para apoyar en ella su fe? ¿Cómo puede ser sincera una fe que necesita de la mentira para sostenerse?

Aristóteles era su filósofo, — por lo menos para los maestros más ilustres, — y nunca fué estudiado con mayor empeño, discutido con sutileza mayor y más profundamente penetrado. Donde no armoniza con el dogma, lo indican, disculpándolo, porque no tuvo la ayuda de la revelación. Ni una sola opinión de Aristóteles fué falseada para corroborar la fe con su autoridad. El “motor inmóvil” de Aristóteles no es el de la *Summa* de Tomás de Aquino, pero si éste toma del primero la idea de motor inmóvil y la adapta al dogma, no por eso atribuye a Aristóteles la adaptación.

Eran gentes sinceras, que no deseaban engañarse, ni engañar; tenían como axioma que la verdad no puede contradecirse, que no puede haber contraste entre la fe y la razón, y que un dogma dejaría de ser tal si contradijera realmente a un principio de razón.

La de Kant es una filosofía fabricada enteramente en servicio del protestantismo, del genuino — entendámonos, — que no admite intermediario entre Dios y la conciencia.

Todo el esfuerzo de la *Critica de la razón pura* tiene por objeto demostrar que la existencia de Dios no puede ser probada por la razón, con lo cual se pone al abrigo de la autoridad civil la libertad de conciencia. La *Critica de la razón práctica*, en cambio, parte del postulado de la revelación de Dios a la conciencia, que es la fórmula filosófica de la inspiración individual del protestantismo.

Y son estas consecuencias, cómodas para los protestantes no menos que para otras clases de personas a quienes no entendía sin duda favorecer, las que hicieron la popularidad de su filosofía.

Los métodos de que se valió resultan contraproducentes a ojos de toda persona sensata. Si para demostrar que con la razón no se puede probar la existencia de Dios se niega el valor absoluto de la razón, ello atestigua que con la razón se demuestra la existencia de Dios. ¿Y qué más prueba de esta existencia si para negarla se ha de negar la razón y el conocimiento?

Desde entonces la filosofía, por miedo de Dios, ha aceptado el relativismo de la razón, el ilusionismo del conocimiento, o ha hecho dios la materia o la vida; en todo caso, un dios inconsciente, aturdido, que no se despierta sino en la mente de los filósofos alemanes.

He aquí a ¿dónde va a parar lo de la *parte del sujeto en el conocimiento*. ¡Parte del sujeto! El conocimiento es todo del sujeto. Aunque se trate de un ser inteligente, el conocimiento que de él tengo es mío, y no suyo. Mas si sólo el sujeto conoce, el objeto es lo conocido. El conocimiento es el acto común del sujeto y el objeto; aquél se vuelve conocedor, éste conocido; no hay en él sino el objeto, pero en el sujeto. Si fuera del conocer hubiera en el conocimiento algo del sujeto, ya no sería conocimiento. El ojo es el que ve, pero no ve nada sino del objeto; si advirtiera algo de sí, entonces no sería ver.

En una palabra: el objeto existe en la materia como determinación de ella, y por los sentidos determina la mente. Este proceso es su manifestación.

La distinción entre razón práctica y razón teórica o pura, se remonta a los escolásticos y es a *parte rei*, pero la razón es una sola. Lo que para la razón práctica es el sonido *imperativo categórico* o *voz de la conciencia*, para la teórica es la *evidencia*; lo que es el *deber* para la primera, para la segunda es la *necesidad*. En el primer caso la razón dice que no podemos no hacer; en el segundo, que no podemos

no creer. *Negar la evidencia* es un acto tan inmoral como negar el deber, y, aun más, los teólogos ven en el primero el pecado contra el Espíritu Santo de que habla el Evangelio y para el cual no cabe perdón.

A la evidencia sigue la certidumbre en la conciencia, y una certidumbre es también la voz del deber. En el primer caso se nos impone creer o negar; en el segundo, hacer o dejar de hacer. El *debe* aparece aquí y allá: la perversidad de corazón que hace sordos al deber, hace ciegos a la evidencia.

La razón es una *participatio legis æternæ*. Si nos sentimos obligados a obedecer al deber, nos sentimos también necesitados de creer en la evidencia, y si un imperativo no se explica sin Dios, tampoco se explicará el otro.

Rebelarse al deber o a la evidencia, lo mismo da: siempre es negar la razón, negar a Dios. No hay libertad de pensar sin consecuencias terribles para quien se la toma, y la perversión de la mente, así como tantos delirios para substraerse a la evidencia, han acarreado el derrumbamiento actual.

El mundo no está hecho por nosotros, y todos los sistemas derivados de Kant no se esfuerzan sino en hacernos creadores de la naturaleza. *Hermoso es ser dioses*, dice Heine, *si no costara tanto al bolsillo y a la salud*.

II

A propósito de la existencia de Dios: la tesis de los teólogos no tenía necesidad de Kant para ser combatida. Kant fué, como todos los alemanes, un cerebro grueso, sin sutileza; de vista unilateral. Como ciertos animales, esos filósofos son exagerados y violentos.

Kant conocía la escolástica. Su distinción de las dos "razones", de los juicios, de lo *a priori* y *a posteriori* se deben a los escolásticos, por más que disfracen su origen con alguna alteración.

Empieza por acusar a la razón de contradecirse. Sus antinomias son exageradas e imaginarias. Una es la tan zaran-deada de la materia y su divisibilidad a lo infinito, que hace, en apariencia, imposible la extensión; pero que es antinomia sólo para una razón bien torpe o que tiene interés en fingirse tal. Si con la sola materia no se explica la naturaleza, habrá que acudir a otro principio más, como hizo Aristóteles, como hizo Platón.

¿Y la unidad? Nadie tiene derecho a imponer solución a un problema. Cada uno de ellos lleva sus datos en sí y una solución sola, y el monismo es una obligación que la gente estólida se crea para resistir a la razón. ¿Quién puede imponer leyes a esta última? Indica la necesidad de dos principios, y se la acusa de contradicción porque debe indicar tan sólo uno.

La antinomia de la libertad es un dechado de paralogismos pesados, una confusión perpetua entre "libre" y "espontáneo", entre la "cohibición" y la "razón suficiente". ¿No soy perfectamente libre de mis movimientos? Lo soy, y, sin embargo, no los creo yo. He aquí el organismo, un sistema ingenioso de palancas que almacena el movimiento bajo la forma de calor o de tensión, y cuya dirección le quita de modo que pueda recibirla de la voluntad. Fuerza, tensión, son movimientos que marcan el paso y luego se lanzan hacia donde lo exige la voluntad.

La libertad moral no puede ser otra cosa; no es un determinarse inmotivado, sin razón suficiente (lo cual sería estupidez, no libertad), sino el poder contrarrestar un motivo con otro, virtud al fin que no se adquiere más que por el ejercicio y la educación. *A priori* puede negársele al hombre la posibilidad de volar, porque no tiene alas; sin embargo, careciendo de ellas vuela ya. Quienes se persuaden tan fácilmente, vivo interés tendrán.

Dígase lo mismo de lo misterioso que se vuelve en Kant el principio de causalidad. Transforma a una mosca en monstruo para jactarse de haberlo derribado.

“Causa” es un término relativo como “mitad”, como “padre”; no hay mitad que no lo sea de un entero, ni padre sin hijo. Si algo es un efecto, tendrá una causa; mas la proposición inversa no es verdadera, porque no siempre lo que puede producir un efecto lo produce: todos son capaces de matar y muy pocos matan; todos pueden robar, y pocos roban. No todos los hombres son padres, aunque tengan capacidad de serlo; pero si alguien tiene un hijo, es necesariamente padre.

En la naturaleza bruta causa y fuerza se equivalen; la fuerza es una causa dispuesta para producir un efecto, determinación que llaman ley. Pero un efecto puede nacer de varias causas, y por eso no todos los que mueren han sido asesinados por los médicos.

Así están las cosas, y no veo para qué sirve exagerarlas, si se las ha de negar después.

Si el mundo es un efecto, ha tenido su causa; si no lo es, no la ha tenido. ¡Allí — dice Kant — la razón no vale! ¡En cuanto a los orígenes de las cosas su dictamen es nulo; dejemos, pues, estas investigaciones!

Mas sólo la razón es criterio de sí misma, sólo ella fija sus límites y nadie ha concedido a Kant el derecho del “veto”. Si se demuestra que el mundo es un efecto, tendrá su causa, pese o no pese a Kant; si la demostración es falsa, se refutará.

Si, pues, se dejan tales pesquisas, no será porque así lo exige la razón, sino por voluntad deliberada. Se rechaza un argumento si es falso, y nunca por el objeto a que se refiere.

Que se haya de abandonar ciertos asuntos es, por tanto, una imposición de personas sin autoridad, ni con más competencia que su arrogancia. Todos tienen derecho a ser juzgados según los argumentos que allegan y no *a priori*. Tal es la ley en filosofía, donde lo que importa es sólo la verdad.

Kant se arrogó la autoridad de fijar límites a la curiosidad humana, y dueño es el que quiera de aceptarla, sustituyendo así por aquélla a la razón. En cuanto a su refutación

de las llamadas "pruebas teológicas", su menor defecto es la falta de toda sinceridad.

La tesis de los teólogos es la siguiente: debe poderse demostrar, mediante la razón, que Dios existe; y sólo después de probada su existencia, será posible admitir la *revelación*.

En Dios no se ha de creer por fe, pues entonces se cae en el sofisma de la *petitio principii*: debemos llegar, primeramente, a admitir Dios, y luego, si él nos dice algo, creer en sus palabras.

¿Es exacta esta tesis? ¿está bien planteada la cuestión? — No me parece.

La prueba mejor de la existencia de un ser es que se nos muestre. Pero es indudable que la razón por sí sola llega a creer en la existencia de Dios, y después únicamente falta que él se manifieste. La existencia de Dios no es una *idea innata*, dice santo Tomás, y lo demuestra; no es tampoco una verdad de evidencia inmediata, y no puede demostrarse *a priori* lo que se dice del célebre argumento ontológico. Si es posible un ser necesario, existe; si es posible que haya un ser que no pueda no existir, existe. Puesto en esta forma el argumento impresiona como muchos otros; pero sin buscar contestación, es mejor considerar ineficaces todos estos medios de demostrar a Dios, puesto que tales ya los juzgan los teólogos. En realidad. ¿que se dice? Si *Dios es necesario existe*; mas queda por demostrar la *prótesis*.

Si, pues, no se demuestra Dios *a priori*, como un teorema de geometría, no queda más demostración que *a posteriori*. Así opinan todos los doctores. Pero entonces la prueba cae bajo la ley de la inducción. Para que una inducción sea legítima requiérese, ante todo, que se establezca bien el hecho; después que aparezca la intuición explicativa. Y no basta todavía: mediante la experiencia debe mostrarse que la intuición es acertada.

Sin embargo, para una certidumbre científica no siempre se exige el experimento; a veces la hipótesis resulta evidente por mil coincidencias. La atracción universal no puede de-

mostrarse experimentalmente, a pesar de lo cual es una hipótesis que tiene hoy la fuerza de una evidencia inmediata.

Lo mismo dígase del sistema de Copérnico, que es hoy por cierto, una verdad científica; aunque no precisamente por el solo experimento de Foucault, como sostiene el astrónomo jesuíta Müller. Tal experimento podrá quizás acallar a un sistemático, mas nada añade a la certidumbre del hombre interesado en descubrir la verdad: éste no le pide siempre su pasaporte a la verdad.

¿Hay hechos en la naturaleza que sugieren la idea de Dios? Toda la historia anterior a Cristo lo demuestra. Los pueblos todos llegaron a la creencia en Dios, tanto, que ella es parte del conocimiento espontáneo. La razón humana llega, pues, espontáneamente a tal idea; pero el conocimiento espontáneo no es ciencia. El conocimiento reflejo filosófico, en su más grande representante antiguo, aceptó el del sentido común.

Se puede decir que los pueblos han creído en Dios por ignorancia, por imposibilidad de explicar los fenómenos en cuyo medio vivían. Mas esto no reza con Platón: causa de su creencia fué el orden y la armonía que a él, como a Pitágoras también le sucedió, parecíale ver en el cosmos, a lo que se agregaba la imposibilidad de no reconocer en aquéllos la inteligencia. Aristóteles, — por más que la afirmación parezca extravagante — no admitía a Dios sino como un ideal, que atrae a la naturaleza. El motor inmóvil, el bien sumo, es la aspiración de la materia, causa del movimiento y la naturaleza; pero no está dicho que exista fuera de tal aspiración.

La inteligencia, para Aristóteles, no es algo diverso de la materia, sino el *acto* de la forma u organización del cuerpo humano, como el cortar es el acto del cuchillo; y a cada instante la mente no existe, en acto, sino en lo que piensa.

El argumento, pues, del motor inmóvil de los teólogos, no tiene de Aristóteles más que tal designación: "motor inmóvil". Está sacado del concepto del movimiento que deriva del sentido común. Dígase lo mismo del Dios "causa pri-

mera", y del Dios "acto puro", argumentos todos sugeridos por Aristóteles, pero no aplicados a Dios por él, directamente.

A lo sumo, dice Kant, el concepto de movimiento lleva a un primer motor; el de causa, a una primera causa. Y la causa primera y el autor primero del movimiento en todo el universo, ¿qué otro nombre merecería? No se trata, pues, de un error de inteligencia, sino de una voluntad resuelta a la negación.

¿Y qué se nos importa, qué se nos da de su *no* o su *sí*? No se guía un ser razonable por la autoridad de un hombre. *Maledictus homo qui credit in homine.*

La historia demuestra que todos los pueblos llegaron por sí solos a la idea de Dios; y de hecho queda, por tanto, probada la tesis de los teólogos: todos llegaron a la creencia y a una forma de religión. Y antes de los teólogos, Cicerón, observando este mismo hecho y lo universal de la creencia en Dios, concluía que una creencia común a todos los pueblos y a todas las edades, no puede nacer sino de la razón. ¿Y qué otra cosa sostiene el teólogo?

Buscando después el camino que pudo haber seguido la razón, se enumeran varios. ¿Bastan para determinar la creencia de un hombre de buena voluntad? Veamos.

El nombre de *Cosmos* dado al universo por Pitágoras y que los latinos tradujeron por *Mundus*, se opone al de *Caos*. Este último basta y sobra para demostrar que todos en el universo reconocieron *orden, armonía, belleza*. Cuando, pues, Anaxágoras, primero, enumeró entre los principios del mundo *la inteligencia*, pareció, dice Aristóteles, un hombre sobrio que hablara entre borrachos. La inteligencia brilla, soberana, en el todo y en cada parte. El hecho de que exista la ciencia, lo demuestra también. Si se entiende el mundo, si la naturaleza se explica, si tiene un sentido, es obra de la inteligencia. No se requiere gran agudeza para comprenderlo. Es inconcebible una ciencia del caos. Si una sucesión de palabras dan un sentido, revelarán una inteligencia; carece de sentido lo que ésta no dispone.

Un fin bien entendido y una sabia disposición de medios se manifiestan en cada cosa, y la ciencia lo demuestra, pues es por el fin que entiende la cosa. Así, se comprende el ojo, por la vista, que es su función. ¿Qué hace el fisiólogo sino buscar el fin de cada órgano, de cada célula, de cada fibra? ¿Comprendería la estructura del oído si no supiera que sirve para oír? *Hay órganos inútiles.* ¿Y por qué? Porque no se alcanza su fin, su oficio; pues se admite el fin para lo demás. Y si se admite, si la ciencia lo busca, si su explicación no consiste sino en descubrirlo, ¿por qué se niega? Mas quien no tiene interés alguno en oponerse a la evidencia, lo acepta. No le toca a él probar que está en lo cierto, sino a los que niegan demostrar su error.

Estamos persuadidos de que existe la inteligencia, pues en ella consiste nuestro ser, y si existe, y si es la sola, entre las causas conocidas, que puede dar razón del mundo, ¿por qué ir en busca de otras causas? Nos engañamos; está bien. Se nos explique el mundo sin inteligencia, y aceptaremos la explicación. Mientras toda otra resulta absurda, ¿por qué rechazar ésta, cerrar los ojos? No tengo interés en no ver: no soy filósofo, pero tampoco *misoflósofo*.

Para dar apariencia de sabiduría a una miserable obcecación, se atormenta la inteligencia obligándola a forjar hipótesis, abandonadas no bien se formulan. Quien abusa de la razón y le hace violencia, resulta luego su primera víctima. Hay algunos que acaban de persuadirse de sus paralogismos.

Hoy, con Wundt, se niega *la causa final* y no se admite sino *la eficiente*. La finalidad, dícese, es una ilusión que nos presenta las cosas al revés y muestra la causa eficiente como final. ¿Cómo si no hubieran sido bastante discutidos y analizados estos conceptos! Los ejemplos que con este motivo se citan remontan todos a los antiguos, pero omítese mencionar su conclusión. Si se tratara de un solo caso, el argumento tendría algún valor; pero no se trata de una sola causa, sino de infinitas, y su acuerdo y conspiración no se explica sólo con la eficiencia. Si oímos una sola nota de piano, ni siquiera se nos ocurre pensar que sea intencional; mas si, en cambio, oímos muchas simultáneas formando acorde y muchos acordes sucesivos

formando una melodía, entonces el fin y la intención son evidentes. En la infinita complejidad de eficiencias que se cruzan ocurren choques, como en la música disonancias, pero también, al igual que en ella, todos los contrastes se resuelven en la armonía total.

Algo hay que parece inútil, como ciertos órganos, cuyo significado se nos revelará algún día, pues también es cierto que nos hallamos a mil millas de saberlo todo. Es que precisamente en lo que parece innecesario se revela otro fin en la naturaleza: el de la formación de la ciencia, opinión sostenida ya por Aristóteles. ¡Qué de ideas no sugiere a los naturalistas aquellas presuntas partes inútiles! Lo que no sirve para explicar la vida individual, vale para marcar el camino y la evolución de la especie. Los arcaísmos, las formas que parecen equivocadas, los mismos errores en las inscripciones han ayudado más a conocer la historia de las lenguas clásicas que las formas correctas.

Si hay faltas en la naturaleza, ténganse por aparentes. ¡Qué de progreso científico originaron las enfermedades! Sin ellas no conoceríamos ni el organismo humano ni las propiedades de un sinnúmero de cuerpos.

¡Cítase como argumento decisivo el mal! Ante todo, el mal se limita a la especie humana; en segundo lugar, demuestra la libertad, y, por fin, es como la contraprueba de la necesidad del bien. El mal acarrea el mal; la guerra a la evidencia y a la razón, la apostasía de la filosofía han provocado el derrumbamiento social y de la civilización. Es un mal, sí, pero por otra parte es un bien, pues comporta la prueba de que existe la sanción de la ley moral, alma de la tragedia antigua.

No hay justicia en la historia, dice Mommsen: toda la historia antigua es un mentís a la blasfemia del inflado historiador, y lo es aún más todavía la moderna. En cuanto a mí, dice A. Graf, juro que no he cometido la más ligera falta que no haya sido castigada; esto me consuela y hace esperar que también las buenas acciones me serán tenidas en cuenta. Si la inteligencia resplandece en el mundo, la más rigurosa e inexorable justicia resplandece en la historia. Buscar la culpa que pudo causar la desgracia; no reconocer la desgracia, sino

sólo castigo, es el modo de interpretar la historia de los trágicos griegos y los historiadores indios. ¡Maspero lo considera pueril! Así es; como se ha convenido en no ver en el mundo la inteligencia, se decidió no reconocer en la historia la justicia, vendarse los ojos y no mirar el abismo en que se cae.

Para quien tiene interés en no engañarse, la inteligencia luce en todo lo creado, en el sistema solar lo mismo que en una molécula. Creo haber examinado todo cuanto se ha dicho en contra de eso, y, sin embargo, no he podido hallar ni el ingenio que, por lo menos, se revela en una tesis paradójal de un sofista griego. He dado, sí, con grandes palabras sin sentido exacto, como de quien quiere aturdirse.

Lo principal en una discusión seria es que se admita los hechos cuales son: pues digo que estas consideraciones son más que suficientes para determinar en un ser razonable la creencia en Dios. Pero hay otras.

Cuando Kant habla de tiempo infinito, no dice cosa que pueda pensar; y lo mismo entiéndase de Aristóteles. "Sólo Platón — afirma — hace principiar el tiempo."

El tiempo es una serie que corre hacia el futuro; una serie que se desarrolla en un solo sentido, tiene necesariamente un principio, como lo demuestran los matemáticos. Si el tiempo fuese eterno, el instante presente habría pasado ya desde toda la eternidad. Una cadena que no tiene el primer eslabón, no puede tener el segundo. Puede el tiempo no terminar; más, es imposible imaginar que termine, pero debió tener un principio. Ciertamente es que si se imagina ir a remolque contra el curso del tiempo, parece que no se llegaría jamás a un principio, pero la ilusión nace de no reparar en que se ha invertido el curso de la serie, y se ha dado al tiempo, por principio, el momento actual. El tiempo es como la serie numérica, que, o no se pone, o hay que empezar por uno. Si se llega, contando, a un número, hay que haber empezado a contar; si el tiempo ha llegado pasando hasta hoy, debe haber empezado.

Ahora bien, qué se nos da si avanza un Kant cualquiera y, en tono de protección, nos dice *que no hay tiempo*. ¿Puede él pensar lo que dice? No.

“La peste o é sustanza o accidente”, dice Don Ferrante; y así razonan esos pretendidos filósofos. Como se resuelven hoy las cuestiones por mayoría, y la mayoría es o de necios o de burlones o de indiferentes, la paradoja produce gracia y se repite, pero sólo el filósofo es tan bobo que la expresa seriamente.

Por más que pese a Kant, el tiempo ha empezado; si no, resultaría un absurdo la noción de *serie matemática*; y hubo de haber empezado también cuanto existe en el tiempo, todo lo que es movimiento, sucesión.

¿En qué consiste el tiempo? En nada de lo que se dijo o dice, pues no satisface ninguna definición. Que sin movimiento no haya tiempo, es absurdo. Sin movimiento no habrá modo de medir el tiempo, ni conciencia de éste: he aquí lo único que se puede pensar y decir. El tiempo existe, pues estamos en él y en un punto dado de la serie; por tanto, hubo de haber empezado.

Me extraña la inconsciencia de esos presuntos sabios cuando, mirándose recíprocamente, se preguntan: “¿Pero no podría ser el tiempo esto, no podría ser esto otro?” Si lo pudiese, no lo preguntarían.

Se ha intentado llegar a una noción nueva del tiempo que permitiría la reversibilidad de los fenómenos y telegrafiar a los pasados. Todos estos esfuerzos responden al deseo de desterrar la razón, de emanciparnos de la necesidad y la evidencia con que nos sujeta. Certificase así el vaticinio de San Pablo contra los filósofos: “Porque no quisieron ver a Dios en sus obras, Dios los cegó (*invertit sensum eorum*), y ellos se perdieron en sus cavilaciones (*evanuerunt in cogitationibus suis*).

Nada le importa a la luz que uno se saque los ojos; a quienes les ha de importar tenerlos es a nosotros. El sano juicio y la razón son una misma cosa.

—“Pero si el tiempo empezó, no sé ni qué es, ni cómo pudo empezar”. Tampoco es exacto, pues del tiempo no hablaríamos siquiera si no tuviéramos noción de él.

—“Pero no sabemos qué es en sí”. — Aristóteles demuestra lo absurdo de la *existencia en sí*: *existir es estar fuera de sí* (*ex y sto*), es *manifestarse, exteriorizarse*, pues; y el tiem-

po *existe* precisamente porque *no está en sí*, sino en toda la naturaleza: aquí, en esta naturaleza, se nos manifiesta y lo sentimos.

—“¡En sí no es nada, declaran, pues no existe!” — ¡Qué absurdo para filósofos! *En sí* no es nada, pues es algo *fuera de sí* y, por tanto, *existe*.

Mas si el movimiento está en el tiempo; si no hay transformación sino en el tiempo; si la materia no se transforma sino en el tiempo, *la materia, empero, no está en el tiempo*. Esto nos lo dice la conciencia bien claramente. También ella obedece a la ley de la *exteriorización*, en cuanto *no está en sí*, sino en *su forma*, y su *forma está en el espacio*; pero nada nos impide suponer que *una materia, con su forma, permanezca inmóvil*, lo cual significa que no está en el tiempo. *Estar en el tiempo* quiere decir *exteriorizarse en el tiempo, manifestarse sucesivamente*. La transformación está en el tiempo, y en éste se cumple; *la duración está fuera del tiempo*. Si no hubiese tiempo, no habría duración; está bien; mas el tiempo sólo sirve a mostrarla, *en cuanto duración no corre con el tiempo*.

El movimiento demuestra lo inmóvil, como el tiempo hace entender la duración; pero lo que está en el tiempo pasa, momento por momento, con el tiempo: el hablar, p. e., está en el tiempo, y cada sílaba desaparece con el tiempo, en cuanto se la pronuncia. Todo lo que es *hecho*, pues, o *proceso* que pasa mientras se está en el tiempo, tiene en él su existencia. En cuanto se transforma, la materia está en el tiempo, pero en cuanto existe, no. La existencia o exteriorización de la materia es el espacio: y podemos imaginar una materia inmóvil absolutamente fuera del tiempo.

El espacio, en cambio, se nos presenta como infinito en todo sentido; no, como el tiempo, en un sentido solo; e ignoro a qué viene el esforzarse en demostrar que es finito. Se cree haberlo todo resuelto diciendo que la infinidad del espacio depende de nuestra facultad de poder imaginar siempre un espacio “más allá”. Nada más fútil, porque de infinitos que nacen de nuestra aptitud “aditiva” tenemos perfecta conciencia, como, v. gr., de la serie numérica; mientras que el espacio se nos presenta como un infinito real y simultáneo.

¡Qué estupidez la de reducir una cosa a otra que se presenta con diverso carácter! Hume, p. e., reduce al hábito la *necesidad* lógica, como si de la necesidad de costumbre no tuviéramos experiencia y no sintiéramos que es cosa enteramente distinta!

Volviendo al grano, todo lo que *está* en el tiempo (transformación, sucesión) ha empezado; y, si empezó, tuvo una causa. ¿A esta causa cómo se la puede llamar sino Dios? Podemos no llamarla así, en efecto, y poner una interrogación. Mas como todo lo que está en el tiempo se sucede según cierto orden y ciertas leyes, aquella causa hubo de ser inteligente y omnipotente. Detente... dice Kant. ¿Y quién lo mete a él en esto? Yo me pararé donde honradamente he de pararme.

A propósito del espacio: ¿por qué esforzarme en explicar su infinidad como una ilusión, mientras se me presenta como cierta? Infinito es atributo divino, lo sé, y por eso Newton pensó que el espacio es el *sensorium* divino. Pero hablar de divino cuando tratamos de Dios, es ridículo.

Como todo devenir está en el movimiento y la transformación, — y éstos a su vez, en el tiempo, — admitiremos, pues, un principio: el del tiempo. En cuanto a la materia, veamos si indica una causa.

La materia es aquello en lo cual se exteriorizan, para existir, todos los seres naturales, y si materia y espacio fueran una cosa misma, — como se esforzaron en imaginar Descartes y Spinoza, — no tendríamos nada que decir y no repugnaría imaginarla eterna. Pero no es así, y, de ser permitido cambiar las nociones de las cosas, demasiado fácil sería fijar sistemas.

Se llama a la inteligencia el *loco* de las formas, como a la circunferencia el *loco* de los puntos equidistantes del centro. La materia cual la concibe Aristóteles es algo que *puede* ser todas las cosas naturales; que puede ser oro, hierro, bronce, etc., y que contiene, en potencia, pues, *todas las formas*. Por eso a Dinant no le pareció distinta de la inteligencia.

Mas hay una diferencia, a saber, que el hombre de la inteligencia es uno y en la materia infinito en número, y que aquél se aplica a todos éstos. Además, porque la inteligencia no tiene cierta realidad del hecho sino en cuanto se piensa y, cuando se

piensa, para quien lo hace. Agréguese todavía que para la inteligencia el hombre, por lo menos, no es sino una sombra de los hombres, porque ignoramos lo que sea: el hombre en nuestra inteligencia se compone de algo que nos basta para distinguirlo y no confundirlo con un caballo; y lo que se dice del hombre entiéndase válido para todos los seres naturales.

Pero tenemos conciencia de otras entidades. El círculo, p. e., ¿qué es en la inteligencia? Una ley de construcción, como bien dijo Kant; podemos hacer miles sobre el papel: todos serán reales, diversos todos entre sí y todos, al mismo tiempo, círculos, por estar contruidos de igual modo. Aunque no se construya el círculo, sabemos que de su estructura derivará el que todos los puntos de la circunferencia disten igualmente del centro.

Ciertamente, el hombre hubo de ver en la naturaleza algo que se pareciese a un círculo, p. e., un tronco de árbol cortado horizontalmente: en él están dibujados unos como círculos concéntricos, con su casi-centro visible; y así fué puesto en camino de que descubriera la ley de construcción referida.

Pero, en fin, esta ley la descubrió. Pues a esta ley se la llama *esencia*: idea en cuanto se vislumbra de cierto modo la cosa hecha; esencia en cuanto se comprende cómo está hecha. De los objetos materiales tenemos ideas por medio de los sentidos, y no conocemos la esencia, como del círculo. Su idea, esa visión mental del círculo resulta de puntos que, sólo merced a la velocidad de la mente, tienen cierta simultaneidad, que desaparece en tanto se forma, mientras que dibujada en el papel permanece, y podemos así contemplarla y analizarla.

La inteligencia es algo que está en el tiempo y de cierto modo, por la imaginación, en el espacio, cuya duración reside en la memoria, que no deja desvanecer lo que se deshace. Pero la materia, en cambio (como se ve en la tinta con que trazamos el círculo), no se parece a un punto que corre, guardando su recorrido en la memoria, sino que, al contrario, señala con diversa sustancia cada posición de la punta de la pluma y transforma el hecho de la pluma que corre en una cosa; lo sustrae al tiempo como la memoria, pero de un modo real.

Pues todos los seres naturales tienen su ley de construcción; son hechos (πράγματα, según la idea de Aristóteles) vueltos cosas por la materia, y como tales están sustraídos al tiempo hasta cierto punto.

La inteligencia pura percibe la esencia; la inteligencia en cuanto, por la organización, por los sentidos y por la imaginación, participa de la materia, percibe la manifestación de la cosa que, por la memoria, hace aparecer a su arbitrio en el campo de la imaginación.

He notado esto para que se alcance la diferencia entre materia e inteligencia: la materia realiza la esencia, y tantas veces cuantas se repite en ella la construcción, sin repetirse ella misma; de este modo sustrae al hecho del tiempo y lo vuelve permanente. La conclusión es que todos los seres de la naturaleza mineral están ya hechos, son hechos consumados y tornados permanentes, hasta cierto punto, por la materia. Luego buscaremos, volviendo sobre esto, en qué difieren de los seres orgánicos; más sea como quiera, en cuanto las cosas son hechos, o cumplidos ya o que se cumplen en la materia, han tenido que suceder o suceden y están en el tiempo.

Si tomamos una línea, vemos que en la mente es un punto que corre y su realidad está en una sombra que el recorrido deja en la memoria, al paso que en la materia es una sucesión de puntos diversos que marcan fijamente la trayectoria.

Inteligencia y materia son distintas, pues, y no importa ahora buscar cómo en el hombre están identificadas, hasta cierto punto, en todo lo llamado sensible, donde se reciben las formas. Además, la inteligencia aparece como el receptáculo de las fórmulas de construcción, o esencias, y bajo este aspecto, precisamente, se demuestra su superioridad.

Lo que, por el momento, importa, es que en la obra de arte la materia (mármol, bronce), existe sola, y la forma (Napoleón p. e.), se apoya en ella, es algo accidental; mientras que en la obra de la naturaleza se trata de que la materia no exista sino como Napoleón. Hay, pues, entre una y otra la misma diferencia que entre Napoleón y su retrato.

I I I

Primero, pues, se admitió a Dios, dicen a consecuencia de los efectos cuyas causas se ignoraban, y está bien; pero esto, en primer término, demuestra la creencia en la realidad exterior y, además, prueba que esta creencia nace de tener nosotros conciencia de que tales efectos no están en nuestro poder. Si se equivocaban llamando Dios al trueno, no erraban, en cambio, al creer que no eran ellos, los cíclopes, quienes lo habían fabricado.

Importa mucho esto, porque el solo admitir una realidad exterior a la conciencia, implica Dios. La conexión entre ambas cosas es tan clara, que precisamente por no confesar algo parecido a Dios, se niega la real existencia de todos los seres. No basta negar la finalidad; no basta negar el orden; no basta negar, con el mecanismo, toda diferencia entre los seres: si se admite la existencia real, se acepta a Dios.

La negación de la realidad demuestra el nexo de ésta con la idea de un ser supremo cualquiera. El mismo esfuerzo que se hace para negar a Dios, demuestra que la *razón* tiene necesidad de él, con lo cual resulta probada la tesis de los teólogos. Estos sostienen, no ya que para otra razón diversa de la nuestra sea imposible negar a Dios, sino que para la razón, si se dejan los hechos cuales son, admitir algo superior a la naturaleza es una necesidad.

Pero si se niega la existencia del mundo real, y no sólo su orden y finalidad manifiesta, no se dejan las cosas como están: si no hay nada, no es posible, ciertamente, con la nada demostrar algo.

Finalidad quiere decir que no hay ser no hecho para producir, en virtud de su substancia, algún efecto subordinado; que el ojo tiene por oficio ver; el oxígeno, su combinación con determinados cuerpos, y esto porque es oxígeno; que el *ázoe*, por su misma naturaleza — para nosotros desconocida, — tiene el de almacenar energía, que se manifiesta en las explosiones. No que el *ázoe* esté hecho para estallar, sino que es tal, esto es, condensador de energía.

Que los efectos de la naturaleza varia de los cuerpos, orgánicos o no, sean intencionales, no se puede afirmar; se declara sólo que de su naturaleza distinta nacen propiedades diversas también y siempre las mismas; y nadie puede negarlo.

La finalidad se demuestra en la armonía del conjunto, en resultar de tantas infinitas causalidades desemejantes, un conjunto único y ordenado que se llama mundo.

No se puede negar que cada palabra tiene un significado propio; se puede o podrá negar que esto sea intencional, demostrando que el acaso ha dado un sentido peculiar a cada una; pero cuando de la unión de muchas de estas palabras nace un sentido claro, no ha de negarse que se demuestre una inteligencia y que ellas estén dispuestas para un fin intencional.

El significado del período no reside en cada palabra; resulta de su relación, y ésta es obra de la inteligencia. Mas si niego que no sólo el significado de cada palabra, sino que haya palabras; si, cuando me hablan, rehúso oír, entonces es fácil negar la inteligencia.

Negando en una cuestión el hecho, se niega la conclusión; pero no se demuestra que la conclusión no exista, sino solamente que nos incomoda.

Una discusión conducida de este modo implica mala fe, la cual — según dice Aristóteles — no se rinde con razones. Si para negar la vista me tapo los ojos, pruebo que se ve con los ojos.

La tesis teológica quedará, pues, demostrada, mientras para refutarla no haya más remedio que negar los hechos. Tales son el que toda la antigüedad llegó a la idea de Dios naturalmente, y el que la razón postula a Dios, si se admite que las cosas son como son y cuales se nos revelan en la conciencia. Mas si ni las cosas existen, ni la razón tiene valor, la única consecuencia razonable será callar.

Demostrado, pues, que el orden y la armonía del mundo y su unidad revelan una inteligencia, y que sólo ésta puede explicarlo, porque es la única fuerza de que tengamos conocimiento capaz de tales efectos; demostrado que cuanto existe en el tiempo (el devenir) eso puede no tener principio; que ninguna cosa natural *es pura existencia*, sino que es una cosa que

existe, y que, por tanto, ha de haber una razón de su existencia, porque sólo lo que no es más que existencia (= ser existente) existirá sin causa, queda para la razón demostrado Dios, como causa del existir. Cuando se dice que sin relojero no existen relojes, se quiere decir que una cosa es el reloj y otra el estar hecho. Cada ser de la naturaleza es algo que existe, y no pura existencia; que exista la pura existencia por sí sola, no repugna.

Nadie se pregunta cómo puede ser cálido el calor; mas si encontramos algo que no es calor, — como un hierro, p. e., — y que es, sin embargo, cálido, tenemos derecho de creer que ha sido calentado.

Resulta que, como en la naturaleza no hay sino objetos que existen, y que al objeto corresponde una idea y a la existencia otra, la razón tiene derecho de concluir que han recibido la existencia.

Es evidente que los seres orgánicos reciben la existencia; en todos los cuerpos compuestos es evidente también que recibieron la existencia en el acto de su composición; que nació el agua cuando el oxígeno y el hidrógeno se juntaron, y que esta unión se produjo por algún agente exterior, ya sea la electricidad, ya el calor.

Pero también los simples están en el mismo caso: el átomo del oxígeno, en cuanto es materia, es divisible al infinito, y sólo existe, pues, en cuanto hay algo que detiene la división de la materia. Lo propio se ha de decir si se admite una materia única, homogénea, pues para que las partículas en que empezará a existir sean indivisibles, se necesitará una fuerza o algo extraño a la materia. Como todo esto es evidente, resulta que basta admitir el mundo exterior, para que la razón busque una causa de su existencia.

Como el calor es causa de que haya cuerpos cálidos, lo mismo el existir es causa de que haya cosas existentes.

Hubo, pues, que suponer un ser que sea el existir mismo: al existir no se le pregunta por qué existe, como no se le inquiera al calor por qué es cálido.

Estúpidamente sostiene Kant que este es el argumento ontológico de Descartes, ya refutado por Santo Tomás. Es, en cambio, un simple argumento *a posteriori*, porque parte de la exis-

tencia real de los seres naturales. ¿Y por qué una piedra no tendrá en sí su razón de ser? — Porque “piedra” no significa “existencia”.

Como el calor es causa de todo lo cálido, lo mismo habrá una existencia que es causa de existir a todas las cosas, que son seres, pero no existentes.

Ahora bien: hasta este punto se procede según la razón natural; que la razón llegue hasta allí, es un hecho, puesto que ha llegado. Sólo con la razón se ha de demostrar que se ha llegado sin razón; y primero hay que dejar los hechos tales como son y cuales son aceptados hoy por la ciencia. Si no se aceptan los hechos, no será la razón la que no llega, sino la voluntad que se lo prohíbe.

Existimos, pues, porque se nos comunica la existencia; y existimos de la existencia que recibimos. Un poco de consideración y reflexión sobre sí mismo basta para demostrarlo; pero esto llevaría muy lejos.

* * *

Queda, por ende, demostrado que si, como dijo Kant, no se niega ni la razón ni la naturaleza, en el actual estado de nuestros conocimientos, la existencia de Dios es cierta. Pero por más que los conocimientos científicos progresen, y cambie, en consecuencia, el concepto de materia, los datos generales seguirán siendo los mismos.

Ahora bien: llegados a este punto, tenemos dos de las partes que forman la inducción legítima: 1ª los hechos; 2ª la hipótesis, o mejor, la intuición sugerida por aquéllos, no a un individuo solamente, sino a todo el género humano, mientras no se dejó guiar por presunciones, hipótesis que la razón refleja de los filósofos no desmintió después, antes bien, confirmó en sus más profundas observaciones; 3ª y última parte de la inducción legítima, el experimento falta: y he aquí la revelación.

Dios mismo se ha revelado, y así sabemos que la razón nos guiaba bien.

Aquí tenemos la segunda parte de la tesis. ¿Qué idea debemos formarnos de Dios? Es evidente que, del hecho de que la naturaleza no explica su existencia y que es necesario admitir, por tanto, un ser que se la comunique, no se deriva sino que tal ser

existe, y nada más. Sin embargo, algo la razón arguye de los efectos, y por tal se entiende nombrar la razón de los filósofos. Sus divergencias es natural que sean tantas cuantos son los filósofos mismos. Cuantos no negaron a la razón o la naturaleza, han llegado hasta una causa universal del ser y del devenir. Aquí es donde debían detenerse, y eso hicieron y hacen los *agnósticos*, sosteniendo que, fuera de la existencia, que la razón se ve obligada a aceptar, nada más podemos saber de un tal ser.

Otros, empero, no se conformaron. Y si Kant, con un análisis sincero de la cuestión y sin negar ni alterar los datos, al llegar a este punto se hubiese detenido, nada podría entonces reprochársele. No digo que nada se pueda deducir de los efectos; pero sí que son deducciones cuya explicación puede formularse de varios modos. Por ejemplo, admitido que Dios sea la causa universal del ser, el ser subsistente y, por lo visto, una inteligencia real, que con pensar una cosa le comunica el ser, no veo por qué no se pueda suponer que la naturaleza, en su ser y devenir, no sea el pensamiento mismo de Dios. Dios pensando en las cosas las hace existir, y existen en su mente como las ideas en la nuestra; el espacio es, pues, una intuición de Dios (*sensorium Dei*).

Aunque no hubiese círculos, siempre sería verdad que sus rayos son iguales: esta verdad de las esencias, independientemente de la existencia, es una especie de existencia ella misma: la existencia en sí de las esencias de Platón. ¿Quién impide pensar que las esencias de las cosas todas, saliendo de sí y exteriorizándose, originen la naturaleza y luego el espíritu, tomando conciencia de sí? Tendremos, por tanto, esos sistemas de Spinoza, de Hegel, formas de panteísmo.

Admira el ver cómo gentes que niegan la razón y el testimonio de los sentidos presuman luego inventar otro universo, cuya presunción está constituida solamente por ciertas extravagantes analogías. *Evanuerunt in cogitationibus suis*.

Hay, sin embargo, filósofos idealistas (en el buen sentido de la voz), que, no buscando sino la verdad, llegaron por otro camino a conclusiones antiguas, pero inatacables. Tal fué Hill

Green, considerado como el más grande filósofo que haya tenido Inglaterra, después de la edad media.

Asombra ver cómo se forma la notoriedad en torno de un Spencer o un Stuart Mill, mientras permanece Green casi desconocido.

Su análisis o descripción del conocimiento es el único exacto. Green acepta de Vico la división del conocimiento en dos períodos: el espontáneo y el reflejo. El primero es aquel en el cual nuestras ideas van naciendo sin que reparemos en ello. Aquella preexistencia soñada por Platón, en que el hombre ve directamente las ideas y adquiere sus nociones, no es sino el período espontáneo; en éste también, además de las ideas, se adquiere el sano juicio o razón. No dice esto último Green, y es lástima que no lo advirtiera.

Comprendió que en el período reflejo la mente recorre *voluntariamente* el mismo camino, al revés, como afirma Vico; y esta sola observación vale toda la especulativa alemana. "*C'est cette phase toute ultérieure et réfléchie que les logiciens classiques comme les empiristes ont, seule, considérée; et, en la considérant seule, ils l'ont méconnue*".

Allí está el remedio para todos los males de la filosofía. Green no logra despojarse completamente de hábitos mentales adquiridos en el estudio de Kant, pero el culto que se le profesó en Inglaterra (murió a los 46 años) demuestra que, si no se le comprendió enteramente, se sintió al menos que aquel filósofo había dado con el buen camino.

Acepta de Vico, asimismo, que entender es hacer, o sea, que *entender es comprender cómo está hecha una cosa*: la inteligencia es legisladora. No lo entiende todo; anda tanteando, pero marcha derechamente.

"Entender la naturaleza, es crearla", dice (es frase kantiana, exagerada, que el propio Kant tomó de la metafísica de Vico). Esto sólo es verdad de Dios, que creó la naturaleza, como Green mismo lo explica luego.

Compara la naturaleza con el habla. Las palabras son las cosas: el sonido, su parte material; el sentido, su esencia; pero entender un período es entender las relaciones en que están las palabras.

El entendimiento no es, por tanto, material, y su objeto (las relaciones) demuéstranlo así. La relación, que es todo en la inteligencia, está entre dos términos, mas no es ella misma un término, ni nada material; y por eso se la niega o es considerada como cosa fútil por los basureros de la filosofía.

El sostén de la relación es el espíritu. Si la relación está fuera de los términos, que sólo se hallan en el tiempo y en el espacio, el espíritu, pues, estará también fuera del tiempo y del espacio: el acto de entender es por tanto instantáneo, es decir, sin sucesión: obra en el $\nu\beta\nu$ que limita el pasado y el presente, como un punto dos líneas. Como no se existe en realidad sino el momento actual (el mencionado $\nu\beta\nu$ aristotélico), que está fuera del tiempo, y el uno absoluto es inextenso, es en el uno o punto inextenso donde se existe.

No todas sino algunas de estas consideraciones las hace Green. El yo, la conciencia, es en cada instante lo que en él vemos de nosotros mismos. Entender una relación importa la simultaneidad, en la conciencia, de los dos términos en el instante en que se entiende. Se entiende, pues, fuera del tiempo y el espacio, en un presente sin sucesión ($\nu\beta\nu$). Es decir, como ya bien lo había notado Platón, y luego más claramente San Pablo, "que nos identificamos con Dios bajo cierto aspecto", o sea, que se nos comunica en cada instante (sin sucesión).

Todo lo cual es exacto, pero adolece de alguna exageración, que Green corrige más tarde. Es exacto que, como inteligencia somos análogos a Dios; que, por ende, podemos identificarnos con él en este sentido; que nuestra inteligencia no es, cuando piensa, sino lo que piensa, y si piensa en una relación verdadera, el pensamiento coincide con el de Dios, de donde resultan la evidencia y la certidumbre. Y como Dios crea pensando, la inteligencia no es cabal si no ve el modo cómo una cosa está hecha (concepto), esto es, en qué relación están sus partes, en qué relación se unifica su multiplicidad: la unidad da solo existencia al ser múltiple y le da su inteligibilidad. Pero es igualmente cierto que Dios se nos comunica por los sentidos, y que una sensibilidad (materia) ininteligible es el medio, tal vez necesario, de la comunicación (aquí cabría mucho que decir, pero en conjunto está bien entendido por Green el proceso). Ininteligible

quiere decir que no entra en lo que se entiende, como v. gr., cuando uno oye hablar, en la idea así recogida, no entra el sonido; el sentimiento es el medio de comunicación, y por eso no entra en el entendimiento.

Es así que Green finaliza con una conclusión casi panteísta arrastrado por el influjo kantiano de las dos conciencias. El espíritu humano es autor de la naturaleza, en cuanto la piensa; pero en cuanto humano, limitado, animal, "*lié á une sensibilité animale, il est enfant de la nature*". Pues basta corregir, diciendo: el espíritu crea la naturaleza en cuanto la piensa, y el espíritu humano, espíritu también, en tanto la crea para sí en cuanto llega a entender cómo está hecha.

Basta introducir estas observaciones: 1.^a que por los sentidos vemos cómo están hechas las cosas y por la mente entendemos cómo están hechas (cuando logramos comprenderlo); 2.^a que pensando, solamente, no se crea: la inteligencia da la regla, y nada más; pero un acto de voluntad da ser a lo que se piensa. Y aquí otra advertencia, que se le escapó a Green: la creencia pertenece a la voluntad, es una adhesión necesaria en lo evidente; en lo que no lo es, más o menos viva; y es la creencia lo que crea: quien cree de veras ver una cosa, la ve; por eso Cristo dijo que la fe transporta las montañas.

La creencia tiene algún poder creador, en cuanto posee algo de voluntaria; pero no quiero extenderme todavía. Cierto es que estudiando la creencia, — sombra de nuestra virtud creadora, — algo comprenderíamos de la existencia. Como Green llegó a mis manos cuando había recorrido ya el mismo camino, admiré su facultad de exponer claramente lo que a mí tal vez me cuesta trabajo, y noté sus deficiencias y exageraciones, adquiridas en el contacto con los turbios espíritus alemanes. Ahora me propongo buscar todas sus obras (pues ya sé lo que dicen), para hacer un resumen crítico de su sistema.