

tin y Lutero los misterios del Cristianismo contra los pelagianos que querían rebajarlo todo hasta una rastroera comprensibilidad. Desde este mismo punto de vista pudo decir Tertuliano, sin intención de burla: *Prorsus credibile est, quia ineptum est..., certum est, quia impossibile.* (*De Carne Christi*, cap. 5.)

La naturaleza alegórica de las religiones les exime de la obligación impuesta á la filosofía de presentar pruebas, y en general las sustrae á todo examen. Las religiones se limitan á pedir que se tenga fe; es decir, que se admita voluntariamente que las cosas son como ellas dicen. Y como la fe se convierte en guía de la conducta y la alegoría religiosa está siempre dispuesta de manera que pueda conducir en la práctica al resultado á que conduciría también la verdad *sensu proprio*, de ahí que la religión puede prometer á los creyentes la beatitud eterna. Vemos, pues, que las religiones satisfacen perfectamente esa necesidad general de una metafísica que experimenta el hombre tan irresistiblemente y que reemplazan muy bien á la metafísica, en lo más importante, para la multitud que no tiene tiempo de pensar, sustitución que se verifica ya en los usos prácticos, sirviendo de guía de conducta y de bandera pública de justicia y de virtud, como dice muy bien Kant, ó ya para el efecto de procurar el consuelo indispensable en medio de los rudos dolores de la vida. Bajo este aspecto, en particular, desempeñan completamente las religiones el papel de una metafísica verdaderamente objetiva, pues elevan al hombre por encima de sí mismo y de su existencia temporal como podría hacerlo una filosofía. En esto muestran manifiestamente las religiones cuán indispensables y preciosas son. Ya dijo Platón esta verdad: *Vulgus philosophum esse impossibile*

*est.* La dificultad está en que las religiones no pueden confesar jamás su naturaleza alegórica y se ven obligadas á presentarse como verdaderas *sensu proprio*.

Al hacerlo, invaden el dominio de la metafísica propiamente dicha y provocan el antagonismo de ésta, antagonismo que se manifiesta tan pronto como la metafísica deja de estar encadenada. Esta circunstancia de no querer las religiones reconocer su naturaleza alegórica, ha dado lugar también á la persistente disputa que sostienen los supranaturalistas y los racionalistas. Ambos partidos sostienen la *verdad sensu proprio* del cristianismo; mas los primeros la sostienen sin reserva alguna, en carne y hueso, por decirlo así, lo cual les coloca en una posición harto difícil, dadas las luces y la civilización que por todas partes se difunden en nuestro siglo. Los otros, en cambio, procuran separar lo que es más especialmente cristiano; lo que queda separado de esto no es verdadero *sensu proprio* ni *sensu allegorico*, no es más que vulgaridad; casi exclusivamente judaísmo ó á lo sumo pelagianismo insípido, y lo que es peor que todo esto, un aborrecible optimismo, del que está bien lejos el verdadero espíritu cristiano.

Además, al tratar de fundar una religión sobre la razón, se la transporta al terreno de esa otra especie de metafísica que saca sus pruebas de su propio seno; se la coloca así en territorio extranjero, en el de los sistemas filosóficos; se la lleva al lugar de la batalla que riñen estos sistemas en su propio campo, exponiéndola á la vez al fuego de fusilería del excepticismo y á la artillería de gran calibre de la crítica de la razón pura. Evidentemente es temerario el querer colocarse en posición tan expuesta.

Lo mejor para las dos especies de metafísica sería



mantenerse bien separadas una de otra, y permanecer cada cual en su terreno propio, á fin de poder desarrollarse sin estorbos, según su naturaleza. En vez de hacer esto, desde el comienzo del período cristiano no se ha cesado de pretender su fusión, transportando de la una á la otra dogmas y nociones, lo cual las echa á perder á las dos. En nuestros días es cuando se ha intentado más abiertamente esta operación. Hemos visto un extraño ser híbrido, á manera de Centauro, que bajo el nombre de filosofía de la religión procuraba, como una especie de *gnosis*, interpretar la religión establecida y explicar la verdad alegórica por la verdad *sensu proprio*. Sólo que para esto se necesitaria conocer la verdad *sensu proprio*, y entonces toda otra interpretación resultaria ociosa, pues querer hallar la metafísica con el solo esfuerzo de la religión, es decir, tratar de descubrir la verdad *sensu proprio* por medio de interpretaciones y comentarios, es una empresa difícil y peligrosa que sólo debería acometerse en el caso de que quedara definitivamente demostrado que la verdad, como algunos metales, no se halla en estado nativo, sino en bruto y mezclada con otros materiales, de las cuales es necesario extraerla.

Las religiones son necesarias para el pueblo, y son para él un beneficio inestimable. Aunque embaracen el progreso de la humanidad en el conocimiento de la verdad, hay que tratarlas con todos los miramientos posibles. Mas pretender que hasta un genio—un Shakespeare, un Goethe—acepten con convicción *simpli- citer, bona fidei et sensu proprio* los dogmas de una religión cualquiera, es lo mismo que pedir á un gigante que se ponga los zapatos de un enano.

Las religiones están calculadas con arreglo al grado de comprensión de las masas, y no pueden suminis-

trar la verdad más que de una manera mediata. Pretender que nos den una verdad inmediata, equivale á querer leer en los moldes de imprenta y no en la hoja impresa. El valor de una religión depende de la mayor ó menor verdad que contenga bajo el velo de la alegoría, y luego del grado de claridad con que pueda percibirse ese contenido á través del velo, ó sea de la transparencia de éste. Parece que, de igual manera que las lenguas, las religiones más antiguas son las más perfectas. Tomando como medida de la verdad los resultados de mi filosofía, daría al budhismo la preferencia sobre todas las demás religiones, y me complace ver la conformidad grande que existe entre mi doctrina y una religión que tiene de su parte la mayoría, puesto que es la que cuenta mayor número de creyentes en el mundo. Esta conformidad es tanto más valiosa cuanto que en mis meditaciones y en mis trabajos filosóficos no he estado ciertamente bajo la influencia del budhismo. En 1818, fecha en que apareció mi obra, no se tenían en Europa más que escasas noticias, muy imperfectas é incompletas, acerca de esa religión, noticias que se limitaban á algunos estudios publicados en los primeros volúmenes de las *Asiatic Researches*, y que trataban principalmente del budhismo entre los birmanos. Sólo después ha sido cuando hemos ido teniendo poco á poco un conocimiento perfecto de esa religión, gracias, principalmente, á los estudios instructivos y profundos del célebre académico de San Petersburgo F. F. Schmidt, publicados en las Memorias de dicha Academia, y también á varios sabios ingleses y franceses; de suerte que en mi obra *De la voluntad en la naturaleza*, he podido dar, bajo el título de *Sinología*, un catálogo bastante extenso de los mejores escritos acerca de esta materia.



Es de lamentar que Esoma Körösi, el perseverante húngaro que para estudiar mejor la lengua y los libros santos del budhismo ha pasado muchos años en el Tíbet, y particularmente en los conventos budhistas, haya sido arrebatado por la muerte en los momentos en que comenzaba á poner por escrito el resultado de sus investigaciones. Confieso la satisfacción con que leí en sus apuntes algunos pasajes tomados por él directamente del *Kahgyur*, entre otros, la conversación siguiente entre Budha, moribundo, y Brahma, que viene á rendirle homenaje: «Shakya (Budha) dirige muchas preguntas á Brahma: Si es él quien ha hecho ó creado éstas ó las otras cosas; si es él quien las ha dotado de tales cualidades ó virtudes; si fué él quien causó las revoluciones que han destruido y regenerado el mundo, Brahma niega haberlo hecho y pregunta á su vez á Shakya cómo y por quién ha sido creado el mundo. Entonces el último atribuye todos los cambios ocurridos en el mundo á las obras morales de los seres animados, y muestra que todo es ilusión en la tierra y que las cosas carecen de realidad y todo es vacío. Brahma, después de escribir así las lecciones de Budha, se hace prosélito suyo (*Asiatic Researches*, vol. 20, pág. 434).

No opino, como se cree universalmente, que la diferencia fundamental entre las religiones consiste en que sean monoteístas ó politeístas, panteístas ó ateístas, sino en que sean optimistas ó pesimistas. Es decir, que la distinción consiste en saber si presentan la existencia del mundo como justificada de por sí, como laudable y preciosa, ó la miran como una cosa que no puede comprenderse más que como consecuencia de nuestras faltas, y que, por consiguiente, no debería ser, comprendiendo que el dolor y la muerte no pue-

den formar parte del orden eterno, primitivo é inmutable de las cosas, ni de *lo que debería ser* de una manera absoluta. La fuerza por virtud de la cual el cristianismo pudo vencer primero al judaísmo y luego al paganismo griego y romano, reside únicamente en su pesimismo, que confiesa que nuestra condición no es más que miseria y pecado mientras que el judaísmo y el paganismo fueron optimistas. La verdad cristiana, profunda y dolorosamente sentida por todos, no podía menos de alcanzar la victoria.

Paso ahora á hacer algunas consideraciones generales sobre la otra especie de metafísica, es decir, sobre aquella que saca sus pruebas de sí misma y se llama filosofía. Se recordará que he dicho antes cómo nace del asombro que provocan en nosotros el mundo y nuestra propia existencia, que se presenta al espíritu como un enigma cuya solución preocupa sin cesar á la humanidad. Observemos ante todo que esto no podría suceder, si, como entendió Spinoza y como se ha repetido frecuentemente en nuestros días en las diversas formas y maneras de exponer cuentos bajo el nombre de panteísmo, el mundo fuese una sustancia absoluta, y, por consiguiente, un *ser absolutamente necesario*. Esta expresión significa que existe con una tal necesidad, que cualquier otra necesidad que pudiera ofrecerse á nuestro espíritu no sería ante aquélla más que casi un accidente; el mundo sería, pues, algo que comprendería en sí toda existencia, no solamente real, sino hasta posible, y esto hasta el punto, como el mismo Spinoza afirma, de que su posibilidad y su realidad se confundirían y serían una misma cosa; que su no existencia sería la imposibilidad misma; que no podríamos concebir que no existiese ó que fuera de otro modo, y, por consiguiente, que nos sería



tan imposible eliminarle de nuestro pensamiento como eliminar, v. gr., el tiempo ó el espacio. Como nosotros seríamos también partes, modos, atributos ó accidentes de esa sustancia absoluta, la única que podía existir en todo lugar, resultaría que nuestra existencia y la suya, así como su naturaleza íntima, lejos de parecernos cosa sorprendente y problemática, enigma insoluble objeto de nuestra perpetua inquietud, deberían, por el contrario, presentárenos como algo más evidente de suyo que el axioma de que 2 y 2 son 4. No deberíamos pensar de otro modo, si el mundo existiera por sí. Deberíamos tener tan escasa conciencia de su existencia, como tal existencia, es decir, como un problema que meditar, como la que tenemos del movimiento de la tierra, tan rápido, sin embargo.

Mas no sucede así. El mundo y la vida no parecen entenderse por sí mismos más que por el animal, que carece de la facultad de pensar. Para el hombre son un problema que impresiona vivamente hasta á los espíritus más incultos y limitados en sus breves momentos de lucidez. Cuando más clara y reflexiva es la conciencia y más numerosos los materiales aportados por la instrucción al pensamiento, más precisa y más constantemente se plantea este problema. En los cerebros organizados para los trabajos filosóficos, ese estado se exalta hasta llegar á lo que expresaba Platón diciendo *Mirari, valde philosophicus affectus*; es decir, á ese asombro que abarca en toda su extensión un problema que ocupa sin cesar en todos tiempos y países á los espíritus superiores sin darles tregua. En efecto; la agitación que mantiene la incesante marcha del reloj metafísico procede de la conciencia de que tan posible es la no existencia del mundo como

su existencia. Por eso es falsa la opinión de Spinoza, quien considera al mundo como cosa que debe existir de una manera absoluta. Hasta el simple teísmo procede en su demostración cosmológica deduciendo de la existencia del mundo su no existencia anterior; por manera que de antemano le considera como algo contingente. Pero aún hay más: llegamos á convencernos de que la no existencia del mundo no sólo es concebible, sino preferible á su existencia; así, nuestro asombro se trueca bien pronto en sombrías meditaciones sobre esa *fatalidad* que le ha llamado á la existencia, y en virtud de la cual la fuerza inconmensurable que requieren la producción y la conservación de un mundo constituido de esta manera, ha podido ser dirigida de un modo tan contrario á nuestros intereses. El asombro filosófico es, pues, en el fondo, consternación. Como la obertura de *Don Juan*, la filosofía debuta por un acorde en menor, lo cual prueba que no debe ser spinozista ni optimista.

Esta nota de tristeza del asombro que nos impulsa hacia la filosofía nace del espectáculo del mal y del dolor en la tierra, los cuales, aunque fuese más justa su mutua relación, y aunque la suma del bien los superase, no deberían existir. Mas como de la nada sólo puede proceder la nada, el mal y el dolor deben de tener su germen en el origen ó en la naturaleza misma del mundo.

Se nos hace muy difícil admitir esta suposición cuando vemos la majestad, el orden y la perfección del mundo físico, pues juzgamos que quien ha tenido poder para producirle tan perfecto, lo habría tenido para ahorrarle el mal y el dolor. Esta suposición (cuya expresión mas sincera es el contraste entre Ormuz y Ahriman) es muy difícil de aceptar para el



teísmo, lo cual se explica. Así, para descartar el mal, se ha inventado el libre albedrío, que no es sino una manera encubierta de hacer algo de la nada, pues la libertad de la voluntad supone un *Operari*, que no resulta de un *Esse*. (Véase *Los dos problemas fundamentales de la Ética*; pág. 58 y siguientes.) Después se ha tratado de descartar el dolor, considerándolo como una necesidad inevitable de la materia; de mala gana se ha renunciado á recurrir al diablo, que era el expediente más indicado para el caso. La muerte también forma parte del dolor. En cuanto al mal, consiste siempre en desembarazarse del dolor echándolo sobre las espaldas de otro.

Como decimos antes, el mal, el dolor y la muerte son lo que caracteriza la naturaleza del asombro filosófico y lo que le fortifica. No es sólo el hecho de que el mundo exista, sino también el de que esté lleno de amargura, lo que forme el *punctum pruriens* de la Metafísica, el problema que pone á la humanidad en una agitación que ni el excepticismo ni el criticismo pueden calmar.

También la Física, en la acepción más amplia de la palabra, se ocupa en explicar los fenómenos del mundo. Mas la naturaleza misma de sus explicaciones le impide llenar por completo esta misión. La Física no puede tenerse sobre sus propios pies; necesita una Metafísica en que apoyarse, por desdénosa que aparente ser para con ella, pues dicha ciencia explica los fenómenos por algo más desconocido que ellos, á saber: por leyes naturales fundadas sobre fuerzas naturales de las que forma parte la fuerza vital. Es cierto que se debe poder explicar por causas puramente físicas todo el orden de cosas existente en el mundo ó en la naturaleza. Mas esta interpretación, admitiendo que realmente

sea posible llegar á darla, ofrecerá siempre dos imperfecciones esenciales, como quien dice: dos úlceras, ó el talón vulnerable de Aquiles, ó la pata de macho cabrío del diablo, que hacen que todo lo que se explica de esa suerte, continúe siendo inexplicable en el fondo.

El primero de estos vicios, es que el *comienzo* de la serie de causas y efectos, es decir, el encadenamiento de mudanzas, que lo explicaría, todo es absolutamente inaccesible y va retrocediendo sin cesar hasta lo infinito, á la manera que los límites del universo se alejan en el tiempo y en el espacio. El segundo defecto está en que las causas activas por medio de las cuales se explica todo, descansan siempre sobre algo enteramente inexplicable, á saber: sobre las cualidades primeras de las cosas y sobre las fuerzas naturales por las cuales se manifiestan. En virtud de estas fuerzas es como las cualidades primeras, tales como la gravedad, la dureza, la elasticidad, el calor, la electricidad, las propiedades químicas, etc., obran de una manera determinada, y en toda explicación permanecen aquéllas en el estado de cantidades desconocidas y no eliminables de una ecuación algébrica perfectamente clara en todo lo demás, de donde resulta que no existe ni un casco de puchero de la más vil especie, queno se componga de una multitud de cualidades enteramente inexplicables.

Estos dos defectos inevitables de toda interpretación puramente física, es decir, de toda explicación por un principio causal, muestran que tales explicaciones son siempre relativas, que no es las únicas ni las últimas, y que, por tanto, no son un método suficiente. Quiere decir esto, que por ese procedimiento no llegaremos á la solución del difícil problema de las cosas ni á la comprensión verdadera del mundo y de la existencia. La



explicación física necesita del concurso de alguna explicación metafísica que le dé la clave de todas sus hipótesis, y que para esto mismo necesita seguir otro camino. El primer paso que hay que dar, consiste en reconocer y tener presente la diferencia que hay entre la Física y la Metafísica.

Esta diferencia descansa, en general, en aquella otra que estableció Kant entre el fenómeno y la cosa en sí. Pero como dicho filósofo enseña que no podremos jamás conocer la cosa en sí, no existe, según él, Metafísica, sino sólo un conocimiento puramente inmanente (es decir, la Física), y junto á ella una crítica de la razón, que aspira á ser Metafísica.

Para mostrar el punto preciso en que mi filosofía se enlaza con la de Kant, haré notar, anticipándome al segundo libro, que en su hermosa explicación de la coexistencia de la libertad y la necesidad, Kant expone cómo una misma acción puede explicarse como perfectamente necesaria, en virtud del carácter del individuo, de las influencias que ha experimentado en su vida y de los motivos actuales, y por otra parte, puede ser considerada como obra de su libre voluntad. En este sentido dice en el § 53 de sus Prolegómenos: «Aunque haya una necesidad natural inherente á todo encadenamiento de causas y de efectos en el mundo sensible, se debe atribuir libertad á aquella de dichas causas que no es en sí misma un fenómeno (aunque exista en lo hondo del fenómeno).» Por consiguiente, se puede, sin contradicción, atribuir á la vez necesidad y libertad á una misma cosa considerada desde puntos de vista diferentes, una vez como fenómeno y otra vez como *noumeno*. Esto que dice Kant del fenómeno del hombre y de su conducta, lo extiende mi doctrina á todos los

fenómenos de la naturaleza, dándoles por base la voluntad como cosa en sí. Esta teoría es tanto más legítima cuanto que no hay razón para admitir que el hombre sea específica y fundamentalmente diverso de los demás seres y cosas de la naturaleza, sino que debe suponerse que sólo se diferencia de ellos en el grado.

Hecha esta digresión, vuelvo á las consideraciones acerca de la insuficiencia de la Física para dar la explicación última de las cosas. Todo es explicable físicamente y al mismo tiempo nada se explica de ese modo. Debe haber para el pensamiento del cerebro, como para el choque de dos bolas, una explicación física posible que haga tan comprensible un hecho como el otro. Pero ese otro hecho sencillo que nos figuramos comprender tan perfectamente, permanece tan oscuro para nosotros como el primero, pues á pesar de toda explicación física, la esencia inmanente de la expansión en el espacio, de la impenetrabilidad, de la movilidad, de la dureza, de la gravedad y de la elasticidad, quedan en un misterio tan profundo como el del pensamiento.

Como en el acto intelectual, lo inexplicable se manifiesta desde el primer momento, se ha saltado inmediatamente de la Física á la Metafísica, y dando una fórmula hipostática á una sustancia de especie diferente por completo de las cosas corporales, se ha supuesto que existe un alma en el cerebro. Si no hubieran sido los hombres tan obtusos que sólo les chocase el fenómeno más aparente, se habría debido explicar igualmente la digestión, por un alma en el estómago; la vegetación, por un alma de las plantas; las afinidades químicas, por un alma de los reactivos, y también la caída de una piedra, por un alma alojada en su interior. Las propiedades de un cuerpo inorgánico son tan mis-