

sí, identidad de todos los seres, justicia, caridad, negación de la voluntad de vivir, tienen también una misma raíz. Si las virtudes morales, como he demostrado, nacen del presentimiento de la identidad de todos los seres, no en su fenómeno, sino en su esencia, en su raíz, la acción virtuosa representará la producción momentánea de un estado que, cuando se establece definitivamente, constituye la negación de la voluntad de vivir.

Consecuencia de lo que precede es que no existe razón alguna para admitir la existencia de inteligencias más perfectas que la del hombre, pues vemos que ésta basta ya para suministrar á la voluntad aquel conocimiento que la lleva á negarse y anularse, con lo cual se suprime á la vez la individualidad, y con ella la inteligencia, mero instrumento de una naturaleza individual, es decir, animal. Lo que acabo de expresar parecerá menos extraño si consideramos que, aun admitiendo por un momento inteligencias absolutamente perfectas, no podemos representárnoslas como eternamente existentes, pues ese tiempo infinito sería demasiado pobre para suministrar á sus meditaciones asuntos siempre nuevos y dignos de ellas. En efecto; como la esencia de todas las cosas es en el fondo la misma, su conocimiento es necesariamente tautológico, y una vez comprendida esa esencia, lo cual no exigiría mucho tiempo tratándose de inteligencias tan perfectas, el resto no podría ser durante toda la eternidad más que una repetición, seguida del hastío. Sabemos también que la misión de toda inteligencia no puede ser otra que la de obrar sobre una voluntad; pero como toda voluntad es error, el último acto de la inteligencia será siempre suprimir esa volición, á cuyas intenciones había venido sirviendo hasta entonces. Por lo

tanto, aun la inteligencia más perfecta posible no será más que una transición hacia un fin que ningún conocimiento podrá alcanzar jamás, ó, si se quiere, semejante inteligencia no puede encontrar puesto dentro de la naturaleza de las cosas hasta el momento en que viniese á producirse la comprensión absoluta.

De acuerdo con estas observaciones y con las que expuse en el segundo libro, demostrando que la inteligencia ha salido de la voluntad, cuyas miras sirve y cuya afirmación refleja, mientras que la verdadera salvación está en la negación del querer, todas las religiones, cuando llegan á su pleno desenvolvimiento, acaban en la mística y en los misterios, es decir, llegan á rodearse de fórmulas vagas y de tinieblas que marcan el límite más allá del cual el conocimiento no encuentra más que el vacío y toda comprensión cesa forzosamente. El espíritu no puede representarse este punto más que por medio de negaciones; pero se ha recurrido para la percepción exterior á signos simbólicos; en los templos, á la oscuridad y al silencio; el brahmanismo hasta quiere que los fieles se abstengan de pensar y de mirar, á fin de absorberse enteramente en lo más profundo de su propio ser, pronunciando mentalmente la misteriosa palabra *Oum* (1). La misti-

(1) Si reflexionamos sobre la inmanencia esencial del conocimiento humano, como de todo conocimiento en general, inmanencia nacida de que la inteligencia es un principio secundario, creado únicamente para las necesidades de la voluntad, comprenderemos cómo los místicos de todas las religiones llegan forzosamente á una especie de éxtasis, en que todo conocimiento, incluso su forma fundamental de sujeto y objeto desaparece, y cómo afirman, haber hallado en lo que está más allá de todo conocimiento su resultado supremo puesto que han llegado al punto en que no hay sujeto ni objeto, ni, por consiguiente, conocimiento de ninguna especie, justamente porque

ca, en el sentido más amplio, es toda enseñanza adecuada para hacernos sentir de un modo inmediato lo que no podemos conocer, ni por medio de los sentidos ni por medio de la razón. El místico, á la inversa del filósofo, procede de dentro afuera. Toma como punto de partida su experiencia interior positiva é individual, en la que se ve eterno, único, etc. Pero no puede dar parte de todo esto á los demás sino por medio de simples afirmaciones, á las cuales hay que dar fe bajo su palabra; no puede, por tanto, convencer. Por el contrario, el filósofo parte de lo que es común á todos, del fenómeno objetivo, visible para todo el mundo, y de los fenómenos de la conciencia interior, tales como se producen en cada individuo. Su método consiste en meditar y en combinar los datos hallados por él; puede convencer, por consiguiente. Pero debe guardarse de caer en el procedimiento de los místicos y de hacer creer, alegando no sé qué intuición intelectual ó qué percepción inmediata de la razón, que hay un conocimiento positivo de las cosas que no son susceptibles de ser conocidas, ni pueden expresarse á no ser por medio de una negación. El mérito y la dignidad de la filosofía consisten en que desdeña toda afirmación que no pueda asentarse sobre pruebas, y no admite en el número de sus datos más que aquellos que puede apoyar, de manera que se produzca el convencimiento,

---

no hay ya voluntad á la que tenga que servir el conocimiento, cuyo único destino es éste.

El que llegue á comprender esto, no considerará insensato que los fakires, acurrucados y con los ojos fijos en la punta de su nariz, traten de ahuyentar todo pensamiento y toda imagen, ni que los *Upanishadas* recomienden ensimismarse frecuentemente, pronunciando mentalmente la misteriosa palabra *Oum* en el fuero interior, en que se desvanecen sujeto y objeto, así como todo conocimiento.

en el mundo real de la percepción intuitiva por medio de las formas de que ha menester nuestra inteligencia para concebir las cosas, y sobre la conciencia interior propia de todos los hombres. La filosofía debe contentarse con ser cosmología, sin aspirar á ser teología. Su único asunto debe ser el mundo: explicar bajo todos los aspectos cuál es la esencia más íntima del mundo; esto es todo lo que puede proponerse sinceramente.

De acuerdo con esto mi doctrina, toma, al llegar á su punto culminante, un carácter negativo y termina con una negación. Pues llegada á este punto, no le queda más que hablar de lo que se renuncia, de lo que se repudia; cuanto á lo que gana ó se encuentra en cambio, se ve obligada á denominarlo (al final del libro IV) la nada; sólo por vía de consuelo añade que no es una nada absoluta, sino una nada relativa. En efecto, cuando una cosa no es nada de lo que conocemos, en realidad no es nada para nosotros. Pero no se sigue de ahí que sea una nada, hablando en términos absolutos, es decir, que no sea nada bajo todos los aspectos y en todos sentidos; lo que significa sencillamente es que estamos limitados á tener tan sólo un conocimiento completamente negativo de esa cosa, lo cual puede depender muy bien de los estrechos límites de nuestro horizonte intelectual.

Precisamente es este el punto, á partir del cual los místicos que continúan sentando afirmaciones caen en el misticismo puro. El que quiera completar el conocimiento simplemente negativo que suministra la filosofía con nociones afirmativas de esta índole, las hallará expresadas con gran belleza y en abundancia, en el *Upnekhat*, en las *Enneadas* de Plotino, en Escoto Erigenes, en algunos pasajes de Jacobo Böhm, y sobre todo, en el admirable libro *Los Torrentes* de Mad. Gu-

yon, en Angel Silesio, en los poemas de los Sofis, una colección de los cuales ha traducido Tholuk al latín y al alemán y en muchas otras obras. Los Sofis son los gnosticos del Islam; Sadi los designa con un nombre que viene á significar los «perspicaces».

El teísmo calculado para la capacidad de las masas, coloca la fuente de la existencia fuera del hombre como un objeto; la mística en general, y en particular el *sofismo*, la va trayendo progresivamente, según los grados de iniciación, al hombre, en calidad de sujeto, y el adepto maravillado y dichoso, reconoce, finalmente, que está en él mismo aquella fuente.

Este procedimiento es general en toda la mística. Meister Eckhard, el padre de la mística alemana, lo sigue manifestamente en un precepto, en que recomienda al asceta consumado que no busque á Dios en otra parte que en sí mismo (Obras, edición Pfeiffer, v. I, p. 626), y lo hallamos también expresado cándidamente por la hija espiritual de Eckhard, la cual, luego de haber experimentado esta metamorfosis, acude á decirle, trasportada de júbilo: «Maestro, regocíjate conmigo; me he hecho Dios.» (Idem, p. 465). Obedeciendo al mismo espíritu, la mística de los Sofis se manifiesta principalmente como un arrobamiento nacido de la conciencia de ser uno mismo el núcleo del mundo, la fuente primera de la existencia, á la cual todo retorna. Se encuentra también frecuentemente en los místicos la recomendación de renunciar á todo querer como medio de emanciparse de la vida y de sus dolores, pero este precepto ocupa una categoría subalterna y se le da por cosa fácil. En la mística india este segundo aspecto resalta mucho más, y en la mística cristiana es el predominante, hasta el punto de que la conciencia panteísta, esencial á la mística, no se mani-

fiesta en aquélla más que secundariamente, como consecuencia de la renuncia á toda volición y bajo la forma de reunión con Dios. En relación con estas diferencias, la mística tiene entre los mahometanos un carácter risueño y entre los cristianos un tinte sombrío y doloroso. La de los indios, colocada por encima de ambas, se mantiene en este punto en un término medio.

El quietismo ó renuncia de todo querer, el ascetismo ó mortificación de toda voluntad propia, y el misticismo ó conciencia de la identidad de nuestro propio ser con el ser de todas las cosas, con la esencia del mundo, se tocan tan de cerca, que el que admite una de estas tendencias insensiblemente se ve llevado á admitir las demás, aunque no quiera. Es en verdad sorprendente la concordancia entre los autores que han expuesto estas doctrinas, á pesar de las diferencias inmensas de tiempos, países y religiones que existen entre ellos, así como también es asombrosa la inquebrantable seguridad y la convicción íntima con que describen lo sustancial de su experiencia interior. Sin embargo, no forman una secta que defienda y propague un dogma favorito adoptado teóricamente; las más de las veces no saben nada unos de otros; más aun, los místicos, los quietistas y los ascetas indios, mahometanos y cristianos, son completamente heterogéneos entre sí salvo en lo tocante al sentido íntimo y al espíritu de sus enseñanzas.

Para hallar un ejemplo evidente de ello no tenemos más que comparar *Los Torrentes* de Mad. de Guyon, con la doctrina de los Vedas y particulamente con un pasaje del *Upnekhat* (v. I, p. 63), que resume y expresa fielmente y con las mismas imágenes el contenido de la obra francesa, siendo notorio que en 1680 Ma-

dama Guyon no podía conocer el sánscrito. En la *Teología alemana* (única edición no mutilada, la de Stuttgart, 1851) se dice, en los capítulos II y III, que la caída del diablo y la de Adán vienen de que uno y otro se apropiaron las expresiones *yo, mi, mío*, y en la pag. 89 se leen: «En el verdadero amor no hay *yo* y *mío*, *tú* y *tuyo* ni nada semejante.» Y en el *Kural*, traducido del tamul por Graul, se dice (p. 8): «Lo *mío*, que es la pasión caminando hacia lo exterior, y el *yo*, que es la pasión vuelta hacia lo interior, desaparecen.» En el *Manual del Budhismo*, de Spence Hardy (p. 258), Budha se expresa en estos términos: «Esto soy yo, ó esto es mío, son pensamientos que mis discípulos rechazan.» En términos generales y haciendo abstracción de las formas que son debidas á las circunstancias exteriores, puede decirse que Shakia Muni y Meister Eckhard enseñan la misma cosa; sólo que el primero tenía plena libertad para expresar abiertamente sus pensamientos, mientras que el segundo se ve obligado á presentarlos detrás del velo del mito cristiano, al cual tiene que acomodar también sus expresiones. Va tan lejos en este punto, que en sus escritos, el mito habla sólo por medio de imágenes, casi como el mito helénico en boca de los neoplatónicos, formando una alegoría perpetua. Es también notable á este respecto, cómo se parece el cambio de vida de San Francisco, cuando se despoja de sus riquezas y hace voto de pobreza, al cambio mayor todavía del Budha Shakia Muni, que de príncipe se hizo mendigo. La vida de San Francisco y la orden instituida por él recuerdan mucho el *saniassismo*. La analogía de los sentimientos resalta también en su grande amor hacia los animales, de los cuales gustaba rodearse y á los cuales llama siempre sus hermanos y sus herma-

nas. Su hermoso *Cántico* da testimonio igualmente del espíritu indio que le animaba, pues canta las alabanzas del sol, de la luna, de las estrellas, del viento, del agua, del fuego y de la tierra (1).

Muchas veces los mismos quietistas cristianos no tuvieron conocimiento unos de otros, ó lo tuvieron escaso; como, por ejemplo, Molinos y la Guyon de Tauler y la *Teología Alemana*, ó bien Gichtel de los dos primeros. La gran diferencia de cultura intelectual entre los místicos, tampoco ha ejercido influencia esencial sobre sus doctrinas: unos, como Molinos, eran instruidos; otros, como Gichtel y muchos más, ignorantes. Este hecho, junto con la concordancia de sus enseñanzas y la firme seguridad con que se expresan, prueba mejor que otro alguno que hablaban en virtud de una experiencia interior efectiva; esta experiencia no está al alcance de todo el mundo, sólo es dada á un corto número de elegidos; por eso se la llama una operación de la gracia, cuya realidad no puede ponerse en duda, sin embargo, por todas las razones expuestas más arriba. Para comprender bien esto, hay que leer las obras mismas de los autores místicos y no contentarse con extractos de segunda mano; cada uno de estos escritores debe ser oído en persona antes de ser juzgado. Para el conocimiento del quietismo recomendando especialmente á Meister Eckhard, la *Teología Alemana*, Tauler, la Guyon, Antonieta Bourignon, el inglés Bunyan, Molinos (2) y Gichtel. Asimismo, como

(1) Bonaventurae, *Vita S. Francisci*, c. 8.—K. Hase, *Franz von Assisi*, c. 10.—Y *Cantici de S. Francesco*, editi da Schlosser e Sthein, Francfort s. M., 1842.

(2) Michaelis de Molinos *Manuductio spiritalis*; hispanice 1675, italice 1680, latine 1687, gallice in libro non adeo raro cui titulus: *Recueil de diverses pièces concernant le quietisme ou Molinos et ses disciples*. Amsterdam, 1688.

demostraciones prácticas y ejemplos de lo serio del ascetismo, conviene leer la vida de Pascal, publicada por Reuchlin, así como su *Historia de Port Royal*, la *Historia de Santa Isabel*, por el conde de Montalembert, y la *Vida de Rancé*, por Chateaubriand; esta enumeración dista mucho de haber agotado todo lo importante en este género. Cuando se han leído estas obras, cuando se ha comparado su espíritu con el del ascetismo y el quietismo, tal como respira en los escritos y se expresa en cada página de los escritores del brahmanismo y del budhismo, habrá que conceder una cosa: que toda filosofía que para ser consecuente consigo misma tenga que rechazar todas estas concepciones, lo cual no puede hacer más que declarando á sus autores impostores ó locos, tiene que ser por este mismo hecho falsa. En este caso se encuentran todos los sistemas filosóficos de Europa, á excepción del mío. Sería, en verdad, locura muy extraña esta que se expresa con tal concordancia, á pesar de existir la mayor diferencia posible de condiciones y de personas entre quienes la expresan, y á la cual han elevado á la altura de dogma capital de su religión las poblaciones más antiguas y más numerosas de la tierra; es decir, las tres cuartas partes de los habitantes del Asia. Por otra parte, cuando se plantea esta cuestión, la filosofía no tiene derecho á repudiar el tema del quietismo y el ascetismo, pues este tema es idéntico en lo sustancial con el de toda metafísica y toda moral. Así, pues, este es el terreno en que espero á toda filosofía optimista y este el punto sobre el cual la invito á declarar su parecer. Si ante la opinión de los contemporáneos, la concordancia que existe entre mi filosofía y el quietismo y el ascetismo es propia para ofuscar á las gentes, yo veo, por el contrario, en esta

circunstancia, una prueba de que mi filosofía es la única exacta y verdadera, y eso me explica también al mismo tiempo por qué las universidades *protestantes* quieren ignorarla y ahogarla en el silencio.

En efecto; no sólo las religiones del Oriente, sino también el verdadero cristianismo, tienen esencialmente el carácter ascético que mi filosofía explica como negación de la voluntad de vivir, pero el protestantismo, sobre todo en su forma actual, trata de ocultar este hecho.

Han surgido recientemente adversarios declarados del cristianismo, que han demostrado ellos mismos, con fundamento, que enseña la renuncia del mundo, la abnegación, la castidad perfecta, y principalmente, la mortificación de la voluntad, que califican exactamente de «tendencia anticósmica» y que tal es la esencia verdadera del cristianismo primitivo. En esto tienen indudablemente razón; pero cuando le echan en cara esas tendencias como un vicio evidente, cuando en esto consiste su gran verdad, su crecido valor y su carácter elevado, muestran los que así discurren cuán sumido está su espíritu en las tinieblas. Esta decadencia intelectual se explica, porque esos cerebros, como millares de otros en Alemania, han sido totalmente corrompidos y falseados para siempre por el miserable hegelianismo, escuela de bajeza, foco de necesidad y de ignorancia, falsa sabiduría, hecha para destornillar cabezas, y que ya se empieza á comprender lo que es, por lo cual sólo le admirará dentro de poco la Academia danesa, para la cual aquel tosco charlatán es un *summus philosophus*, en defensa del cual rompe lanzas.

*Car ils suivront la créance et étude  
De l'ignorante et sottie multitude  
Dont le plus lourd sera reçu pour juge.*

(RABELAIS.)

Es indudable que en el cristianismo primitivo y puro, tal como salido en germen del Nuevo Testamento se desarrolla en los escritos de los Padres de la Iglesia, existe una tendencia ascética que no puede negarse; es la cima á que todos aspiran. El Nuevo Testamento (1) nos da ya la fórmula principal del ascetismo con la recomendación del celibato puro y verdadero (primero y más importante paso hacia la negación del querer). Strauss, en la *Vida de Jesús* (v. I, pág. 618 de la 1.<sup>a</sup> edición), dice respecto del celibato recomendado en San Mateo, XIX, 11 y siguientes: «Para no hacer decir á Jesús nada que estuviese en contradicción con las ideas actuales, se le ha atribuido fraudulentamente la intención de no preconizar el celibato más que en consideración á las circunstancias de su tiempo, á fin de que nada estorbase la actividad apostólica; pero ni en ese texto ni en el pasaje análogo de la primera á los Corintios, VII, 25 y siguientes, se halla la menor huella de semejante intención; lo que en realidad ocurre es que este es uno de los lugares en que los principios ascéticos, tales como estaban definidos entre los esenios y probablemente también entre algunos de los judíos, se traslucen igualmente en Jesús.» Esta tendencia ascética aparece más pronunciada andando el tiempo que al principio, cuando el cristianismo, que buscaba todavía proséli-

(1) S. Mateo, XIX, 11 y siguientes; S. Lucas, XX, 35-37; 1.<sup>a</sup> á los Corint. VII 1-11 y 25 40 (1.<sup>a</sup> á los Tesal., IV, 3.—1.<sup>a</sup> epístola Juan, III, 3); Apocalipsis, XIV, 4.

tos, no podía mostrarse muy exigente; desde principios del siglo III se impone imperiosamente. El matrimonio en el cristianismo puro es una transacción con la naturaleza pecadora del hombre; es una concesión, algo que se permite á los que no tienen fuerza bastante de voluntad para aspirar á la perfección; un expediente para evitar una corrupción mayor. Entendido de esta manera, la Iglesia le consagra, á fin de que el vínculo sea indisoluble; pero la virginidad y la castidad son consideradas como una consagración mayor, mediante la cual se entra en el número de los elegidos; sólo ella da derecho á la corona triunfal, que recuerdan todavía la palma que se pone en el ataúd de los solteros y la corona de azahar que lleva la novia el día de las bodas.

Tenemos acerca de este punto un testimonio que se remonta á los primeros tiempos del cristianismo; la respuesta característica del Señor en el Evangelio de los egipcios, citado por Clemente de Alejandría (*Strom.*, III, 6 y 3): *Salomae interroganti, quosque vigebit mors? «Dominus, quoadusque», niquit, vos mulieres pasitis.* Clemente añade: *Hoc est quamdiu operabantur cupiditates*, tras lo cual enlaza esto con el célebre pasaje de la Epístola á los romanos, V. 12. Más adelante, en el cap. XIII, cita las palabras de Cassiano: *Cum interrogaret Salome, quando cognoscentur ea, de quibus interrogabat, ait Dominus: «quando pudoris indumentum conculcaveritis, et quando duo facta fuerint unum, et masculum cum foeminae masculum nec foemineum»*, es decir, cuando no tendréis necesidad del velo del pudor, desde el momento en que toda diferencia de sexo haya desaparecido.

Los herejes son los que han ido más lejos en este punto, como vemos en el siglo II en los *tatianitas* ó