

pasado de la juventud, no tiene más que recordar las personas con quienes ha estado en contacto; ¿cuántas habrá hallado verdaderamente honradas?

Hablando con verdad, casi todas eran lo contrario, á pesar de la hipocresía con que aparentan escandalizarse los hombres de la más ligera sospecha de maldad y hasta de mentira. Vil egoísmo, codicia sin límites, malicia hipócrita y por añadidura odio envenenado y diabólico goce en el mal del prójimo, son los sentimientos que dominan tan universalmente entre los hombres que las excepciones son objeto de admiración. La caridad, ¿llega á dar siquiera lo superfluo para que no haya necesitados? ¿Es en estas raras y débiles huellas de moralidad donde podemos colocar el fin de la existencia? Pongámosle, por el contrario, en la conversión total de nuestro ser (pues él es quien da tan tristes frutos), conversión producida por el dolor, y veremos entonces cómo toma otro aspecto cuanto nos rodea y aparece en armonía con la realidad de las cosas. La vida se nos presenta como un baño de purificación, cuyo ingrediente más eficaz es el dolor. Cuando la operación está terminada, deja como residuo impuro la inmoralidad y la maldad pasada, y entonces se cumple lo que anuncia el Veda: *Finitur nobis cordis, dissolvuntur omnes dubitationes ejusque opera evanescent.* El décimoquinto sermón de Meister Eckhard está en perfecta armonía con estas ideas; merece ser leído.

CAPITULO L

«EPIFILOSOFIA»

Al terminar la exposición de mis ideas, debo emitir aquí algunas consideraciones sobre mi filosofía. Como he advertido, ésta no pretende explicar la existencia del mundo hasta en sus últimos principios; se detiene en los hechos de la experiencia interna y externa, que están al alcance de cada cual y muestra su verdadero encadenamiento íntimo, sin pasar más adelante ni recurrir á las cosas supramundanas y á sus relaciones con el mundo. Mi filosofía no formula, pues, conclusiones sobre aquello que está fuera de toda posibilidad de experiencia; ni explica más que aquello que nos presentan el mundo exterior y la conciencia íntima, contentándose con concebir el mundo dentro de los límites de su encadenamiento interior consigo mismo. Mi es, filosofía pues, *inmanente* en el sentido kantiano de la palabra.

Esto hace que deje muchas cuestiones en suspenso, como, por ejemplo, la de saber por qué los hechos que mi teoría demuestra son así y no de otro modo, etc. Semejantes preguntas, ó, mejor dicho, sus respuestas, son transcendentales; lo cual quiere decir que no podemos asimilárnoslas por medio de las formas y fun-

ciones de nuestra inteligencia, ni pueden penetrar en ésta. Entre tales materias trascendentes y nuestra inteligencia, existe la misma relación que entre nuestro *sensorium* y las propiedades posibles de los cuerpos, en relación con las cuales no tenemos órganos sensibles.

También se puede preguntar después de mis explicaciones cuál es el origen de esa voluntad, igualmente libre para afirmarse, en cuyo caso su fenómeno es el mundo, ó para negarse, en cuyo caso su fenómeno nos es desconocido; se puede preguntar qué fatalidad la ha colocado en esa enojosa alternativa de manifestarse bajo la forma de un mundo en que reinan el dolor y la muerte ó renegar de su propia naturaleza. Puede también inquirirse qué fué lo que la indujo á abandonar el reposo inapreciable y la felicidad de la nada. Una voluntad individual—podría decirse—puede dejarse extraviar á costa de su propio detrimento por una elección errónea, ó sea por una falta del conocimiento, pero la voluntad general, anterior á todo fenómeno, y, por consiguiente, desligada de todo conocimiento, ¿cómo pudo extraviarse y correr así á su perdición? ¿Qué es lo que ha originado este inmenso desacuerdo que llena el mundo? ¿Hasta qué profundidad en la esencia íntima del mundo—se puede preguntar también—descienden las raíces de la individualidad? A lo cual podría contestarse en rigor que llegan tan hondo como la afirmación de la voluntad de vivir, y se detienen donde empieza la negación, puesto que ellas de la afirmación han nacido. Así mismo se puede proponer otra cuestión: ¿Qué sería yo si no fuera voluntad de vivir? Y otras por el estilo.

A todo esto se debe contestar, en primer término, que la expresión de la forma más general y más fami-

liar á nuestra inteligencia es el principio de razón, pero que éste no se aplica más que al fenómeno, y no á la esencia de las cosas, y que de aquel principio es de quien nacen todas esas preguntas del *cómo* y el *por qué*. Desde las lecciones de Kant es cosa averiguada que el principio de razón no es una *æterna veritas*, sino una mera forma, es decir, una función intelectual; y la inteligencia, que es por su naturaleza propiedad cerebral, no es originalmente más que un instrumento puesto al servicio de la voluntad, instrumento que supone esta voluntad con todas sus objetivaciones. Y todo nuestro conocimiento, toda nuestra facultad de concebir las cosas, está sujeta á las formas de la inteligencia, de donde se sigue que no podemos aprehender nada sino dentro de las categorías de tiempo, de antes ó después, de alto ó bajo, de todo ó parte. Ningún medio tenemos para salir de este círculo que limita para nosotros el campo del conocimiento posible. Pero estas formas de que venimos hablando no son aplicables á los problemas antes indicados, y aun suponiendo que su solución nos fuera dada, no podrían servirnos para comprenderla, puesto que no están destinadas á tal uso. Por eso nuestra inteligencia, mero instrumento de la voluntad, tropieza á cada paso con problemas insolubles como con los muros de una cárcel.

Es verosímil, por lo menos, que estas cuestiones no solamente están por encima de nuestra inteligencia, sino que su conocimiento no será posible jamás á persona alguna; que estas materias son insondables, no sólo de una manera relativa, sino en absoluto; que no sólo no hay persona que las sepa, sino que no pueden ser sabidas, porque no se amoldan á las formas del conocimiento. (Esto se armoniza con lo que dice Escoto

Erigenes: *De mirabili divina ignorantia, qua Deus non intelligit quod ipse sit*, lib. II.)

La perceptibilidad con su forma más esencial y necesaria, la de la dualidad de sujeto y objeto, pertenece al fenómeno y no á la esencia de las cosas. Donde hay conocimiento, y, por consiguiente, representación, no hay más que fenómenos, y nos encontramos, por lo mismo, dentro del mundo fenomenal. Hasta el mismo conocimiento, en general, sólo nos es conocido como fenómeno cerebral, y no podemos concebirle de otra manera.

Podemos comprender al mundo como tal mundo; es un fenómeno, y, por lo que pasa en nosotros, así como por un análisis exacto de nuestra conciencia de nosotros mismos, podemos descubrir lo que se manifiesta en el fondo de ese fenómeno, tras lo cual, poseyendo esta clave de la esencia del mundo, podemos irle descifrando en totalidad, como creo haberlo hecho en la presente obra. Pero si abandonamos el mundo para tratar de resolver las cuestiones enunciadas, abandonamos al mismo tiempo el único terreno en que es posible, no sólo el encadenamiento de causa á efecto, sino también cualquier género de conocimiento; todo lo demás no es sino *instabilis tellus innabilis unda*. La naturaleza de las cosas antes del mundo ó más allá del mundo, es decir, más allá de la voluntad no es abordable para nosotros, pues el conocimiento mismo no es más que fenómeno; sólo puede existir en el mundo, cual esto sólo existe en el conocimiento. La esencia íntima de las cosas, lejos de ser una esencia cogitativa, una inteligencia, es en sí algo privado de todo conocimiento; la cognición viene á añadirse subsidiariamente, como algo accesorio, como un recurso auxiliar del fenómeno de esta esencia; así, pues, no puede así-

milársela más que de una manera muy imperfecta y sólo en la medida de su propia naturaleza, pues su verdadero destino es muy diferente: consiste en servir á la voluntad individual. De ahí viene la imposibilidad de concebir la existencia, la naturaleza y origen del mundo de una manera completa, radical y enteramente satisfactoria. De eso dependen los límites de mi filosofía, como los de todo sistema filosófico.

La doctrina del *εν και παν*, es decir, de la unidad é identidad absoluta de la esencia de las cosas, después de haber sido enseñada por los Eleatas, por Escoto Erigenes, Jordano Bruno y Espinoza y de haber sido refrescada por Schelling, estaba admitida y comprendida ya en mi época. Pero el problema estaba en saber qué es ese principio único y cómo llega á hacerse múltiple, y creo haber sido el primero en dar la solución.

Desde los tiempos más remotos, se había considerado también al hombre como un microcosmo. Yo he invertido la proposición demostrando que el mundo es un *macrantropo* en el sentido de que la voluntad y representación agotan la definición de la sustancia del mundo tan completamente como la del hombre. Pero evidentemente es más razonable aprender á conocer el mundo por el hombre, que no adoptar el procedimiento inverso, pues debemos valernos de aquello que nos es dado más inmediatamente, es decir, de la conciencia de nosotros mismos, para explicar aquello que sólo nos es dado mediatamente, ó sea por la percepción exterior, en vez de seguir el camino contrario.

Aunque acepto el *εν και παν* de los panteístas, no admito el *παν θεος*, pues no traspaso los límites de la experiencia, entendida en el sentido más amplio, ni con mayor motivo me pongo en contradicción con los da-

tos existentes. Escoto Erigenes, consecuente con el espíritu del panteísmo, considera todo fenómeno como una teofanía; pero en tal caso, los fenómenos más horribles y más espantosos participarían de esa condición; ¡extrañas teofanías! Además, me separo de los panteístas en los siguientes puntos:

1.º Su Θεός es una x , una cantidad desconocida, mientras que la voluntad es, entre todas las cosas que podemos conocer, la más conocida y la única que nos es dada inmediatamente; por lo tanto, la única adecuada para explicarnos todo lo demás, pues lo conocido es lo que debe servirnos para descifrar lo desconocido y no al revés.

2.º Su Θεός se manifiesta por gusto, *animi causa*, por desplegar su magnificencia ó por hacerse admirar. Prescindiendo de la vanidad que le atribuyen al imaginárselo así, se ven obligados á negar ó desvirtuar, á fuerza de sofismas, la existencia de los males que abruma al mundo, pero no impiden naturalmente que éste siga en terrible y abierta contradicción con la perfección fantasmagórica que ven los panteístas en el universo.

Por el contrario, en mi filosofía, la voluntad llega en su objetivación, cualquiera que sea la índole de ésta, á conocerse á sí misma, lo cual le permite negarse y operar la conversión y salvación. Sólo mi moral posee una base segura y un desenvolvimiento completo en armonía con el espíritu sublime y profundo del brahmanismo, del budhismo y del cristianismo, y no con el del judaísmo y el islamismo. Igualmente la metafísica de lo bello sólo puede ser explicada completamente con mis principios, con los cuales no necesita atrincherarse detrás de vanas frases. Mi doctrina es la única que reconoce lealmente la existencia y extensión

del mal en el mundo; puede hacerlo, porque su solución al problema del origen del mal es la misma que da al origen del mundo. Por el contrario, para los demás sistemas, que son optimistas, la cuestión del origen del mal es una enfermedad crónica é incurable, que, á pesar de todos los paliativos y de todas las drogas, les hace arrastrar una existencia enfermiza.

3.º Yo parto de la experiencia y de la conciencia de sí mismo, que, generalmente, posee todo hombre, para llegar á la voluntad, que es mi único elemento metafísico; sigo, pues, el procedimiento ascendente ó analítico. Los panteístas siguen la vía descendente ó sintética, pues parten de su Θεός, al que denominan Sustancia ó Absoluto, ya imponiéndole por vía de autoridad, ya procurando que se les conceda; y de esta cosa, completamente desconocida, se valen para explicar todas las cosas conocidas.

4.º En mi filosofía, el mundo no excluye la posibilidad de otra existencia; queda mucho margen para aquello que designamos de un modo negativo con el nombre de negación de la voluntad de vivir. El panteísmo, como es esencialmente optimista y considera al mundo como lo mejor que puede haber, no se cuida de buscar otra cosa.

5.º Para los panteístas, el mundo real, el mundo como representación, es una manifestación intencional del Dios que reside en él. Esto, lejos de ser una explicación satisfactoria de la aparición del mundo, exige á su vez una explicación. En mi sistema, por el contrario, el mundo como representación nace *per accidens*, puesto que la inteligencia, con su percepción exterior, no es, en primer término, más que el intermediario de los motivos para los fenómenos más perfectos de la voluntad, y se va perfeccionando gradual-

mente hasta llegar á adquirir esa objetividad de la percepción intuitiva que hace aparecer el mundo exterior. En este sentido, mi teoría explica realmente el origen del mundo como objeto visible, sin tener que valerse de ficciones insostenibles.

Después de la crítica que hizo Kant de toda teología especulativa casi todos los que filosofaban en Alemania, cayeron sobre Spinoza. Toda la serie de ensayos abortados conocida con el nombre de filosofía postkantiana, no es en realidad más que spinozismo, lleno de afeites sin gusto, envuelto en una fraseología incomprensible y desfigurado de otras mil maneras. Por eso después de haber mostrado la relación que medía entre mi filosofía y el panteísmo, quiero indicar también la que existe entre aquella y el spinozismo en particular. Esta relación es semejante á la que existe entre el Nuevo Testamento y el Antiguo. Lo que ambos tienen de común es el Dios creador. De igual manera tanto en mi filosofía como en la de Spinoza, el mundo existe por sí mismo, en virtud de una fuerza intrínseca. Pero en la filosofía de Spinoza, su *substantia aeterna*, la esencia íntima del mundo, que él mismo denomina Dios, es siempre, hasta por el carácter moral y la importancia que la atribuye, Jehovah, el Dios creador, que se aplaude á sí mismo en su obra y encuentra que le ha salido perfecta: *παντα καλαλιαν*. Spinoza sólo le ha quitado la personalidad. Para este filósofo, el mundo con cuanto en él se encierra, es perfecto y tal como debe ser, por lo cual hombre no tiene más que hacer que *vivere, agere, suum esse conservare, ex fundamento proprium utili quaerendi*. (Ética IV, prop. 67), es decir gozar bienamente de la vida mientras dure, exactamente como lo expresa el *Eclesiastés* (IX, 710). En suma, es una filosofía optimista; por-

eso su moral es tan endeble como la del Antiguo Testamento y aun en ocasiones falsa y hasta repugnante (1).

En mi filosofía, por el contrario, la voluntad, la esencia íntima del mundo, no es Jehovah, es, si puedo expresarme así ó el Salvador crucificado ó el ladrón crucificado según el partido que aquella tome. Mi moral concuerda con la del cristianismo en sus tendencias más elevadas, así como con la del brahmanismo y el budhismo. Spinoza no pudo dejar de ser judío: *quo semel est imbuta recens servabit odorem*. Lo que hay en él de absolutamente judío y lo que junto con el panteísmo resulta á la vez absurdo y horrible, es su desprecio hacia los animales, á los cuáles niega todo derecho, considerándoles como destinados exclusivamente á nuestro uso. (Ética. IV, apend. cap. 27).

Spinoza fué, con todo, un gran hombre. Mas para apreciar con exactitud su mérito, conviene tener en cuenta sus relaciones con Descartes. Este último había dividido claramente á la naturaleza en espíritu y materia, es decir, en sustancia pensante y sustancia extensa, y había establecido igualmente oposición absoluta entre Dios y el mundo. Spinoza, mientras fué cartesiano, enseñó los mismos principios en sus *Cogitata Metaphysica*, 1665, cap. 12. En sus últimos años fué cuando reconoció la falsedad radical de este dua-

(1) Unusquisque tantum juris habet, quantum potentia valet. (Trat. Polit. cap. II, § 8). Fides alicui data tamdiu rata manet, quamdiu ejus, qui fidem dedit, non mutatur voluntas. (Idem § 12). Uniuscujusque jus potentia ejus definitur. (Ética, IV, prop. 37, escol. 1). Especialmente en el capítulo XVI del *Tratado teológico político* se revela la inmoralidad de la filosofía de Spinoza.

lismo, y por eso su filosofía trata sobre todo de suprimir indirectamente estas dos oposiciones.

Sin embargo, por una parte, con el fin de no ofender á su maestro y por otra con el deseo de suscitar menos escándalo, dió á su doctrina, valiéndose de una forma rigurosamente dogmática, cierta apariencia positiva, aunque el fondo fuese esencialmente negativo. Su identificación del mundo con Dios no tiene efectivamente más que sentido negativo. Llamar al mundo Dios, no es explicarle, pues, con su nuevo nombre, el mundo sigue siendo un enigma como con el antiguo. Pero esas dos verdades negativas eran preciosas para su tiempo, como lo serán en toda época en que haya cartesianos conscientes ó inconscientes. Como todos los filósofos anteriores á Locke, adolece del defecto de partir de nociones abstractas sin haber depurado antes su origen, como las nociones de sustancia, causa, etc., lo cual le permite después hacer una aplicación demasiado amplia de estos conceptos.

Los que recientemente no han querido ingresar en el neo-spinozismo dominante, como B. Jacobi y otros, principalmente se han retraído por el espantajo del fatalismo. Debe entenderse por fatalismo toda teoría que atribuye la existencia del mundo, así como la lamentable condición de la especie humana, á una necesidad absoluta é inexplicable bajo todos conceptos. Los adversarios del fatalismo creen que el mundo ha de derivarse de un acto de libre albedrío de un ser residente fuera del universo, como si se pudiera saber de antemano qué explicación de las dos es más exacta ó más provechosa, para nosotros al menos. Pero tanto unos como otros, suponen ante todo la exclusión de un tercero, el *tertium non datur*, y hasta el día todos los sistemas filosóficos han adoptado

una ú otra de las dos opiniones dichas. Yo he sido el primero que ha roto con ese precedente, pues si he establecido realmente aquel *tertium*, demostrando que el acto de voluntad que da origen al mundo, es un acto de nuestra propia voluntad. Es libre, pues el principio de razón único que explica la necesidad, cualquiera que sea, no es más que la forma de su fenómeno. Mas por eso también, desde su aparición y en todo su curso, se halla sometido á la necesidad, y así es como podemos conocer la naturaleza de ese acto de voluntad, mediante su fenómeno y podemos *eventualiter* querer de otra manera.

FIN DE LA TERCERA PARTE Y DE LA OBRA