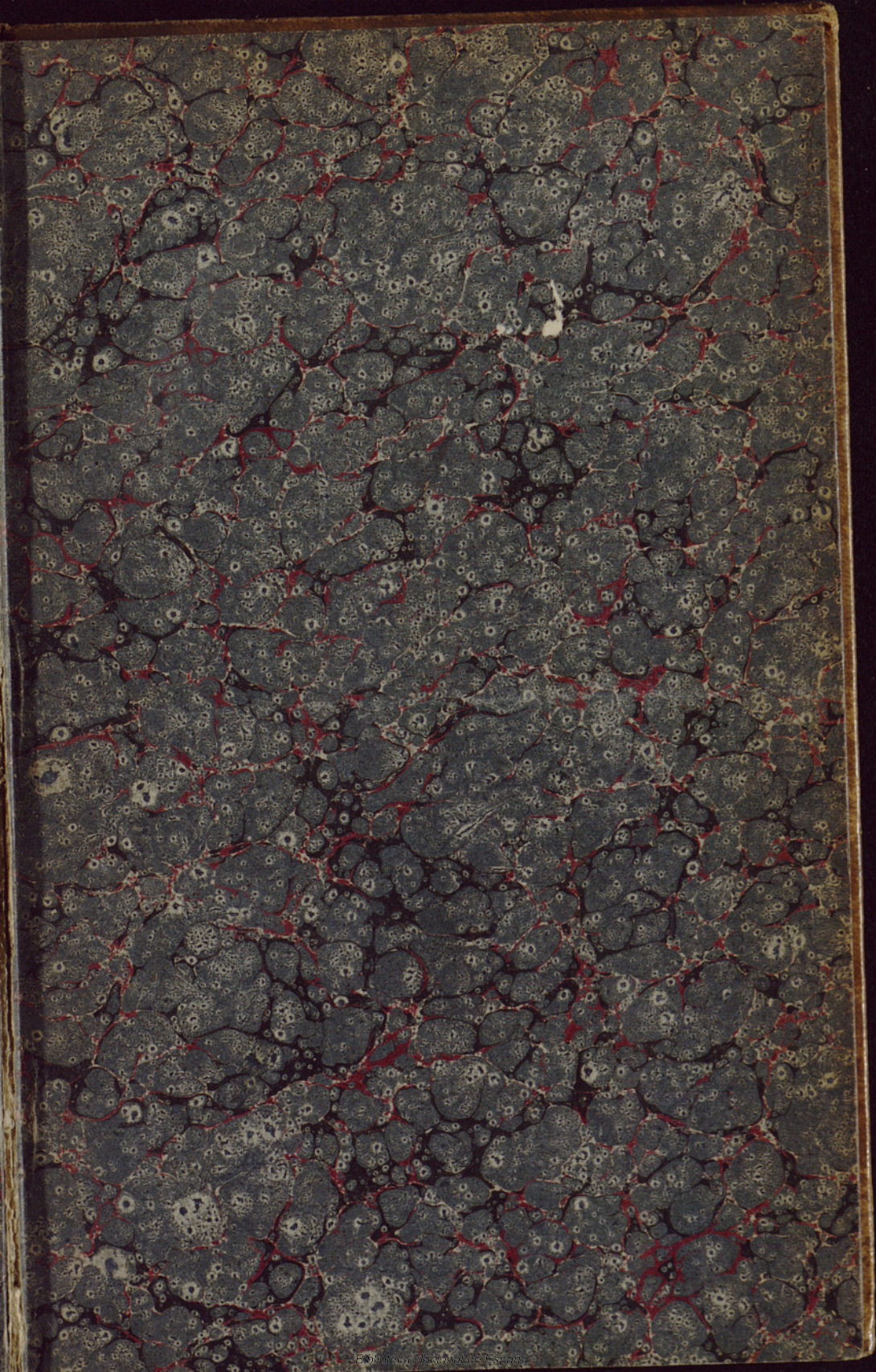


SCHOPENHAUER  
ESTUDIOS  
DE HISTORIA  
FILOSÓFICA

1  
28254

1  
28,254



~~P-3-4~~

ALCAIDE  
ENCUADERNADOR  
VALVERDE, 7, B. P. 00.  
MADRID

ESTUDIOS

ANTONIO GONZÁLEZ BLANCO

ANTONIO GONZÁLEZ BLANCO

ANTONIO GONZÁLEZ BLANCO

ANTONIO GONZÁLEZ BLANCO

ANTONIO GONZÁLEZ BLANCO

MADRID

LA ESPAÑA MODERNA

ANTONIO GONZÁLEZ BLANCO



BIBLIOTECA DE JURISPRUDENCIA, FILOSOFÍA É HISTORIA

**ESTUDIOS**

DE

**HISTORIA FILOSÓFICA**

POR

**ARTURO SCHOPENHAUER**

Traducción directa de la 7.<sup>a</sup> edición alemana

DE

EDMUNDO GONZÁLEZ-BLANCO

Precio: **CUATRO PESETAS**



MADRID

**LA ESPAÑA MODERNA**

Calle de Fomento, núm. 7





ESTUDIOS  
DE  
HISTORIA FILOSÓFICA



BIBLIOTECA DE JURISPRUDENCIA, FILOSOFÍA É HISTORIA

---

18479

ESTUDIOS

DE

HISTORIA FILOSÓFICA

POR

ARTURO SCHOPENHAUER

Traducción directa de la 7.<sup>a</sup> edición alemana

DE

EDMUNDO GONZÁLEZ-BLANCO



MADRID

LA ESPAÑA MODERNA

Calle de Fomento, núm. 7

ES PROPIEDAD

---

ESTABLECIMIENTO TIPOGRÁFICO DE IDAMOR MORENO

*Tutor, 22.—Teléfono 2.000.*

11.299

---

---

FRAGMENTOS

PARA LA

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

---

§ I

**Sobre la misma.**

En lugar de leer las mismas obras de los filósofos, leer todas las exposiciones de sus teorías, ó en general la Historia de la Filosofía, es como si uno quisiera que se le masticase la comida. ¿Leeríamos la Historia Universal si cada uno pudiera ver con sus propios ojos los acontecimientos de la antigüedad interesantes para él? En realidad, para la Historia de la Filosofía es posible una autopsia de su contenido, á saber: en los mismos escritos de los filósofos; con lo que además, para economizar más tiempo, puede uno limitarse á algunos capítulos importantes bien elegidos; tanto más, cuanto que están todos llenos de repeticiones que se pueden pasar por alto. De esta manera se conocerá lo esencial de sus teorías auténticas y no falsificadas, en tanto que por las docenas de historias de la Filosofía anualmente publicadas sólo se consigue aprender lo que ha quedado de ellas en la cabeza de un profesor de Filosofía, tal como

en ella se ha modificado; con lo cual de suyo deja comprender que las ideas de un gran espíritu se empequeñecen en el cerebro de tres libras (*in drei-psund-Gehirn*) de un tal parásito de la Filosofía, del cual salen ataviadas con la jerga de la época y acompañadas de sus profundas notas críticas. Además, puede calcularse que ese mercenario (*geldsverdienender*) historiador de la Filosofía apenas puede haber leído la décima parte de las obras á que ha de hacer referencia, porque su estudio verdadero exige larga y laboriosa existencia, como lo hizo en los antiguos tiempos de trabajo el excelente Brucker. En cambio, ¿qué pueden haber investigado esas pobres gentes que, entretenidas con cátedras, comisiones, veraneos y distracciones, se presentan casi siempre en sus años de juventud con historias de la Filosofía? Por otra parte, aspiran á ser pragmáticos, aparentando haber escudriñado y expuesto la necesidad de la formación y sucesión de los sistemas, y hasta juzgar, corregir y enseñar á aquellos graves y sinceros filósofos de la antigüedad. Así, pues, han de plagiar forzosamente á los que les precedieron, y luego, para ocultarlo, confunden cada vez más las cuestiones, dándoles el giro moderno del quinquenio corriente, como si las juzgasen según el espíritu del mismo. Por el contrario, sería muy conveniente una colección de los pasajes importantes y de los capítulos esenciales y de los filósofos célebres, compilados en orden cronológico pragmático, hecha en comunidad y á conciencia por eruditos honrados y talentudos, aproximadamente en la forma en que lo han hecho Gedicke, primero, y después Ritter y Zeller con la filosofía de los antiguos, pero mucho más extensa; algo así como una gran crestomatía universal, escrita con escrupulosidad y conocimiento del asunto.

Los fragmentos que ahora doy aquí no son por lo

menos tradicionales, es decir, copiados, sino que son pensamientos sugeridos por el estudio de las obras originales.

## § II

### Filosofía antesocrática.

Los filósofos eleáticos son los primeros que se han preocupado de la contradicción entre lo percibido y lo pensado: *φαινόμενα* y *νοούμενα* (1). Lo último sólo era para ellos lo existente en realidad, el *οντως ον*. Dedujeron de aquí que este uno era invariable é inmutable; pero no así con los *φαινόμενοις*, esto es, con lo percibido, con lo presentado, con lo empíricamente dado, pues de eso hubiera sido ridículo sostener lo mismo; por eso fué refutada la frase mal interpretada, de la manera conocida por Diógenes. Distinguían, por lo tanto, ya entre *φαινόμενο*, *φαινόμενον*, y *cosa en sí*, *οντως ον*. La última no podía percibirse por los sentidos, y sólo podía comprenderse pensándola, y era, por consiguiente, *νοούμενον* (2). En los escolios á Aristóteles (3) se cita la obra de Parménides titulada *Τα κατὰ δόξαν*: esta sería, pues, la teoría del *Fenómeno*, la Física: á ésta correspondería, sin duda, otra obra, *Τα κατ'ἀληθειαν*, la Teoría de la *cosa en sí*; por consiguiente, la *Metafísica*. De Melissos dice en un escolio auténtico de Filoponos: *Εν τοις προς ἀληθειαν ἐν εἰναι λεγων το ον, εν τοις προς δοξαν δυο* (debe leerse *πολλα*) *φησιν εἰναι*. La antítesis de los Eleates, y probablemente producido tam-

(1) Fenómenos y nómenos. Distinción fundamental de la Filosofía sostenida más tarde por Kant.—*N. del T.*

(2) Aristóteles: *Metaphysica*, I, 5, 986, y *Scholia*, edición Berl., 429, 430 y 509.

(3) 460, 536, 544 y 798.

bién por ellos, es Heráclito, en cuanto que enseñó el movimiento incesante de todas las cosas, como ellos enseñaron la absoluta inmovilidad; sin embargo, se detuvo en el φαινόμενον (fenómeno) (1). Por eso produjo, como antítesis suya, la teoría de las ideas de Platón, como se colige de la exposición de Aristóteles (2).

Es digno de notarse que encontremos en los escritos de los antiguos las teorías capitales, fáciles de numerar, de los filósofos antesocráticos que se han conservado; no obstante, poco encontramos aparte de eso; así, por ejemplo, las teorías de Anaxágoras sobre el νοῦς (3) y las ὁμοιομερειαι; las de Empédocles sobre la φιλια και νειρος y sobre los cuatro elementos; las de Demócrito y Leucipo sobre los átomos y los εἰδωλοις; las de Heráclito sobre el continuo flujo de las cosas; las de los Eleáticos, como se han expuesto antes; las de los pitagóricos, sobre los números, la metempsícosis, etc. Con todo, tal vez esto haya sido la *summa* de todas sus filosofías, porque también en las obras de los modernos, por ejemplo, de Descartes, de Spinoza, de Leibnitz y del mismo Kant, encontramos fatigosamente repetidas las contadas doctrinas fundamentales de su filosofía; así que estos filósofos parecen haber adoptado la divisa de Empédocles, que ya debió ser un aficionado á las repeticiones: *εις και τρις το καλον* (4).

Los dos dogmas citados de Anaxágoras están en íntima conexión. En efecto: *παντα εν παντι* (5) es su indicación simbólica del dogma de las *homoioimerías*. En la es-

(1) Aristóteles: *De coelo*, III, 1, 298, edición Berol.

(2) *Metaphysica*, 1.078.

(3) Inteligencia.

(4) Véase á Sturz, *Empedocles Agrigentinum*, 504.

(5) «Todo está en todo.» Afirmación reproducida por los modernos panteístas; véase Schelling.—*N. del T.*



tética masa primitiva hallábanse, pues, existentes las *partes similares* (1) (en el sentido fisiológico) de todas las cosas. Para separarlas y comparar cosas distintas y específicas (*partes disimilares*) (2), para ordenarlas y formarlas, era necesario un *νοος*, que por la elección de las partes componentes convirtiese en orden la confusión, pues que el caos contenía la mezcla más perfecta de todas las substancias (3). Sin embargo, el *νοος* no había efectuado en absoluto esta primera separación; por eso aún se encontraban en cada cosa las partes componentes de todas las demás, aunque en exigua cantidad: *παλιν γαρ παν εν παντι μεμικται* (4).

Empédocles, por el contrario, sólo admitía, en vez de innumerables homoiomerías, cuatro elementos, de los cuales debían salir después las cosas como productos, no como eductos, según pretendía Anaxágoras (5). El oficio negativo y disgregador, es decir, ordenativo del *νοος*, lo desempeñan, según él, *φιλις και νεικος*, el amor y el odio. Esto es más razonable. En efecto: no encomienda á la *inteligencia* (*νοος*), sino á la *voluntad* (*φιλις και νεικος*), la ordenación de las cosas, y las diferentes sustancias no son, como según Anaxágoras, simples *eductos*, sino verdaderos productos. Si Anaxágoras las hace existir por medio de una razón ordenativa, Empédocles, por el contrario, las hace existir por medio de un impulso ciego, es decir, de la voluntad inconsciente.

(1) «Partes semejantes.»

(2) «Partes desemejantes.»

(3) *Scholia in Aristotelem*, 337.

(4) «Por eso todo se mezclaba en todo.» *Ibidem*.

(5) *Producere* en latín es como *deducere propter* (sacar por medio de); *educere*, como *deducere ex* (sacar de). Por eso he creído poder conservar, españolizándola, la palabra alemana. La frase del texto es así: *als Produkte, nicht, wie beim Anaxágoras als edukte.*—*N. del T.*

En general, Empédocles es todo un hombre, y á su *φιλια και νεικος* sirve de base un profundo y exacto *apperçu* (1). Ya en la naturaleza inorgánica vemos que las sustancias, con arreglo á las leyes de la afinidad electiva, se atraen ó se rehuyen recíprocamente, se unen y se separan. Pero las que revelan mayor propensión á combinarse químicamente, propensión que no puede satisfacerse, con todo, sino en el estado de fluidez, se colocan en decidida oposición eléctrica cuando se ponen en contacto en estado sólido: desúnnense entonces como polaridades contrarias, y de nuevo vuelven á buscarse y juntarse. ¿Y qué es en general la oposición polar manifestada en toda la naturaleza bajo formas diversas sino una disgregación renovadora de continuo, á la que sigue la reconciliación ardientemente ansiada? Así es que en verdad *φιλια και νεικος* existen en todas partes, y sólo con arreglo á las circunstancias resultará en cada ocasión esto ó aquello. De manera que podemos también nosotros mismos ser amigos ó enemigos en un momento de una persona cualquiera que se acerca á nosotros; la disposición para ambas cosas existe y espera las circunstancias. Únicamente la prudencia nos manda quedarnos en el término medio de la indiferencia (*auf dem Indifferenzpunkt der Gleichgültigkeit*), aunque este último es á la vez el punto de frialdad (*der Gefrierpunkt*). Asimismo el perro extraño al cual nos acercamos está dispuesto también á tirar en un momento del registro amistoso ó del hostil, á pasar fácilmente de los ladridos y gruñidos al meneo de la cola, como también viceversa. Lo que sirve de base á este fenómeno común del *φιλια και νεικος* es en definitiva la gran contradicción entre la unidad de todas las cosas, en cuanto á su sér en sí, y la diversidad

---

(1) «Ojeada.» En francés en el texto alemán.—*N. del T.*

en el fenómeno, que tiene por forma el *principium individuationis* (1). Igualmente declaró falsa Empédocles la teoría atómica, que ya le era conocida, y enseñó en cambio la infinita divisibilidad de los cuerpos, según nos refiere Lucrecio (2).

Ante todo, es digno de nota en las doctrinas de Empédocles su pesimismo declarado. Él reconoció en absoluto la miseria de nuestra vida, y el mundo es para él, lo mismo que para el verdadero cristiano, un valle de lágrimas, Ἀτης λειμων. Ya él lo compara, como más tarde Platón, con una sombría cueva en la cual estuviéramos encerrados. Ve en nuestra existencia terrenal un estado de destierro y de miseria, y el cuerpo es la cárcel del alma. Estas almas se han encontrado antaño en un estado infinitamente dichoso, y por su propia culpa y sus pecados han caído en la corrupción presente, en la que, por medio de pecadora peregrinación, se debilitan cada vez más y se encierran en el círculo de la metempsícosis, pudiendo en cambio volver al primitivo estado por medio de la virtud y la fuerza de costumbres, á la que también pertenece la abstención de alimento animal y el alejamiento de los goces y deseos terrenales. Así, pues, la misma sabiduría primitiva que constituye las ideas fundamentales del brahmanismo y del budismo, y hasta del verdadero cristianismo también (por el cual no debe entenderse el racionalismo optimista, judaico-protestante), se la ha apropiado este antiquísimo griego; con lo cual se completa el *consensus gentium* sobre este punto. Es probable que Empédocles, al que los antiguos consideran por lo general como un pitagórico, haya tomado esta opinión de Pitágoras; tanto más, cuan-

---

(1) «Principio de individuación.»—T.

(2) I, 747 y siguientes.

to que en el fondo también Platón, que está bajo el influjo de Pitágoras, la profesa. Por lo que atañe á la doctrina de la metempsícosis, que se relaciona con este concepto del mundo, se expresa Empédocles con decisión también. Los pasajes de los antiguos, que, juntos con sus propios versos, dan testimonio de este concepto del mundo expresado por Empédocles, están recopilados con gran cuidado en *Sturzii Empedocles Agrigentinum* (1). La opinión de que el cuerpo es una cárcel, de que la existencia es un estado de padecimiento y de purificación, del cual nos libra la muerte, con la transmigración de las almas, la profesan los budistas, los pitagóricos y Empédocles en unión de los indios y los budistas. Con excepción de la metempsícosis, se ha conservado también en el cristianismo. Esa opinión de los antiguos la comprueban Diodoro Sículo y Cicerón (2). Cicerón no indica en esos pasajes á qué escuela filosófica pertenecen; pero parecen ser restos de sabiduría pitagórica.

También en las restantes opiniones teóricas de estos filosóficos antesocráticos pueden comprobarse muchas verdades, de lo que quiero dar algunos ejemplos.

Según la Cosmogonía de Kant y de Laplace, que por medio de las observaciones de Herschel ha recibido además una confirmación efectiva *a posteriori*, y que de nuevo procura hacer vacilar lord Rosse con su reflector gigantesco, para consuelo del clero inglés, se forman los sistemas planetarios de nebulosas brillantes que giran lentamente y toman después el estado esférico por condensación; en esto tiene razón también, después de milares de años, Anaximenes, que declaró elemento fun-

---

(1) 448-458.

(2) Véase Wernsdorf, *De metempsychosi veterum*, 31, y *Ciceronis fragmenta*, 299 (316, 319, edición Bipont).

damental de todas las cosas el aire y el vapor (1). Al mismo tiempo se confirman las teorías de Empédocles y Demócrito, puesto que ya ellos, lo mismo que Laplace, indicaron, declararon que el origen y la constitución del mundo era un torbellino, *δίνη* (2), de lo cual ya se burla Aristófanes (3) como de una impiedad, lo mismo que hoy día los clérigos ingleses de la teoría de Laplace, porque, como siempre que sale á la luz del día una nueva verdad, se ven molestados, es decir, temen por sus prebendas. Hasta nuestra estoquiometría (4) química nos hace retroceder en cierto modo á la filosofía de los números de Pitágoras: *τα γαρ παθη και αι εξεις των σριθμων των εν τοις ουσι πηθων τε και εξειων αιτια, οιον το διπλασιον, το επιτριτον, και ημιολιον* (5). Sabido es que el sistema de Copérnico fué presentido por los pitagóricos; y hasta el mismo Copérnico comprendía que había tomado su idea fundamental del conocido pasaje de Cicerón (6) sobre Hicetas y de Plutarco (7) sobre Filolao. Esta antigua é importante concepción lo rechazó más tarde Aristóteles para sustituirlo por sus triquiñuelas, de las cuales se trata más adelante, en el § 5 (8). Pero los mismos descubrimientos de Fourier y de Cordier sobre el calor en el centro de la tierra son confirmaciones de esa teoría: *ελεγον δε Πυθαγορειοι πυρ ειναι δημιουργικον περι το μεσον και κεντρον της γης, το ανα θαλπουν την γην και ζωοποιουν* (9). Y cuando,

(1) *Scholia in Aristotelem*, 514.

(2) *Aristotelis Opera*, 295, edición Bipont, y *Scholia*, 351.

(3) *Nubes*, 820.

(4) Teoría de los números proporcionales.—*N. del T.*

(5) *Scholia in Aristotelem*, 543 y 829.

(6) *Quaestiones academicae*, II, 39.

(7) *De placitis philosophorum*, III, 13.

(8) Véase *El Mundo como voluntad y como representación*, II.

(Traducción de *La España Moderna*.)

(9) *Scholia in Aristotelem*, 505.

á consecuencia de esos descubrimientos precisamente, se considera aún hoy día como una tenue capa entre dos ambientes (atmósfera y metales y metaloides fluidos), cuyo contacto ha de producir un incendio que destruya aquella corteza, esto confirma la opinión de que el mundo será consumido por el fuego, en la que concuerdan todos los filósofos antiguos y que profesan también los indios (1). Merece consignarse además que, como se deduce de Aristóteles (2), los pitagóricos habían conocido con el nombre de *δεκα αρχαι* precisamente el *In* y el *Yang* de los chinos.

Que la metafísica de la música, tal como la he expuesto en mi obra principal (3), puede considerarse como aplicación de la filosofía de los números de Pitágoras, lo he indicado allí brevemente y lo expondré aquí algo más extensamente; para lo cual, como es natural, supongo que el lector tendrá presentes los pasajes citados. Según esto, pues, la *melodía* expresa todos los movimientos de la voluntad, tal como se manifiestan en la conciencia humana, es decir, todos los afectos, sentimientos, etc.; la *armonía*, por el contrario, indica la escala gradual de la objetivación de la voluntad en el resto de la naturaleza. La música es, en este sentido, una segunda Realidad, que marcha totalmente paralela á la otra, pero que por lo demás es de clase y naturaleza completamente distintas; es decir, que tiene analogía perfecta y, no obstante, ninguna semejanza con ella. Pero, además, la música, como tal, sólo existe en nuestro nervio auditivo y en nuestro cerebro; fuera ó *en sí* (comprendiendo esto en el sentido de Locke) sólo se compone de relaciones numéricas;

---

(1) *Lettres édifiantes*, VII, 114. Edición de 1819.

(2) *Metaphysica*, I, 5, 980.

(3) I, § 52.

á saber: en primer lugar, según su cantidad, respecto del compás, y después, según su cualidad, respecto de los grados de la escala tónica, que como tales se fundan en las relaciones aritméticas de las vibraciones; ó, en otros términos, como en su elemento rítmico, así también en su elemento armónico. Según eso, pues, todo el sér del mundo hay que expresarlo, ya como microcosmos ó como macrocosmos, por medio de simples relaciones numéricas, y por esto referirlo á ellas en cierto modo; en este sentido tendría razón Pitágoras al hacer consistir la esencia de las cosas en los números. ¿Qué son, pues, los números? Relaciones de sucesión cuya posibilidad se funda en el *tiempo*.

Si se lee lo que sobre la filosofía de los números de los pitagóricos se contiene en los escolios á Aristóteles (1), se puede llegar á la suposición de que el uso, tan raro y enigmático, lindando en lo absurdo, de la palabra *λογος* en el principio del Evangelio atribuído á Juan, así como las anteriores analogías de la misma en Filemón, proceden de la filosofía pitagórica de los números; es á saber: del significado de la palabra *λογος*, en sentido aritmético, como relación numérica, *ratio numerica*, puesto que una relación tal, según los pitagóricos, constituye la esencia íntima é indestructible de todo sér, es decir, que en su principio primero y originario, *αρχη*; por lo cual, para todas las cosas debiera tener valor el *εν αρχη ην ολογος*. Téngase en cuenta para esto, que Aristóteles dice (2): *τα παθη λογος εννοιαι ειναι, et mox: ο μεν γαρ λογος ειδος του πραγματου*. También nos recuerda esto *ει λογος σπερματικος* de los estoicos, del que volveré á tratar pronto.

Según la biografía de Pitágoras por Jámblico, aquél

(1) Página 329, edición Bipont.

(2) *De anima*, I, 1.

recibió su educación principalmente en Egipto, donde residió desde la edad de veintidós á la de cincuenta y seis años; y la recibió especialmente de los sacerdotes de ese país. Habiendo vuelto á Grecia á la edad de cincuenta y seis años, concibió el proyecto de fundar una especie de Estado eclesiástico, una imitación de las jerarquías de los templos egipcios, aunque con las modificaciones necesarias para los griegos; esto no le salió bien en su tierra natal, Samos, pero sí parcialmente en Croton. Como la cultura y la religión egipcias proceden sin duda de la India, según lo demuestran la santidad de la vaca y otras mil cosas (1), explícase por esto la prescripción de Pitágoras relativa á la abstención de alimento animal, particularmente al precepto de no matar vacas (2), así como también el cuidado recomendado para todos los animales, lo mismo que su doctrina de la metempsícosis, su vestido blanco, su constante misterio, que provocó los dichos simbólicos y que se extendía hasta á los teoremas matemáticos, además de la fundación de una especie de casta sacerdotal, con rígida disciplina y mucho ceremonial, la adoración del sol (3) y muchas otras cosas. Sus más importantes fundaciones y concepciones astronómicas habíalas tomado también de los egipcios. Por este motivo le disputó la prioridad sobre la teoría de la oblicuidad de la eclíptica Enópides, que había estado con él en Egipto (4). Mas, en general, si se pasa revista á los conceptos astronómicos elementales de todos los filósofos griegos recopilados por Estobeo, en-

(1) Herodoto: II, 41.

(2) Jámblico: *Vita Phytagoras*, 28, § 150.

(3) Capítulo XXXV, § 256.

(4) Véase sobre esto la terminación del capítulo XXIV del libro primero de las Églogas de Estobeo, con la nota de Herrera tomada de Diodoro.



cuéntase que todos expusieron absurdos, con la única excepción de los pitagóricos, que por lo general se colocan en el justo medio. No cabe duda de que esto no deriva de medios propios, sino de Egipto. La conocida prohibición de las habas, dada por Pitágoras, es de procedencia egipcia, y sólo es una superstición oriunda de allí, puesto que Herodoto (1) refiere que las habas se consideraban en Egipto como impuras, y eran odiadas; de manera que los sacerdotes ni siquiera toleraban su vista.

Además, que la doctrina de Pitágoras es panteísmo declarado, lo demuestra tan terminante como concisamente una sentencia de los pitagóricos, que nos ha conservado Clemente de Alejandría en la *Cohortatio ad gentes*, y cuyo dialecto dórico indica su legitimidad: Οὐκ ἀποκρυπτεον οὐδὲ τοὺς ἀμφὶ τὸν Πυθαγόραν, οἱ φασιν. Ὁ μὲν θεὸς εἷς, χ' οὗτος δὲ οὐχ, ὡς τινες ὑπονοοῦσιν, ἔκτος υἱὸς διακοσμησίου, ἀλλ' ἐν αὐτῷ, ὅλος ἐν ὅλῳ τῆς κυκλῆς, ἐπισκοπὸς πασῶν γενεῶν, κρίσις τῶν ὄλων ἀεὶ ὢν, καὶ ἐργατὰς τῶν αὐτοῦ δυνάμιων καὶ ἐργῶν ἀπάντων ἐν ὁρᾷ φωστῆρ, καὶ πάντων πατῆρ, νὸς καὶ ψυχῶσις τῷ ὅλῳ κυκλῆς, πάντων κινῆσις (2). En efecto: es bueno convencerse, siempre que haya ocasión, de que el verdadero teísmo y el judaísmo son conceptos recíprocos.

Según Apuleyo, Pitágoras visitó la India y fué instruído por los mismos brahmanes (3). Creo, según eso, que la sabiduría y conocimientos de Pitágoras, muy dignos en verdad de gran aprecio, no tanto han consistido en lo que él pensó como en lo que aprendió; es decir, que eran menos propios que extraños. Esto lo comprueba una frase de Heráclito sobre él (4). Si no, los hu-

(1) II, 37.

(2) Véase *Clementis Alexandrini Opera*, I, 118, in *Sanctorum Patrum Opera polemica*, IV. Wirceburgi, 1778.

(3) *Apuleji Florida*, 130, edición Bipont.

(4) Diógenes Laercio, VIII, 1, § 5.

biera escrito para salvar del olvido sus pensamientos: por el contrario, lo aprendido estaba seguro en su mantial.

## § 3

**Sócrates.**

La sabiduría de Sócrates es un artículo de fe filosófico. Salta á la vista que el Sócrates platónico es un personaje ideal y, por consiguiente, poético, que expresa pensamientos platónicos; por el contrario, en el jenoftónico no se encuentra en verdad mucha sabiduría. Según Luciano (1), Sócrates tuvo el vientre abultado, lo cual no corresponde á los distintivos del genio. La misma duda existe, en efecto, acerca de las grandes facultades del espíritu de todos los que no han escrito, y, por lo tanto, también de Pitágoras. Un gran genio tiene que conocer gradualmente sus deberes y su posición respecto de la humanidad, y, por consiguiente, adquirir la convicción de que no pertenece al rebaño, sino á los pastores, es decir, á los educadores del género humano; por este medio se le pondrá de manifiesto la obligación de no limitar su inmediato y seguro influjo á los pocos que la casualidad reúne á su alrededor, sino de extenderlo á la humanidad para que pueda alcanzar á las excepciones de ella, á los excelentes y, por lo tanto, á los más raros. Mas el órgano con que se habla á la *humanidad* es únicamente la escritura; oralmente sólo se habla á un número determinado de individuos, por lo cual lo que se dice así, en relación con el género humano, queda en la categoría de asunto privado. Porque esos individuos son para la

---

(1) *Filopseudes*, 24.

semilla fértil un buen terreno, en el cual ó no prende ó degenera rápidamente en sus producciones; por consiguiente, hay que conservar la semilla. Pero esto no se efectúa por tradición, que en concepto de tal se falsifica á cada momento, sino sólo por medio de la escritura, esa única guardiana fiel de los pensamientos. Además, todo espíritu que piensa profundamente siente por necesidad el impulso, para su propia satisfacción, de fijar sus pensamientos y hacerlos revestir de la mayor claridad y determinación posibles; por consiguiente, de darles cuerpo por medio de palabras. Pero esto se efectúa mejor que por nada mediante la escritura, porque la exposición escrita es esencialmente distinta de la oral, pues sólo ella permite la mayor precisión, concisión y significativa brevedad, convirtiéndose con esto en el molde del pensamiento.

Resulta, pues, de todo esto que sería un orgullo extraño en un pensador querer dejar sin utilizar el más importante descubrimiento del género humano. También se me hace difícil creer en el verdadero talento de aquellos que no han escrito; me siento, por el contrario, inclinado á considerarlos principalmente como héroes prácticos, que han producido más por su carácter que por su cerebro. Los egregios autores del *Upanishada* de los Vedas han escrito; pero muy bien puede ocurrir que la *Sauhita* de los Vedas, que únicamente consta de oraciones, se haya conservado al principio sólo oralmente.

Entre Kant y Sócrates pueden comprobarse bastantes semejanzas. Ambos reconocen completa ignorancia en materias de Metafísica, y hacen consistir su propiedad característica en la clara conciencia de esta ignorancia. Ambos sostienen que, por el contrario, lo práctico, lo que el hombre debe hacer y omitir, es evidente en absoluto, por sí mismo, sin otro raciocinio teó-

rico. Ambos tuvieron la suerte de que sus más próximos predecesores y discípulos declarados se desviaran precisamente de esas bases, y que, elaborando la *Metafísica*, propusieran sistemas completamente dogmáticos; además, que estos sistemas resultaran sumamente distintos; pero que, á pesar de todo, concordasen en que confesaban haber partido de la doctrina de Sócrates ó de la de Kant. Como yo mismo soy kantiano, voy á indicar aquí mi relación con él en cuatro palabras. Kant enseña que no podemos saber nada fuera de la experiencia y de su posibilidad; yo admito esto, pero sostengo, con todo, que la experiencia misma, en su conjunto, admite una explicación, y he procurado darla, descifrándola como una inscripción, pero no intenté salir de ella mediante sus formas solas, como todos los filósofos anteriores, cosa que Kant había considerado como inadmisibile precisamente.

La ventaja del *método socrático*, tal como lo aprendemos en Platón, consiste en hacer que el interlocutor ó adversario admita aisladamente los fundamentos de las proposiciones que se intentan demostrar, antes de que haya previsto las consecuencias de las mismas, ya que, en cambio, por medio de una exposición didáctica, en discurso continuado, tendrá ocasión de reconocer como tales los motivos y consecuencias, y de atacar aquéllos si no le satisfacen éstas. Sin embargo, es también una de las cosas que Platón quiere hacernos tragar el que, mediante este método, los sofistas y otros necios dejaron con toda tranquilidad que Sócrates les demostrara que lo eran. En eso no hay que pensar, sino quizás en que á la última cuarta parte del camino, ó, en general, en cuanto notaran adónde iban á parar, hubieran destrozado á Sócrates el plan tan artísticamente trazado, y le hubieran roto las redes por medio de escapatorias, ó

negando lo anteriormente dicho, ó con malas interpretaciones adrede, y por medio de todos los demás rodeos y tretas que emplea instintivamente la irrectitud que quiere tener razón, ó bien se hubieran hecho tan descortesés é insultantes, que hubiera juzgado prudente poner á salvo su pellejo en ocasión oportuna. Porque cómo iban á ignorar los sofistas el medio de ponerse cada uno al igual de cualquiera, é igualar momentáneamente hasta la mayor desigualdad intelectual; es decir, la ofensa? Por eso siente hacia ella la naturaleza inferior un verdadero impulso instintivo en cuanto comienza á notar preponderancia mental.

## § 4

**Platón.**

Ya en Platón encontramos el origen de cierta diabolología falsa, que se expone con oculta intención metafísica; á saber, como fin de una psicología racional y de la doctrina de la inmortalidad que de ella depende. Esta ha resultado después una teoría falsa de la vida inferior, pero ha prolongado su existencia á través de toda la filosofía antigua, medioeval y moderna, hasta que Kant, el demoleedor de todo, le dió el golpe mortal. La teoría aquí aludida es el racionalismo de la teoría del conocimiento, junto con el fin metafísico. Puede resumirse en breves palabras. Lo cognoscente en nosotros es una substancia inmaterial totalmente distinta del cuerpo, llamada alma; el cuerpo, por el contrario, es una rémora para el conocimiento. Por eso es engañoso todo conocimiento adquirido mediante los sentidos; por el contrario, el único verdadero, exacto y seguro es el libre

y apartado de toda sensación (y, por consiguiente, de toda percepción); es decir, el *pensamiento puro*, ó sea el operar con conceptos abstractos únicamente. Porque lo verifica *el alma* con medios propios solamente; por consiguiente, cuando mejor se verificará es cuando aquélla se haya separado del cuerpo: por lo tanto, cuando hayamos muerto. De esta manera, pues, la dianiología le baila el agua á la psicología racional, á beneficio de su teoría de la inmortalidad. Esta teoría, tal como acabo de resumirla, está expuesta extensa y claramente en el *Fedon*, 10. En el *Timeo* está concebida de una manera algo distinta, y á esto se refiere Sexto Empírico precisa y claramente en los siguientes términos: Παλαια τις παρα τοις φυσικοις κυλιεται δοξα περι του τα ομοια των ομοιων ειναι γνωριστικα. *Μοα*: Πλατων δε, εν τη Τιμαιω, προς παραστασιν του σωματων ειναι την ψυχην, τη αυτη γενει της αποδειξεως κεχρηται. Ει λαρ η μεν ορασις, φησι, φωτος αντιλαμβανομενη, ευ θυς εστι φωτοειδης, η δε ακοη αερα πεπληγμενον κρινουσα, οπερ εστι την φωνην, ευθυς αεροειδης θεωρειται, η δε οσφρησις ατμης γνωριζουσα παντως εστι ατμοειδης, και η γευσις χυλους, χυλοειδης κατ'αναγκην και η ψυχη τας σωματους ιδεας λαμβανουσα, καθαπερ τας εν τοις περασι των σωματων (por consiguiente, las matemáticas puras) γινεται τις σωματος (1).  
El mismo Aristóteles apoya esto, al menos hipotética-

(1) «Corre cierta antigua opinión, probada de sobra por los físicos, de que las cosas semejantes conocen por medio de las semejantes.» *Y más adelante*: «Platón, en el *Timeo*, para probar que el alma es incorpórea, empleó el mismo género de demostración: porque si la visión—dice—que percibe la luz al punto es luminosa, el oído juzga que ha sentido una vibración del aire, á saber: la voz, acercándose, se distingue por completo de la especie de aire; el olfato conoce los vapores, porque es algo que tiene forma de vapor; y el gusto, qué humores hay, porque tiene naturaleza de humor: y, por lo tanto, el alma, que percibe las ideas incorpóreas, como las que se encierran en los números y en los límites de los cuerpos, necesariamente es incorpórea.» *Adversus Matheum*, VII, 116 y 119.

mente, puesto que en el primer libro *De anima*, 1, dice que la llamada existencia del alma se deduciría de si á ésta le correspondiera alguna manifestación en que el cuerpo no tomase parte: una manifestación tal sería la primera de todas: el pensar. Mas si ni siquiera esto fuese posible sin la percepción y la fantasía, entonces tampoco aquél podría verificarse sin el cuerpo. (Εἰ δὲ ἐστὶ καὶ τὸ νοεῖν φαντασία τις, ἢ μὴ ἀνευ φαντασίας, οὐκ εὐδεχόηται, ἀν οὐδὲ τούτου ἀνευ σώματος εἶναι.) Pero precisamente aquella condición propuesta antes, es decir, las premisas de la argumentación, no las deja valer Aristóteles, en cuanto que enseña lo que más adelante se ha formulado en la sentencia: *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu* (1). Por consiguiente, ya él comprendió que todo lo pensado pura y absolutamente ha tomado de lo percibido primeramente todo su contenido y sus límites. Esto ha preocupado también á los escolásticos. Por eso se esforzaron ya en la Edad Media en demostrar que existen *puros conocimientos racionales*, es decir, pensamientos que no tienen relación con imagen alguna, y, de consiguiente, pensamientos que toman todo su contenido de sí mismos. Las disquisiciones y controversias sobre este particular encuéntranse en el libro *De immortalitate animi*, de Pomponacio, toda vez que éste funda en eso su argumento capital. Para cumplir este requisito debieran servir las *Universalía* y los conocimientos *a priori*, considerados como *aeternae veritates*. He expuesto ya qué solución dió Descartes y su escuela á esta controversia en el § 6 de mi obra premiada sobre *El Fundamento de la Moral* (2), donde he reproducido también las propias palabras, dignas de leerse, del cartesiano De La Forge. Porque preci-

(1) Véase sobre esto *De anima*, III, 8.

(2) Traducción de *La España Moderna*.—T.

samente las teorías falsas de cada filósofo son expuestas, en regla general, de una manera más clara por sus discípulos; porque éstos no se preocupan, como el maestro mismo, de dejar en la obscuridad en lo posible aquellas partes de su sistema que pueden poner de manifiesto el punto flaco del mismo, toda vez que ellos no tienen la menor sospecha de eso. Spinoza ya opuso, pues, á todo el dualismo cartesiano su doctrina: *substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur* (1), y con esto demostró su gran superioridad. Leibnitz, por el contrario, encaminó sus pasos en el camino de Descartes y de la ortodoxia. Mas precisamente esto provocó después el esfuerzo, tan provechoso para la filosofía, del meritísimo Locke, que por fin penetró en el examen del *origen* de las ideas y sentó como base de su filosofía el apotegma *no innate ideas* (no hay ideas innatas), después de haber estudiado concienzudamente la cuestión. Los franceses, para los cuales arregló Condillac su filosofía, fueron demasiado lejos en esta controversia, aunque con la misma base, formulando la sentencia *penser est sentir* (pensar es sentir) y persistiendo en ella. Tomada aisladamente, esta sentencia es falsa; sin embargo, lo verdadero está en que todo pensamiento presupone en parte el sentir como ingrediente de la percepción, que le provee de su contenido, y en parte porque, así como el sentir está condicionado por órganos corporales, á saber, por los nervios de los sentidos, así el pensamiento está condicionado por el cerebro; y ambas cosas son actividad nerviosa. Pero, además, la escuela fran-

---

(1) «La sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, que se manifiesta ya bajo éste, ya bajo aquel atributo.»—T.



cesa tampoco sostuvo aquella sentencia con tanta firmeza por sí misma, sino en sentido metafísico y en realidad materialista, de igual manera que los adversarios platónico-cartesiano-leibnitzianos habían sostenido también, sólo en sentido metafísico, la sentencia falsa de que el único conocimiento verdadero de las cosas consiste en el pensamiento puro, es decir, en conocimientos *a priori*, que preceden á toda experiencia, y por consiguiente que hay también un pensamiento que no toma su contenido de ningún conocimiento proporcionado por los sentidos; pero precisamente este conocimiento *a priori*, aunque no tomado de la experiencia, sólo tiene valor y continuidad *respecto de la experiencia*; porque no es otra cosa que el descubrimiento de nuestro propio *aparato cognoscitivo* y de su disposición funcional del cerebro, ó, como Kant se expresa, la *forma* de la misma conciencia cognoscitiva, que toma su *contenido* en primer término del conocimiento empírico subsiguiente, mediante la percepción de los sentidos, pero que sin esto es vana é inútil. Precisamente por eso se llama su filosofía la *Crítica de la razón pura*. A consecuencia de esto se derrumbaba toda aquella psicología metafísica, y con ella toda la pura actividad anímica de Platón. Porque vemos que el conocimiento sin la percepción que se verifica mediante el cuerpo no tiene contenido alguno y que, por lo tanto, lo cognoscente, como tal, sin presuposición del cuerpo, no es más que una fórmula vana; haciendo caso omiso de que todo pensamiento es una función fisiológica del cerebro, lo mismo que la digestión lo es del estómago.

Si, pues, según esto, la pretensión de Platón de aislar el pensamiento y conservarlo puro de toda comunidad con el cuerpo, con los sentidos y con la percepción, resulta contraproducente, equivocada y hasta imposible; podemos considerar, sin embargo, como una pretensión

análoga, pero justificada, del mismo, mi teoría de que sólo el conocimiento, conservado puro de toda comunidad con la voluntad, y no obstante intuitivo, alcanza la mayor objetividad, y por lo tanto la mayor perfección, acerca de lo cual hago referencia al libro tercero de mi obra fundamental.

§ 5

**Aristóteles.**

Como carácter fundamental de Aristóteles, pudiera indicarse gran sagacidad unida á la circunspección, instinto de observación, universalidad y falta de penetración. Su concepción del mundo es sencilla, si que también ingeniosa y meditada. La penetración tiene su contenido en nosotros mismos; la sagacidad hay que apoyarla en el exterior para tener datos. Pero los datos empíricos eran en aquella época pobres, y hasta falsos en parte. Por eso el estudio de Aristóteles no es provechoso hoy día, mientras el de Platón sigue siéndolo en alto grado. La mencionada falta de profundidad de Aristóteles se pone más de manifiesto, como es natural, en la *Metafísica*, donde no basta, como en otras materias, la sagacidad sola: por eso en ésta es en la que más deja que desear. Su *Metafísica* es en gran parte un conjunto de frases sueltas (1) acerca de los filosofemas (2) de sus predecesores, á los cuales él critica y refuta desde su punto de vista, generalmente por apotegmas aislados de los mismos, sin penetrar en su sentido verdadero, sino

(1) *Hin-und-Her Reden*. Literalmente: hablar aquí y allí.—*N. del T.*

(2) *Philosopheme*: postulados filosóficos.—*N. del T.*

como uno que rompe desde afuera los cristales. Expone pocos dogmas propios, ó al menos no los relaciona. Es un mérito casual el que debamos á su polémica una gran parte de nuestros conocimientos sobre los filosofemas antiguos. Ataca especialmente á Platón, y precisamente en la materia en que éste está en su centro. Las «Ideas» del mismo, como una cosa que no puede digerir, se le repiten de continuo: está decidido á no dejarlas dominar. En las ciencias experimentales basta la sagacidad: por eso Aristóteles tiene una tendencia empírica preponderante. Pero como desde esa época el empirismo ha hecho tales adelantos que está con el estado de entonces en la misma relación en que la edad viril está con la infancia, resulta que las ciencias experimentales no pueden progresar mucho hoy día directamente con su estudio, pero sí indirectamente con su método y con lo verdaderamente científico que le caracteriza y que él echó al mundo. Sin embargo, la Zoología es aún hoy de utilidad práctica, al menos en cosas aisladas. Pero, en general, su tendencia empírica le induce á ser difuso, por lo que con tanta facilidad y frecuencia se aparta de la línea de pensamiento que había trazado, hasta el punto de ser incapaz de seguir cualquier sucesión de ideas hasta el final; mas en esto precisamente consiste el pensar *hondo*. En cambio anda en persecución de todos los problemas, pero sólo los plantea y pasa en seguida á otra cosa, sin resolverlos ó siquiera examinarlos á fondo. Por eso quien lee sus obras piensa muchas veces: ahora viene lo importante, pero no llega nunca; y por eso parece tan á menudo, cuando ha planteado un problema y lo ha expuesto en algunos de sus detalles, que tiene la verdad en la punta de la lengua; pero de pronto empieza á tratar de otra cosa, y nos deja en la indecisión. Porque no puede pararse en un punto, sino que salta de lo que está tratando

á otra cuestión que se le ocurre en aquel momento, como un niño que suelta un juguete para coger otro que ve de repente. Este es el punto flaco de su espíritu: algo así como la viveza de la superficialidad. Así se explica que, aunque Aristóteles fuese una inteligencia sumamente sistemática, puesto que de él parten la división y clasificación de las ciencias, su posición carece, sin embargo, de orden sistemático, y echamos de menos en ella el procedimiento metódico y hasta la separación de lo heterogéneo y agrupación de lo homogéneo. Trata las cuestiones tal como se le van ocurriendo, sin haberlas meditado antes y haberse formado un esquema claro de las mismas; piensa con la pluma en la mano, lo cual es una gran facilidad para el escritor, pero una gran molestia para el lector. De ahí su exposición falta de plan é insuficiente; por eso vuelve á hablar cien veces de la misma cosa, porque se le han escapado entremedias cuestiones extrañas; por eso no puede insistir en un asunto, sino que se aparta de la cuestión; por eso lleva por las narices, como se ha dicho antes, al lector, que está esperando la solución de los problemas planteados; por eso, después de haber dedicado algunas páginas á un asunto, empieza de nuevo el examen del mismo con λαβωμεν ουν αλλην αρχην της σχεσεως, y esto seis veces en un escrito; por eso cuadra tan bien á tantos exordios de sus libros y capítulos el *quid feret hic tanto dignum promissor hiatu* (1); por eso, en una palabra, es con tanta frecuencia confuso é insuficiente. Por excepción ha procedido algunas veces de otra manera, como, por ejemplo, en los tres libros de Retórica, que son un modelo de método científico, que re-

---

(1) Célebre frase de Horacio en la epístola á los Pisones, *De arte poetica*. Significa literalmente: ¿Qué hará de notable éste que promete con tanto énfasis?—N. del T.

velan una simetría arquitectónica, que debe haber sido el prototipo de la kantiana.

La antítesis radical de Aristóteles, tanto en la forma de pensamiento como en la exposición, es Platón. Este agarra su idea capital como con mano férrea; sigue el hilo de la misma, por delgado que se haga, en todas sus ramificaciones, á través de los senderos extraviados, y lo encuentra de nuevo después de los episodios. En eso se ve que antes de ponerse á escribir ha meditado detenidamente el asunto y que ha ideado para su exposición un orden artístico. Por eso cada uno de los diálogos es una obra artística de plan perfecto, cuyas partes todas tienen una relación bien calculada, que con frecuencia se oculta de intento momentáneamente, y cuyos numerosos episodios se refieren por sí mismos, y con frecuencia de manera inesperada, al pensamiento fundamental aclarado por ellos. Platón sabía siempre, en el verdadero sentido de la palabra, lo que quería y lo que se proponía, aunque no resuelve generalmente los problemas de una manera decisiva, sino que se contenta con discutirlos á fondo. No nos debe admirar, pues, tanto el que, como indican algunas relaciones, sobre todo en Eliano (1), hayan existido entre Platón y Aristóteles desavenencias personales de gran consideración, y también quizás el que Platón haya hablado alguna que otra vez de Aristóteles en sentido despectivo; pues á Platón le era sumamente antipática esa manera de Aristóteles de andar divagando y saltando de una cosa á otra, lo cual era precisamente análogo á su polimatía. La poesía de Schiller *Anchura y profundidad* se puede aplicar también á la contraposición entre Platón y Aristóteles.

A pesar de esta tendencia empírica de pensamiento,

---

(1) *Var. hist.*, III, 19, IV, 9.

Aristóteles no fué, con todo, un empírico consecuente y metódico; por eso tenía que ser derribado y desterrado por el verdadero padre del empirismo, Bacon de Verulam. El que quiera comprender con verdad en qué sentido y por qué es éste el enemigo y vencedor de Aristóteles y de su método, lea los libros de Aristóteles *De generatione et corruptione*. En ellos encontrará perfectamente el razonamiento *a priori* sobre la Naturaleza, que quiere comprender y explicar sus fenómenos por meros conceptos; un ejemplo patente lo suministra con especialidad en el libro II, capítulo IV, donde se construye una dinámica *a priori*. Por el contrario, Bacon se presentó con la intención de que le sirviese de fuente para el conocimiento de la Naturaleza no lo abstracto, sino lo perceptible, la experiencia. El brillante resultado conseguido por el mismo lo demuestra el actual grado de esplendor de las ciencias naturales, desde el cual contemplamos sonriendo á Aristóteles y á sus disquisiciones. En el propósito mencionado, es muy notable que los libros citados de Aristóteles permitan reconocer con toda claridad el origen del escolasticismo, y hasta se encuentra en ellos el método locuaz y sutil de éste. Con el mismo objeto son también muy útiles y dignos de leerse los libros *De coelo*. Ya los primeros capítulos son una prueba suficiente del método de querer conocer y determinar por medio de simples conceptos la esencia de la Naturaleza; aquí se pone de manifiesto el fracaso. En el capítulo VIII se nos demuestra con meros conceptos y *locis communibus* (lugares comunes) que no existen varios mundos, y en el capítulo XII se especula de igual modo sobre el curso de las estrellas. Es una consecuente sofisticación de falsos conceptos, una dialéctica natural totalmente peculiar (*eine ganz eigene Natur-Dialectic*) la que se propone decidir *a priori*, mediante ciertas

tesis generales que deben manifestar lo racional y conveniente, cómo debe ser y proceder la Naturaleza. Cuando vemos intrincada en errores de esa especie una inteligencia tan grande y tan asombrosa como lo es Aristóteles para esto; errores que han conservado su validez hasta unos doscientos años ha, es cuando comprendemos claramente cuánto debe la humanidad á Copérnico, Keplero, Galileo, Bacon, Roberto Hook y Newton. En los capítulos VII y VIII del libro II nos expone Aristóteles su concepción del cielo, completamente absurda: las estrellas están enclavadas firmemente en la hueca esfera giratoria; el sol y los planetas, en otras semejantes más próximas; la tierra está inmóvil innegablemente. Todo esto podría pasar si antes no hubiera existido cosa mejor; pero cuando él mismo nos expone en el capítulo XIII las opiniones exactas de los pitagóricos acerca de la figura, posición y movimiento de la tierra para rechazarlas, esto tiene que causarnos indignación. Y ésta subirá de punto al ver por su frecuente polémica con Empédocles, Demócrito y Heráclito, que todos éstos han tenido una idea mucho más exacta de la Naturaleza y la han comprendido mejor que el frío charlatán que tenemos delante de nosotros. Empédocles había enseñado que existe una fuerza tangente producida por la rotación, que obra en sentido opuesto á la de gravedad (1). Muy lejos de poder juzgar como es debido sobre estas cosas, Aristóteles ni siquiera deja prevalecer las acertadas opiniones de aquellos antiguos sobre el verdadero significado de lo superior y de lo inferior, sino que también se acomoda en este caso á la opinión del vulgo, que sólo mira las superficiales apariencias (2).

---

(1) II, 1 y 13, y *Escolios*, 491.

(2) IV, 2.

Además, hay que tener en cuenta que estas sus opiniones tuvieron aceptación y se divulgaron, dejando á un lado todo lo anterior y lo mejor, y siendo más tarde la base del sistema de Hiparco y después del sistema cosmológico de Tolomeo, con el que la humanidad tuvo que tirar hasta principios del siglo XVI, en beneficio de las enseñanzas religiosas judaico-cristianas, que en el fondo son incompatibles con el sistema de Copérnico; porque ¿cómo ha de haber un Dios en el cielo si no existe cielo alguno? El *teísmo* serio presupone necesariamente que el mundo se divide en *cielo* y *tierra*: por *ésta* andan los hombres; en *aquél* está sentado el Dios que los rige. Mas si la astronomía suprime el cielo, ha suprimido al mismo tiempo á Dios. En efecto: ha extendido tanto el mundo, que no queda sitio para Dios. Pero un sér personal, como lo es necesariamente cualquier Dios que no tenga lugar alguno, sino que estuviera en todas partes y en ninguna, sólo se puede decir, no imaginar, y, por consiguiente, tampoco creer. Por lo tanto, á medida que se popularice la Astronomía física, tendrá que desaparecer el teísmo, por más que se haya inculcado firmemente á los hombres por la repetición continua y solemne; lo cual lo ha reconocido la Iglesia católica y ha perseguido por esa causa el sistema de Copérnico, por lo cual es necio asombrarse tanto de esto y con gritos lastimeros deplorar el tormento de Galileo; porque *omnis natura vult esse conservatrix sui* (1). ¿Quién sabe si una secreta comprensión ó al menos sospecha de esa concordancia de Aristóteles con la doctrina eclesiástica y el peligro por él evitado ha contribuído á su exagerada veneración en la Edad Media? ¿Quién sabe si algunos, excitados por los comentarios del mismo sobre los

---

(1) «Toda naturaleza quiere conservarse.» — T.



sistemas astronómicos más antiguos, han comprendido en silencio, mucho antes que Copérnico, las verdades que éste se atrevió por fin á proclamar después de muchos años de indecisión y cuando estaba á punto de salir del mundo?

## § 6

**Estoicos.**

Un concepto hermoso y profundo entre los estoicos es el del *λογος σπερματικός*, aunque serían de desear más datos de los que han llegado hasta nosotros acerca del mismo (1). Pero lo que resulta evidente es que por éste se entiende lo que conserva y sostiene la forma idéntica en los individuos sucesivos de una especie, pasando de uno á otro; por consiguiente, viene á ser como el concepto de la especie corporeizado en el semen. Según esto, el *logos spermaticus* es lo indestructible en el individuo; es aquello mediante lo cual éste forma un todo con la especie, la representa y la conserva. Es algo que hace que la muerte, que destruye al individuo, no alcance á la especie, en la cual existe de nuevo el individuo, á pesar de la muerte. Por eso pudiera traducirse el *λογος σπερματικός*: la fórmula mágica que en todo tiempo llama á la existencia á esta forma. Muy afín le es el concepto de la *forma substantialis* de los escolásticos, por el cual se entiende el principio interno del conjunto de todas las propiedades de cada uno de los seres naturales; su contrario es la *materia prima*, la materia pura, sin forma ni cualidad alguna. El alma humana es precisa-

---

(1) Diógenes Laercio, VII, 136; Plutarco, *De placitis philosophorum*, I, 7; Estobeo, *Eclogae*, I, 372.

mente su *forma substantialis*. Lo que diferencia á ambos conceptos es que el λογος σπερματικος sólo se aplica á seres vivientes y que se reproducen, mientras que la *forma substantialis* también conviene á los inorgánicos, y además que ésta atañe en primer lugar al individuo, y aquélla directamente á la especie; sin embargo, ambos son afines á la idea platónica (1).

Una fuente capital de nuestro conocimiento de la ética estoica es la exposición detallada de la misma, conservada por Estobeo (2), en la que se lisonjea uno de poseer en su mayor parte extractos tomados literalmente de Zenón y de Crisipo; si así es, no es adecuada para darnos una idea exacta del espíritu de estos filósofos, sino más bien una exposición de la moral estoica, exposición pedante, á lo dómine, sumamente ampulosa, increíblemente meticulosa, trivial y sin ingenio, sin vigor, sin vida, sin pensamientos notables, precisos y sutiles. Todo lo que contiene está deducido de meros conceptos, pero no tomado de la realidad y de la experiencia. Según ella, se divide la humanidad en σπουδαιοι και φαυλοι, virtuosos y pervertidos, atribuyéndoles á aquéllos todo lo bueno, y á éstos todo lo malo, por lo cual todo se presenta negro y blanco, como una garita prusiana. Por eso no admiten comparación estos triviales ejercicios de escuela con los escritos de Séneca, enérgicos, ingeniosos y meditados.

(1) Encuéntranse explicaciones de la *forma substantialis* en Escoto Erígena, *De divisione naturae*, III, 139, edición de Oxford; en Giordano Bruno, *Della Causa*, diálogo 3, 252 y siguientes; y con más extensión, en Suárez, *Disputationes metaphysicae*, disput. 15, sect. 1: ese verdadero compendio de toda la sabiduría escolástica, donde hay que buscar su conocimiento, y no en el ampuloso vocerío de los profesores de Filosofía alemana, esa quintaesencia de toda vaciedad y aburrimiento.

(2) *Eclessiastica ethica*, II, 7.

Las disertaciones de Arriano sobre la Filosofía de Epicteto, compuestas unos cuatrocientos años después del origen de la Stoa, tampoco nos dan explicaciones fundamentales sobre el verdadero espíritu y los principios genuinos de la moral estoica; por el contrario, ese libro deja mucho que desear, tanto en la forma como en el fondo. En primer lugar, por lo que atañe á la forma, se echa de menos en él todo rastro de método, de tratamiento sistemático y hasta de continuación regular. En capítulos unidos sin orden ni conexión se repite continuamente que no se debe estimar en nada todo lo que no sea exteriorización de nuestra propia voluntad; que, por consiguiente, hay que mirar con impasibilidad absoluta todo lo que conmueve á los hombres, esto es, la *απαρξια* estoica. Es decir, lo que no está *ἐφ' ἑμιν* tampoco estará *προς ἑμιν*. Mas esta colosal paradoja no se deduce de tesis alguna, sino que se nos exige formar la idea más extravagante del mundo sin dar una razón en su apoyo.

En vez de esto, encuéntranse interminables declamaciones en giros y frases fatigosamente repetidas. Porque las consecuencias de aquellas máximas se exponen de la manera más detallada y viva, y con arreglo á eso se describe variadamente cómo el estoico no se preocupa de nada en el mundo. Al mismo tiempo se tilda constantemente de servil y necio al que piensa de otra manera. Pero en vano se espera la indicación de algún motivo claro y preciso para aceptar esa extraña manera de pensar, porque un motivo de éstos produciría mucho más efecto que todas las declamaciones y dicitrios de todo el voluminoso libro. Pero así éste, con sus hiperbólicas descripciones de las indiferencias tutelares y sus fatigosas alabanzas repetidas de los santos patronos Cleanto, Crisipo, Zenón, Crates, Diógenes y Sócrates, y sus invectivas contra todos los que piensan de otra manera, resulta

un verdadero sermón de capuchinos. Proporcionado á esto es también en verdad lo falto de plan y defectuoso de la exposición. Lo que indica el epígrafe de un capítulo es sólo el asunto del principio del mismo; á la primera ocasión se pasa á otra cosa, y entonces, según el *nexus idearum*, se trata de una infinidad de cosas. Esto en cuanto á la *forma*.

Respecto del fondo, aun dejando á un lado que carece por completo de fundamento, no es manera alguna genuina y verdaderamente estoico, sino que presenta un gran abigarramiento extraño que tiene sabor judaico-cristiano. La prueba irrefutable de esto es el teísmo que se encuentra en todas sus páginas, y que es también el portador de la moral; el cínico y el estoico obran aquí por mandato de Dios, cuya voluntad es su norma; están sumisos á la misma, confían en Él, etc. Tales cosas son completamente extrañas á la primitiva y genuina *Stoa*; en ellas Dios y el mundo son una misma cosa, y no se conoce á un hombre que piense, quiera, sea gobernado y dirigido por un Dios. Sin embargo, no sólo en Arriano, sino en la mayoría de los escritores filosóficos paganos de los primeros siglos del Cristianismo, vemos ya traslucirse el teísmo judaico, que poco después había de convertirse en Cristianismo y creencia popular, precisamente lo mismo que hoy día en las obras de los eruditos se trasluce el panteísmo nacional de la India, que más tarde está destinado á convertirse también en creencia popular. *Ex Oriente lux* (1).

Por la razón citada tampoco es verdaderamente estoica la moral expuesta aquí; algunas prescripciones de la misma no pueden conciliarse unas con otras, por lo cual, naturalmente, no se puede sentar ningún princi-

---

(1) «De Oriente viene la luz.»—*T.*

pio fundamental común á la misma. De igual manera está completamente falsificado el cinismo por la doctrina de que el cínico debe serlo principalmente á causa de otros; es decir, influyendo en ellos con su ejemplo como un enviado de Dios, y entrometiéndose en sus asuntos para convertirlos. Por eso se dice: «en una ciudad de sabios no sería necesario ningún cínico»; también se recomienda que sea sano, robusto y limpio, á fin de no ser repulsivo á la gente. ¡Cuán lejos está esto de la propia suficiencia (*selbftgenügen*) de los antiguos cínicos auténticos! Verdad que Diógenes y Sócrates fueron amigos y consejeros de muchas familias; pero esto era secundario y accidental, y de ningún modo el objeto del cinismo.

Por consiguiente, á Arriano se le han extraviado las verdaderas ideas fundamentales del cinismo, así como de la ética estoica, y hasta parece que ni siquiera ha sentido la necesidad de la misma. Predica abnegación precisamente porque le gusta, y le gusta sólo quizás porque es difícil y contraria á la naturaleza humana, mientras que el predicar es fácil. No ha buscado motivos para la abnegación; por eso creemos oír tan pronto á un asceta cristiano como á un estoico; porque las máximas de ambos coinciden con frecuencia, pero las causas en que se fundan son completamente distintas (1).

La inconsecuencia de Arriano se manifiesta hasta de una manera ridícula en el hecho de que en la descripción del estoico, repetida infinidad de veces, dice siempre: «no habla mal de nadie, no se queja ni de los dioses ni de los hombres, no reprende á nadie»; y sin embargo, todo

---

(1) Sobre este particular remito á mi obra fundamental, I, § 16, y II, XVI, donde acaso por vez primera está expuesto el verdadero espíritu del cinismo y de la *Stoa*.

su libro está escrito en tono de reprensión, que con frecuencia se convierte en ofensa. A pesar de todo, encuéntranse de vez en cuando en el libro pensamientos verdaderamente estoicos que Arriano ó Epicteto han tomado de los estoicos antiguos, y de igual manera el cinismo está descrito en rasgos aislados con exactitud y viveza. También contiene en algunas partes mucha sana razón y descripciones fieles, tomadas del natural, de los hombres y de sus acciones. El estilo es sencillo y fluido, pero muy difuso.

Yo no creo que el *Enquiridión* (1) de Epicteto esté igualmente compuesto por Arriano, como nos lo aseguraba Wolf en sus conferencias. Este enquiridión tiene mucho más ingenio en menos palabras que las disertaciones; tiene todo el sano sentido, sin exclamaciones huecas, sin ostentación; es exacto y concluyente, y al mismo tiempo está escrito en el tono que emplearía un amigo que aconsejara en buen sentido, mientras que las disertaciones hablan por lo general en tono agresivo y acusador. Tal vez fuese el enquiridión el compendio propio de Epicteto, dictado por éste á sus oyentes, y las disertaciones el cuaderno en que Arriano tomaba notas de sus discursos libres que servían de comentario á aquél.

## § 7

### Neoplatónicos.

La lectura de los neoplatónicos requiere mucha paciencia, porque carecen todos de forma y exposición.

---

(1) Manual ó compendio. San Ireneo lo adaptó, acomodándolo á las exigencias de la vida cristiana. En francés hay una buena traducción hecha por el malogrado Guyau.—*N. del T.*

Mucho mejor que todos los demás es, sin embargo, en este particular, Porfirio; es el único que escribe con claridad y conexión, de manera que se le lee sin repugnancia. Por el contrario, el peor de todos es Jámblico en su libro *De mysteriis Ægyptiorum*; éste está lleno de vaga superstición y trivial demonología, y además es parcial. Bien es verdad que tiene también otra idea, por decirlo así, exotérica, de la magia y de la teurgia; pero sus explicaciones acerca de ellas son sencillas é insignificantes. En conjunto es un escritor malo y desagradable, concreto, oscuro, supersticioso, confuso y embrollado. Se observa claramente que lo que enseña no ha brotado de su propia reflexión, sino de dogmas extraños, con frecuencia comprendidos sólo á medias, pero sustentados con gran terquedad, por lo cual también está plagado de contradicciones. Pero ahora se le quiere negar á Jámblico el libro citado, y yo quisiera estar de acuerdo con este parecer cuando leo los largos extractos de sus obras perdidas, conservadas por Estobeo, que son bastante mejores que aquel libro *De mysteriis*, y que contienen muchos buenos pensamientos de la escuela neoplatónica.

Proclo, en cambio, es un charlatán frívolo, ampuloso é insípido. Su comentario al Alcibiades de Platón, uno de los peores diálogos platónicos, que además debe ser apócrifo, es la obra más ampulosa y difusa del mundo. En él se charla interminablemente sobre cada palabra, aun la más insignificante, de Platón, y se busca en ella un sentido profundo. Lo dicho por Platón mística y alegóricamente se toma en sentido propio y estrictamente dogmático y se convierte todo en supersticioso y teosófico. Sin embargo, no se puede negar que en la primera parte de aquel comentario se encuentran algunos pensamientos muy buenos, pero que deben pertenecer á la escuela más bien que á Proclo. Un párrafo sumamente im-

portante es el que da fin al *fasciculum primum partis primae*: αἱ τῶν ψυχῶν ἐφ᾽ ἑαυτῶν εἰσὶν αἱ μάλιστα συντελοῦσι πρὸς τοὺς βίους, καὶ οὐ πλαττομένοις ἐξωθεν εἰσκαμν, ἀλλ' ἐφ' ἑαυτῶν προβαλλομέναι τὰς αἰρέσεις, καθ' ἃς διαζωμέν (1). Esto, naturalmente, tiene su fundamento en Platón, pero se asemeja también á la teoría de Kant acerca del carácter inteligible, y está muy por encima de las triviales y limitadas teorías de la libertad de la voluntad individual, que siempre puede obrar así y también de otra manera; teorías que aun pesan sobre nuestros profesores de Filosofía, que tienen siempre delante de su vista el catecismo. San Agustín y Lutero, por su parte, salieron del paso con la gracia electiva. Esto estaba bien en aquellos tiempos en que aun estaba uno dispuesto, si Dios lo ordenaba, á darse al demonio en nombre de Dios; pero en nuestra época hay que encontrar apoyo en la aseidad de la voluntad y hay que reconocer, como dice Proclo, que οὐ πλαττομένοις ἐξωθεν εἰσκαμν.

Por último, Plotino, el más importante de todos, es muy desigual, y cada una de las Ennéadas es de un valor y un contenido completamente distinto: la cuarta es excelente. Pero en general su exposición y estilo es también malo; sus pensamientos no están ordenados ni meditados con antelación, sino que escribía según se le iban ocurriendo. Porfirio alude en su biografía á la manera descuidada y distraída con que puso manos á la obra. Por eso con frecuencia su difusión altisonante y fatigosa y su confusión hacen perder la paciencia, de manera que se asombra uno de que ese galimatías haya podido pasar á la posteridad. Por lo general tiene el es-

(1) «Los apetitos del alma, concebidos antes de esta vida, tienen mucha fuerza para elegir la clase de existencia, y no somos extrínsecamente semejantes á los personajes fingidos, sino que hacemos la elección, y con arreglo á ella pasamos después la vida.»—T.



tilo de un predicador, y, lo mismo que éste explica el Evangelio, explica con trivialidad las doctrinas platónicas, tomando además con seriedad prosaica lo que Platón dijo mística y hasta semi-metafóricamente, mascullando durante horas enteras el mismo pensamiento, sin añadir nada de su propia cosecha. Además procede manifestando, no demostrando, y por lo tanto habla siempre *ex tripode*; refiere las cosas tal como él las concibe, sin molestarse en buscar motivo alguno. Y sin embargo se encuentran en él grandes, importantes y profundas verdades, que él mismo ha comprendido también, en efecto, porque no carece de penetración, por lo cual merece ser leído, y la paciencia que en ello se emplea queda ampliamente recompensada.

La explicación de estas cualidades contradictorias de Plotino la encuentro en que él y los neoplatónicos en general no son verdaderos filósofos ó pensadores por cuenta propia, sino que exponen una doctrina extraña, apropiada, pero generalmente bien digerida y asimilada por ellos, sin embargo. Es, en efecto, sabiduría indo-egipcia lo que han querido encarnar en la filosofía griega, y para ello emplean, como adecuado medio de conexión, medio de transición ó *menstrum*, la filosofía platónica, especialmente en la parte que tiende á lo místico. De este origen indio, facilitado por Egipto, de los dogmas neoplatónicos, da testimonio, en primer término y de manera innegable, toda la teoría del Todo-Uno de Plotino, que encontramos expuesta con fidelidad en la *Ennéada* IV. Ya el primer capítulo del primer libro de la misma, titulado *Περὶ οὐσίας ψυχῆς*, expone con gran brevedad la teoría fundamental de toda su filosofía, de una *ψυχή*, que era primitivamente una, y que se ha descompuesto en muchas por medio del mundo corpóreo. Es particularmente interesante el libro VIII de esta *En-*

néada, que expone cómo aquella ψυχη ha llegado á este estado por una tendencia pecaminosa; por consiguiente, tiene doble culpa: en primer lugar, la de su venida á este mundo; y en segundo lugar, la de sus acciones pecaminosas en el mismo; por aquélla, pena en general con la existencia corporal; por ésta, que es la menor, con la emigración de las almas (1). En realidad es la misma idea que el pecado original y el pecado particular de los cristianos. Pero lo más digno de leerse es el libro IX, en el cual (2) se explican, entre otras cosas, las maravillas del magnetismo animal por la unidad de aquel alma universal, sobre todo el fenómeno que ahora se observa también de que un sonámbulo oye á gran distancia una palabra dicha en voz baja, cosa que naturalmente tiene que ser facilitada por una cadena de personas que estén en relación con él. En Plotino se presenta, probablemente por vez primera en la filosofía occidental, el *idealismo* que ya desde mucho tiempo antes florecía en Oriente, puesto que enseña (3) que el alma ha creado el mundo pasando del tiempo á la eternidad, con esta explicación: Ου λαρτις αυτου [τουδε τον παντος τοπος, η φυχη (4); y hasta la idealidad del tiempo se expresa con las palabras δει δε ουκ εξωθεν της ψυχης λαμβνειν τον χρονον, αςπερ ουδ ετον αιωνα εκει εξω τον οντος (5). Aquei: εκει (allende) es la contraposición del ενθαδε (aquende), y un concepto que le es muy familiar y que lo explica más detalladamente por κοσμος νοητος y κοσμος αισθητος (mundo inteligible y mundo sen-

(1) Cap. V.

(2) Cap. III, Ει πασαι αι ψυχει μιζ.

(3) *Enneades*, III, 7, 10.

(4) «No hay, pues, otro lugar de este universo más que el alma.»

(5) «No conviene de ninguna manera considerar el tiempo fuera del alma.»

sible), y también por τα ανω, και τα κατω. La idealidad del tiempo tiene además buenas explicaciones en los capítulos XI y XII. Con esto se relaciona la hermosa explicación de que nosotros, en nuestro estado temporal, no somos lo que debíamos y quisiéramos ser, por lo cual siempre esperamos lo mejor del porvenir y anhelamos que se colme nuestra deficiencia, de lo que resulta el porvenir y su condición el tiempo (1). Otra prueba del origen indio nos la da la teoría de la metempsícosis expuesta por Jámblico (2) y allí mismo (3) la doctrina de la liberación y de la salvación finales de las ligaduras del nacimiento y de la muerte: ψυχης κα θαρσις, και τελειωσις, και ή απο της γενεσεως απαλλαγη; y (4): το εν ταις θυσιας πυρ ήμας απολυει των της γενεσεως δεσμων; es decir, aquella promesa formulada en todos los libros religiosos de la India, que se expresa en inglés por *final emancipation*, es decir, salvación. A esto hay que añadir, por último (5), la relación de un símbolo egipcio que representa á un Dios creador sentado en el loto; seguramente el Brahma creador del mundo sentado en la flor del loto que brota del ombligo de Wischnú, como se halla representado con frecuencia (6). Este símbolo, como prueba segura del origen indostánico de la religión egipcia, es sumamente importante, así como en el mismo respecto lo es también el informe que da Porfirio (7) de que en Egipto la vaca era sagrada y no debía degollarse. Hasta la circuns-

(1) Capítulo 2 y 3.

(2) *De mysteriis*, sección 4, capítulo 4 y 5.

(3) Sección 5 y 6.

(4) Capítulo 12.

(5) *Loco citato*, sección 7, capítulo 2.

(6) Por ejemplo, en Langlés, *Monuments de l'Hindoustan*, 1, 175, y en Coleman, *Mithology of the Hindus*, tabla 5.

(7) *De abstinentia*, II.

tancia referida por Porfirio en su biografía de Plotino de que éste, después de haber sido durante varios años discípulo de Ammonio Sackas, había querido ir á la Persia y la India con el ejército de Gordiano, cosa que no llegó á ocurrir por la derrota y muerte de éste, indica que la doctrina de Ammonio era de origen indio y que Plotino intentaba entonces estudiarla con mayor pureza en su misma cuna. El mismo Porfirio ha dejado una extensa teoría de la metempsícosis en sentido completamente indio, aunque adornada con psicología platónica; hállase en las églogas de Estobeo.

## § 8

**Gnósticos.**

La filosofía cabalística y gnóstica, en cuyos autores, que eran judíos y cristianos, había arraigado principalmente el monoteísmo, se compone de tentativas para suprimir la contradicción que existe entre la producción del mundo por un sér omnipotente, omnisciente, y que es la suma bondad, y la triste y deficiente naturaleza de este mundo precisamente. Introducen, por lo tanto, entre el mundo y aquella causa universal, una serie de seres intermedios por cuya culpa se ha producido una caída, y por ésta después el mundo. Echan, por lo tanto, la culpa del soberano á los ministros. Como es natural, este procedimiento ya había sido indicado por el mito de la caída del hombre, que es el punto culminante del judaísmo. Aquellos seres son, pues, entre los gnósticos, el *πληρωμα*, los eones, la *ὕλη*, el demiurgo, etc. La serie se aumentó á capricho por cada uno de los gnósticos.

Todo este procedimiento es análogo á lo que, para

atenuar la contradicción que implica la combinación admitida y la recíproca influencia en el hombre de una sustancia material y una inmaterial, hacen los filósofos fisiológicos, que procuran introducir seres intermedios, como líquido nervioso, éter nervioso, espíritus vitales, etcétera. Ambas cosas ocultan lo que no puede suprimirse.

## § 9

**Escoto Erigena.**

Este hombre admirable nos presenta el aspecto interesante del combate entre la verdad conocida y percibida por uno mismo, y los dogmas locales adquiridos por inoculación anterior, desarrollados más que todas las dudas, ó al menos más que cualquier ataque directo; y además, la tendencia que con ello resulta en una naturaleza superior para poner de acuerdo de algún modo la disonancia así producida. Pero esto, como es natural, sólo puede efectuarse transformando, variando y, en caso de necesidad, tergiversando los dogmas hasta que se amolden *nolentes volentes* (1) á la verdad reconocida por uno mismo, que, como tal, sigue siendo el principio dominante, pero que, sin embargo, se ve forzada á revestirse de un ropaje extraño, y hasta molesto. Este método sabe ponerlo en práctica con buena suerte Erigena en su gran obra *De divisione naturae*, hasta que, por último, quiere tratar del origen del mal y del pecado y de los tormentos del infierno que nos amenazan; en esto fracasa su método en el optimismo, que es una consecuencia del monoteísmo judaico. En el libro V nos enseña el retorno de

---

(1) «Quieran ó no quieran.»—T.

todas las cosas á Dios y á la metafísica, unidad é invisibilidad de toda la humanidad, y hasta de toda la naturaleza. Pero entonces cabe preguntar: ¿dónde queda el pecado? No se puede encontrar en Dios: ¿dónde está el infierno con sus infinitos tormentos, como se ha pronosticado? ¿Quién irá á él? La humanidad está salvada por completo. El dogma en este caso permanece inalterable. Erígeua se retuerce de un modo lamentable mediante sofismas difusos que acaban en palabras, hasta que se ve obligado, por último, á emplear contradicciones y absurdos, puesto que la cuestión del origen del pecado se ha introducido en esto de manera inevitable; pero éste no puede radicar ni en Dios ni tampoco en la voluntad creada por él, porque entonces sería Dios el autor del pecado; cosa que él comprende perfectamente (1). Entonces emplea los absurdos; el pecado no debe tener ni una causa ni un sujeto: *malum incausale est... penitus incausale et insubstantiale est* (2). La razón profunda de estos inconvenientes es que la doctrina de la salvación de la humanidad y del mundo, que seguramente es de origen indio, presupone precisamente también la doctrina india, según la cual el origen del mundo (la *Sausara* de los budistas) es ya un mal, es decir, una acción pecaminosa de Brahma, Brahma que somos nosotros mismos, puesto que la mitología india es transparente en todas sus partes. En cambio, en el cristianismo, aquella doctrina de la salvación del mundo ha tenido que imaginarse en el teísmo judaico, en el que el Señor no sólo hizo el mundo, sino que también lo juzgó después excelente: *παντα καλα λιεν. Hinc illae lacrimae* (3); de aquí re-

(1) *Editio princeps*, de Oxford, de 1681, pág. 287.

(2) *Ibidem*.

(3) «De ahí resultan aquellas lágrimas.»—*T.*

sultan aquellas dificultades que Erígena reconoció perfectamente, aunque en su época no debía atreverse á atacar el mal en su raíz. Sin embargo, emplea la clemencia indostánica; rechaza la condenación y los castigos eternos impuestos por el cristianismo: toda criatura racional, animal, vegetal é inanimada, debe, según su esencia interna y hasta por el curso necesario de la naturaleza, llegar á la bienaventuranza eterna, puesto que procede de la eterna bondad. Pero sólo los santos y los justos alcanzan la completa unificación con Dios, la *deificatio*. Además, Erígena es tan sincero, que no oculta la gran confusión en que le ha puesto el origen del mal; la expone claramente en el párrafo citado del libro V. En efecto: el origen del mal es el escollo en que se estrellan tanto el panteísmo como el ateísmo, porque ambos implican optimismo. Pero el mal y el pecado, en su terrible magnitud, no se pueden negar; más aún: el primero se aumenta por los castigos anunciados para el último. ¿De dónde procede, pues, todo esto en un mundo que, ó es él mismo un Dios, ó la obra bien intencionada de un Dios? Si los enemigos teístas del panteísmo gritan contra esto: ¿Cómo? ¿han de ser Dios todos los seres malos, horribles y deformes?, pueden contestar los panteístas: ¿Cómo? ¿todos aquellos seres malos, horribles y deformes los ha de haber creado un Dios *de gaieté de cœur*? (1). En el mismo conflicto que aquí planteamos también á Erígenas en otra obra suya que ha llegado hasta nosotros, en el libro *De praedestinatione*, que, sin embargo, está muy por debajo del *De divisione naturae*, puesto que él mismo tampoco se presenta allí como filósofo, sino como teólogo. En él se atormenta de una manera lamentable con aquellas contradicciones que tienen por

---

(1) «Satisfacción de ánimo.» — T.

causa última el estar el cristianismo injertado en el judaísmo. Pero sus esfuerzos las presentan todavía con mayor claridad. Dios tiene que haberlo hecho todo, todo en todo: esto es seguro: «por lo tanto, también lo malo y el mal». Esta consecuencia inevitable hay que suprimirla, y Erígena se ve obligado á emplear desdichadas sutilezas. El mal y lo malo no deben *existir* en absoluto; por lo tanto, no deben ser nada. ¡El demonio también! O si no, el *libre albedrío* debe tener la culpa de ellos; á éste lo ha criado Dios en verdad, pero *libre*; por lo cual no le importa á él lo que ejecuta después; porque por eso precisamente era *libre*, es decir, que podía obrar así y también de otra manera; podía, pues, ser bueno lo mismo que malo. ¡Bravo! Pero la verdad es que ser libre y ser creado son dos caracteres que se excluyen mutuamente, y, por lo tanto, contradictorios; por lo cual la suposición de que Dios ha creado seres y les ha dado al mismo tiempo libre albedrío, indica en verdad que los ha creado y al mismo tiempo no los ha creado. Porque *operari sequitur esse*, es decir, que los efectos ó las acciones de cualquier cosa posible, nunca pueden ser otra cosa que la consecuencia de su naturaleza, que aún sólo se conoce por ellas. Por consiguiente, un sér, para ser *libre* en el sentido aquí exigido, no debía tener naturaleza alguna; pero esto es lo mismo que no ser *nada* en absoluto, y, por consiguiente, ser y no ser al mismo tiempo. Porque lo que *es* tiene que ser también *algo*; una existencia sin esencia ni siquiera se puede imaginar. Pues si se *crea* un sér, se ha creado tal como está *condicionado*; por lo cual está mal *creado* cuando está mal *condicionado*, y está mal *condicionado* cuando obra mal, es decir, cuando sus efectos son malos. Por lo tanto, la *culpa* del mundo, así como su *maldad*, que no se puede negar, como tampoco aquélla, hay que echársela en cara siempre á su



autor, al que procura quitársela de la manera lastimosa Escoto Erígena, como antes lo había hecho San Agustín.

Por el contrario, si un sér ha de ser moralmente libre, no debe ser creado, sino que ha de poseer aseidad, es decir, será un sér primitivo y existente por su propia fuerza primaria y por su perfección de potencia, y no ha de referirse á otro. Entonces su existencia es su propio acto de creación, que se desarrolla y manifiesta en el tiempo y que pone en evidencia de una vez para siempre una naturaleza determinada de este sér, pero que es su obra propia, residiendo, por consiguiente, en él mismo la responsabilidad de todas sus manifestaciones. Además, si un sér ha de ser *responsable* de sus acciones, y, por lo tanto, *consciente*, debe ser *libre*. Por consiguiente, de la responsabilidad é imputabilidad que revela nuestra conciencia se deduce con gran firmeza que la voluntad es libre; pero de esto se colige también que hasta lo más primitivo es su obra propia, y, por lo tanto, no sólo el obrar, sino también la existencia y esencia del hombre. Acerca de todo esto remito á mi trabajo sobre el libre albedrío, donde está expuesto de manera extensa é irrefutable; precisamente por eso los profesores de Filosofía han procurado mantener en secreto con su inquebrantable silencio esta obra premiada. La culpa del pecado y del mal va siempre á parar de la Naturaleza á su autor. Si éste, pues, es la misma *voluntad* manifestada en todos sus fenómenos, entonces aquélla (la culpa) se encuentra en el lugar adecuado; por el contrario, si ha de ser un Dios, entonces el origen del pecado y del mal contradice su divinidad.

Al leer á Dionisio Areopagita, al cual cita Erígena con tanta frecuencia, he visto que ha sido su modelo en todo. Tanto el panteísmo de Erígena como su teoría de

lo malo y del mal, se encuentran ya en Dionisio en sus rasgos característicos; pero, como es natural, en este sólo está indicado lo que Erígena explicó, explicó con audacia y expuso con vehemencia. Erígena tiene mucha más penetración que Dionisio; pero el asunto y la dirección de las investigaciones se lo dió Dionisio, y, por consiguiente, le allanó mucho el camino. El que Dionisio sea apócrifo no importa nada para el caso; es indiferente que se haya llamado de otra manera el autor del libro *De divinis nominibus*. Pero como además vivió en Alejandría, creo que él, de una manera distinta, desconocida para nosotros, fuese también el canal por el cual debe haber llegado hasta Erígena una gotita de sabiduría india, puesto que, como ha indicado Colebrooke en su disertación sobre la Filosofía de los indios (1), se encuentra en Erígena la tesis III de la karika de Kapila.

### § X

#### La escolástica.

El verdadero carácter distintivo de la escolástica quisiera hacerlo consistir en que para ella el supremo criterio de verdad es la Sagrada Escritura, á la que, según esto, se puede apelar siempre de cualquier argumento de la razón. A sus cualidades pertenece la de que su exposición tenga siempre carácter polémico; cualquier investigación se convierte al momento en controversia, cuyos *pro et contra* producen nuevos *pro et contra*, proporcionándole de esta manera el asunto, que, si no, se terminaría muy pronto. La oculta y definitiva raíz de

---

(1) Colebrooke's *Miscellaneous Essays*, I, 244.

esta propiedad consiste en la contradicción existente entre la razón y la revelación.

La recíproca autoridad del *realismo* y del *nominalismo*, y con ello la posibilidad de la discusión sobre este asunto, sostenida durante tanto tiempo y con tanta terquedad, puede hacerse comprensible de la siguiente manera:

Llamo *rojas* á las cosas más diversas cuando tienen ese color. En realidad, *rojo* sólo es un nombre con el que designo ese fenómeno, siendo indiferente dónde se presenta. De igual modo todos los conceptos comunes son únicamente nombres que sirven para designar propiedades que se presentan en distintas cosas; en cambio, estas cosas son lo real y verdadero. De esta manera tiene razón el *nominalismo*.

Por el contrario, cuando consideramos que todas aquellas cosas reales á las que se acaba de señalar su realidad son temporales, y que, de consiguiente, desaparecen pronto, en tanto que las propiedades, como rojo, duro, blando, vivo, planta, caballo, hombres, que son las que designan aquellos nombres, continúan existiendo de una manera innegable, y, por consiguiente, existen en todo tiempo, vemos que esas propiedades que precisamente se conciben por medio de conceptos comunes de que son designación aquellos nombres, en virtud de su existencia inmutable, tienen mucha más realidad, y que, por consiguiente, hay que atribuir ésta á los *conceptos*, no á los seres aislados; según esto, tiene razón el *realismo*.

El nominalismo lleva en realidad al materialismo; porque después de suprimir todas las propiedades, sólo queda la materia. Si los conceptos son, pues, simples nombres y las cosas aisladas lo real, siendo sus propiedades como únicas en ellas transitorias, entonces que-

da sólo la materia como persistente, y, por lo tanto, como real.

Pero tomada en sentido estricto, la autoridad del realismo antes expuesta no le corresponde á él realmente, sino á la doctrina platónica de las Ideas, de la que es ampliación. Las eternas formas y propiedades de las cosas naturales, εἰδῆ, son las que continúan existiendo á través de todo cambio, y á las que hay que señalar, por lo tanto, una realidad de naturaleza más elevada que á los individuos en que se presentan. En cambio, no se puede afirmar esto de lo puramente abstracto y de lo que no se puede confirmar por la percepción. ¿Qué hay, por ejemplo, de real en conceptos tales como «relación, diferencia, separación, perjuicio, indeterminación» y otros semejantes?

Vemos claramente cierta afinidad, ó por lo menos un paralelismo, en las contradicciones cuando se compara á Platón con Aristóteles, á San Agustín con Pelagio, á los realistas con los nominalistas. Pudiera afirmarse que de cierto modo se revela en esto la desviación polar de la manera humana de pensar que se manifestó en una forma sumamente notable y por vez primera y de la manera más decidida en dos grandes hombres que vivieron al mismo tiempo y juntos.

## § 11

### **Bacon de Verulam.**

En sentido distinto y determinado más especialmente que el que acabamos de citar, fué Bacon de Verulam la antítesis expresa é intencionada de Aristóteles. Aquél había expuesto por vez primera el verdadero método para llegar de verdades generales á verdades particulares;

es decir, el camino hacia abajo: esto es, la silogística, el *Organum Aristotelis*. Bacon, por el contrario, enseñó el camino hacia arriba, el método para llegar de las verdades particulares á las generales: esto es, la inducción, como antítesis de la deducción, y su exposición es el *Novum Organum*, expresión que, escogida en contraposición de la de Aristóteles, debe significar: «una manera completamente distinta de abordar el asunto». El error de Aristóteles, y aún más de los aristotélicos, consistía en formar la suposición de que poseían ya toda la verdad; de que ésta estaba contenida en sus axiomas; es decir, en ciertas sentencias *á priori* ó que pasaban por tales; y de que para alcanzar las verdades particulares sólo era necesario deducirlas de aquéllas. Un ejemplo aristotélico de esto lo presentan sus libros *De coelo*. Bacon, en cambio, demostró razonablemente que aquellos axiomas no encerraban tal contenido; que la verdad no consistía en aquel sistema de conocimientos humanos, sino que, por el contrario, estaba fuera de ellos; y que, por consiguiente, no había que deducirla de ellos, sino introducirla primero en los mismos, y que, por lo tanto, sólo mediante la inducción se podían adquirir conclusiones generales y verdaderas de fondo grande y rico.

Los escolásticos, siguiendo á Aristóteles, pensaban: vamos á establecer antes lo general; lo particular brotará de aquí ó, si no, ya encontrará un puesto debajo de lo general ó como pueda. Según esto, vamos á determinar en primer término lo que corresponde al *ens*, á la *cosa absoluta*; después se deducirá gradualmente lo característico de las cosas aisladas, con tanta perfección como nos sea posible. En cambio, Bacon decía: primero conozcamos las cosas aisladas lo más perfectamente que nos sea posible, y después conoceremos, por fin, lo que es la cosa absoluta.

Con todo, Bacon está por debajo de Aristóteles, en cuanto que su método de seguir el camino hacia arriba no es en manera alguna tan recto, seguro é infalible como el de Aristóteles de seguir el camino hacia abajo. Más aún, el mismo Bacon, en sus experimentos físicos, prescindió de las reglas de su método indicadas en el *Nuevo Órgano*.

Bacon se ocupó especialmente de física. Lo que en ésta hizo, es decir, comenzar de nuevo, lo hizo Descartes en la metafísica inmediatamente después.

## § 12

### **La filosofía de los modernos.**

En los libros de contabilidad suele ponerse de manifiesto la exactitud de la solución de un problema por la terminación del mismo; es decir, cuando acaba por no quedar residuo alguno. Con la solución del enigma del mundo sucede algo semejante. Todos los sistemas son cuentas que no se acaban de sacar: dejan un residuo ó, si se prefiere una comparación química, un precipitado insoluble. Esto consiste en que, si se siguen sacando consecuencias de sus proposiciones, los resultados no convienen con el mundo real existente, ni están de acuerdo con él, sino que, por el contrario, muchas partes del mismo siguen siendo completamente inexplicables. Así, por ejemplo, no concuerdan con los sistemas materialistas, que suponen que el mundo ha sido creado por la materia dotada solamente de propiedades mecánicas y conforme á las leyes de la misma, ni la siempre admirable conformidad de la Naturaleza, ni la existencia del conocimiento en el que se manifiesta primeramente aquella materia.

Este es, por lo tanto, su residuo. Igualmente no se pueden poner de acuerdo con el sistema teísta, ni mucho menos aún con el panteísta, los males físicos predominantes y la corrupción moral del mundo; éstos, por consiguiente, quedan como residuo ó como precipitado insoluble. Es cierto que en tales casos no se dejan de ocultar esos residuos con sofismas y, en caso de necesidad, hasta con palabras y frases simplemente; sólo que, á la larga, esto no puede sostenerse. Entoncez, como el problema no se da por terminado, se presentan errores aislados de cálculo, hasta que por fin hay que confesar que la tesis misma era falsa. Si, por el contrario, la continua consecuencia y conformidad de todas las tesis de un sistema va inmediatamente acompañada de una conformidad igualmente continua con el mundo de los sentidos, sin que se note nunca un desacuerdo entre ambas, entonces este es el criterio de verdad, la ansiada solución del problema. De igual modo, que la proposición sea ya falsa quiere decir que no se ha tomado el asunto desde un principio en la forma debida, por lo cual se ha incurrido después de error en error. Porque con la filosofía ocurre lo que con otras muchas cosas: todo consiste en comenzarlas de la manera debida. Pero el fenómeno del mundo que hay que aclarar presenta infinidad de fases, de las cuales sólo una puede ser la verdadera; se parece á un ovillo enredado con muchos hilos falsos que cuelgan de él: sólo quien encuentre el verdadero puede desenredarlo. Puede compararse también á un laberinto que tiene cien entradas por varios corredores, todos los cuales, tras largos y complicados rodeos, conducen al punto de salida, con excepción de uno solo que con sus vueltas conduce al punto céntrico donde se encuentra el ídolo. Una vez que se ha encontrado esta entrada, no se equivocará uno en el camino, pero por ninguna otra se pue-

de jamás llegar á la meta. No oculto que mi opinión es que sólo la voluntad puede ser en nosotros el verdadero cabo del ovillo enredado, la verdadera entrada del laberinto.

Descartes, por el contrario, con arreglo al procedimiento de la Metafísica de Aristóteles, partió del concepto de *substancia*, y con éste vemos cargados también á sus sucesores. Sin embargo, admitió dos clases de substancias: la pensante y la extensa. Estas debían obrar unas sobre otras por *influxus physicus* (influxo físico); mas pronto se comprobó que esto era su residuo. Este influxo obraba no sólo de fuera adentro, en la representación del mundo corpóreo, sino de dentro afuera, entre la voluntad (que reflexivamente fué atribuída al pensamiento) y las acciones del cuerpo. La relación más exacta entre estas dos clases de substancia se convirtió en el problema capital, con lo que se produjeron dificultades tan graves, que, á consecuencia de las mismas, se dió origen al sistema de las *causes occasionnelles* (causas ocasionales) y de la *harmonia proestabilita* (armonía preestablecida), después que ya no querían servir los *spiritus animales*, que habían desempeñado el mismo oficio en el sistema de Descartes (1). Malebranche, en efecto, consideraba inadmisibile el *influxus physicus*, sin tener en cuenta que en la creación y régimen del mundo corporal por un Dios que es espíritu se admite aquél sin dificultad alguna. Puso, pues, en su lugar las *causes occa-*

---

(1) Por lo demás, los *spiritus animales* aparecen ya en Vani-  
ni, *De naturae arcanis*, diálogo 49, como cosa conocida. Su inven-  
tor es probablemente Willisius (*De animâ brutorum*, Genevae, 1860,  
página 35 y siguientes). Flourens (*De la vie et de l'intelligence*, II,  
72) los atribuye á Galeno. Más aún, ya Yámblico los cita con  
bastante claridad como doctrina de los estoicos. Véase á Estobeo  
(*Eclogae*, I, 52, § 29).



*sionnelles* y el *nous voyons tout en Dieu*; esto es, su residuo. También Spinoza, siguiendo su doctrina, tomó como punto de partida aquel concepto de substancia, como si éste fuese una cosa dada. Sin embargo, consideró ambas clases de substancia, la pesante y la extensa, como Una é idéntica, con lo que esquivó la anterior dificultad. Pero por este medio su filosofía se convirtió principalmente en negativa, y terminó en una mera negación de las dos grandes contradicciones cartesianas, extendiendo también su identificación á la otra contradicción establecida por Descartes: Dios y el mundo. Esto último era, no obstante, simple método doctrinal ó forma de exposición. Hubiera sido en verdad muy repulsivo decir claramente: «no es cierto que Dios haya creado este mundo, sino que existe por propia perfección de potencia»; por eso eligió un giro indirecto, y dijo: «el mundo mismo es Dios», cosa que nunca se le hubiera ocurrido si, en vez de partir del judaísmo, hubiera partido de la naturaleza misma, libre de prejuicios. Este giro sirve á la vez para dar á sus tesis aspecto de positivismo (*den Schein der Positivität*), siendo así que en el fondo son puramente negativas, y en realidad deja, por consiguiente, sin explicar el mundo, terminando su doctrina con esto: «el mundo es porque es, y es como es porque es así». (Con esta frase suele engañar Fichte á sus discípulos.) La deificación del mundo, producida de este modo, no permitía ética alguna verdadera, y estaba en contradicción palmaria con los males físicos y la perversión moral de este mundo. En esto consiste, pues, su residuo.

El concepto de *sustancia*, del que parte también Spinoza, lo considera, según se ha dicho, como una cosa dada. Bien es verdad que lo define con arreglo á sus planes; y además no se preocupa de su origen. Porque Locke fué el primero que, poco después de aquél, expuso la

gran teoría de que un filósofo que quiere deducir ó demostrar algo por conceptos debe investigar primeramente el *origen* de cada uno de esos conceptos, puesto que el contenido de los mismos y lo que puede deducirse de ellos está determinado en absoluto por su origen como la fuente de todos los conocimientos asequibles por su mediación. Pero si Spinoza hubiera investigado el origen de aquel concepto de sustancia, hubiera tenido que descubrir en definitiva que éste sólo puede ser la materia; y que, por consiguiente, el verdadero contenido del concepto no es otro sino precisamente las propiedades esenciales de ésta señaladas *a priori*. En efecto, todo lo que Spinoza atribuye á su sustancia está comprobado en la materia, y sólo ella es increada, y, por consiguiente, incausada, eterna, única y sola; esto último, sin embargo, como exclusiva propiedad del cerebro, que es material. Spinoza es, por consiguiente, un materialista involuntario; no obstante, la materia que, si obra, se realiza en su concepto y se comprueba empíricamente, no es la erróneamente concebida y atomística de Demócrito y de los materialistas franceses posteriores, que, como tal, no tiene otras cualidades que las mecánicas, sino la concebida exactamente y dotada de sus inexplicables propiedades; acerca de esta diferencia remito á mi obra fundamental (1). Este método de admitir el concepto de *sustancia* sin analizarlo para convertirlo en punto de partida, lo encontramos ya en los eleáticos, como se puede ver especialmente en el libro aristotélico *De Xenophane*, etcétera. Jenófanes parte, en verdad, del *ov*, es decir, de la sustancia, y las cualidades de la misma se revelan, sin que se pregunte ó se diga antes de dónde se adquiere

---

(1) *El mundo como voluntad y como representación*, I, XXIV. (Traducción de *La España Moderna*.)

el conocimiento de tal cosa; en cambio, si esto sucediera, se pondría en evidencia de qué se habla en realidad, es decir, qué percepción es, en último término, la que sirve de base á su concepto y le da realidad; y, por último, sólo resultaría la materia, para la que sería válido todo lo que aquél dice. En los capítulos siguientes sobre Zenón, se extiende la conformidad con Spinoza hasta la exposición y las expresiones. Por consiguiente, no puede uno menos de suponer que Spinoza ha conocido y utilizado esta obra, puesto que en su época, aunque había sido atacado por Bacon, Jenófanes aun era tenido en gran consideración y existían buenas ediciones de sus obras con traducción latina. Según eso, Spinoza fué un mero innovador de los Eleatas, como Gassendo de Epicuro. Comprobamos, pues, una vez más cuán sumamente raro es en todas las ramas del pensar y del saber lo verdaderamente nuevo y lo absolutamente original.

Por lo demás, y particularmente en sentido formal, aquel punto de partida de Spinoza del concepto de *sustancia* se basa en la falsa idea fundamental que había tomado de su maestro Descartes, y éste á su vez de Anselmo de Cantorbery, á saber: que nunca puede producirse la existencia de la esencia, es decir, que de un mero concepto no puede deducirse una existencia, que según esto sería necesaria; ó en otros términos: que en virtud de la naturaleza ó definición de una cosa simplemente *pensada*, resulta necesario que ya no sea sólo pensada, sino existente en realidad. Descartes se había servido de esta falsa idea fundamental para el concepto del *ens perfectissimum* (1); pero Spinoza tomó el de la *substantia* ó *causa sui* (2) (siendo así que esta última expresa una

---

(1) Ente perfectísimo.—T.

(2) Causa de sí mismo.—T.

*contradictio in adjecto*); véase su primera definición, que es su *πρωτον ψευδος* (1), al principio de la ética, y después la proposición séptima del libro primero. La diferencia de los conceptos fundamentales de ambos filósofos consiste casi únicamente en las palabras; pero el empleo de los mismos como puntos de partida, es decir, como lo dado, la base de la equivocación en uno como en otro, consiste en derivar la representación perceptiva de la abstracta; siendo así que, en realidad, toda idea abstracta procede de la perceptiva, y está, de consiguiente, fundamentada por ésta. Aquí tenemos, pues, un *υστερον προτερον* fundamental.

Spinoza se ha creado una dificultad de naturaleza especial por el hecho de haber llamado *Deus* á su sustancia única, puesto que esta palabra se empleaba ya para designar un concepto completamente distinto, y tiene que pelear continuamente contra las equivocaciones que resultan de que el lector, en vez del concepto que debe designar según la primera explicación de Spinoza, le atribuye siempre el que designa en otros casos. Si no hubiera empleado esta palabra, se hubiera visto libre de prolijas y fastidiosas discusiones en el libro primero. Pero lo hizo á fin de que su doctrina encontrara menos tropiezos; objeto que no consiguió, sin embargo. Pero así circula por toda su exposición cierta ambigüedad, pudiendo, de consiguiente, llamársela alegórica en cierto modo; tanto más, cuanto que hace también lo mismo con algunos otros conceptos, como se ha hecho notar. Mucho más clara y, por consiguiente, mejor hubiera resultado su ética si hubiera hablado espontáneamente como pensaba y hubiera llamado á las cosas por su nombre, y, en general, si hubiera expuesto sincera y adecua-

---

(1) Primera falsedad.—*T.*

damente sus pensamientos con sus causas, en vez de presentarlos apretados fuertemente en los borceguíes de las proposiciones, demostraciones, escolios y comentarios; ropaje tomado de la geometría, que, en vez de dar á la filosofía la certeza de aquélla, la hace perder todo su significado en cuanto no lleva dentro á la geometría con su construcción de los conceptos; por eso se dice aquí también: *cucullus non facit monachum* (1).

En el libro II explica las dos formas únicas de su substancia: *extensio et cogitatio*, extensión y pensamiento, división que es falsa, naturalmente, puesto que la extensión sólo existe para y en el pensamiento, y, por lo tanto, no había que oponerla, sino subordinarla á éste.

Si Spinoza ensalza en todas partes expresamente la *laetitia* (2) y la considera como condición y signo característico de toda acción laudable, y en cambio rechaza en absoluto toda *tristitia* (3), aunque su Antiguo Testamento le decía: «Mejor es la tristeza que la risa, porque con la tristeza del semblante se enmendará el corazón» (4); todo esto lo hace solamente por amor á la consecuencia, porque si este mundo es un Dios, entonces es su fin mismo, y debe regocijarse y alabarse de su existencia, y, por consiguiente, *jsaute, Marquis!* (5), *semper* alegre, *nunquam* triste. El panteísmo es esencial y necesariamente optimista. Este optimismo forzado obliga á Spinoza á deducir otras consecuencias falsas, entre las cuales, las tesis absurdas y á veces irritantes de su filosofía moral, que se encuentran al principio y en el capí-

- 
- (1) «El hábito no hace al monje.»  
 (2) Alegría.—*T.*  
 (3) Tristeza.—*T.*  
 (4) *Eclesiastés*, VII, 3.  
 (5) En francés en el texto alemán.—*T.*

tulo 16 de su *Tractatus theologico-politicus*, llegan hasta la verdadera infamia. En cambio, abandona á veces la consecuencia allí donde hubiera conducido á juicios exactos; por ejemplo, en sus proposiciones tan falsas como indignas acerca de los animales (1). Aquí habla precisamente como sabe hacerlo un judío, con arreglo á los capítulos primero y noveno del Génesis, de manera que á nosotros, que estamos acostumbrados á doctrinas más puras y más dignas, nos repugna el *factor judaicus* (2). Parece que no ha conocido á los perros. A la ofensiva proposición con que empieza el citado capítulo XXVI: *Praeter homines nihil singulare in natura novimus, cujus mente gaudere et quod nobis amicitia aut aliquo consuetudinis genere jungere possumus* (3), da la mejor respuesta un escritor español de nuestra época: *El que no ha tenido un perro, no sabe lo que es querer y ser querido* (4). Los tormentos de animales que acostumbraba á verificar Spinoza por diversión, según Colerus, y con grandes risas en arañas y moscas, se compaginan muy bien con sus citadas proposiciones, así como con los mencionados capítulos del Génesis. A causa de todo esto, la *Ética* de Spinoza es, en conjunto, una mezcla de cosas falsas y verdaderas, de cosas malas y de cosas admirables. Hacia la terminación de la misma, en la segunda mitad de la última parte, vémosle esforzándose inútilmente en ponerse de acuerdo consigo mismo, y como no

---

(1) *Ethica*, pars. IV, appendicis, cap. 26 et ejusdem partis prop. 37. Scholion.

(2) Hedor judaico.—T.

(3) «Fuera de los hombres no encontramos nada singular en la Naturaleza con cuyo ingenio podamos gozarnos, ó que pueda unirse á nosotros por la amistad ó por cualquier otro vínculo.»—T.

(4) Larra, pseudónimo *Figaro*, en *El Doncel*, 33.—En castellano en el texto alemán.—T.

lo consigue, no le queda otro remedio que hacerse *místico*, que es lo que sucede. Por eso, para no ser injustos con este gran talento, debemos tener en cuenta que había tenido muy pocos predecesores: acaso solamente á Descartes, Malebranche, Hobbes y Giordano Bruno. Los conceptos filosóficos fundamentales no habían sido bastante elaborados ni se habían resuelto adecuadamente los problemas.

Leibnitz partió igualmente del concepto de *sustancia* como de una cosa dada, pero tuvo en cuenta ante todo que esa sustancia debía ser *indestructible*; para esto había de ser simple, porque todo lo extenso es divisible, y por consiguiente destructible; por lo tanto, carecía de extensión y era inmaterial. No quedaron, pues, para su sustancia otros atributos que los mentales; es decir, percepción, pensamiento y apetito. De esas sustancias simples y espirituales supuso al mismo tiempo una infinidad; éstas, aunque no eran extensas en sí mismas, debían estar fundadas en el fenómeno de la extensión; por eso las define como *átomos formales y sustancias simples*, y les da el nombre de *mónadas* (1). Estas deben, pues, servir de base á los fenómenos del mundo corpóreo, que según esto es un mero *fenómeno* sin realidad verdadera ni inmediata, y que como tal corresponde únicamente á las mónadas que están dentro y detrás. Pero este fenómeno del mundo corporal se verifica, por otra parte, en la percepción de las mónadas (es decir, en los que perciben verdaderamente, que son muy pocos; la mayoría duermen de continuo), en virtud de la armonía preestablecida que implanta la mónada central sola y por cuenta propia. Aquí incurrimos en cierta oscuridad. Pero sea como fuere, la me-

---

(1) *Opera*, 124, 676, edición Erdmann.

diación entre los pensamientos puros de estas sustancias y lo verdadero y extenso en sí, la efectúa una armonía preestablecida por la mónada central. Aquí pudiera decirse que todo es residuo. Sin embargo, para hacer justicia á Leibnitz, debe recordarse la manera de considerar la *materia* que en aquella época hicieron prevalecer Locke y Newton, según los cuales ésta se encuentra como completamente inerte, puramente pasiva y exenta de voluntad, dotada únicamente de fuerzas mecánicas y sometida sólo á leyes matemáticas. Leibnitz, por el contrario, rechaza los *átomos* y la Física puramente *mecánica*, para sustituirla por una *dinámica*, con lo cual preparó el camino á Kant (1). Recordó con esto, en primer término, las *formas sustanciales* de los escolásticos, y de esta manera llegó á comprender que hasta las fuerzas mecánicas de la materia, fuera de las cuales entonces apenas se conocían otras, ó por lo menos no se les concedía importancia, deben tener por fundamento algo espiritual. Pero esto no supo explicárselo de otra manera que mediante la torpe ficción de que la materia se compone toda ella de almas minúsculas que deben ser al mismo tiempo átomos formales, y que se encuentran, por lo general, en estado de letargo, teniendo, no obstante, analogía con la *perceptio* y con el *appetitus*. En esto le indujo á error el hecho de que él, lo mismo que todos los demás, estableció como base y *conditio sine qua non* de todo lo espiritual el conocimiento en vez de la voluntad, para la cual yo he vindicado antes que nadie la supremacía que le corresponde, mediante lo cual se transforma todo en la filosofía. Sin embargo, merece gratitud el esfuerzo de Leibnitz por establecer como base un mismo principio para el espíri-

---

(1) Véase *Opera*, 694, edición Erdmann.



tu y para la materia. Hasta pudiera verse en ello un presagio tanto de la doctrina kantiana como de la mía; pero *quas velut trans nebulam vidit* (1). Porque á su monadología sírvele de base la idea de que la materia no es una cosa en sí, sino solamente un fenómeno; por eso el último fundamento de su acción, aunque sea sólo mecánica, no hay que buscarlo en lo puramente geométrico, es decir, en lo que se refiere únicamente al fenómeno, como extensión, movimiento, forma; de aquí que ya la impenetrabilidad no sea una mera propiedad *negativa*, sino la manifestación de una fuerza positiva. La idea fundamental de Leibnitz, que hemos elogiado, está expuesta con la mayor claridad en algunas obritas francesas, como *Système nouveau de la nature*, y otras que, tomadas del *Journal des savants* y de la edición de Düntens, han sido incluídas en la edición de Erdmann y en las cartas, etc. (2). Encuéntrase también una escogida recopilación de los pasajes de Leibnitz referentes á esto en sus *Escritos filosóficos menores* (3).

Mas en general vemos siempre en todo este encadenamiento de extrañas teorías dogmáticas una ficción que se apoya en otras, de igual manera que en la vida práctica una mentira hace necesarias otras muchas. Sirve de base la división hecha por Descartes de lo existente en Dios y mundo, y del hombre en espíritu y materia, correspondiendo también á esta última todo lo demás. A eso hay que añadir el error común á éste y á todos los filósofos que han existido: error consistente en basar nuestra esencia fundamental en el conocimiento, en vez de hacerlo en la voluntad; es decir, dejar que ésta sea

---

(1) «Que vió como tras una niebla.»

(2) Páginas 681-95, edición Erdmann.

(3) Páginas 335-340; traducidos por Köhler y revisados por Huth. Jena, 1740.

lo secundario y aquél lo primario. Estos, pues, eran los errores primitivos contra los cuales protestaba á cada momento la naturaleza y la realidad de las cosas, y para cuya solución hubo que inventar después los espíritus animales, la materialidad de los brutos, las causas ocasionales, el verlo todo en Dios (1), la armonía preestablecida, las mónadas, el optimismo y todo el fárrago restante. Por el contrario, en mi doctrina, donde las cosas están tomadas en su verdadero punto de partida, todo marcha por sí solo, cada cosa se presenta bajo el aspecto correspondiente y no se requieren ficciones, sino el *simplex sigillum veri* (2).

Kant no fué atacado directamente por el problema de las sustancias; está por encima de esto. En él el concepto de sustancia es una categoría, es decir, sólo una forma de pensamiento *a priori*. Por medio de éste, en su aplicación necesaria á la percepción de los sentidos, nada se conoce tal como es en sí mismo; por eso la esencia, que sirve de base tanto á los cuerpos como á las almas, puede muy bien ser en sí una é idéntica. Esta es su doctrina. Ella me allanó el camino para llegar á la comprensión de que el cuerpo de cada uno sólo es la percepción de su voluntad producida en su cerebro, explicación que, extendida después á todos los cuerpos, dió por resultado el desdoblamiento del mundo en voluntad y representación.

Pero aquel concepto de *sustancia* que Descartes, fiel á Aristóteles, había convertido en el concepto capital de la filosofía y con cuya definición, en la forma de los Eleáticos, comienza también Spinoza, resulta, al exami-

---

(1) *Das Alles-in Gott-Sehn*. Recuérdese el *nous voyons tout en Dieu*, de Malebranche, antes mencionado.—*T.*

(2) El sencillo silencio de la verdad.—*T.*

narlo más detenida y sinceramente, una abstracción noble pero injustificada del concepto de *materia*, que además de ésta debía abarcar á su hija ilegítima *sustancia inmaterial*, como lo he demostrado extensamente en mi *Crítica de la filosofía kantiana* (1). Pero aparte de esto, el concepto de sustancia no sirve para punto de partida de la filosofía porque es indudablemente *objetivo*. Todo lo objetivo, en efecto, es siempre para nosotros simplemente *mediato*; únicamente lo subjetivo es lo inmediato; por consiguiente, no debe hacerse caso omiso de esto, sino que de aquí debe partirse siempre. Eso hizo Descartes y fué el primero que lo reconoció y efectuó, por lo cual comienza con él precisamente una nueva era de la filosofía; pero sólo lo hizo preliminarmente, al principio, después de lo cual acepta en seguida, bajo la palabra de la veracidad de Dios, la realidad objetiva y absoluta del mundo, y continúa después filosofando en sentido absolutamente objetivo. Además, en esto comete un círculo vicioso. Demuestra, en efecto, la realidad objetiva de todos los objetos por la existencia de Dios como autor suyo, cuya veracidad no consiente que nos engañe; pero la existencia del mismo Dios la demuestra por la representación (idea) innata que al parecer tenemos de él, como el sér más perfecto de todos. *Il commence par douter de tout, et finit par tout croire* (2), dice de él uno de sus compatriotas.

Así, pues, Berkeley fué el primero que tomó verdaderamente en serio el punto de partida subjetivo y quien demostró palpablemente la inevitable necesidad del mismo. Él es el padre del idealismo; éste es el fundamento

---

(1) Páginas 550 y siguientes, 2.<sup>a</sup> edición; 3.<sup>a</sup> edición, 581 y siguientes.

(2) «Comienza por dudar de todo, y acaba por creerlo todo.»—T.

de toda verdadera filosofía, y desde entonces se ha defendido por lo general, á lo menos como punto de partida, aunque cada filósofo posterior haya intentado en él otras modificaciones y subterfugios. Así, en efecto, Locke partió también de lo subjetivo, vindicando para la percepción de nuestros sentidos una gran parte de las propiedades de los cuerpos. Sin embargo, ha de notarse que referir todas las diferencias *cualitativas*, como caracteres secundarios, á las puramente *cuantitativas*, á saber: magnitud, forma, posición, etc., como las únicas propiedades primarias, es decir, objetivas, es en el fondo la teoría de Demócrito, que refería de igual manera todas las cualidades á la forma, combinación y posición de los átomos, como puede verse con bastante claridad en la *Metafísica* de Aristóteles (1) y en Teofrasto (2). Bajo este respecto, Locke fué un renovador de la filosofía de Demócrito, como Spinoza de la eleática. También ha preparado, en verdad, el camino para el materialismo francés posterior. Sin embargo, con esta distinción provisional de lo subjetivo y de lo objetivo de la percepción preparó inmediatamente el camino á Kant, que siguiendo su dirección y sus huellas con miras mucho más elevadas, llegó á separar perfectamente lo subjetivo de lo objetivo, procedimiento en el cual concedió, como era natural, tanta importancia á lo subjetivo que lo objetivo se convirtió en un punto confuso, algo que no se podía penetrar: la cosa en sí. Esta la he relacionado yo nuevamente con la esencia que en forma de voluntad encontramos en nuestra propia conciencia, y, por consiguiente, he vuelto aquí de nuevo á la fuente subjetiva de conocimiento. Mas tampoco podía ser de otro modo, por-

---

(1) I, 4.

(2) *De sensu*, 61-65.

que precisamente todo lo objetivo, como se ha dicho, sólo es siempre una cosa secundaria, una representación. Por eso no debemos buscar fuera de nosotros el núcleo íntimo de los seres, la cosa en sí, sino únicamente en nosotros, es decir, en lo subjetivo, como lo único é inmediato. A esto ha de agregarse que en lo objetivo nunca podemos llegar á un punto de parada, á un algo definitivo y primario, porque nos encontramos en el terreno de las *representaciones*, y éstas, en conjunto y esencialmente, tienen por forma el *principio de razón* en sus cuatro fases, según el cual todo objeto cae bajo el influjo del mismo; por ejemplo, sobre un absoluto admitido objetivamente se agrupan en seguida de una manera amenazadora las preguntas ¿de dónde? y ¿por qué?, ante las cuales debe ceder y desaparecer. Otra cosa muy distinta sucede cuando nos sumergimos en las calladas y sombrías profundidades del sujeto. Pero aquí, como es natural, nos amenaza el peligro de incurrir en el misticismo. Así, pues, sólo de esta fuente debemos hacer brotar lo que es realmente verdadero, accesible á todos y á cada uno, y, por consiguiente, innegable en absoluto.

La *dianoiología*, que ha prevalecido como resultado de las investigaciones hechas desde Descartes hasta Kant, está expuesta *en resumè* y con claridad en Muratori (1); Locke se presenta aquí como hereje. El conjunto es una sarta de errores en los que se puede apreciar de qué manera distinta lo he comprendido y expuesto yo después de haber tenido por predecesores á Kant y Cabanis. Toda aquella *dianoiología* y *psicología* están cimentadas sobre el falso dualismo cartesiano, y así hay que referirlo todo á él en toda la obra *per fas et nefas*,

---

(1) *Della fantasia*, 1-4 y 13.

así como también muchos hechos interesantes y exactos que expone. Todo el procedimiento es interesante como tipo.

### § 13

#### **Algunas explicaciones más sobre la filosofía kantiana.**

Como epígrafe de la *Crítica de la razón pura*, sería muy adecuado un pasaje de Pope que éste escribió unos ochenta años antes: *Since this reasonable to doubt most things, it should most of all doubt that reason of ours which would demonstrate all things* (1).

El verdadero espíritu de la filosofía kantiana, su idea fundamental y su verdadero sentido pueden comprenderse y exponerse de distintas maneras; pero esas variaciones y expresiones diversas del asunto serán más ó menos apropiadas, según la diversidad de las inteligencias, para poner de manifiesto á éste ó aquél aquella doctrina tan profunda y, por lo tanto, tan dificultosa. Lo que pongo á continuación es un nuevo ensayo de esta clase que se propone difundir mi claridad sobre la profundidad kantiana (2).

Las matemáticas tienen por base *percepciones*, en las que se fundan sus demostraciones; pero como estas percepciones no son empíricas sino *á priori*, sus enseñanzas son apodécticas. Por el contrario, la filosofía considera

---

(1) «Puesto que es razonable dudar de la mayoría de las cosas, debiéramos dudar más que de nada de esa razón nuestra que quisiera demostrar todas las cosas.» *Works*, VI, 374. Edición de Basilea.

(2) Advierto aquí, de una vez para todas, que el índice de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, que es la que suelo citar, está incluido también en la edición de Rosenkranz.

como lo dado, como aquello de donde ha de partir y que ha de hacer necesarias sus demostraciones (darles *apodicticidad*), los simples *conceptos*. Porque no puede apoyarse directamente sólo en la percepción *empírica*, puesto que se propone explicar lo general de las cosas, no lo particular; de manera que su intento es llegar más allá de lo dado empíricamente. Y así no le quedan más que los conceptos generales, no siendo éstos lo perceptivo y puramente empírico. Estos conceptos han de ser, por consiguiente, el fundamento de sus teorías y demostraciones, y de ellos hay que partir como de algo existente y dado. Según esto, la filosofía es una ciencia de meros *conceptos*, al paso que las matemáticas lo son de la *construcción* (exposición perceptiva) de esos *conceptos*. Considerada exactamente, sin embargo, únicamente la demostración de la filosofía es la que parte de *conceptos*. Aquélla, en efecto, no puede partir, como las matemáticas, de una *percepción*, porque una demostración semejante tendría que ser ó la puramente *á priori* ó la empírica: la última no da apodicticidad; la primera proporciona únicamente matemáticas. Por lo tanto, si quiere fundamentar de alguna manera sus doctrinas en demostraciones, éstas tienen que consistir en la exacta deducción lógica de los conceptos que han servido de base. Con esto se había pasado perfectamente durante todo el interminable escolasticismo y aun en la nueva época iniciada por Descartes, hasta el punto de que todavía vemos continuar este método á Spinoza y á Leibnitz. Pero, por último, se le ocurrió á Locke investigar el *origen* de los conceptos, y el resultado fué que todos los conceptos generales, tan extensamente como se han comprendido, estaban tomados de la experiencia interna tal como se la ofrece á cada uno la propia observación empírica, y que, por lo tanto, su contenido sólo participa de ambas,

y, de consiguiente, nunca pueden proporcionar otra cosa que lo que la experiencia exterior ó interior ha puesto en ellas. De esto, examinándolo estrictamente, debiera haberse deducido que nunca podría llegarse más allá de la experiencia; es decir, á la meta: sólo que Locke, con las tesis sacadas de la experiencia, fué más allá de ésta.

En oposición más amplia con la doctrina anterior, y para justificación de la de Locke, puso Kant de manifiesto que existen en verdad algunos conceptos que forman una excepción de la regla anterior, es decir, que no derivan de la experiencia; pero demostró á la vez que precisamente éstos están tomados en parte de la percepción pura, es decir, *dada á priori*, del espacio y del tiempo, y en parte constituyen las funciones características de nuestra misma inteligencia en beneficio de la experiencia que se rige por ellas; que, por consiguiente, su validez sólo se extiende á la experiencia posible, y que ha de ser proporcionada siempre por los sentidos, estando ellas mismas determinadas únicamente para producir aquélla en nosotros con todos sus trámites regulares por la excitación de los sentidos; que ellas, por sí mismas, aunque sin contenido en sí, esperan toda la materia y contenido de la *sensación* para producir con ella después la experiencia; pero que fuera de ésta no tienen contenido ni significación alguna, siendo sólo valederas en la hipótesis de la percepción basada en la sensación de los sentidos, y que se refieren esencialmente á aquélla. De esto se deduce, pues, que nos pueden proporcionar la norma que nos conduzca fuera de toda la posibilidad de la experiencia, y se deduce además que la *Metafísica*, como ciencia de lo que supera á la naturaleza, es decir, de lo que va precisamente más allá de la posibilidad de la experiencia, es imposible.



Pero aun cuando una de las partes componentes de la experiencia, á saber, la general, formal y regular, es cognoscible *á priori*, se funda precisamente por eso en las funciones esenciales y regulares de nuestra propia inteligencia; la otra, en cambio, es decir, la particular, material y casual, resulta de la sensación de los sentidos; ambas son de origen *subjetivo*. De esto se desprende que toda la experiencia, juntamente con el mundo que en ella está representado, es un mero *fenómeno*, una cosa existente primaria é inmediatamente para el sujeto que lo conoce; sin embargo, este fenómeno está relacionado con alguna *cosa en sí* que le sirve de base, cosa que, como tal, es, no obstante, incognoscible. Estos son, pues, los resultados negativos de la filosofía kantiana.

Debo hacer notar al mismo tiempo que Kant procede como si fuéramos seres puramente cognoscentes, y no tuviéramos, por lo tanto, fuera de la *representación*, otro dato, siendo así que realmente poseemos este dato en la *voluntad*, distinta de aquella *toto genere*. Verdad es que también ha tenido á ésta en cuenta, pero no en la filosofía teórica, sino únicamente en la práctica, separada radicalmente de aquélla en su sistema; es decir, solamente para determinar el hecho de la significación puramente moral, como contrapeso á la ignorancia mística y, por consiguiente, á la imposibilidad de toda teología, en la que incurrimos según lo que precede.

La filosofía de Kant se designa también, para diferenciarla y hasta contraponerla á todas las demás, con el nombre de *filosofía trascendental*, y más exactamente con el de *idealismo trascendental*. La expresión «trascendente» no es de origen matemático, sino filosófico, puesto que ya era usual entre los escolásticos. En las Matemáticas fué introducido primeramente por Leibnitz para

designar *quod Algebrae vires transcendit* (1), esto es, todas las operaciones para verificar las cuales no son suficientes la Aritmética común y el Algebra, como, por ejemplo, hallar el logaritmo de un número, ó viceversa, ó también las funciones trigonométricas de un arco puramente aritmético, ó lo contrario, y en general, todos los problemas que no pueden resolverse más que por un cálculo prolongado hasta el infinito. Los escolásticos, en cambio, llamaban *transcendentes* á todos los conceptos supremos, es decir, aquellos que eran aún más generales que las diez categorías de Aristóteles: todavía Spinoza emplea la palabra en ese sentido. Giordano Bruno (2) llama *transcendentales* á los predicados, que son más generales que la diferencia entre la sustancia corporal y la incorpórea, y que corresponden, por consiguiente, á la sustancia en absoluto; según él, corresponden á la raíz común en que lo corporal se identifica con lo incorpóreo, y que es la verdadera y primitiva sustancia: más aún, él ve precisamente en esto una prueba de que debe existir una sustancia así. Kant, por último, entiende por trascendental, en primer término, el reconocimiento de lo apriorístico, y, por consiguiente, de lo únicamente formal en nuestro conocimiento *como tal*; es decir, la comprensión de que semejante conocimiento es independiente de la experiencia, y hasta que prescribe la regla inmutable con arreglo á la cual debe efectuarse, unido con la comprensión de por qué ese conocimiento es así y puede hacer eso; es decir, porque constituye la *forma* de nuestra inteligencia; así, pues, á consecuencia de su origen subjetivo: según eso, sólo es verdaderamente *trascendental* la crítica de la razón pura. En oposición á esto, llama *tras-*

(1) «Lo que trasciende las fuerzas del Algebra.»—*T.*

(2) *Della causa*, Diálogo 4.

*cendente* al uso, ó mejor dicho, al abuso de lo puramente formal de nuestro conocimiento fuera de la posibilidad de la experiencia; á esto lo designa también con el apelativo de *superfísico*. Según esto, dicho con brevedad, *trascendental* vale tanto como «anterior á toda experiencia»; *trascendente*, en cambio, «por encima de toda experiencia». En conformidad con esto, Kant sólo da valor á la *Metafísica* como *Filosofía trascendental*; es decir, como la doctrina de lo formal contenido en nuestra conciencia cognoscitiva y de la limitación producida por este medio, en virtud de la cual nos es imposible el conocimiento de la cosa en sí, puesto que la experiencia sólo puede proporcionar fenómenos. La palabra «*metafísico*» no es, sin embargo, para él sinónima en absoluto de «*trascendental*»; á saber: todo lo cierto *a priori*; pero lo que se refiere á la experiencia es lo que él llama *metafísico*; por el contrario, la enseñanza acerca de que sólo es cierto precisamente á causa de su origen subjetivo y como puramente formal, no se llama más que *trascendental*. Es *trascendental* la filosofía que tiene conciencia de que las leyes primeras y esenciales de este mundo que se nos representa tienen raíces en nuestro cerebro, y se conocen, por lo tanto, *a priori*. Se llama *trascendental* porque va más allá de toda la fantasmagoría atribuída á su origen. Por eso, según se ha dicho, sólo la crítica de la razón pura, y en general la filosofía crítica (es decir, kantiana), es *trascendental* (1): en cambio, son *metafísicos* los principios fundamentales de la Historia Natural y también los de la Moral, etc.

Sin embargo, puede comprenderse en sentido aún más profundo el concepto de una filosofía trascendental

---

(1) La crítica de la razón pura ha transformado la Ontología en dianoilogía.

si se procura concentrar en él el genio íntimo de la filosofía kantiana, acaso de la manera siguiente: que todo el mundo se nos da sólo de un modo *secundario* como representación ó imagen en nuestro cerebro, fenómeno cerebral, y en cambio la voluntad se nos da inmediatamente en la propia conciencia; según eso, se efectúa una separación y hasta una oposición entre nuestra propia existencia y la del mundo, lo cual es sólo una consecuencia de nuestra existencia individual y animal, con cuya terminación desaparece. Pero hasta entonces nos es imposible suprimir en el pensamiento aquella forma fundamental y primitiva de nuestra conciencia, que es lo que se designa con el nombre de desdoblamiento en sujeto y objeto, porque da por supuesto todo pensamiento y representación; por ese motivo la dejamos y la damos valor siempre como lo primitivamente esencial y la naturaleza fundamental del mundo, siendo así que, en realidad, no es más que la forma de nuestra conciencia animal y de los fenómenos producidos por medio de ella. Pero de esto despréndense también todas aquellas cuestiones acerca de principio, fin, límites y formación del mundo, sobre nuestra continuidad después de la muerte, etc. Todas, por consiguiente, se basan en una falsa suposición que atribuye á la cosa en sí lo que no es más que la forma del *fenómeno*, es decir, de la *representación* producida por la mediación de una conciencia animal y cerebral; Kant la considera, por consiguiente, como la naturaleza primitiva y fundamental del mundo. Este es el sentido de la expresión kantiana: todas estas cuestiones son *trascendentes*. De consiguiente, no sólo *subjective*, sino en sí y para sí, es decir, *objective*, no son susceptibles de solución alguna. Porque son problemas que se anulan al suprimir nuestra conciencia cerebral y la contradicción fundada en ella, y que, no obstante, se plantean como

si fueran independientes de la misma. Quien, por ejemplo, pregunta si continúa existiendo después de la muerte, suprime *in hypothesis* su conciencia cerebral animal; pregunta, con todo, por algo que sólo existe en la suposición de que exista la misma, fundándose en la forma de ella, es decir, sujeto, objeto, espacio y tiempo, y de consiguiente, pregunta por su existencia individual. Una filosofía que hace formarse una idea clara de todas estas condiciones y restricciones es *trascendental*, y en cuanto que vindica las *determinaciones fundamentales generales del mundo objetivo con relación al sujeto*, es *idealismo trascendental*. Gradualmente se irá comprendiendo que los problemas de la Metafísica sólo son insolubles en cuanto que ya existe una contradicción en las mismas cuestiones.

Sin embargo, el idealismo trascendental no disputa en manera alguna al mundo existente *su realidad empírica*, sino que dice únicamente que ésta no es incondicional, puesto que tiene por condición nuestras funciones cerebrales, de las que resultan la forma de la percepción, es decir, tiempo, espacio y causalidad; que, por consiguiente, esta misma realidad empírica no es más que la realidad de un fenómeno. Si en el mismo, pues, se nos representa una multitud de seres, de los que siempre desaparece uno dando nacimiento á otro, y sabiendo nosotros que sólo mediante la forma de la percepción del espacio es posible la multiplicidad y mediante la del tiempo la desaparición y formación, reconocemos que un proceso semejante no tiene ninguna *realidad* absoluta, es decir, que aquélla no corresponde al sér en sí que representa aquel fenómeno; que si aquellas formas del conocimiento pudieran separarse, como el cristal del caleidoscopio, lo tendríamos, por el contrario, ante nuestra vista con gran asombro como lo único y lo permanente, como lo

imperecedero, inmutable y aparente bajo todo cambio, idéntico quizás aun á las determinaciones completamente únicas. En conformidad con este punto de vista, pueden sentarse las tres proposiciones siguientes:

1.<sup>a</sup> La única forma de la realidad es la actualidad: sólo en ella puede encontrarse lo real inmediatamente, y siempre contenido íntegro y completamente.

2.<sup>a</sup> Lo verdaderamente real es independiente del tiempo, es decir, en cualquier momento es uno y lo mismo.

3.<sup>a</sup> El tiempo es la forma de percepción de nuestra inteligencia, y por consiguiente extraño á la cosa en sí.

Estas tres proposiciones son idénticas en el fondo. El que comprende claramente su identidad así como su verdad, ha hecho un progreso en la filosofía, puesto que ha comprendido el espíritu del idealismo trascendental.

En general, la doctrina de Kant acerca de la idealidad del espacio y del tiempo, expuesta con tanta concisión y sin perifollos, es muy fecunda en consecuencias, al paso que no se deduce nada de las charlas grandilocuentes, llenas de fatuidad é incomprensibles de intención de los tres conocidos sofistas, que se atrajeron la atención de un público indigno de Kant, quitándosela á éste. Antes de Kant, puede decirse que estábamos en el tiempo; ahora el tiempo está en nosotros. En el primer caso el tiempo es *real*, y nosotros, como todo lo que está en él, somos devorados por el mismo. En el segundo caso, el tiempo es *ideal*, está en nosotros. Entonces se anula en primer término la cuestión respecto de la continuidad después de la muerte. *Porque si yo no existo, tampoco existe ya tiempo alguno.* Es sólo una apariencia engañosa la que me indica un tiempo que continuará, sin mí, después de mi muerte: las tres divisiones del tiempo, pasado,

presente y futuro, son igualmente producto mío, me pertenecen; pero soy yo antes que una ú otra de ellas. Otra nueva consecuencia que se pudiera sacar de la proposición de que el tiempo no corresponde á la esencia de la cosa en sí, sería que en cierto sentido lo pasado *no* es pasado, sino que todo lo que ha existido alguna vez real y verdaderamente, en el fondo debiera existir todavía; toda vez que el tiempo se asemeja á una cascada de teatro, que parece caer á torrentes, siendo así que en realidad, como es una rueda, no se mueve del sitio. Así yo, procediendo de una manera análoga á ésta, he comparado hace tiempo en mi obra fundamental el espacio á un cristal tallado en facetas, que nos hace ver lo existente como unidad en multiplicación infinita. Más aún: si, ahuyentando el temor de incurrir en extravagancia profundizamos más en el asunto, nos parecerá como si nosotros, al representarnos con mucha nitidez nuestro propio pasado, lográramos un convencimiento inmediato de que el tiempo no afecta á la esencia propia de las cosas, sino que está interpuesto entre éstas y nosotros como un medio sencillo de percepción, á raíz de cuya supresión todo volvería á existir de nuevo; así como por otra parte nuestra misma memoria, tan viva y tan fiel, en la que aquel tiempo pasado logra una existencia imperecedera, atestigua que existe algo en nosotros que no envejece á la vez y que, por consiguiente, no está en el dominio del tiempo.

La tendencia fundamental de la filosofía kantiana consiste en poner de manifiesto la completa *diversidad de lo real y de lo ideal*, después que Locke se había encaminado ya en esa dirección. Superficialmente puede decirse: lo *ideal* es la forma perceptiva que se representa extensamente, con todas las propiedades que en ella se perciben; por el contrario, lo *real* es la cosa en y para

sí, independiente de su forma de representación en el cerebro de otro ó en el suyo propio. Sólo que es difícil determinar los límites entre ambos, y, con todo, esto es lo que importa precisamente. Locke ha probado que todo lo que en aquella forma es color, sonido, lisura, aspereza, dureza, blandura, frialdad, calor, etc. (propiedades secundarias), es puramente *ideal*, es decir, que no corresponde á la cosa en sí; porque en ello se nos da efectivamente, no el sér y la esencia, sino únicamente la acción de la cosa y una acción muy parcialmente determinada, es decir, determinada específicamente, por la sensibilidad de nuestros cinco órganos de los sentidos, en virtud de los cuales el sonido no obra, por ejemplo, sobre el ojo ni la luz sobre el oído. Más aún: la acción de los cuerpos sobre los órganos de los sentidos sólo consiste en que los pone en la actividad que les es característica; casi de igual manera que si toco el resorte que pone en movimiento la caja de música. Locke dejó, en cambio, como lo real, que corresponde en sí, extensión, forma, impenetrabilidad, movimiento ó reposo y número, que llamó, por consiguiente, propiedades primarias. Con reflexión infinitamente superior demostró después Kant que tampoco corresponden estas propiedades á la esencia puramente objetiva de las cosas ó á la cosa en sí, y que por consiguiente no pueden ser simplemente *reales* porque están condicionadas por el espacio, el tiempo y la causalidad; pero que éstas, conforme á toda su regularidad y naturaleza, nos son dadas y conocidas exactamente antes de toda experiencia; por lo cual deben estar preformadas en nosotros lo mismo que la manera específica de la sensibilidad y actividad de cada uno de nuestros sentidos. Ha querido, pues, significar que aquéllas son formas de la participación del *cerebro* en la percepción, como las sensaciones específicas de la de los



respectivos *órganos de los sentidos* (1). Por consiguiente, según Kant, la esencia de las cosas puramente objetiva, independiente de nuestra representación y su aparato, que él llama la cosa en sí, es decir, lo puramente real, en contraposición á lo ideal, es una cosa completamente distinta de la forma que se nos representa perceptivamente, á la que no hay que atribuirle ni siquiera extensión y duración, puesto que ha de ser independiente de espacio y tiempo; aunque á todo lo que tiene extensión y duración le comunica la fuerza de existir. También Spinoza ha comprendido esta teoría en general (2).

Lo real de Locke, en contraposición con lo ideal, es en el fondo la materia, aunque desprovista de todas las propiedades que él separa como secundarias, es decir, condicionadas por los *órganos de nuestros sentidos*; existiendo, no obstante, en sí y por sí como algo extenso cuyo solo reflejo ó imagen es la representación en nosotros. Recuerdo ahora que yo he expuesto (3) la doctrina de que la esencia de la materia consiste únicamente en su *acción*, siendo, por consiguiente, la materia causalidad íntegra; y he enseñado que también, puesto que en ella, pensada cómo tal, debe prescindirse de toda cualidad especial, y en consecuencia de toda forma específica de acción, es la acción ó la causalidad pura despojada de todas las determinaciones más próximas, la

---

(1) Así como nuestro ojo es el que produce lo verde, lo rojo y lo azul, así es *nuestro cerebro* el que produce el *tiempo*, el *espacio* y la *causalidad* (cuya abstracción objetivada es la materia). Mi *percepción* de un cuerpo en el espacio es el producto de la operación de mis sentidos y de mi cerebro con *x*.

(2) Véase *Ethica*, II, 16, con el corolario segundo; y también 18, escolio.

(3) *Über die vierfache Wurzel*; 2.<sup>a</sup> edición, página 77; 3.<sup>a</sup> edición, 82; y, menos extensamente, en *Die Welt als Wille and Vorstellung*, I, 9, y II, 48.

causalidad *in abstracto*; para comprender esto mejor, suplico que se consulten los lugares citados. Pero ya Kant había enseñado, aunque yo he sido el primero que dí la demostración exacta de esto, que toda causalidad sólo es forma de nuestra razón, es decir, que sólo existe para y en la razón. Según esto, vemos ahora que lo real supuesto por Locke, la materia, llega por este camino hasta lo ideal y, de consiguiente, hasta el sujeto, es decir, que existe solamente en la representación y para la representación. Con su exposición Kant ha despojado de su materialidad á lo real ó cosa en sí; sólo que á él no le ha quedado más que una  $x$  completamente incógnita. Mas yo he demostrado por fin que lo verdaderamente *real*, ó la cosa en sí, único que tiene existencia verdadera, independiente de la representación y de sus formas, es la *voluntad* existente en nosotros; siendo así que á ésta se la había incluido hasta ahora irreflexivamente en lo *ideal*. Según esto, se ve que Locke, Kant y yo estamos en perfecta conexión, representando en el espacio de casi dos siglos el desarrollo gradual de una idea que tiene enlace y hasta unidad. También hay que considerar á David Hume como un eslabón en esta cadena, aunque sólo respecto de la ley de causalidad. Respecto de éste y de su influjo tengo que completar todavía con lo siguiente la exposición anterior.

Locke, así como también Condillac, que sigue sus huellas, y sus discípulos, indican y demuestran que la sensación que se presenta en un órgano sensorial tiene que corresponder á una causa de la misma fuera de nuestro cuerpo, así como también á las diversidades de esa acción (sensación), diversidades de causas, y, finalmente, á las que pueden ser posibles; con lo cual se pone de manifiesto la diferencia, antes apuntada, entre las propiedades primarias y las secundarias. Con esto han

terminado, así que existe para ellos en el espacio un mundo objetivo poblado de cosas en sí que son en realidad incoloras, inodoras, insonoras, ni frías, ni calientes, etcétera, pero que, no obstante, son extensas, con forma, impenetrables, movibles y numerables. Sólo que el mismo axioma en virtud del cual se ha efectuado su tránsito de lo interior á lo exterior, y, por consiguiente, toda aquella deducción é instalación de cosas en sí, es decir, el *principio de causalidad*, lo han considerado, lo mismo que todos los filósofos anteriores, como comprensible por sí mismo, y no han sometido á prueba alguna su validez. Contra esto dirigió Hume su ataque escéptico, poniendo en duda la validez de aquella ley; porque la experiencia (de la cual deben proceder precisamente, según aquella filosofía, todos nuestros conocimientos) nunca puede suministrar la misma conexión causal, sino tan sólo la simple sucesión de estados en el tiempo, es decir, nunca una consecuencia, sino únicamente una sucesión que, precisamente como tal, se manifiesta siempre sólo como casual y nunca como necesaria. Este argumento, que ya contradice á la sana razón, pero que no es fácil de rebatir, obligó á Kant á investigar el verdadero origen del concepto de causalidad, hallando que éste consiste en la forma esencial é innata de nuestra misma razón; es decir, en el sujeto, pero no en el objeto, puesto que no nos viene de fuera. Por este medio, aquel mundo completamente objetivo de Locke y Condillac encarnóse de nuevo en el sujeto, puesto que Kant había comprobado que el camino que conduce á él es de origen subjetivo. Porque tan subjetiva como es la sensación, tanto lo es ahora también la regla conforme á la cual hay que concebirla como efecto de una causa; causa que es únicamente la que se percibe como mundo objetivo, puesto que el sujeto supone un objeto que está fuera á

consecuencia de la propiedad de su inteligencia de suponer una causa para cada cambio; es decir, que, en realidad, ese objeto es únicamente proyectado fuera de sí, en un espacio destinado á este fin; que es igualmente un producto de su propia y primitiva naturaleza, lo mismo que la sensación específica en los órganos de los sentidos, por mediación de los cuales se lleva á cabo todo este proceso. Aquel mundo objetivo de Locke, poblado de cosas en sí, fué transformado por Kant en un mundo de simples fenómenos que sólo existe en nuestro aparato cognoscitivo, y esto lo hizo tanto más completamente, cuanto que lo mismo el espacio en que esos fenómenos se representan que el tiempo en que se verifican, fueron comprobados por él como de indiscutible origen subjetivo.

Pero en todo esto Kant, lo mismo que Locke, dejó siempre subsistente la cosa en sí, es decir, algo que, independiente de nuestras representaciones, que como tales no nos presentan más que fenómenos, existiera y sirviera de base precisamente á estos fenómenos. Aunque Kant de por sí tenía también en esto mucha razón, sin embargo, no se debía deducir de aquí la justificación de los principios establecidos por él. Aquí estaba, pues, el argumento Aquiles de su filosofía, y ésta ha tenido que perder el reconocimiento ya logrado de validez y verdad incondicionales por la comprobación de esa inconsecuencia: sólo que, en último término, no se le hizo, á pesar de todo, justicia en este particular. Porque indudablemente la suposición de una cosa en sí latente bajo los fenómenos, de un núcleo real bajo tan densa envoltura, no es falsa en manera alguna, toda vez que lo absurdo sería, por el contrario, la negación de esto; sino que sólo era defectuosa la manera que tuvo Kant de introducir y procurar concordar sus principios con esa cosa en sí. Así,

pues, en el fondo lo que sus adversarios redujeron á la nada sólo fué su exposición (tomada esta palabra en el sentido más amplio) del asunto, no éste mismo, y en este sentido pudiera asegurarse que la argumentación que ha prevalecido contra él ha sido sólo *ad hominem*, no *ad rem*. Pero en todo caso puede aplicarse á esto el proverbio indio: «no hay loto sin tallo». A Kant le guió con seguridad la convicción sincera de que bajo cada fenómeno hay algo existente en sí mismo, de lo cual recibe aquél su consistencia; es decir, que debajo de la representación hay una cosa representada. Pero él se propuso deducir esto de la misma representación dada, agregando las leyes de ésta que conocemos *á priori*, pero que, no obstante, precisamente porque son conocidas *á priori* no pueden conducir á una cosa independiente y distinta del fenómeno ó representación, por lo cual hay que elegir otro camino para esto. Las inconsecuencias en que Kant se había intrincado por el rumbo equivocado que tomó en esta cuestión, han sido evidenciadas por Schultze, que ha dilucidado el asunto en su estilo pesado y difuso, primeramente anónimo, en el *Aenesidemus* (1), y más tarde en su *Crítica de la filosofía teórica (Kritik der theoretischen Philosophie)* (2); contra el cual emprendió Reinhold la defensa de Kant, aunque con poco éxito, hasta el punto de que se contentó con el *haec potuisse dici et nos potuisse refelli* (3).

Voy á exponer aquí de una vez á mi manera y con toda claridad lo esencial del asunto que sirve de base á toda la controversia, é independientemente de la manera de examinarlo de Schultze. Kant no ha expuesto

---

(1) Especialmente en las páginas 374-381.

(2) Tomo II, pág. 205 y sigs.

(3) «Pudo decir estas cosas y no pudo refutarlas.»—T.

nunca una estricta deducción de la cosa en sí; por el contrario, la ha tomado de sus antecesores, y especialmente de Locke, y la ha sostenido como algo de cuya existencia no debe dudarse, puesto que en realidad se concibe por sí misma; aún más, en cierto modo tenía que hacerlo así. Según las averiguaciones de Kant, nuestro conocimiento empírico recibe un elemento que es de origen subjetivo, como puede demostrarse; y otro del cual no puede afirmarse lo mismo; este último sigue, pues, siendo objetivo, porque no hay razón alguna para considerarlo como subjetivo. Según esto, el idealismo trascendental de Kant niega la esencia objetiva de las cosas ó la realidad de las mismas independiente de nuestra concepción, y esto hasta donde se extiende el *a priori* de nuestro conocimiento, pero no más allá; precisamente porque la razón para negarlo no da más de sí. Así, pues, lo que está por encima de esto, es decir, todas aquellas propiedades de las cosas que no pueden concebirse *a priori*, las deja invariables. Porque de ningún modo es determinable *a priori* por nosotros toda la esencia de los fenómenos dados, es decir, del mundo corpóreo, sino que lo es únicamente la forma general de su fenómeno, y ésta se puede referir á espacio, tiempo y causalidad, junto con toda la regularidad de estas tres formas. Por el contrario, lo que queda sin determinar por todas aquellas formas existentes *a priori*, es decir, lo que es casual respecto de ellas, es precisamente la manifestación de la cosa en sí. Ahora bien: el contenido *empírico* de los fenómenos, es decir, toda determinación más concreta de los mismos, toda cualidad física que se presenta en ellos, no puede conocerse más que *a posteriori*; estas propiedades empíricas (ó mejor dicho, el origen común de las mismas) permanecen, por consiguiente, en la cosa en sí como manifestaciones de

su propia esencia, á través del medio de todas las formas apriorísticas. Este *a posteriori*, que en todo fenómeno se presenta, por decirlo así, envuelto en el *a priori*, pero que, sin embargo, da á cada sér su carácter especial é individual, es, según esto, la *materia* del mundo de los fenómenos en contraposición con su forma. Pero como esta materia no puede deducirse en manera alguna de las *formas* del fenómeno adheridas al sujeto, tan escrupulosamente escudriñadas por Kant y comprobadas con el signo de la prioridad restante, sino que, por el contrario, queda algo de esta corriente después de suprimirlo todo, es decir, que se encuentra como un segundo elemento completamente distinto del fenómeno empírico y como una adición ajena á aquellas formas; y como, por otra parte, tampoco procede en manera alguna del capricho del sujeto cognoscente, sino que, por el contrario, le es con frecuencia opuesto, no tuvo Kant inconveniente alguno en dejar á la cosa en sí este *contenido* del fenómeno, y por consiguiente, en considerarla como derivado de fuera en absoluto, porque tiene que provenir de alguna parte, ó, como Kant se expresa, ha de tener alguna causa. Ahora bien: como nosotros no podemos concebir en manera alguna semejantes propiedades, sólo *a posteriori* cognoscibles, aisladas y purificadas de las ciertas *a priori*, sino que siempre se presentan contenidas en éstas, enseña Kant que podemos conocer realmente la *existencia* de las cosas en sí, pero nada más, es decir, que sólo sabemos que existen, pero no lo que son; por eso la *esencia* de las cosas en sí sigue siendo en su teoría como una cantidad incógnita, como una  $x$ . Porque la forma del fenómeno reviste y oculta siempre la esencia de la cosa en sí. A lo sumo puede decirse esto: puesto que aquellas formas apriorísticas convienen á todas las cosas, como fenómenos sin distinción, par-

tiendo de nuestra inteligencia, en tanto que las cosas revelan diferencias muy considerables, resulta que lo que determina estas diferencias, es decir, la diversidad específica de las cosas, es la cosa en sí.

Considerada la cuestión bajo este aspecto, la suposición y presuposición de Kant de las cosas en sí parece estar, aparte de la subjetividad de todas nuestras formas de conocimiento, muy bien autorizada y fundada. No obstante, se comprueba que es insostenible si se examina detenidamente aquel su único argumento, á saber, el contenido empírico en todos los fenómenos, y se remonta uno á su origen. En realidad, existe en el conocimiento empírico y su fuente la representación perceptiva, un contenido independiente de su forma, que nos es conocida *a priori*. La primera cuestión consiste en si este contenido es de origen objetivo ó subjetivo; porque en el primer caso solamente reforzaría á la cosa en sí. Si nos remontamos, por lo tanto, á su origen, no la encontramos más que en la *percepción de nuestros sentidos*, porque una modificación que se presenta en la retina del ojo ó en los nervios auditivos ó en la punta de los dedos, es la que origina la representación perceptiva, es decir, la que pone primeramente en ejercicio todo el aparato de nuestras formas de conocimiento que están preparadas *a priori*, y cuyo resultado es la percepción de un objeto externo. A esa modificación experimentada en el órgano del sentido, se aplica después, mediante una función del entendimiento *a priori*, necesaria é indefectible, el *principio de causalidad*; éste, con su seguridad y certeza apriorísticas, conduce á una *causa* de aquella modificación, que, puesto que no estriba en el capricho del sujeto, se representa ahora como algo que existe *fuera* de él, propiedad que primeramente recibe su significado mediante la forma del *espacio*, pero que la



propia inteligencia la añade en seguida con este mismo objeto á esta última, con lo cual aquella *causa* que hay que suponer necesariamente representase al punto en forma perceptiva, como un *objeto* existente en el espacio, que contiene en sí, como propiedades suyas, las modificaciones efectuadas en nuestros sentidos externos. Todo este proceso está detenidamente expuesto en mi folleto sobre el Principio de razón (1).

Ahora bien: la sensación es la que da el punto de partida para este proceso, é indudablemente todo el *contenido* para la percepción empírica, que es algo completamente subjetivo, y como *todas las formas de conocimiento* mediante las cuales se produce de aquella materia la representación perceptiva y objetiva y se proyectan hacia fuera, son igualmente de origen subjetivo, según la exacta demostración de Kant, resulta evidente que tanto la materia como la forma de la representación perceptiva derivan del sujeto. Según esto, todo nuestro conocimiento empírico se divide en dos partes componentes que tienen ambas su origen *en nosotros mismos*, á saber: la sensación y las formas dadas *a priori*, es decir, existentes en las funciones de nuestra inteligencia ó cerebro, espacio, tiempo y causalidad, á las que Kant había añadido aún otras *once categorías del entendimiento que, como yo he demostrado, son superfluas é insostenibles*. Según esto, la representación perceptiva y nuestro conocimiento empírico basado en ella, no proporcionan dato alguno que permita deducir cosas en sí, y Kant no estaba autorizado para admitirlas conforme á sus principios. Como todas las anteriores, la filosofía de Locke había considerado también como absoluto el principio de causalidad, y por eso estaba justificada para deducir

---

(1) *Über den Satz von der Grunde*, § 21.

de la sensación que había cosas exteriores independientes de nosotros y existentes en realidad. Este tránsito del efecto á la causa es, con todo, el único camino para llegar directamente de lo interno y dado subjetivamente á lo externo y existente objetivamente. Pero después que Kant había reivindicado el principio de causalidad para la forma del conocimiento del sujeto, ya no tenía expedito ese camino; también ha advertido él mismo con bastante frecuencia que no se haga uso trascendente de la categoría de causalidad, es decir, que no se vaya más allá de la experiencia y su posibilidad.

En efecto, á la cosa en sí nunca puede llegarse por este camino y, en general, tampoco por el del conocimiento puramente *objetivo*, que, como tal, sigue siendo siempre representación, y que en ese sentido arraiga en el sujeto, y nunca puede suministrar algo verdaderamente distinto de la representación, sino que sólo se puede llegar á la cosa en sí mediante la *variación del punto de vista*; es decir, en vez de partir siempre, como hasta ahora, sólo de lo que *representa*, partir alguna vez de lo que *es representado*. Pero esto sólo es posible á cada cual en una sola cosa, que, como tal, es accesible también desde dentro, y le está dada por este medio de doble manera; su propio cuerpo es el que está en el mundo objetivo, precisamente también como representación en el espacio; pero á la vez se pone de manifiesto á la *propia conciencia* en forma de *voluntad*. Por este medio la proporciona primeramente para la comprensión de todas sus acciones y movimientos producidos por causas exteriores (en este caso motivos), y que sin esta inspección interna é inmediata en su esencia permanecerían para nosotros tan incomprensibles é inexplicables como las modificaciones de los demás cuerpos que nos son dados sólo en percepción objetiva, producidas conforme á las leyes na-

turales, y como manifestaciones de las fuerzas de la naturaleza; y después, para la del *substrato* permanente de todas estas acciones, en el que arraigan las fuerzas para las mismas; es decir, para el cuerpo mismo. Este conocimiento inmediato que tiene cada cual de la esencia de su propio fenómeno, que le es dado por lo demás, igualmente sólo en la percepción objetiva, lo mismo que todas las demás, tiene que trasladarse después de una manera análoga á los restantes fenómenos, dados solamente en último término, y se convierte luego en la clave del conocimiento de la esencia interna de las cosas; es decir, de las cosas en sí.

En consecuencia, á éstas sólo se puede llegar por un camino completamente distinto del conocimiento puramente objetivo, que sigue siendo simple representación, sirviéndole de auxilio la *conciencia* del sujeto del conocimiento, que se presenta siempre sólo como individuo animal, y haciéndole explicar *la conciencia de otras cosas*; es decir, el entendimiento perceptivo. Este es el camino que yo he cruzado y es el único verdadero; la angosta puerta de la verdad.

En vez de elegir este camino, se confundió la exposición de Kant con la esencia de la cosa; con aquélla creyóse refutada también ésta; tomáronse por *argumenta ad rem* lo que el fondo no era sino *argumenta ad hominem*, y en consecuencia determinóse como insostenible la filosofía de Kant, á causa de aquel ataque de Schultze. Por este procedimiento quedó el campo libre para los sofistas y embaucadores. Como el primero de esta clase presentóse Fichte, que, puesto que la cosa en sí había caído en descrédito, forjó al punto un sistema sin ninguna cosa en sí, y, por consiguiente, rechazó la suposición de algo que no fuera en absoluto nuestra simple representación; es decir, dejó que el sujeto cognos-

cente lo fuera todo en todo ó lo produjera todo por medios propios. Con este objeto suprimió inmediatamente lo más esencial y meritorio de la doctrina kantiana, la diferenciación del *a priori* y del *a posteriori*, y con esto del fenómeno y de la cosa en sí, declarándolo todo como *a priori*, naturalmente sin pruebas para una tan monstruosa afirmación; en lugar de éstas, dió en parte pseudo-demonstraciones sofisticas y hasta sutiles, cuyo carácter absurdo encubrió bajo la máscara de la profundidad y de la supuesta incomprendibilidad producida por ésta; y en parte se refirió franca y descaradamente á la intuición intelectual; es decir, en realidad, á la inspiración. Para un público desprovisto de discernimiento é indigno de Kant bastaba esto, naturalmente: ese público tomaba el pujar por sobrepujar, y en consecuencia declaró que Fichte era un filósofo mucho mayor que Kant. Más aún: no faltan hoy día escritores filosóficos que se esfuerzan en hacer creer á la nueva generación en esa falsa gloria de Fichte, que se ha hecho tradicional, y que afirman con toda seriedad que lo que Kant sólo había intentado lo realizó Fichte; que él era en realidad el verdadero filósofo. Estos señores demuestran de una manera palpable y clara, con ese juicio de Midas, su absoluta incapacidad para comprender á Kant, y hasta su deplorable ignorancia; de tal manera que seguramente la actual generación, desengañada al fin, se librerá de perder el tiempo y el juicio con sus prolijas historias de la filosofía y demás obras. Con este motivo quiero mencionar un opusculillo por el cual se puede deducir el influjo que produjo sobre los contemporáneos libres de prejuicios la aparición personal y los trabajos de Fichte; títulase *Gabinete de semblanzas berlinesas* (1), y se publicó en 1808, sin indicar

---

(1) *Kabinet der Berliner Character.*

la ciudad; debe de ser de Buchholz, aunque no tengo seguridad en este punto. Compárese con él lo que dice acerca de Fichte el jurisconsulto Anselmo de Feuerbach en sus cartas, publicadas por su hijo en 1852; consúltese también la *Correspondencia de Fichte y de Schiller* (1), y se formará una idea exacta de este pseudo-filósofo.

Schelling, digno de su predecesor, siguió inmediatamente las huellas de Fichte; pero abandonó al punto este camino para anunciar su propio descubrimiento, la identidad absoluta de lo subjetivo y de lo objetivo ó de lo ideal y de lo real, con lo cual se tiende á que todo lo que habían separado inteligencias eminentes como Kant y Locke, empleando una sagacidad y una fuerza de reflexión increíbles, hubiera de mezclarse de nuevo en la papilla de aquella identidad absoluta. Porque la doctrina de estos dos pensadores puede llamarse con verdad la doctrina de *la diversidad absoluta de lo ideal y de lo real ó de lo subjetivo y de lo objetivo*. Pero ahora se fuécayendo de extravío en extravío. Si primero había introducido Fichte la incomprendibilidad del discurso, y se había sustituido á la profundidad del pensamiento la apariencia de profundidad, después se esparció la semilla, de la que había de brotar una corrupción tras otra, hasta que llegase por fin la desmoralización completa de la filosofía, que se ha presentado en nuestros días, y, mediante ella, de toda la literatura.

A Schelling le siguió ya una creación filosófico-ministerial: Hegel, obedeciendo á un fin político, y además equivocado, al que desde arriba se le adjudicó el título de gran filósofo, siendo un trivial, insulso, repulsivo é ignorante charlatán, que escribió con descaro, ex-

---

(1) *Schiller's und Fichte's Briefwechsel*, 1847.

travagancia y locura nunca vistas lo que sus venales secuaces pregonaron como sabiduría inmortal, aceptándola como tal los necios, con lo que se formó un coro de admiración tan completo como nunca antes se había oído (1). La actividad mental atribuída á un hombre semejante, y divulgada por todas partes, dió por resultado la perversión intelectual de toda una generación instruída. Al admirador de aquella falsa filosofía le aguarda la befa de la posteridad, de la que ahora es preludio el escarnio de los *vecinos*, digno de escucharse: ¿ó es que no había de sonar bien en mis oídos el que la nación cuyas eruditas calabazas han considerado durante treinta años mis trabajos como inútiles é indignos de una mirada, logre de sus vecinos la gloria de haber honrado y hasta glorificado durante treinta años como suma é inaudita sabiduría lo completamente malo, lo absurdo, lo disparatado y lo que sirve además á fines materiales? ¿He de aguantarme también como un buen patriota con el elogio de los alemanes y del germanismo y alegrarme de haber pertenecido á esta nación y no á otra? Sólo que sucede lo que dice el refrán español: *cada uno cuenta de la feria como le va en ella* (2). Id á los *democolacos* y que ellos os alaben. Hombres poderosos, triviales, charlatanes, hinchados por los ministros, hombres que emborronan desatinos, sin inteligencia ni mérito, es lo que se merecen los alemanes, no hombres como yo. Este es el certificado que he de darles al despedirme. Wieland (3) considera como una desgracia haber nacido alemán. Bürger, Mozart, Beethoven y otros le habrían dado la razón: yo también. En esto se funda el que *σοφον ειπαι δετ*

(1) Véase el prólogo á mis *Grundproblemen der Ethik*.

(2) En español en el texto alemán.—*T.*

(3) *Briefe an Merck*, 239.

τον επιγνωσομενον τον σοφον ó *il n'y a que l'esprit qui sente l'esprit* (1).

A las páginas más brillantes y meritorias de la filosofía kantiana pertenece indiscutiblemente la *dialéctica trascendental*, con la que se han minado de tal manera los cimientos de la teología y la psicología especulativas, que desde entonces, aun con los mejores deseos, nadie ha podido levantarlos de nuevo. ¡Qué beneficio para la inteligencia humana! ¿O no vemos durante todo el período que media desde el renacimiento de las ciencias hasta Kant que hasta las ideas de los hombres más ilustres toman una dirección torcida y con frecuencia se desconciertan por completo á causa de aquellas dos suposiciones que cohiben al espíritu, sustrayéndolo á toda investigación y, por lo tanto, dejándolo muerto para ella, considerándolo como absolutamente inasequible? ¿No se nos embrollan y falsifican las primeras, esenciales y fundamentales ideas de nosotros mismos y de todas las cosas cuando las examinamos en la hipótesis de que todo esto se ha producido y se ha arreglado desde fuera, conforme á conceptos y fines premeditados por un sér personal é individual? ¿Y no vemos igualmente que la esencia fundamental del hombre es algo pensante y que se compone de dos partes heterogéneas por completo que se han asociado y fundido sin saber cómo, y que tienen que coordinarse una con otra como sea posible para separarse en seguida eterna-

(1) «De sabios es conocer bien al sabio», ó «sólo el talento comprende al talento».—*T.—Nota del autor.* Hoy día el estudio de la filosofía kantiana ofrece aún el beneficio especial de enseñar hasta qué grado ha decaído en Alemania la literatura filosófica desde la *Crítica de la razón pura*: tanto es lo que descuellan sus profundas investigaciones en comparación de la burda charla actual, en la cual cree uno oír por una parte á candidatos llenos de esperanzas, y por otra á oficiales de barbero.

mente *nolentes volentes?* (1). Con cuánta fuerza ha influído en todas las ciencias la crítica kantiana de estas representaciones y de sus bases, puede observarse en el hecho de que desde entonces, al menos en la literatura alemana superior, aquellas hipótesis sólo se presentan en sentido figurado; pero ya no se toman en serio, sino que se dejan para las publicaciones populares y los profesores de filosofía, que ganan con ellas el pan. Sobre todo, nuestras *obras científico-naturalistas* están exentas de tal cosa, al contrario de las inglesas, que pierden mérito ante nuestra vista con frases y diatribas que tienden á ello, ó por medio de apologías (2). Muy poco antes de Kant sucedía una cosa completamente distinta, como es natural, en este punto; así, por ejemplo, vemos al eminente Lichtenberg, cuya educación juvenil era prekantiana, en su opúsculo sobre fisionómica, sostener seriamente y con convicción aquella antítesis de alma y cuerpo, con lo que echó á perder su trabajo.

Quien mida este gran valor de la *dialéctica trascendental* no juzgará superfluo que trate aquí de la misma con alguna detención. En primer lugar presento á los concedores de la crítica racional y á los aficio-

(1) «Quieran ó no quieran.»—T.

(2) Desde que se escribió esto ha variado mucho la cuestión entre nosotros. A causa del renacimiento del antiquísimo materialismo, que ya ha hecho explosión cien veces, han salido de las boticas y de las clínicas filósofos que no han aprendido nada fuera de lo que corresponde á su profesión, y que exponen con toda ciencia y probidad, como si Kant no hubiera nacido aún, su especulación, propia de viejas (*Alte-Weiber-Speculation*), y disputan acerca del *cuerpo* y *alma* juntamente con su relación recíproca, y hasta (*credite posteri!*) comprueban que la residencia del alma está situada en el cerebro. A su presunción corresponde la reprimenda de que hay que haber aprendido algo para poder tomar parte en estas discusiones, y que harían mejor en no exponerse á alusiones desagradables referentes á enjalbregar paredes y al catecismo.



nados á ella el siguiente ensayo sobre la crítica de la psicología racional, tal como aparece completa en la primera edición, mientras que en las siguientes aparece castrada, para considerar de manera completamente distinta, y criticarlo en consecuencia, el argumento que se critica allí mismo (1) con el título de *Paralogismo de la personalidad* (2). Porque la exposición verdaderamente profunda de Kant, relativa á lo mismo, no sólo es sumamente sutil y difícil de comprender, sino que

(1) Página 361 y siguientes.

(2) Agrego aquí la nota que el editor alemán pone al final del volumen. Sobre la Crítica del *Paralogismo de la personalidad*, de Kant, Schopenhauer, en su ejemplar de mano (en el ejemplar que manejó de esta obra) ha citado sus *Acotaciones marginales á la Carta décima*, de Reinhold, y á los *Ensayos sobre el suicidio y la inmortalidad*, de Hume (a).

1) A la carta décima de Reinhold sobre la Filosofía de Kant. Reinhold dice esto (b): «La existencia de algo para un objeto determinado sólo se nos puede manifestar por las propiedades y la naturaleza del mismo, y nuestro concepto del objeto únicamente puede consistir en la representación de sus propiedades y naturaleza». Aquí Schopenhauer ha acotado: «Por el contrario, tiene que representarse el sujeto de los predicados del sentido externo (puesto que no es percibido) por predicados del sentido interno: voluntad. Separado de sus predicados, puede muy bien ser lo mismo el sujeto que se representa el sentido externo como extenso y el interno como volente».

2) A los *Essays on suicide and immortality*: El pasaje á que se refiere la apostilla de Schopenhauer no pertenece á ninguno de los ensayos coleccionados de Hume, sino al folleto del mismo editor: *On the immortality of the soul and a future state by Mr. Addison*. Dice así: «I considered those several proofs borrow: first, from the nature of the soul itself and particular by its immateriality; which, though not absolutety necessary to the eternity of its duration, has, I think, been evinced to almost a demonstration» (c). A la

(a) *Essays on suicide and immortality*, 76.

(b) Página 76.

(c) «Yo consideraba estas pruebas como sacadas: primero, de la naturaleza del alma misma y particularmente de su *inmaterialidad*, que aunque no absolutamente necesaria, creo que ha sido evidenciada hasta convertirla casi en una demostración.»

hay que acusarle también de que toma el objeto de la propia conciencia, 6, en lenguaje de Kant, del sentido interno, como el objeto de una conciencia extraña y hasta de una percepción exterior, de repente y sin otra autorización, para juzgarlo después conforme á las leyes y analogías del mundo corpóreo; más aún, se permite (1) admitir dos tiempos distintos: uno en la conciencia del sujeto juzgado y otro en la del que juzga. Yo daría, por consiguiente, al citado argumento de la personalidad, otro giro completamente distinto, y lo expondría, en consecuencia, en las dos proposiciones siguientes:

1) Se puede declarar *á priori* de todo movimiento en general, sea de la clase que sea, que se hace perceptible en primer lugar mediante la comparación con alguna cosa en reposo; de lo cual dedúcese también que el curso del tiempo, con todo lo que hay en él, no pudiera percibirse si no hubiese algo que no toma parte en dicho curso, y con cuyo reposo comparamos el movimiento de aquél. Juzgamos en esto naturalmente por analogía del movimiento en el espacio; però espacio y tiempo tienen que servir siempre para explicarse recíprocamente, por lo cual tenemos que representarnos también el tiempo bajo la imagen de una línea recta, para que, comprendiéndolo receptivamente, lo construyamos *á priori*.

Según esto, no podemos concebir que, si todo adelantara en nuestra conciencia, á la vez y juntamente, en

---

palabra subrayada *immateriality* ha puesto Schopenhauer este comentario: «*But it proves the contrary: we Know that matter can not be annihilated; but we Know not the same of immaterial substance*» (a).—Nota del traductor.

(1) Página 363.

(a) «Pero esto prueba lo contrario; sabemos que la materia no puede aniquilarse; pero no sabemos lo mismo de la sustancia inmaterial.»

el curso del tiempo, tuviera que ser perceptible este adelante; sino que para esto tenemos que presuponer algo estable ante lo cual pasara el tiempo con su contenido. Para la percepción del sentido exterior lo verifica esto la materia, como la sustancia estable bajo el cambio de los accidentes; como Kant lo explica también en la *Primera analogía de la experiencia* (1). En este punto es precisamente donde comete el error, ya mencionado antes por mí, insoportable y hasta en contradicción con sus propias teorías, de decir que no es el tiempo mismo el que pasa, sino únicamente el fenómeno en él. Que esto es fundamentalmente falso, nos lo demuestra la firme seguridad, innata en todos nosotros, de que si de repente se pararan todas las cosas en el cielo y en la tierra, el tiempo, indiferente á esto, continuaría su curso, de manera que si después la naturaleza se pusiera nuevamente en marcha, la cuestión respecto de la duración de la pausa habida sería capaz en sí misma de una contestación completamente exacta. Si fuera de otro modo, tendría que pasarse el tiempo también á la par del reloj, ó cuando éste anduviera, andar al mismo tiempo. Pero precisamente este estado de cosas, junto con nuestra certeza *a priori* de ello, demuestra de manera incontrovertible que el tiempo tiene su curso y, por consiguiente, su esencia, en nuestro cerebro, pero no en el exterior. En el terreno de la percepción externa, decía yo que lo permanente es la materia; por el contrario, en nuestro argumento de la personalidad, sólo se trata de la percepción del sentido *interno*, en el que se admite también la del externo sólo nuevamente. Por eso decía yo que si nuestra conciencia, con todo su contenido, se moviera uniformemente en la corriente del tiempo, no podríamos

---

(1) *Ersten Analogie der Erfahrung*, pág. 183 de la 1.<sup>a</sup> edición.

darnos cuenta de ese movimiento. Por consiguiente, para esto ha de haber en la conciencia misma algo inmóvil. Pero esto no puede ser otra cosa que el mismo sujeto cognoscente, que como tal contempla impávido el curso del tiempo y el cambio de su contenido. Ante su mirada se presenta la vida como un espectáculo que tiende á su fin. Cuán poca parte toma él mismo en este curso, hasta se nos hace palpable si nos representamos vivamente en la vejez las escenas de la juventud y de la infancia.

2) Interiormente, en la conciencia propia, ó, para usar el lenguaje de Kant, por medio del sentido interno, me conozco sólo en el *tiempo*. Ahora bien: considerado *objetivamente*, no puede haber nada estable en el mero tiempo solamente: porque esto supone una duración, y ésta una simultaneidad, y ésta, á su vez, el espacio; el fundamento de esta tesis encuéntrase en mi obra *Sobre el principio de razón* (1), y además en *El mundo como voluntad y como representación* (2). Pero, á pesar de esto, me encuentro, en efecto, continuamente como el substrato permanente é invariable de mí mismo; es decir, en todo el cambio de mis representaciones yo obro respecto de estas representaciones precisamente lo mismo que la materia respecto de los accidentes, y, por consiguiente, merezco lo mismo que ésta merece el nombre de *sustancia*, y como ella, porque carece de espacio y es, por consiguiente, inextensa, el de *sustancia simple*. Ahora bien: como se ha dicho que no puede presentarse nada estable por sí solo en el tiempo, y la sustancia en cuestión, por otra parte, no puede ser percibida por el sentido externo, y, por consiguiente, tampoco en el *espacio*, para imaginárnosla como algo estable en contraposición

(1) *Über den Satz vom Grunde*, § 18.

(2) *Der Welt als Wille und Vorstellung*, I, § 4.

con el curso del tiempo, sin embargo, tenemos que suponerla colocada fuera del tiempo, y decir, por lo tanto: todos los objetos están en el tiempo, pero en cambio no lo está el verdadero sujeto cognoscente. Pero como fuera del tiempo tampoco existe detención alguna ó fin, tendríamos entonces en el sujeto cognoscente en nosotros una distancia estable, pero que, á pesar de todo, no es extensa ni temporal, y, por consiguiente, es indestructible.

Para demostrar ahora este argumento de la personalidad, así considerado, como un paralogismo, habría que decir que la segunda proposición del mismo reclama en su ayuda un hecho empírico, al que le puede oponerse este otro: que el sujeto cognoscente está unido á la vida y hasta á la vigilia, y por consiguiente, su estabilidad durante ambas no demuestra en manera alguna que pueda existir también fuera de las mismas. Porque esta estabilidad para la duración del estado consciente está aún muy distante, y hasta es distinta *toto genere* de la estabilidad de la materia (de este origen y única realización del concepto *sustancia*), que conocemos en la percepción, comprendiendo *a priori* no sólo su duración efectiva, sino su necesaria indestructibilidad y la posibilidad de su aniquilamiento. Pero por analogía de esta sustancia verdaderamente indestructible, es por lo que tenemos que admitir en nosotros una *sustancia pensante* que estaría segura después de una duración infinita. Pero haciendo caso omiso de que esto último sería la analogía con un mero fenómeno (la materia), no obstante, el error que comete la razón dialéctica de la prueba anterior estriba en que considera la estabilidad del sujeto á través del cambio de todas sus representaciones en el tiempo bajo el mismo aspecto que la estabilidad de la materia que se nos presenta en la percepción, y, por consiguiente,

te, incluye á ambas en el concepto de sustancia, para atribuir también á esa supuesta sustancia inmaterial todo lo que puede decirse de la materia, aunque bajo las condiciones de la percepción, especialmente de la duración á través del tiempo; aunque la estabilidad de esta sustancia consiste únicamente en que se considera que no está incluída en ningún tiempo, y menos en todo tiempo; con lo cual se suprimen expresamente las condiciones de la percepción á consecuencia de las cuales se predica *a priori* la indestructibilidad de la materia, y en particular la *extensión*. Pero en ésta se basa precisamente (según los pasajes de mis obras antes citados) la *estabilidad de la materia*.

Respecto de la prueba de la inmortalidad del alma por su admitida *simplicidad* y en virtud de ésta la consiguiente *indisolubilidad*, mediante la cual se suprime la única forma posible de destrucción, la separación de partes, debe decirse en general que todas las leyes sobre la formación, destrucción, cambio, estabilidad, etc., que conocemos, sea *a priori* ó *a posteriori*, sólo tienen valor para el *mundo corpóreo*, que nos es dado objetivamente y que está además condicionado por nuestro entendimiento; por consiguiente, en cuanto hacemos caso omiso de aquél y hablamos de seres *inmateriales*, ya no estamos autorizados para emplear aquellas leyes y reglas y para afirmar cómo es ó no posible la formación y destrucción de tales seres, sino que carecemos de toda norma para ello. Por este medio quedan suprimidas todas las demostraciones semejantes de la inmortalidad por la simplicidad de la sustancia pensante. Porque la anfibología consiste en que se habla de una sustancia inmaterial, y se intercalan luego las leyes de la material para aplicárselas á aquélla.

En cambio, el paralogismo de la personalidad, tal

como yo lo he concebido, da en su primer argumento la demostración *a priori* de que en nuestra conciencia debe existir algo permanente, y en el segundo lo demuestra *a posteriori*. Considerado en conjunto, parece que la parte verdadera que sirve, como por regla general á todo error, de base al de la psicología racional, tiene en esto su raíz. Esta parte verdadera es que hasta en nuestra conciencia empírica se puede marcar en realidad un punto eterno, pero sólo un punto, y además marcarlo precisamente sin que de ello se saquen demostraciones ulteriores. Me refiero en este caso á mi propia doctrina, según la cual el sujeto cognoscente es el que lo conoce todo, pero no es conocido; sin embargo, lo concebimos como el punto fijo ante el cual pasa el tiempo con todas las representaciones, no pudiendo conocerse, en efecto, su curso mismo más que en contraposición con una cosa permanente. Yo he llamado á esto el punto de contacto del objeto con el sujeto. El sujeto del conocimiento, lo mismo que el cuerpo, que se me representa objetivamente como su función cerebral, fenómeno de la voluntad, que, como la única cosa en sí, es en este caso el substrato de la correlación de todos los fenómenos, es decir, del sujeto del conocimiento.

Si pasamos ahora á la *cosmología racional* y encontramos en sus antinomias expresiones características de la perplejidad que se desprende del principio de razón, perplejidad que desde los tiempos antiguos ha inducido á filosofar, concluiremos por hacer resaltar más clara y libremente el objeto de esta exposición, que no procede como la kantiana, sólo dialécticamente, con conceptos abstractos, sino que se dirige inmediatamente á la conciencia perceptiva.

El *tiempo* no puede tener principio alguno, y ninguna *causa* puede ser la primera. Ambas cosas son ciertas *a*

*priori*, y, por consiguiente, indiscutibles, porque todo principio está en el tiempo, y lo presupone, por lo tanto; y toda causa ha de tener otra anterior á sí, cuyo efecto es. ¿Cómo, pues, pudo haberse dado nunca un primer principio del mundo y de las cosas? (Según esto, el primer versículo del Pentateuco parece una *petitio principii*, y lo es en realidad en el sentido estricto de la palabra.) Mas, por otra parte, si *no* hubiera existido un primer principio, no podría existir la presente actualidad real *por sí sola*, sino que debiera existir *hace mucho*; porque entre ella y el primer principio tenemos que admitir algún espacio de tiempo, determinado y limitado, no obstante, pero que ahora, si negamos el principio, es decir, si lo hacemos retroceder hasta lo infinito, retrocede también. Pero, además, aun si suponemos su primer principio, en el fondo no adelantamos nada con esto, porque si hemos roto por este medio la cadena causal *ad libitum*, difícilmente se nos pondrá después de manifiesto el tiempo. En efecto: la cuestión siempre renovada de por qué no se ha presentado ya ante aquel primer principio, lo hará retroceder cada vez más, paso á paso, hacia el tiempo sin principio, con lo cual la cadena de las causas existentes entre él y nosotros se eleva entonces de tal manera que no puede alargarse lo suficiente para alcanzar hasta la actualidad presente, según lo cual *todavía no* hubiera llegado á ésta. Pero esto está en contradicción con que ahora *exista* en realidad, y hasta constituye nuestro único dato para la cuenta. Pero la justificación de la incómoda pregunta anterior se deduce de que el primer principio, precisamente como tal, no supone una causa anterior á él, y exactamente por eso podría haberse presentado de igual manera treinta trillones de años antes. Si no necesitaba causa alguna para presentarse, tampoco tenía que espe-



rar ninguna; por consiguiente, tenía que haberse presentado ya infinitamente antes, porque no había nada que lo impidiera. Porque ni el primer principio ni nada debe precederle como su causa, ni tampoco como su obstáculo; por consiguiente, no tiene que esperar nada en realidad, y nunca llega demasiado pronto. Por eso nunca se comprenderá, póngasele en la época que se quiera, por qué no ha tenido que existir ya mucho antes. Esto, pues, le hace retroceder cada vez más; pero como el mismo tiempo no puede tener en absoluto principio alguno, resulta siempre que, hasta el momento actual, ha transcurrido un tiempo infinito, una eternidad; por eso el retroceso del principio del mundo es infinito, de modo que desde él hasta nosotros toda cadena causal resulta demasiado corta, á consecuencia de lo cual nunca llegamos desde la misma hasta el presente. Esto depende de que nos falta un punto de enlace (*point d'attache*) (1) dado y fijo, por lo cual lo admitimos á capricho en cualquier parte; pero siempre se desliza de nuestras manos hacia lo infinito. Por eso desaparece cuando establecemos un *primer principio* y partimos de él; nunca llegamos desde él hasta la actualidad.

Por el contrario, si partimos en sentido opuesto á la realidad verdaderamente dada, nunca llegaremos, como ya se ha indicado, al *primer principio*, puesto que cada una de las causas á que ascendemos tiene que haber sido siempre efecto de otra anterior, que á su vez está en el mismo caso, y esto no puede tener terminación alguna en absoluto. Ahora se nos presenta el mundo desprovisto de principio, é infinito como el tiempo mismo; con lo cual nuestra imaginación se fatiga y nuestra razón no recibe satisfacción alguna.

---

(1) En francés en el texto alemán.—*N. del T.*



Estas dos opiniones opuestas pueden compararse, pues, á un bastón, *uno* de cuyos extremos (el que se quiere) puede cogerse con comodidad, mientras que el otro se alarga siempre hasta lo infinito. Pero en el fondo confirmase aquí de nuevo la verdad de la «antítesis» en la antinomia kantiana; porque si partimos de lo únicamente cierto y verdaderamente dado, de la actualidad real, resulta lo que no tiene principio; por el contrario, el primer principio sólo es una suposición caprichosa que, como tal, tampoco puede ponerse de acuerdo con lo que antes dijimos que era la única cosa cierta y verdadera: el presente. Por lo demás, debemos tener en cuenta que estas consideraciones ponen de manifiesto los desacuerdos que derivan de la suposición de la absoluta realidad del tiempo; y, por consiguiente, son confirmaciones de la doctrina de Kant.

La cuestión de si el mundo es limitado en cuanto al *espacio*, no es simplemente trascendente, sino más bien empírica, puesto que la cuestión está aún en el terreno de la experiencia posible, experiencia que podríamos llevar á cabo si no nos lo impidiese nuestra propia naturaleza física. *A priori* no hay aquí ningún argumento seguro y demostrable ni para uno ni para otro de los términos opuestos; de manera que el asunto se parece mucho á una antinomia, en cuanto que, lo mismo en una que en otra hipótesis, preséntanse inconvenientes considerables. En efecto: un mundo limitado en un espacio infinito conviértese, por grande que sea, en una magnitud infinitamente pequeña, y entonces se pregunta uno para qué existe el espacio restante. Por otra parte, no puede comprenderse que ninguna estrella fija deba ser la última en el espacio. Los planetas de una estrella así (dicho sea de paso) sólo tendrían durante la mitad del año cielo estrellado por la noche; durante la otra mitad

tendrían cielo sin estrellas, lo cual causaría un efecto deplorable sobre los habitantes. Según esto, aquella pregunta puede formularse también de la siguiente manera: ¿hay una estrella fija cuyos planetas contengan estos predicamentos, ó no? Así se presenta bajo su aspecto verdaderamente empírico.

En mi crítica de la filosofía kantiana he demostrado ser falsa é ilusoria toda la hipótesis de las antinomias. Reflexionando mucho, cualquiera reconocerá de antemano como imposible que hubieran de engendrar contradicciones conceptos que se deducen de los fenómenos y de las leyes de los mismos, ciertas *a priori*, pero que después se encadenan lógicamente para formar juicios y conclusiones. Porque entonces tendrían que existir contradicciones en el mismo fenómeno dado perceptivamente ó de la conexión de sus miembros, lo cual es una suposición imposible. Porque lo perceptivo, como tal, no conoce contradicción alguna; ésta, en relación con aquél, no tiene sentido ni significación, toda vez que existe únicamente en el conocimiento abstracto de la reflexión. Se puede, en realidad, franca ó secretamente, suponer algo ó no suponerlo, esto es, contradecirse; pero algo real no puede ser y no ser á la vez. Lo contrario de esto lo ha querido demostrar por cierto Zenón de Elea con sus conocidos sofismas y Kant con sus antinomias. Por eso remito á mi crítica de las últimas.

El mérito de Kant respecto de la *teología especulativa* se ha hecho ya notar más arriba. Para hacerlo resaltar más aún, voy á procurar ahora con la mayor brevedad hacer muy comprensible á mi manera lo esencial de la cuestión.

En la religión cristiana, la existencia de Dios es una cuestión convenida y superior á todas las investigaciones. Así corresponde, porque á ella pertenece y está fun-

dada en ella por revelación. Por eso considero como un error de los materialistas el intentar en sus dogmáticas demostrar la existencia de Dios por otra cosa que por la Escritura: no saben en su inocencia cuán peligroso es este pasatiempo. La filosofía, por el contrario, es una ciencia, y, como tal, no tiene ningún artículo de fe; según éste, no se debe admitir en ella como existente sino lo que se da de una manera directa y empírica ó demostrado por conclusiones innegables. Estas creían muchos tenerlas, como es natural, hace tiempo, cuando Kant desengañó al mundo sobre este particular y hasta demostró con tal certeza la imposibilidad de tales pruebas, que desde entonces ningún filósofo ha intentado exponer de nuevo semejante cosa en Alemania. Pero para esto estaba completamente autorizado; más aún, tiene algo sumamente meritorio, puesto que un dogma teórico que se atreve, entre otras cosas, á considerar como un pillo á todo el que no lo admite, merecía, en realidad, que se le hiriera alguna vez seriamente en la cabeza.

Lo que hay respecto de aquellas supuestas pruebas es, pues, lo siguiente: puesto que la *realidad* de la existencia de Dios no puede demostrarse por convencimiento empírico, el primer paso hubiera sido convenir en la *posibilidad* de la misma, es decir, demostrar que Dios era un *sér necesario*. Ahora bien: la *necesidad*, como he demostrado con harta frecuencia, no es en todas partes otra que dependencia de una consecuencia de su causa; es decir, la presencia ó posición de la consecuencia, porque la causa está dada. Para esto podía elegirse, pues, entre las cuatro formas del principio de razón demostradas por mí, y sólo se consideraron utilizables las dos primeras. Según ellos, formáronse las demostraciones teológicas: la cosmológica y la ontológica; la una, según el principio de razón del llegar á ser causa; la otra, según

el de la razón del conocimiento. La primera quiere presentar, conforme al principio de *causalidad*, aquella *necesidad física*, concibiendo el mundo como un *efecto* que ha de tener una *causa*. A esta prueba cosmológica agrega después como auxilio y sostén la físico-teológica. El argumento cosmológico se expresa con la mayor energía en la concepción wolfiana de la misma, del siguiente modo: «Si existe algo, también existe seguramente un sér necesario; es decir, ó lo mismo dado ó la primera de las causas mediante la cual ha llegado esto mismo á la existencia». Admítese, pues, lo último. Esta prueba da motivo, en primer lugar, para que exista en la razón una deducción de la consecuencia; forma de deducción á que ya la Lógica niega todos los derechos de certeza. Después hace caso omiso de que nosotros, como he indicado con frecuencia, sólo podemos pensar algo necesario en cuanto que es consecuencia, no en cuanto que es causa de otra cosa dada. Además, el principio de causalidad demuestra mucho, demasiado (1), empleado de esta manera, puesto que si ha tenido que conducirnos desde el mundo á su causa, tampoco nos permite permanecer en ésta, sino que nos conduce más allá, á la causa de ésta, y así continuamente, sin compasión, más allá, *in infinitum*. Esto lo trae consigo su esencia. Sucédenos lo que al aprendiz de mágico de Goethe, cuya creación empieza en realidad con arreglo á una pauta, pero que luego no se detiene jamás. A esto hay que agregar además que la fuerza y validez del principio de causalidad sólo se extiende á la forma de las cosas y no á su materia. Es el hilo conductor del cambio de las formas nada más; la

---

(1) La reticencia de Schopenhauer es aquí una directa y fina alusión al apotegma escolástico: «*Qui nimis probat, nihil probat*» («quien prueba demasiado, nada prueba»).—T.

materia permanece intacta de toda formación y desaparición de las mismas; cosa que comprendemos antes de toda experiencia, y lo sabemos, por consiguiente, con certeza.

Por último, la prueba cosmológica cae bajo el argumento trascendental de que el principio de causalidad es de origen subjetivo en forma demostrable y, por consiguiente, aplicable sólo á *fenómenos* para nuestro entendimiento, y no á la esencia de las *cosas en sí* (1). Como he dicho, á la prueba *físico-teológica*, que quiere suministrar al mismo tiempo á la suposición admitida por aquélla comprobación, confirmación, plausibilidad, color y forma. Sólo que no puede presentarse siempre sino en la hipótesis previa de aquella primera prueba, cuya explicación y amplificación es ésta. Su procedimiento consiste luego en que se eleva aquella presunta primera causa del asunto á la categoría de sér cognoscente y volente,

(1) Tomadas las cosas del todo real y objetivamente, resulta claro como la luz del sol (*sonnenklar*) que el mundo *se mantiene á sí mismo*; los seres orgánicos existen y se multiplican en virtud de su propia fuerza interna de vida; los cuerpos inorgánicos llevan la fuerza en sí, siendo la física y la química la simple descripción de los mismos, y los planetas siguen su curso por fuerzas internas, en virtud de su fuerza y gravitación. Para su sostenimiento, pues, no necesita el mundo nada fuera de sí. Porque él mismo es *Wischmi*. Ahora bien: decir que este mundo, con todas las fuerzas que contiene, no ha existido en absoluto una vez en el tiempo, sino que ha sido producido de la nada por una fuerza extraña y colocada fuera de él, es una ocurrencia completamente ociosa y que no puede confirmarse con nada: tanto más, cuanto que todas sus fuerzas están unidas á la materia, cuya formación ó desaparición ni siquiera podemos imaginar. Esta concepción del mundo conduce al *spinozismo*. El que los hombres se hayan fingido por doquier, en su necesidad, seres que dominan las fuerzas naturales y su curso, para poder adorarlas, es muy natural. Los griegos y los romanos se conforman, sin embargo, con el dominio de cada cual en su esfera, y no se les ocurrió decir que uno de aquéllos había hecho el mundo y las fuerzas naturales.

procurando determinar esta consecuencia mediante inducción de las muchas que pudieran explicarse por esta razón. Pero la inducción puede proporcionar, á lo sumo, gran probabilidad, mas nunca certeza; además, según se ha hecho, toda la demostración está condicionada por la primera. Pero si se profundiza con más detención y seriedad en esta prueba físico-teológica tan estimada, y se la examina á la luz de mi filosofía, resulta la formación de falso concepto de la Naturaleza, que reduce el fenómeno *inmediato* ú objetivación de la voluntad á uno *mediato*; es decir, en vez de reconocer en los seres naturales la acción de la voluntad primitiva, potentísima, exenta de conocimiento y, precisamente por eso, infalible y segura, lo explica como una cosa sólo secundaria que se efectúa únicamente á la luz del conocimiento y por el hilo conductor de los motivos, y, según esto, concibe lo impulsado desde dentro como arreglado, tallado y amoldado desde fuera. Porque cuando la voluntad, como la cosa en sí, que no es representación en manera alguna, en el acto de su objetivación pasa de su primacía ó primitividad (*Ursprünglichkeit*) á la representación, y se considera lo que en ella se representa en la hipótesis de que es una cosa producida en el mundo de la misma representación, es decir, á causa del *conocimiento*, entonces, naturalmente, se representa como algo posible sólo mediante un conocimiento extraordinariamente perfecto, que aprecia de una ojeada todos los objetos y sus relaciones al mismo tiempo, es decir, como una obra de la sabiduría suma. Acerca de esto, remito á mi trabajo contenido en mi obra *Sobre la voluntad en la Naturaleza* (1) con el título de *Anatomía comparada*, y á mi obra fundamental (2).

(1) Especialmente, páginas 43-62 del mismo.

(2) *El mundo como voluntad y cómo representación*, II, 26. (Traducción de *La España Moderna*.)

La segunda prueba teológica, la *ontológica*, toma por guía, como se ha dicho, no el principio de causalidad, sino el principio de razón del conocimiento, con lo que en este caso es *lógica* la necesidad de la existencia de Dios. A saber: mediante simples juicios analíticos, tiene que resultar aquí del concepto *Dios* su existencia; de manera que este concepto no se puede hacer sujeto de una proposición en la que se le niegue la existencia, porque esto contradeciría al sujeto de la proposición. Esto es exacto lógicamente; pero es también muy natural y un rasgo de prestidigitación fácil de adivinar. Después de haber colocado el predicado de la existencia en el sujeto, mediante el manejo del concepto «perfección» ó también «realidad», que se usa como *terminus medius*, no puede menos de encontrársele allí otra vez, y de exponerlo por medio de un juicio analítico. Pero con esto no queda demostrada en manera alguna la justificación para exponer todo el concepto; por el contrario, ó había sido imaginado del todo caprichosamente, ó introducido por la prueba cosmológica, en la cual todo se refiere á la necesidad física. Wolf parece haber comprendido esto, puesto que en su metafísica no emplea más que el argumento cosmológico, y lo recalca expresamente (1).

En realidad, ambas pruebas teológicas se apoyan recíprocamente, mas por lo mismo no pueden sostenerse. La cosmológica tiene la ventaja de que da razón de cómo ha llegado al concepto de un Dios, y hace plausible este concepto mediante su adjunta: la prueba físico-teo-

---

(1) En la segunda y tercera edición de mi obra *Über die Vierfache wurzel des Satzes von zureichenden Grunde* (Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente), § 7, está examinada con detención la prueba ontológica; á ella remito, por consiguiente.



lógica. La ontológica, por el contrario, no puede demostrar en manera alguna cómo ha llegado á su concepto del sér más real de todos; establece, pues, ó que ese concepto es innato, ó que lo ha tomado de la prueba cosmológica, y después procura tenerlo afianzado con rimbombantes frases del Sér que no puede ser concebido de otra manera más que existiendo, cuya existencia está ya comprendida en su concepto, etc. Sin embargo, no negaremos al descubrimiento de la prueba ontológica la gloria de la sagacidad y de la sutileza, si tenemos en cuenta lo siguiente. Para explicar una existencia dada, probamos su causa, en relación á la cual se representa después como necesaria, lo cual sirve de explicación. Sólo que este camino, como ya se ha indicado, lleva á un *regressus in infinitum*, y por consiguiente nunca puede llegar á una cosa última que dé una razón explicativa fundamental. Otra cosa sería si verdaderamente pudiera deducirse la existencia de un sér cualquiera de su *esencia*, es decir, de su mero concepto ó de su definición. Entonces se conocería en realidad como *necesaria* (que en esto, como en todo, sólo expresa «algo deducido de su *motivo*») sin estar por esto unida á ninguna otra cosa más que á su concepto propio, y, por consiguiente, sin que su necesidad fuera simplemente pasajera y momentánea, es decir, condicionada de nuevo, y sin que, por lo tanto, trajera consigo series infinitas, como la necesidad *causal*. Aún más: se habría convertido después la simple razón del conocimiento en una razón real, es decir, en una causa, y de esta manera sería sumamente adecuada para dar después el punto de enlace último y, por consiguiente, firme para todas las series causales; entonces se encontraría lo que se busca. Pero que todo esto es ilusorio lo hemos visto antes, y es cierto que Aristóteles parece haber querido cortar ya un sofisma semejante

cuando dijo: *το δε ειναι ουκ ουσιζ ουδενι* (1). Sin reparar en esto, después que Anselmo de Cantorbery abrió el camino á esta idea, Descartes expuso de nuevo el concepto de Dios, presentándole como el que cumplía las condiciones exigidas, al paso que Spinoza expuso el del mundo como la única sustancia existente, que será, según esto, *causa sui, id est, quae per se est et per se concipitur, quomobrem nulla aliá re eget ad existendum* (2); á este mundo así establecido se dió después, *honoris causá*, el título *Deus*, para dejar contento á todo el mundo. Pero ese es precisamente siempre el *tour de passe-passe*, que quiere hacernos pasar lo *lógicamente* necesario por una cosa necesaria *real*, y que, por último, juntamente con engaños semejantes, dió motivo á Locke para su magistral investigación sobre el *origen* de los conceptos, con lo cual echó las bases de la filosofía crítica (3).

Después que Kant dió el golpe mortal á la teología especulativa con su crítica de la misma, tuvo que atenuar el efecto de esto, es decir, aplicar un calmante tan vago como anodino; siguiendo un procedimiento análogo al de Hume, que en el último de sus *Dialogues on natural religion*, tan dignos de leerse como memorables, nos dice que todo había sido una broma, un simple *exercitium logicum*. Kant, de conformidad con esto, dió como equivalente de la prueba de la existencia de Dios su postulado de la razón práctica y la teología moral que de él se desprende, y que, sin exigencia alguna de validez

(1) «La existencia no atañe á la esencia de ninguna cosa.»

(2) «La causa de sí mismo, esto es, la que existe por sí y por sí se concibe, en cuanto que no necesita de ninguna otra cosa para existir.»

(3) Una exposición detallada del procedimiento de aquellos dos dogmáticos contiénesse en la segunda edición, §§ 7.º y 8.º, de mi obra *Über der satz vom Grunde*.

objetiva para el conocimiento ó razón teórica, había de tener validez absoluta en relación con las acciones ó para la razón práctica, por lo cual se fundó una fe sin conocimiento, para que la gente tuviera algo, al menos. Su exposición, bien comprendida, no expresa otra cosa que la admisión de un Dios remunerador y justo después de la muerte; es un *esquema* útil y bastante *regulativo* para la explicación de la importancia sentida, seria y ética de nuestras acciones, como también de la dirección de estas mismas acciones; por consiguiente, en cierto modo, una alegoría de la verdad, de manera que en este respecto, que es el único que interesa, aquella suposición puede ocupar el lugar de la verdad, aunque no puede justificarse teórica ú objetivamente. Un esquema análogo, pero que contiene mucha más verdad, mayor plausibilidad, y, por consiguiente, de valor más inmediato, es el dogma del brahmanismo, de la metempsícosis remuneradora, según el cual tenemos que nacer de nuevo en la forma de cada uno de los seres lastimados por nosotros, para sufrir entonces el mismo daño. En el sentido mencionado, pues, hay que tomar la teología moral de Kant, teniendo en cuenta al mismo tiempo que él no pudo explicarse con tanta libertad como aquí lo hacemos sobre el verdadero estado de la cuestión, sino que, exponiendo el monstruo de una doctrina *teórica*, de validez meramente *práctica* entre los prudentes, ha contado con el *granum salis*. Los autores teológicos y filosóficos de esta última época, ajena á la filosofía de Kant, han procurado, por consiguiente, dar á la cuestión un giro especial, como si fuera la teología moral de Kant un teísmo verdaderamente dogmático, una nueva prueba de la existencia de Dios. Pero no lo es de ningún modo, sino que sólo tiene validez dentro de la moral, únicamente para los fines de la misma, y ni un ápice más allá.

Los profesores de filosofía tampoco se contentaron muchas veces con esto, aunque se habían puesto en gravísimo apuro por la crítica kantiana de la teología especulativa. Porque desde los tiempos antiguos habían reconocido su vocación para explicar la existencia y atributos de Dios y convertirlo en objeto principal de su filosofía; por eso, si la escritura enseña que Dios alimenta á los cuervos del campo, he de añadir: y á los profesores de filosofía en sus cátedras. Aún más: aún hoy día aseguran, con toda la osadía del mundo, que lo absoluto (que, como todos saben, es el título de moda para el buen Dios) y su relación con el mundo es el verdadero tema de la filosofía, y ahora como antes se ocupan en estudiarlo á fondo, pintarlo y fantasearlo. Porque, en efecto, los gobiernos que dan dinero por tal filosofía quieren ver salir de las aulas buenos cristianos y asiduos concurrentes á la iglesia. ¿Cómo les tenía que sentar, pues, á los señores de la filosofía lucrativa la prueba de que todas las demostraciones de la teología especulativa son insostenibles y de que todos los conocimientos referentes á su tema favorito son completamente inaccesibles á nuestro entendimiento y que Kant les había echado á perder el concepto? Al principio procuraron salir del paso con su remedio casero: no darse por enterados; después lo hicieron por medio de la disputa; pero esta situación no puede sostenerse mucho tiempo. Entonces se aferraron á la afirmación de que la existencia de Dios no es en realidad demostrable, pero que tampoco necesita serlo, porque se comprende por sí misma; es la cosa más admitida del mundo; no podemos negarlo, tenemos una «conciencia de Dios»; nuestra razón es el órgano de los conocimientos inmediatos de cosas supraterrenas; la enseñanza acerca de éstas es inmediatamente *percibida* por ella, ¡y por eso precisamente se llama *ra-*

zón! (1). De la génesis de esta conciencia de Dios hemos visto poco ha una exposición gráfica, muy notable en este sentido, á saber: un grabado en cobre que representa á una madre que enseña á rezar á su hijo de tres años, arrodillado en la cama y con las manos cruzadas; sin duda alguna esto es cosa muy frecuente, y que precisamente constituye la génesis de la conciencia de Dios, porque no cabe duda de que después de haber preparado así en la más tierna edad el cerebro que está desarrollándose, se le inculca tan firmemente la conciencia de Dios como si su realidad le fuera innata. Según algunos, la razón no proporcionó más que simples presagios; en cambio otros tuvieron ¡hasta percepciones intelectuales! Otros, por su parte, inventaron la idea absoluta, es decir, un pensamiento según el cual el hombre no necesita cuidarse de las cosas, sino que en la omnisciencia divina determina cómo han de ser de una vez para siempre. Esta es indiscutiblemente la más cómoda de todas esas invenciones. Pero todos echaron mano de la palabra «absoluto», que precisamente no es otra cosa más que la prueba cosmológica *in nuce*, ó más bien en una tan estrecha contracción, que, hecha microscópica, se escapa á la vista, desaparece así desconocida, y se hace pasar como algo que por sí mismo se comprende; porque en su verdadera forma no se deja ver más desde el *examen rigurosus* de Kant, como detenidamente expliqué en mi obra *Sobre el principio de razón* (2), y también en mi *Crítica de la filo-*

---

(1) Ruego amistosamente que se consulte mi trabajo *Über den Satz vom Grunde* (*Sobre el principio de razón*), 2.<sup>a</sup> y 3.<sup>a</sup> edición, § 34; mis *Grundprobleme der Ethik* (*Problemas fundamentales de la Ética*), páginas 148-154 (2.<sup>a</sup> edición, páginas 146-151); y, por último, mi *Kritik der Kantischen Philosophie* (*Crítica de la filosofía kantiana*), páginas 584-585; 2.<sup>a</sup> edición, páginas 617-618.

(2) *Über den Satz vom Grunde*, 36 y siguientes.

*sofía kantiana* (1). Quién ha sido el primero que empleó hace unos cincuenta años aproximadamente la sutileza de ocultar de incógnito bajo esta simple palabra «absoluto» la prueba cosmológica desacreditada y proscrita, ya no lo recuerdo; pero la sutileza era bien apropiada á la situación del público, porque hasta el día de hoy lo absoluto circula como moneda contante y sonante. Por último, á los profesores de filosofía nunca les han faltado hasta ahora noticias auténticas de la existencia de Dios, á pesar de la crítica de la razón y de sus demostraciones, en cuya relación detallada debe consistir, según ellos, la verdadera filosofía. Sólo que, como se suele decir, «á moneda de cobre, mercancía de cobre»; así también su Dios, que se comprende por sí mismo, es por el estilo, según ellos: no tiene pies ni cabeza. Por eso lo tienen tan escondido tras la montaña, ó, mejor dicho, tras un edificio sonoro de palabras, que apenas se vislumbra un ápice de él. Si por lo menos se les pudiera obligar á explicarse mejor sobre lo que debe entenderse por la palabra Dios, entonces veríamos si se comprende por sí mismo. Ni siquiera se comprende por sí misma una *natura naturans* (en la cual amenaza transformarse su Dios muchas veces), puesto que vemos construir el mundo sin ella á Leucipo, Demócrito, Epicuro y Lucrecio; y estos hombres, con todos sus errores, valían más que una legión de veletas cuya filosofía se mueve según el viento que sopla. Pero una *natura naturans* no sería, ni con mucho, un Dios.

En el concepto de la misma está contenida la comprensión de que, detrás de los fenómenos tan pasajeros y continuamente variados de la *natura naturata*, ha de haber oculta una fuerza perenne é infatigable en virtud

---

(1) *Kritik der Kantischen Philosophie*, 544.

de la cual se reunieran siempre aquéllos, no derrumbándose ella con la ruina de los mismos fenómenos. Así la *natura naturata* es cuestión que atañe á la física; la *natura naturans*, á la metafísica. Esto nos hace comprender finalmente que nosotros mismos también pertenecemos á la Naturaleza, y que por consiguiente poseemos en nosotros mismos no sólo la prueba más próxima y evidente, sino hasta el único ejemplar interior que nos es accesible, tanto de la *natura naturata* como de la *natura naturans*. Como después la seria y escrupulosa reflexión sobre nosotros mismos nos hace reconocer la *voluntad* como el único núcleo de nuestro sér, en ella tenemos una revelación inmediata de la *natura naturans*, que, según esto, estamos autorizados á suponerla en todos los demás seres que sólo conocemos parcialmente. Así llegamos á la posesión de la gran verdad: que la *natura naturans*, ó cosa en sí, es la voluntad en nuestro corazón, y la *natura naturata*, ó el fenómeno, la representación en nuestro cerebro. Pero aun haciendo caso omiso de este resultado, es evidente que la simple diferenciación de una *natura naturans* y de una *natura naturata* no es ni con mucho teísmo; más aún, ni siquiera es panteísmo, puesto que para ésta (si no ha de ser mera palabrería) requeriríase la adición de estas cualidades morales que no corresponden manifiestamente al mundo; por ejemplo, bondad, sabiduría, felicidad, etc. Además, el panteísmo es un concepto que se anula á sí mismo; porque el concepto de un dios supone como correlación esencial del mismo un mundo distinto de él. Por el contrario, si el mundo mismo ha de desempeñar su papel, entonces queda precisamente un mundo absoluto sin dios; por consiguiente, panteísmo es un eufemismo de ateísmo. Pero esta última palabra contiene una parte subrepticia, admitiendo de antemano que el teísmo se comprende por sí mismo,

con lo cual pasa por alto muy mañosamente el *afirmani incumbit probatio* (1), siendo así que, por el contrario, el llamado ateísmo posee el *jus primi occupantis* (2) y debe ser derrotado primero por el teísmo. Me permito hacer acerca de esto la observación de que los hombres vienen al mundo incircuncidados, y por consiguiente no como judíos. Mas ni siquiera es teísmo la suposición de una causa del mundo distinta de él. El teísmo no sólo requiere una causa del mundo distinta de él, sino una causa inteligente, es decir, cognoscente y volente, y por lo tanto personal, y por consiguiente individual; una causa así es la que designa la palabra Dios. Un Dios impersonal no es un Dios, sino únicamente una palabra abusiva, un falso concepto, una *contradictio in adjecto*, un *schiboleth* para profesores de filosofía que, después de haber tenido que dejar el asunto por imposible, se empeñan en seguir con la palabra. Mas otra parte, la personalidad, es decir, la individualidad, es la que *conoce* primero y *quiere* después en conformidad con lo conocido, fenómeno que sólo observamos en la naturaleza animal existente en nuestro reducido planeta, y que está tan en íntima conexión con ésta, que no sólo no estamos autorizados, sino ni siquiera somos capaces de concebirlo separada é independientemente de ella. Pero considerar á un sér semejante como el origen de la naturaleza semejante y hasta de toda existencia en general es una idea colosal y en extremo atrevida, de la cual nos admiraríamos si la oyésemos por vez primera y no se nos hubiera hecho familiar; y hasta quisiera decir que es una segunda naturaleza, una idea fija, por la temprana impresión y repetición continua. Por eso, dicho sea de paso, no hay nada que

(1) «Al que afirma incumbe la demostración.»—T.

(2) «Derecho del primer ocupante.»—Tr.



me haya convencido tanto de la autenticidad de Gaspar Hauser como la declaración de que la filosofía llamada natural que se le expuso no le ha sido muy comprensible, como, en efecto, hubiera sido de esperar; á lo que ha de añadirse que (según la *Carta del conde Stanhope al cate-drático Meyer*) mostraba un respeto especial hacia el sol. Ahora bien: enseñar en la filosofía que aquel pensamiento teológico fundamental se comprende por sí mismo, y que la razón sólo es precisamente la facultad de comprenderlo inmediatamente y de conocerlo como verdadero, es un pretexto desvergonzado. No sólo no debe admitirse en la filosofía esa idea sin la prueba más palpable, sino que ni siquiera es de ningún modo esencial á la religión. Esto lo demuestra la religión más numerosamente representada en la tierra, el antiquísimo budismo, que cuenta ahora con 370 millones de adeptos, que es sumamente moral y ascético, y que mantiene también al clero más numeroso, y no consiente esa idea, sino que, por el contrario, la rechaza expresamente, y á nuestro juicio es ateísta muy *ex professo* (1).

---

(1) «El Zaradobura, Rahan Supremo (Sumo Sacerdote) de los Budistas de Ava, cuenta en un folleto sobre religión que entregó á un obispo católico, entre las seis herejías condenables, la doctrina de que exista un sér que haya creado el mundo y todas las cosas que en él existen, y que sea el único digno de ser adorado.» Francis Buchanan, *On the Religion of the Burmas* (en las *Asiatic Researches*, VI, 268). También merece citarse aquí lo que se indica en la misma colección, tomo XV, página 148; á saber: que los budistas no inclinan su cabeza ante ninguna imagen de Dios, dando como explicación que el Ser Supremo penetra toda la naturaleza, y por consiguiente se encuentra también en sus cabezas. De igual manera, el eruditísimo orientalista y académico de San Petersburgo, J. Schmidt, dice en sus *Investigaciones acerca de la historia más antigua del Asia central*, página 140 (San Petersburgo, 1824): «El sistema del budismo no conoce ningún sér eterno, increado, divino y uno, que ha existido desde todo tiempo y ha creado todo lo visible y

Según lo anterior, el antropomorfismo es un carácter absolutamente esencial del teísmo, y no consiste sólo en la figura humana ni tampoco únicamente en las pasiones y afectos humanos, sino en el mismo fenómeno fundamental, á saber: en el de una voluntad provista para su dirección de un entendimiento; fenómeno que, como se ha dicho, sólo nos es conocido por la naturaleza animal y con la mayor perfección por la humana, y que no puede imaginarse más que como individualidad, que, cuando es racional, se llama personalidad. Esto lo confirma también la expresión «vive Dios!»: él es, en efecto, una cosa viviente, es decir, que quiere con conocimiento. Precisamente por eso para un Dios hace falta también un cielo donde tenga su trono y gobierno. Mucho más á causa de esto que por la expresión del libro de Josué fué recibido al punto con rabia por la Iglesia el sistema de Copérnico, y en consonancia con esto vemos á Giordano Bruno cien años más tarde como defensor de aquel sistema, y al mismo tiempo del panteísmo. Los ensayos para purificar el teísmo de antropomorfismo, creyendo horadar solamente la corteza, atacan precisa-

---

lo invisible. Esta idea les es completamente ajena, y en los libros budistas no se encuentra el menor rastro de ella. Tampoco existe una creación, etc.» ¿Dónde está, pues, la conciencia de Dios de los profesores de filosofía acosados por Kant y por la verdad? ¿Cómo se puede poner de acuerdo esto mismo con el hecho de que el idioma de los chinos, que constituyen aproximadamente dos quintas partes del género humano, no tenga ninguna expresión para *Dios* y *crear*? Sólo por esto no se puede traducir á dicho idioma el primer versículo del Pentateuco, con gran perpéjidad de los misioneros, á los cuales ha querido ayudar sir George Stannton por medio de un libro especial que se titula *An inquiry into the proper mode of rendering the word God in translating the Sacred Scriptures into the Chinese language* (*Investigación sobre la manera apropiada de expresar la palabra Dios al traducir al chino la Sagrada Escritura*), Londres, 1848.

mente su más íntima esencia; mediante sus esfuerzos por concebir en abstracto su objeto, lo subliman hasta convertirlo en una confusa nebulosa, cuyo contorno se borra poco á poco por el empeño de quitar la figura humana, con lo que la idea infantil fundamental acaba por quedar reducida á la nada. Pero á los teólogos racionalistas, de los cuales salen ensayos semejantes, se les puede acusar también de que se ponen en contradicción radical con el texto sagrado: «Dios creó al hombre á su imagen; á imagen de Dios le creó». Así, pues, ¡fuera con la jerga de los profesores de filosofía! No hay más Dios que Dios, y el Antiguo Testamento es su revelación, especialmente en el libro de Josué. Al Dios que era Jehová en un principio le han despojado los filósofos y teólogos de una envoltura tras otra, hasta que, por fin, no le ha quedado más que la palabra.

En cierto sentido pudiera llamarse, en efecto, con Kant, al teísmo un postulado práctico; no obstante, en un sentido completamente distinto del que él le ha dado. El teísmo, en realidad, no es un producto del *conocimiento*, sino de la *voluntad*. Si fuera primitivamente *teórico*, ¿cómo podrían ser tan insostenibles todas sus demostraciones? Pero en la voluntad nace de la siguiente manera. La necesidad constante, que tiene al corazón (voluntad) del hombre, ya sumamente apurado, ya enérgicamente conmovido y continuamente en estado de temor y de esperanza, mientras que las cosas de las cuales espera y teme algo no están en su poder, y hasta la conexión de las cadenas causales á través de las cuales son conducidas, sólo puede alcanzarse un corto palmo más allá de su conocimiento;—esta necesidad, este temor continuo y esta esperanza le inducen á efectuar la hipótesis de seres personales, de los que depende todo. De éstos, pues, se puede suponer que, lo mismo que

otras personas, sean sensibles á los ruegos, á las adulaciones, á los servicios y á las dádivas, y, por consiguiente, que serán más tratables que la obstinada necesidad, las inexorables ó insensibles fuerzas naturales y los ocultos poderes del curso del mundo. Si al principio, como es natural (y lo habían efectuado los antiguos con mucha sencillez), hay varios de estos dioses, conforme á la diversidad de las circunstancias, se someten más tarde á uno ó se reducen á uno solo por la necesidad de introducir consecuencia, orden y unidad en el conocimiento; pero esto resulta naturalmente muy poco dramático, como hizo notar Goethe en cierta ocasión, porque con una persona no se puede hacer nada. No obstante, lo esencial es el impulso del hombre acongojado, el impulso de arrodillarse y pedir auxilio en su frecuente, lamentable y gran necesidad, y también respecto de su eterna bienaventuranza. El hombre confía más en la gracia extraña que en el mérito propio; esto es un sostén fundamental del teísmo. Así, pues, á fin de que su corazón (voluntad) tenga el alivio de la oración y el consuelo de la esperanza, su entendimiento tiene que crearle un Dios, pero no reza porque su entendimiento haya deducido un Dios con exactitud lógica. Dejád que esté exento de necesidades y deseos, que sea casi un sér puramente intelectual y despojado de voluntad, y entonces no necesitará un Dios ni lo creará tampoco. El corazón, es decir, la voluntad, tiene en su gran aflicción necesidad de pedir auxilio omnipotente y, por lo tanto, sobrenatural; se hipotetiza, pues, un Dios porque habrá que orar, y no á la inversa. Por eso lo teórico de la teología de todos los pueblos es muy distinto en cuanto al número y naturaleza de los dioses; pero todos tienen de común el que pueden auxiliar, y lo hacen cuando se les sirve y se les adora, porque este es el pun-

to de importancia. Al mismo tiempo esta es la señal por la que se conoce la procedencia de todas las teologías; esto es, que han nacido de la *voluntad*, del corazón, no de la cabeza, del conocimiento, como se quiere dar á entender. A esto se reduce también el verdadero motivo por el que Constantino *el Grande*, é igualmente Clodoveo, rey de los francos, cambiaron de religión: fué que esperaban del nuevo Dios más auxilio en la guerra. Existen algunos pueblos que, prefiriendo, por decirlo así, el tono menor al mayor, tienen en vez de dioses sólo malos espíritus, de los que se consigue, mediante ofrendas y ruegos, que no hagan daño. En el resultado no hay gran diferencia, atendiendo á lo principal. Esos pueblos parecen haber sido los habitantes primitivos de la península india y de Ceilán, antes de la introducción del brahmanismo y del budismo, y sus descendientes tienen parte, al parecer, todavía en una religión cacodemonológica, así como también varios pueblos salvajes. De ella procede igualmente el capnismo, mezclado al budismo singalés. Del mismo modo pertenecen á ella los adoradores del demonio en la Mesopotamia, visitados por Layard. Con el verdadero origen expuesto de todo teísmo encuéntrase íntimamente relacionado, y de igual manera procede de la humana naturaleza el impulso de llevar *ofrendas* á sus dioses para conseguir su favor, ó, si ya lo han hecho patente, para asegurar la continuación del mismo, ó para librarse de los males (1). Este es el sentido de toda ofrenda, y por esto el origen y el apoyo de la existencia de todos los dioses; de manera que puede decirse, con verdad, que los dioses vivían de ofrendas. Precisamente porque el impulso de impetrar y conseguir

---

(1) Véase *Synchroniathonis fragmenta*, pág. 12, edición Orelli. Lipsia, 1826.

el auxilio de seres sobrenaturales, aunque hijo de la necesidad y de la limitación intelectual, es natural al hombre y su satisfacción es una necesidad, fué por lo que se crearon dioses. De ahí la generalidad de las ofrendas en todas las épocas y entre los pueblos más distintos, y la identidad de la cuestión con la mayor diferencia de las circunstancias y grados de cultura. Así, por ejemplo, Herodoto refiere (1) que un barco de Samos había tenido una ganancia sumamente considerable por la ventajosísima venta de su carga en Tartesio, por lo que aquellos samios emplearon la décima parte de la misma, que importaba seis talentos, en un ánfora de bronce, muy artísticamente cincelada, que regalaron á Hera en su templo. Y como caso semejante al de estos griegos, vemos en nuestros días á los miserables lapones nómadas, de figura de enanos, esconder el dinero que les sobra en distintos sitios de las rocas y barrancos, y no revelándolo á nadie más que á su heredero en la hora de la muerte, menos una cantidad que ocultan también á éste, porque la han llevado como ofrenda al *genius loci*, al dios tutelar de su país (2). Así arraiga la creencia en el egoísmo. Sólo en el Cristianismo ha desaparecido la verdadera ofrenda, aunque existe todavía en forma de misas por las ánimas, y construcciones de conventos, iglesias y capillas. Pero, por lo demás, y especialmente entre los protestantes, debe servir como sustitución de la ofrenda la alabanza, loor y agradecimiento, que, por consiguiente, se apropian los mayores superlativos, hasta en ocasiones que al despreocupado le parecen poco

---

(1) IV, 152.

(2) Véase Alberto Pancritius, *Hägringar: Reise durch Schweden, Lapland, Norwegen und Däneonark im Jahre 1850* (Viajes por Suecia, Sajonia, Noruega y Dinamarca en el año 1850). Koenigsberg, 1852.

á propósito para ello; por lo demás, esto es análogo á aquello de que también el Estado no premia siempre el mérito con dádivas, sino solamente con honores, y de esta manera consigue la continuidad de la acción. En este respecto merece recordarse lo que el gran David Hume dice acerca de esto: «*Whether this god, therefore, be considered as their peculiar patron, or as the general sovereign of heaven, his votaries will endeavour, by every art, to insinuate themselves into his favour; and supposing him to be pleased, like themselves, with praise and flattery, there is no eulogy or exaggeration, which will be spared in their addresses to him. In proportion as men's fears or distresses become more urgent, they still invent new strains of adulation; and even he who outdoes his predecessors in swelling up the titles of his divinity, is sure to be outdone by his sucesors in newer and more pompous epithets of praise. Thus they proceed; till at last they arrive at infinity itself, beyond which there is no farther progress*» (1). Y, además: *It appears certain that though original notions of the vulgar represent the Divinity as a limited being and consider him only as the particular cause of health or sickness; plenty or want; prosperity or adversity; yet when more magnificent are the ideas are urged upon them, they esteem it dange-*

(1) «Por consiguiente, ya se considere este Dios como su abogado particular, ya como el soberano general de los cielos, sus adeptos se esforzarán, por todos los medios, en granjearse sus favores; y suponiendo que, lo mismo que ellos, gustara del orgullo y de la adulación, no hay elogio ni exageración que se escatimen en las plegarias que se le dirigen. Según se van haciendo más amenazadores los temores ó miserias de los hombres, inventan nuevas sartas de adulación; y aun aquel que aventaja á sus predecesores en agrandar los títulos de su divinidad, está seguro de que será sobrepujado por sus sucesores en títulos nuevos y más pomposos de alabanza. Así proceden, hasta que al fin llegan á la misma infinitud, más allá de la cual no cabe avanzar.» *Essays and Treatises on several subjects*, II, 429. Londres, 1777.

rons to refuse their assent. Will you say, that your deity is finite and bounded in his perfections; may be overcome by a greater force; is subject to human passions, pains and infirmities; has a beginning and may have an end? This they dare not affirm; but thinking it safest to comply with the highest encomiums, the endeavour, by an affected rarishment and devotion to ingratiate themselves with him. As a confirmation of this, we may observe that the assent of the vulgar is, in this case, merely verbal, and that they are incapable of conceiving those sublime qualities which they seemingly attribute to the Deity. Their real idea of him, notwithstanding their pompous language, is still as poor and frivolous as ever» (1).

Kant, para atenuar la repugnancia de su crítica de toda teología especulativa, le ha agregado no sólo la teología moral, sino también la seguridad de que, aun cuando la existencia de Dios hubiera de permanecer sin demostrar, sería también igualmente imposible sostener lo contrario; con lo cual se han conformado muchos, sin notar que, con disimulada sencillez, hizo caso

(1) «Parece cierto que, aunque las nociones primitivas del vulgo representan la Divinidad como un sér limitado, y le consideran sólo como la causa particular de la salud ó de la enfermedad, abundancia ó escasez, prosperidad ó adversidad; aun cuando se les inculquen las ideas más magníficas, *las juzgan peligrosas para rehusar su asentimiento.* ¿Diréis que vuestra divinidad es finita y limitada en sus perfecciones; que puede ser vencida por una fuerza mayor; está sujeto á las pasiones, dolores y enfermedades humanas; que tiene un comienzo y puede tener un fin? No se atreven á afirmar esto, *sino que, creyendo más seguro atenerse á los encomios más sublimes, se esfuerzan en congraciarse con ella por medio de una exaltación y devoción afectadas.* Como una confirmación de esto podremos observar que el asentimiento del vulgo es en este caso puramente verbal, y que es incapaz de concebir esas sublimes cualidades que en apariencia atribuyen á la divinidad. Su verdadera idea de ella, á pesar de su pomposo lenguaje, sigue siendo tan pobre y frívola como siempre.» *Ibidem*, 432.



omiso del *affirmanti incumbit probatio*, así como también de que el número de las cosas cuya no-existencia no se puede probar es infinito. Más aún: se ha librado, como es natural, de aducir los argumentos de que uno pudiera servirse, en realidad, para un contrapeso apagógico, si no quisiera uno mantenerse sólo á la defensiva, sino que se quisiera proceder una vez agresivamente. De esta clase serían acaso los siguientes:

1. En primer lugar, la naturaleza de un mundo cuyos seres vivientes se mantienen devorándose unos á otros; la necesidad y angustia de todo lo viviente que resulta de esto; la muchedumbre y magnitud colosal de los males; la variedad é inevitabilidad de los sufrimientos, que llegan con frecuencia á lo horrible; la carga de la misma vida y su apresuramiento á la amarga muerte, no se pueden compaginar honradamente con que sea la obra de la bondad suma, de la omnisciencia y de la omnipotencia reunidas. Lanzar un grito contra esto es tan fácil como difícil oponerse al asunto con sólidas razones.

2. Dos puntos son los que no sólo ocupan á todo hombre pensador, sino también son los que más importan á los adeptos de todas las religiones; por eso la fuerza y la firmeza de las religiones se fundan en ellos: en primer lugar, la transparente significación moral de nuestras acciones; y en segundo lugar, nuestra supervivencia después de la muerte. Si una religión se ha preocupado de estos dos puntos, entonces lo demás es cosa accesoria. Examinaré, por consiguiente, el teísmo en relación con el primer punto, y en el número siguiente en relación con el segundo.

El teísmo tiene, pues, una doble conexión con la moralidad de nuestras acciones, á saber: una *a parte ante* y otra *a parte post*; es decir, respecto de las causas y respecto de las consecuencias de nuestras acciones. Toman-

do en primer lugar el último punto, el teísmo proporciona en realidad un apoyo á la moral, pero de la especie más grosera; más aún, un sostén con el cual se aniquila en el fondo la verdadera y pura moralidad de las acciones, convirtiéndose inmediatamente, por este medio, toda acción desinteresada en una acción interesada mediante una letra á muchos días vista, pero segura, que se recibe como pago por ella. Pues el Dios, que en un principio era el Creador, se presenta por último como vengador y remunerador. Tener en cuenta esto puede producir, en realidad, acciones virtuosas; sólo que éstas no serán puramente morales, puesto que su motivo es el temor al castigo ó la esperanza de la recompensa, sino que, por el contrario, el fondo de una virtud así se referirá á egoísmo prudente y bien meditado. En último recurso, solamente se trata en esto de la firmeza de la fe en cosas indemostrables; si ésta existe, en realidad no tendremos inconvenientes en tomar un corto plazo de sufrimientos á cambio de una eternidad de alegrías, y el verdadero principio fundamental de la moral será: «saber esperar». Sólo que todo aquel que busca una recompensa por sus acciones, sea en este mundo ó en uno futuro, es un egoísta; si pierde la recompensa ansiada, resulta indiferente que esto se efectúe por el destino que domina este mundo ó por la enseñanza de la ilusión que le construyó el futuro. Por este motivo la teología moral de Kant sepulta también á la moral.

*A parte ante* encuéntrase también el teísmo en contraposición con la moral, porque anula la libertad y la imputabilidad. Porque es un sér que, según su *existentia* y *essentia*, es la obra de otro; no se puede concebir ni culpa ni merecimiento. Ya Vauvenargues dice con gran exactitud: *Un être qui a tout reçu, ne peut agir que par ce qui lui a été donné; et toute la puissance divine, qui*

*est infinie, ne saurait le rendre independant* (1). Si cualquier sér concebible, lo mismo que cualquier otro, no puede obrar sino conforme á su naturaleza, y de esta manera manifestarla, habrá obrado tal como ha sido constituida. Si obra mal, esto proviene de que es malo, y entonces la culpa no es suya, sino de quien lo ha creado. Inevitablemente, el autor de su existencia y de su naturaleza, y además de las circunstancias en que ha sido colocado, es también el autor de sus obras y sus acciones, que están tan seguramente determinadas por todo esto como un triángulo por dos ángulos y una línea. La exactitud de esta argumentación la han comprendido y confesado San Agustín, Hume y Kant, mientras que los demás, astutos y solapados, han hecho como que la ignoraban; acerca de este punto he tratado extensamente en mi opúsculo premiado *Sobre el libre albedrío* (2). Precisamente para eludir esta terrible y exterminadora dificultad ha inventado el libre albedrío, el *liberum arbitrium indifferentiae*, que encierra una noción absolutamente monstruosa, y que, por consiguiente, siempre ha sido puesta en duda y rechazada mucho ha por todos los hombres pensadores, pero que quizá en ninguna parte ha sido tan sistemática y fundamentalmente rebatida como en el opúsculo que acabo de citar. El vulgo puede seguir abrumado, á pesar de todo, con el libre albedrío, y también el vulgo literario y filosófico; pero ¿qué nos importa eso á nosotros? La afirmación de que un sér determinado sea *libre*, es decir, que en cir-

---

(1) «Un sér que lo ha recibido todo no puede obrar sino por lo que le ha sido dado, y todo el poder divino no pudiera hacerle independiente.» *Discours sur la liberté*; véase *Œuvres complètes*, II, 331. París, 1823.

(2) *Über die Freiheit des Willens*, 67 y siguientes; segunda edición, 66 y siguientes.

cunstancias dadas puede obrar de esta ó de la otra manera, indica que tiene una *existentia* sin *essentia* alguna; es decir, que solamente existe, sin ser *algo*; por consiguiente, que no es *nada*, pero que, sin embargo, *existe*, y, por consiguiente, que al mismo tiempo existe y no existe. Aunque esto es el colmo del absurdo, no obstante, es bueno para personas que no buscan la verdad, sino la manutención, y que, por consiguiente, nunca dejarán pasar nada que no esté conforme con su galimatías, con la *fable convenue*, de la cual viven; en vez de la refutación, les basta á su impotencia el pasarlo todo por alto. ¿Y ha de parar uno mientes en las opiniones de semejantes Βοσκηματα; *in terram prona et ventri obedientia?* (1). Todo lo que existe es *algo*; tiene un sér, una naturaleza, un carácter; en conformidad con éste ha de obrar, ha de realizar actos (lo que se llama obrar por motivos) cuando las circunstancias exteriores solicitan las manifestaciones aisladas del mismo. Así, pues, de donde proviene la *existentia* de allí tambien proviene el *algo*, la naturaleza, la *essentia*; porque ambas, aunque distintas en el concepto, no son, con todo, separables en la realidad. Pero la que tiene una *essentia*, es decir, una naturaleza, un carácter, una constitución, sólo puede obrar conforme á ésta, y nunca de otro modo; sólo la época, la forma inmediata y la naturaleza de cada una de las acciones está determinada por los motivos que cada vez se presentan. Que el Creador haya creado á los hombres *libres* indica una imposibilidad, á saber: que les ha dado una *existentia* sin *essentia*; es decir, que sólo les ha dado la existencia *in abstracto*, dejándoles que fueran como quisiesen (2). La libertad y la responsabilidad morales

(1) «Apegados á la tierra y dóciles al vientre.»—*Tr.*

(2) Acerca de este punto ruego que se relea el § 20 de mi obra

ó la imputabilidad imponen en todo caso *aseidad*. Las acciones siempre serán realizadas necesariamente por el carácter, esto es, por la naturaleza propia y, de consiguiente, invariable de un sér, bajo el influjo y conforme á la norma de los motivos; por consiguiente, si ha de ser responsable, debe existir primitivamente y por propia perfección de potencia: según su *existentia* y *essentia* debe ser su propia obra y el autor de sí mismo, si ha de ser el verdadero autor de sus acciones. Como he indicado en mis obras premiadas, la libertad no puede consistir en el *operari*, sino que debe residir en el *esse*, porque en realidad existe.

Como todo esto no sólo es demostrado *a priori*, sino que hasta la experiencia cotidiana nos enseña claramente que cada cual trae consigo al mundo su carácter ya formado y que subsiste invariable hasta el fin, y como esta verdad se presupone en secreto, pero con certeza, en la vida práctica ó real, determinando cada cual para siempre su confianza ó desconfianza en otro, conforme á los rasgos característicos una vez manifestados, debiera uno asombrarse de cómo desde hace unos mil seiscientos años se sostiene teóricamente lo contrario; y, en conformidad con esto, se enseña que todos los hombres son, bajo el aspecto moral, primitivamente iguales en absoluto, y que la gran diversidad de sus acciones resulta, no de la originaria é innata diversidad, ni tampoco de las circunstancias y condiciones que se presentan, sino, en realidad, de nada absolutamente, de la nada que después recibe el nombre de libre albedrío. Sólo que esta absurda doctrina se hace necesaria por otra suposición, también puramente teórica, con la que está en íntima

---

*Uber das Fundament der Moral.—Fundamentos de la Moral* (traducción de *La España Moderna*).—Tr.

conexión, á saber: que el nacimiento del hombre es el principio absoluto de su existencia, siendo ésta *creada* (un *terminus ad hoc*) de la nada. Ahora bien: si en esta hipótesis la vida ha de tener una significación y tendencia morales, entonces ésta ha de encontrar su principio sólo en el curso de la misma, y, en realidad, en la nada, puesto que este hombre así concebido existe de la nada: porque en este caso queda excluída de una vez para siempre toda relación con una condición anterior, una existencia anterior ó un hecho fuera del tiempo, cosas á las cuales se refiere la diversidad inmensa, primitiva é innata de los caracteres morales. De aquí nace, por consiguiente, la absurda ficción de un libre albedrío. Las verdades están todas en relación indudablemente; pero también los errores se completan unos á otros; así como una mentira exige otra ó dos naipes colocados uno sobre otro se apoyan mutuamente, mientras tanto que nada viene á derribarlos.

3. No otra cosa que con la libertad, ocurre, en la hipótesis del teísmo, con nuestra continuidad después de la muerte. Lo que ha sido creado por otro ha tenido su principio de existencia. Por consiguiente, que esto, supuesto que no ha existido un tiempo infinito, ha de durar desde ahora por toda una eternidad, es una hipótesis atrevida sobre toda ponderación. Si he llegado á ser y he sido creado de la nada al nacer, hay grandes probabilidades de que en la muerte vuelva otra vez á la nada. La duración infinita *a parte post* y la nada *a parte ante* no se compaginan muy bien. Sólo lo que es por sí mismo primitivo, eterno é increado puede ser indestructible (1). En todo caso, pueden desesperarse al morir los

---

(1) Aristóteles: *De coelo*, I, 12, 282, a. 25 y siguientes; Pries-  
tley, *On matter and spirit*, I, 234, Birmingham, 1782.

que creen haber sido una nada pura treinta ó sesenta años ha y haber salido después de esta nada como antes de otra; porque ahora se les plantea la ardua cuestión de admitir que una existencia así producida, á pesar de su comienzo tardío, presentado después de haber transcurrecido un tiempo infinito, ha de ser con todo de duración infinita. Por el contrario, ¿cómo ha de temer la muerte el que se reconoce como el sér eterno y primitivo, como el origen de toda la existencia misma, y sabe que fuera de él nada existe en realidad; el que concluye su existencia individual llevando en el espíritu ó en el corazón la sentencia del sagrado Upanischada: *Res omnes creaturae in totum ego sum, et praeter me aliud ens non est?* (1). Por consiguiente, sólo él puede morir tranquilo, pensando consecuentemente. Porque, según dijimos, la *aseidad* es la condición tanto de la imputabilidad como de la inmortalidad. De conformidad con esto, en la India es cosa corriente (2) el desprecio á la muerte, y la más absoluta indiferencia y hasta alegría al morir. Por el contrario, el judaísmo, que es primitivamente la única religión puramente monoteísta y que enseña la existencia de un verdadero Dios creador del cielo y de la tierra, no tiene, con perfecta consecuencia, doctrina alguna de la inmortalidad, y por consiguiente tampoco tiene remuneración después de la muerte, sino únicamente castigos y recompensas temporales, por lo cual se distingue de todas las demás religiones, aunque no en beneficio suyo. Las dos religiones nacidas del judaísmo no han tenido esto en cuenta al admitir la inmortalidad, tomada de creencias

---

(1) «Yo soy en conjunto todas estas criaturas y fuera de mí no hay otro ente.»—*T.*

(2) *Ist in Indien... recht eigentlich zu hause.* Está en la India... propiamente como en su propia casa: literalmente.—*Tr.*

mejores que conocieron por otro conducto, y conservando, no obstante, al Dios Creador (1).

Que, como se acaba de decir, el judaísmo sea la única religión puramente monoteísta, esto es, que enseña un Dios creador como principio de todas las cosas, es un mérito que incomprendiblemente se ha tratado de ocultar, habiendo sostenido y enseñado siempre que todos los pueblos adoran al verdadero Dios, aunque con otros nombres. Para esto no sólo falta mucho, sino que falta todo. Que el budismo, es decir, la religión que por el

(1) La verdadera *religión judaica*, tal como se expone y enseña en el Génesis y en todos los libros históricos hasta el final de las Crónicas, es la más grosera de todas las religiones, por ser la única que no tiene en absoluto doctrina alguna de la inmortalidad ni rastro de ella. Cada uno de los reyes y cada uno de los héroes ó profetas, cuando muere, es sepultado junto á sus padres, y con esto termina todo; no se encuentra vestigio alguno de una existencia después de la muerte; más aún, parece haberse omitido intencionadamente toda idea de esta clase. Por ejemplo, Jehováh pronuncia al rey Josías un gran discurso laudatorio y termina con la promesa de una recompensa. Se expresa así: Ἰδοὺ προσετίθημι σε πρὸς τοὺς πατέρας σου, καὶ προστεθήσῃ πρὸς τὰ μνημεῖα σου ἐν εἰρήνῃ (a); por consiguiente, que él no vivira cuando viva Nabucodonosor. Pero ni una idea de otra existencia posterior á la muerte, y con ella de una recompensa positiva, en vez de la puramente negativa de morir y no experimentar ningún sufrimiento más. Cuando el Señor Jehováh ha gastado y atormentado bastante á su obra, que le sirvió de juguete, entonces la arroja á la basura; ésta es la recompensa para ella. Precisamente porque la religión judía no conoce inmortalidad alguna, y, por lo tanto, tampoco castigo alguno después de la muerte, no puede Jehováh amenazar al pecador que le va bien en el mundo con otra cosa más que con que castigará sus maldades en sus hijos y en los hijos de sus hijos, como se puede ver en *Éxodus*, 34, 7, y *Numeri*, 14, 18. Esto demuestra la ausencia de toda doctrina de la inmortalidad. Además, lo mismo sucede en el pasaje de *Tobías* (b), en el que éste pide á Jehováh la muerte, ὅπως ἀπολυθῶ καὶ γενωμαι γῆ, nada más; de una existencia después de la,

(a) *Crónicas*, 34, 28.

(b) Capítulo III, versículo 6.



mayor número de adeptos es la más importante del mundo, sea ateo en absoluto, se ha puesto en evidencia sin que quede lugar á duda por la conformidad de todos los testimonios no falsificados y de los escritos primitivos. Tampoco los Vedas enseñan que exista un Dios creador, sino un alma universal llamada *brahm* (en neutro), de la cual es una personificación popular en la mitología india, tan transparente, el *Brahma*, salido del ombligo de Vischú, que son las cuatro caras y forman parte de la Trinuertí. Representa indudablemente la producción, la

muerte no hay idea. En el Antiguo Testamento se promete como premio á la virtud vivir mucho sobre la tierra (a); por el contrario, en el Veda prométese no volver á nacer. El desprecio que siempre sintieron los judíos hacia todos los pueblos contemporáneos suyos, puede haberse fundado en la mezquina naturaleza de su religión. Lo que expresa el Eclesiastés (b) es la verdadera tendencia de la religión judía. Si, por casualidad, como en Daniel (c), se hace referencia á una inmortalidad, es doctrina exótica abigarrada, como se desprende de Daniel (d). En el segundo libro de los Macabeos (e) se manifiesta con evidencia la doctrina de la inmortalidad, de origen babilónico. Todas las demás religiones, la de los indios, así como la de los brahmanes, la de los budistas, la de los egipcios, la de los persas y hasta la de los druidas, enseñan la inmortalidad, y además la metempsicosis, á excepción de los persas en el Zendavesta. Que el Edda, especialmente la Voluspa, enseña la transmigración de las almas, lo demuestra Ekendal en su *Crítica de las Svenka Siare och Skalder*, de Atterhom (f). Los mismos griegos y romanos tenían algo *post letum*, el Tártare y el Elíseo, y decían:

*Sunt aliquid manes, letum non omnia finit  
luridaque evictos effugit ombra rogos (g).*

(a) Por ejemplo: *Pentateuco*, V, capítulo 5, versículos 16 y 33.

(b) III, 19 y 20.

(c) XII, 2.

(d) I, 4 y 6.

(e) Capítulo VII.

(f) *Hojas para recreación literaria*. 25 de Agosto de 1843.

(g) «Los manes son algo, no todo acaba con la muerte, y la sombra luminosa huye de las hogueras encendidas». Propercio, *Elegía* IV, 7, 1 y 2.— Sabido es que los romanos quemaban los cadáveres.— *Tr.*

formación de los seres, como Vischú su *akme* y Shiwa su desaparición. Su producción del mundo es un acto pecaminoso, como igualmente la encarnación del mundo en Brahm. Además, Ahrmán es igual al Ormuzd del Zenda-vesta, y ambos han salido de tiempo inmenso, Zervam Akerme (si es que en esto hay exactitud). De igual manera en la *Cosmogonía de los fenicios*, escrita por San-choniathon y conservada por Filo Biblio, que es muy bella y digna de leerse, y que quizás sea el prototipo de la mosaica, no encontramos rastro alguno de teísmo ó creación del mundo por un sér personal. A saber: aquí vemos, como en el Génesis mosaico, sumido en la oscuridad el caos primitivo; pero ningún Dios se presenta ordenando que sea la luz y que se haga esto y lo otro: ¡oh,

En general, la esencia propia de una religión, como tal, consiste en el convencimiento que nos proporciona de que nuestra existencia real no está limitada á nuestra vida, sino que es infinita. Esto no lo proporciona en manera alguna esa miserable religión judaica. Por eso es la más tosca y la peor de todas las religiones, que consiste únicamente en un término absurdo y repulsivo, y se reduce á que el *καριος*, que ha creado el mundo, quiere ser venerado; por eso está celoso y tiene envidia á sus camaradas, los demás dioses; si se ofrecen sacrificios á éstos, se irrita y les va mal á sus judíos. A todas estas otras religiones y á sus dioses se les moteja, en el libro LXX de *Βελογγμα*, de idolatría, pero el grosero judaísmo, sin inmortalidad, es el que en realidad merece ese nombre, porque es una religión sin tendencia metafísica. Mientras que todas las demás religiones procuran inculcar al pueblo en imagen y alegoría la significación metafísica de la Vida, la religión judaica es completamente immanente y convierte en un grito de guerra el combatir á otros pueblos. Así, pues, los judíos son precisamente el pueblo escogido de su dios, y él es el dios escogido de su pueblo. Y esto no importa á nadie más. Por el contrario, no se puede disputar al judaísmo la gloria de ser la única religión verdaderamente monoteísta de la tierra: ninguna otra ha presentado un dios objetivo, creador del cielo y de la tierra. Pero si hago notar que los actuales pueblos europeos se consideran como los herederos de aquel pueblo escogido de Dios, no puedo ocultar mi sentimiento.

no! Sino que ἠρασθη το πνευμα των ιδιων αρχων: el espíritu que fermentaba en la masa se enamoró de su propio sér, con lo cual resultó una mezcla de aquellas primitivas partes componentes del mundo, de las cuales, y en realidad muy exacta y significativamente, brotó la masa primitiva precisamente á consecuencia de la nostalgia, ποθος, que, como el comentarista observa con razón, es el Eros de los griegos, y de éste salen, por último, plantas y también seres cognoscentes, es decir, animales. Porque hasta entonces, como se hace notar expresamente, todo se efectuó sin conocimiento: αυτο δε ουκ εγγνωσκε την εξουτου κτισιν. Así consta, agrega Sanchoniathon, en la cosmogonía escrita por Taaht el egipcio. A su cosmogonía le sigue después la más detallada zoogonía (1). Descríbense ciertos fenómenos atmosféricos y terrestres, que recuerdan las fundadas hipótesis de nuestra Geología actual; por último, á fuertes chaparrones siguen truenos y relámpagos, con cuyos estallidos despiértanse aterrorizados á la existencia los animales cognoscentes, y «entonces se mueve, en la tierra y en el mar, lo masculino y lo femenino». Eusebio, al que debemos estos fragmentos de Filo Biblio (2), acusa á esta cosmogonía de ateísmo con perfecta razón: lo es indiscutiblemente, como todas y cada una de las doctrinas acerca de la formación del mundo, exceptuando únicamente á la judaica. En la mitología de los griegos y los romanos encontramos, verdad es, dioses como padres de dioses y al mismo tiempo de hombres (aunque éstos en un principio son el trabajo de alfarero de Prometeo); con todo, no tienen un solo Dios creador. Porque, aunque después un par de filósofos que

(1) Así como Cosmogonía es historia del mundo, sabemos que Zoogonía es historia de los animales.—Tr.

(2) Véase *Praeparatio evangelica*, II, 10.

conocieron el judaísmo hayan querido transformar en uno semejante al padre Zeus, no le importa á éste; tampoco importa que el Dante, sin haberle pedido permiso para eso, le quiera identificar de buenas á primeras en su Infierno con el *Domeneddio*, cuya inaudita sed de venganza y crueldad se ensalza y se describe allí mismo (1). Finalmente (porque se ha echado mano de todo), es completamente inexacta la noticia, infinidad de veces repetida, de que los salvajes de Norte-América adoraban con el nombre de *gran espíritu* á Dios, el creador del cielo y de la tierra. Este error ha sido combatido recientemente por medio de un folleto sobre los salvajes norteamericanos que John Scouler ha leído en una sesión de la Sociedad etnográfica de Londres, celebrada en 1846, y del cual publica un extracto *L'Institut, Journal des Sociétés savantes* (2). Dice:

«Cuando se nos habla, en los trabajos sobre las supersticiones de los indios, del *gran espíritu*, nos inclinamos á suponer que esta expresión indica una idea que está conforme con lo que nosotros la relacionamos, y que su creencia es un *teísmo* sencillo y natural. Pero esta interpretación está muy lejos de la verdadera. La religión de estos indios es, por el contrario, un *fetichismo* puro, que consiste en medios mágicos y encantamientos. En el trabajo de Tanner, que vivió desde su infancia entre ellos, hay detalles exactos y dignos de notarse, pero en cambio distintos de las invenciones de ciertos escritores; en efecto, por ellos se ve que esta religión de los indios es en realidad un *fetichismo* semejante al que existía antes entre los finlandeses y existe hoy todavía entre los

---

(1) Por ejemplo, en el canto XIV, verso 70; y en el canto XXXI, verso 92.

(2) Sesión II, Julio de 1847.

siberianos. Entre los indios que viven al Este de la cordillera, el fetiche consiste en cualquier objeto, al cual se le atribuyen propiedades misteriosas, etc.»

En conformidad con todo esto, la opinión de que aquí se trata ha de suplantar á su contraria, á saber: que únicamente un pueblo, aunque pequeño, insignificante, despreciado por todos sus contemporáneos y que vivía solo entre todos los demás sin creencia alguna en la continuidad después de la muerte, pero que había sido escogido para ello, ha conservado el monoteísmo puro ó el conocimiento del verdadero Dios; y esto no por medio de la filosofía, sino simplemente por revelación, para la cual es también apropiado; porque ¿qué valor tendría una revelación que no enseñase sino aquello que lo mismo pudiera saberse sin ella? Así, pues, el hecho de que ningún otro pueblo ha concebido jamás una idea así debe contribuir á estimar el mérito de la revelación.

#### § 14

### **Algunas observaciones sobre mi propia filosofía.**

Apenas habrá ningún sistema filosófico tan sencillo y compuesto de tan pocos elementos como el mío; por eso se puede apreciar y comprender fácilmente con una sola ojeada. En último término, se basa en la absoluta unidad y conformidad de sus ideas fundamentales, y es en general un signo favorable para su verdad, que en efecto es aneja á la unidad: ἀπλούς ὁ τῆς ἀληθείας λόγος εἶναι: *simplex sigillum veri* (1). Pudiera denominarse mi sistema un *dogmatismo immanente*, porque sus tesis son en

---

(1) «El sencillo secreto de la verdad.»—Tr.

realidad dogmáticas, pero no van más allá del mundo dado en la experiencia, sino que explican únicamente *lo que éste es*, descomponiéndolo en sus últimos elementos. En efecto, el antiguo dogmatismo derribado por Kant (lo mismo que la superchería de los tres modernos sofistas universitarios) (1) es *trascendente*, puesto que sale fuera del mundo para explicarlo por alguna otra cosa y lo hace consecuencia de una causa, que deduce de él. Mi filosofía, en cambio, comenzó con la proposición de que sólo existen en el mundo y bajo la oposición del mismo causas y consecuencias; siendo el principio de razón en sus cuatro modalidades la única forma general del entendimiento, y que sólo en ésta reside, como en el verdadero *locus mundi*, el mundo objetivo.

En otros sistemas filosóficos se ha encauzado la consecuencia, deduciendo unos principios de otros. Mas para esto tiene que existir necesariamente el verdadero contenido en el sistema ya en los principios más elevados; por lo cual lo demás, como deducido de esto, difícilmente puede resultar sino monótono, pobre, vacío y fastidioso, precisamente porque se desarrolla y repite lo que ya se había expuesto en los principios fundamentales. Esta triste consecuencia de la deducción demostrable resalta más en Wolf; pero hasta Spinoza, que siguió estrictamente aquel método, no ha podido evitar por completo este inconveniente del mismo, aunque con su talento ha sabido compensarlo. Mis principios, por el contrario, se fundan, por general, no en cadenas de conclusiones, sino inmediatamente en el mismo mundo perceptivo, y la es-

---

(1) Este trío, triunvirato ó trinidad á que Schopenhauer profesa odio declarado, son los tres filósofos Hegel, Schelling y Fichte, á los cuales no se les puede regatear con tanta facilidad algunos de sus méritos.—*Traductor*.

tricta consecuencia existente en mi sistema, tanto como en cualquier otro, no es por regla general la obtenida mediante el recurso lógico, sino que es más bien aquella conformidad natural de los principios, que se presenta inecludiblemente, por el hecho de que á todos ellos les sirve de base el conocimiento intuitivo, es decir, el concepto perceptivo del mismo objeto, considerado sucesivamente bajo varios aspectos, es decir, del mundo real en todos sus fenómenos, teniendo en cuenta la conciencia en la cual se representa. Por eso he podido estar también libre del cuidado acerca de la conformidad de mis principios; hasta cuando algunos de ellos me parecían incompatibles, como ocurría á veces por algún tiempo, puesto que después se presentaba la conformidad por sí misma, á medida que se iban agrupando los principios; porque en mi sistema precisamente no hay otra cosa que la conformidad de la realidad consigo misma, que, en efecto, nunca puede fallar. Esto es análogo al hecho de que cuando nosotros contemplamos un edificio por vez primera y sólo por un lado, no comprendemos la conexión de sus partes, estando seguros, no obstante, de que no falta y de que se verá en cuanto demos la vuelta. Pero esta clase de conformidad es completamente evidente, en virtud de su originalidad y porque está sujeta á la comprobación constante de la experiencia; en cambio aquélla, deducida, que sólo sirve para encauzar el silogismo, puede resultar falsa alguna vez, á saber: en cuanto un eslabón de la larga cadena es falso, está mal afianzado ó defectuosamente elaborado. De acuerdo con esto, mi filosofía tiene una ancha base sobre la cual se apoya todo inmediatamente, y, por lo tanto, con seguridad, mientras que los otros sistemas se parecen á torres muy elevadas; si en ellas se rompe *un* pilar, todo se desmorona. Lo dicho aquí puede resumirse en el principio de

que mi filosofía se ha producido y está expuesta por la vía analítica y no por la sintética.

Debo citar como el carácter propio de mi filosofía que *llega* siempre *al fondo* de las cosas, no dejando de seguir las hasta lo último dado realmente. Esto se efectúa en virtud de una propensión natural que casi me hace imposible conformarme con simples conceptos, y menos con palabras, en cualquier conocimiento todavía general y abstracto y, por consiguiente, inseguro aún, sino que me impele más allá hasta que tengo ante mi vista el último fundamento escueto de todos los conceptos y principios, que es siempre perceptivo, y que tengo que dejar entonces como fenómeno primero, pero que en lo posible lo descompongo todavía en sus elementos, penetrando siempre en la esencia de la cuestión. Por esta razón se comprenderá algún día (naturalmente, no mientras yo viva) que el tratamiento del mismo asunto por cualquier filósofo anterior, comparado con el mío, parece trivial. Por eso la Humanidad ha aprendido de mí muchas cosas que no olvidará, y mis obras no morirán.

También el teísmo deriva el mundo de una *voluntad*; por una voluntad giran los planetas sobre sus órbitas, y se desarrolla la Naturaleza en su superficie; sólo que el teísmo mueve puerilmente la voluntad hacia afuera, y sólo la hace influir sobre las cosas mediatamente; es decir, mediante la interposición del conocimiento y de la materia en la forma humana, mientras que en mi sistema la voluntad no tanto influye *sobre* las cosas como *en* ellas; más aún, ellas mismas no son precisamente sino su visibilidad. No obstante, se nota en esta conformidad que todo lo primitivo no podemos concebirlo de otro modo que como una *voluntad*. El *panteísmo* llama Dios á la voluntad que obra en las cosas, absurdo que he cen-



surado con frecuencia y con bastante energía; yo lo llamo la *voluntad del vivir* (*der willen zum leben*), porque esto expresa lo último cognoscible en ella. Esta misma relación de la mediatividad respecto de la inmediatividad se observa de nuevo en la Moral. Los teístas quieren una nivelación entre lo que uno hace y lo que padece; yo también. Pero ellos sólo la admiten por medio del tiempo y con ayuda de un juez y remunerador; yo, por el contrario, la admito inmediatamente, demostrando que el actor y el paciente es el mismo sér. Los resultados morales del cristianismo, hasta el ascetismo más excelso, encuéntranse en mi filosofía fundamentados racionalmente y con arreglo al orden de las cosas, mientras que en el cristianismo están fundados en puras fábulas. La creencia en éstas va desapareciendo gradualmente; por eso habrá que acudir á mi filosofía. Los *pan-teístas* no pueden tener moral alguna seriamente meditada, porque para ellos todo es divino y excelente.

He sufrido muchas censuras porque filosofando (y, por lo tanto, teóricamente) he presentado la vida como dolorosa y en manera alguna apetecible; no obstante, se alaba y hasta se admira á quien prácticamente pone en evidencia la decidida insignificancia de la misma, y se desprecia al que se afana cuidadosamente por su conservación.

Apenas habían despertado mis obras la atención de algunos, cuando ya se dejó oír la acusación de prioridad acerca de mi idea fundamental, y se dijo que Schelling había dicho ya una vez: «Querer es ser» (*Wollen ist Sein*), y cuantas cosas de esta clase se pudieron citar. Por mi parte he de decir que las raíces de mi filosofía están en la kantiana, especialmente en lo que atañe á la doctrina del carácter empírico é inteligible; y en general, que cuantas veces se presenta Kant con la cosa

en sí algo más detalladamente, transparéntase siempre á través de su velo en forma de *voluntad*, acerca de lo cual he llamado la atención en mi *Crítica de la filosofía kantiana*, y, en consecuencia, he declarado que mi filosofía es el término del pensamiento de la suya. Por eso no hay que extrañarse de que en los filosofemas de Fichte y de Schelling, que parten igualmente de Kant, se encuentren vestigios de la misma idea fundamental, aunque en ellos se presente sin ilación, conexión ni orden, y, por consiguiente, hay que considerarlos como un nuevo preludeo de mi doctrina. Mas en general debe decirse acerca de esta cuestión que de toda gran verdad se manifiesta, antes que ésta se descubre, un presentimiento, un presagio, una imagen imperfecta, como una niebla y un deseo ineficaz de comprenderla, precisamente porque los progresos de la época la han preparado. Según esto, prelúdiase entonces sentencias aisladas. Sólo que aquel que ha conocido una verdad en sus causas, y la ha meditado en sus consecuencias, ha expuesto su sentido, ha medido la extensión de sus dominios y, en consecuencia, la ha desarrollado con claridad y conexión, con plena conciencia de su importancia, ése es únicamente su autor. Por el contrario, que en época antigua ó moderna haya sido expresada alguna vez con conciencia indecisa y casi como una conversación entre sueños, y, por consiguiente, se la pueda encontrar allí mismo si se la busca, no significa, aunque esté también *totidem verbis*, mucho más que si estuviera *totidem litteris*, así como el que encuentra una cosa solo es quien, reconociendo su valor, la coge y la guarda, no quien la tuvo una vez por casualidad en la mano y después la tiró, ó así como Colón fué quien descubrió las Américas, y no el primer náufrago al cual arrojaron allí una vez las olas. Este es precisamente el sentido del *percant qui*

*ante nos nostre dixerunt* (1). Si se quisiera dar importancia á tales sentencias como prioridades en contra mía, habría que ir á buscarlas mucho más lejos, y, por ejemplo, pudiera citarse á Clemente de Alejandría (2), que dice: Προηγει τι τοινυν, παντων το βουλευσθαι αι γαρ λογικαι δυναμεις τον βουλευσθαι διακλονοι πεφυκασι (3); como también que Spinoza escribe: *Cupiditas est ipsa uniuscujusque natura seu essentia* (4), y anteriormente: *Hic conatus, cum ad mentem solum refertur, voluntas appellatur; sed cum ad mentem et corpus simul refertur, vocatur Appetitus, qui proinde nihil aliud est quam ipsa hominis essentia* (5). Con gran razón dijo Helvecio: *Il n'est point de moyens que l'envieux, sous l'apparence de la justice, n'emploie pour degrader le mérite... C'est l'envie seule qui nous fait trouver dans les anciens tous les decouvertes modernes. Une phrase vide de sens, ou du moins inintelligible avant ces decouvertes, suffit pour faire crier au plagiat* (6). Y permítaseme recordar otro pasaje de Helvecio acerca de este particular, cuya

(1) «Perezcan los que antes de nosotros dijeron nuestras cosas.»

(2) *Stromata*, II, 17.

(3) «El querer, por consiguiente, precede á todas las cosas; porque las facultades racionales son siervas de la voluntad.» Véase *Sanctorum Patrum Opera polemica*, V; Wireeburgi, 1779; *Clementis Alexandrini Opera*, I, 304.

(4) «El deseo es la misma esencia ó naturaleza de cada uno.» *Ethica*, III, 57.

(5) «Este impulso, cuando se refiere á la inteligencia sola, se llama Voluntad; pero cuando se refiere á la vez al alma y al cuerpo, se llama Apetito; el cual, por consiguiente, no es otra cosa que *la misma esencia del hombre.* » *Ethica*, III, 9, escolio, y finalmente, III, definición 1.<sup>a</sup>, explicación.

(6) «No hay medios que el envidioso no emplee, bajo la apariencia de justicia, para degradar el mérito... Sólo la envidia es la que nos hace encontrar en los antiguos todos los descubrimientos modernos. Una frase vacía de sentido, ó al menos ininteligible antes de estos descubrimientos, basta para hacer clamar: ¡plagio!»—*De l'esprit*, IV, 7.

cita suplico no se interprete como vanidad y soberbia, sino que se tenga en cuenta únicamente la exactitud del pensamiento aquí expresado, pasando por alto si algo de ello puede tener ó no aplicación á mi persona. *Quiconque se plaît à considerer l'esprit humain voit dans chaque siècle cinq ou six hommes d'esprit tourner autour de la découverte que fait l'homme de genie. Si l'honneur en reste à ce dernier, c'est que cette découverte est, entre ses mains, plus féconde que dans les mains de tout autre; c'est qu'il rend ses idées avec plus de force et de netteté; et qu'enfin on voit toujours à la manière différente dont les hommes tirent parti d'un principe ou d'une découverte, à qui ce principe ou cette découverte appartient* (1).

A causa de la antigua guerra irreconciliable que la inhabilidad y la estupidez declaran siempre y por doquier contra el talento y el raciocinio, aquéllas representadas por legiones y éstos por uno solo, tiene que sostener cada uno de los que poseen algo meritorio y puro un combate rudo contra la falta de razón, la simpleza, el mal gusto, los intereses privados y la codicia, todos en digna alianza, es decir, en aquella alianza de la cual dice Chamfort: *En examinant la ligue des sots contre les gens d'esprit, on croirait voir une conjuration de valets pour écarter les maîtres* (2). Pero á mí se me agregó ade-

(1) «Todo el que se complace en estudiar el espíritu humano, ve en cada siglo á cinco ó seis hombres de talento girar alrededor del descubrimiento que hace el hombre de genio. Si á este último se le atribuye el honor, es que este descubrimiento es entre sus manos más fecundo que en manos de cualquier otro; es que expresa sus ideas con más energía y claridad, y que, finalmente, se nota siempre en la distinta manera que tienen los hombres de sacar partido de un principio ó de un descubrimiento, á quién pertenece ese principio ó ese descubrimiento.» *De l'esprit*, IV, 1.

(2) «Examinando la liga de los necios contra los hombres de talento, creeríase ver una conjuración de laeayos para suprimir á los amos.»

más otro enemigo poco común: una gran parte de los que en mi rama de la ciencia tenían autoridad y ocasión para encauzar el juicio del público, estaba colocada y pagada para propagar lo peor de todo, el *hegelianismo*, para elogiarlo y ponerlo por las nubes. Pero esto no puede resultar si al mismo tiempo se quiere atribuir importancia á lo bueno, aunque sólo sea en cierta manera. Por esto puede explicarse el lector futuro el hecho (que de lo contrario sería enigmático para él) de que yo haya permanecido tan ajeno á mis contemporáneos como el hombre á la luna. No obstante, un sistema ideológico que, aunque careciendo de todo el interés de los demás, es capaz de ocupar á su autor durante su larga vida incansante y vivamente é incitarlo á un trabajo continuo y sin recompensa, da testimonio precisamente en esto de su mérito y de su verdad. Sin aliento alguno de la parte de fuera, el amor á mi filosofía, y únicamente este amor, ha mantenido firme mi actividad durante muchos años y no ha permitido fatigarme: por eso miro con desdén toda la gloria del malo. Porque al venir al mundo púso-me mi genio esta disyuntiva: ó conocer la verdad y no gustar á nadie con ella, ó enseñar á los demás lo falso con aplauso y adhesión: no me fué difícil elegir. Ahora bien: según esto, la suerte de mi filosofía fué la contraria de la que tuvo el *hegelianismo*, de tal manera que ambas se pueden considerar como el reverso de la misma hoja, de conformidad con el carácter de ambas filosofías. El *hegelianismo*, sin verdad, sin claridad, sin talento y hasta sin sentido común, y además presentado con el ropaje del más repulsivo galimatías que se ha oído jamás, fué una filosofía de cátedra, favorecida y privilegiada, y, por consiguiente, un disparate que dió de comer á su inventor. Mi filosofía, que salió á luz al mismo tiempo que aquél, tenía, en realidad, todas las

cualidades que al otro le faltaban; sólo que no estaba ajustada á ningún fin superior y no era apropiada para la cátedra en las circunstancias de la época, y por consiguiente, no se podía hacer nada con ella, como suele decirse. Entonces se siguió como el día á la noche, que el hegelianismo fué la bandera á que todos se acogieron, y en cambio mi filosofía no encontró aprobación ni adeptos, sino que, por el contrario, con intención premeditada se hizo caso omiso de ella, se la ocultó y se la ahogó en lo posible, porque con su presencia se hubiera interrumpido aquel juego, como les sucede á las sombras chinescas en la pared al penetrar la luz del día. Así, pues, yo fuí, según esto, la máscara de hierro, ó como dice el noble Dorguth, el Gaspar Hauser de los profesores de filosofía; fuí privado de aire y de luz, á fin de que nadie me viese y mis exigencias innatas no pudiesen satisfacerse. Pero ahora ha resucitado el hombre á quien los profesores de filosofía habían tenido en silencio, con gran aturdimiento de esos mismos, que no saben qué cara han de poner.

---

---

## BOSQUEJO DE UNA HISTORIA

DE LA TEORÍA

# DE LO IDEAL Y DE LO REAL

---

Plurimi pertransibunt, et multiplex  
erit scientia.

DANIEL, XII, 4.

Descartes pasa con razón por el padre de la filosofía moderna: primeramente y en general, porque ayudó á la razón á sostenerse por sí misma, enseñando á los hombres á servirse de su cerebro, en sustitución del cual habían funcionado la Biblia por una parte y Aristóteles por otra; pero más especialmente y en sentido más estricto, porque tuvo en cuenta por vez primera el problema alrededor del cual gira desde entonces toda la filosofía: el problema de lo ideal y de lo real, es decir, la cuestión de distinguir lo que hay de objetivo y lo que hay de subjetivo en nuestro conocimiento: por consiguiente, qué es lo que hay que atribuir en este problema á algo distinto de nosotros y qué á nosotros mismos. En efecto, en nuestro cerebro se forman imágenes, no por móviles internos, como los que derivan de la volición ó de la asociación de ideas, sino por motivos exteriores. Estas imágenes son solamente lo que conocemos de una manera inmediata, lo dado. ¿Qué relación pueden tener con co-

sas que existen separadas por completo é independientes de nosotros y que son causa de estas imágenes? ¿Tenemos certeza absoluta de que existan tales objetos? Y en ese caso, ¿nos dan las imágenes la explicación de su naturaleza? Este es el problema, y como consecuencia del mismo, el empeño fundamental de los filósofos tiende, desde hace doscientos años, á distinguir perfectamente, por una separación bien marcada, lo ideal de lo real, es decir, lo que atañe sola y exclusivamente á nuestro conocimiento como tal, de lo que existe independientemente de él, para determinar de esta manera la relación de ambos entre sí.

Ni los filósofos de la antigüedad ni tampoco los escolásticos parecen haber llegado verdaderamente á un conocimiento claro de este primitivo problema filosófico; aunque se encuentra un rastro de ello, en forma de idealismo, y hasta como doctrina de la idealidad del tiempo, en Plotino (1), donde enseña que el alma ha creado el mundo, al pasar de la eternidad del tiempo. Allí se dice, por ejemplo: ου γαρ τις αυτου τουτου του παντος τοπος, η ψυχη (2); y también: δει δε ουκ εξωθεν της ψυχης λαμβανειν τον χρονον, ωσπερ ουδε τον αιωνα εκει εξω του ουτου (3), con lo cual ya está realmente explicada la idealidad del tiempo de Kant. Y en el capítulo siguiente: ουτος ο βιος τον χρονον γεννα διο και ειρηται αμα τρωδε τω παντι γεγονεναι, οτι ψυχη αυτον μετα τουδε τον παντος εγεννησεν (4). No obstante, el problema, concebido

(1) Especialmente en las *Enneadas*, III, libro VII, capítulo X.

(2) «No se da otro lugar en este universo más que el alma.»—*N. del T.*

(3) «Es preciso que no se considere de ningún modo el tiempo fuera del alma, en cuanto que ni se debe considerar la enfermedad fuera de lo que se llama el ente.»—*N. del T.*

(4) «Esta nuestra vida engendra el tiempo: en cuanto que se dice que el tiempo fué creado á la vez que el universo; porque el alma engendra el tiempo á la vez que este universo.»—*N. del T.*



claramente y claramente expresado, sigue siendo el tema característico de la filosofía *moderna*, puesto que Descartes fué el primero que le dedicó la atención que requería, cuando comprendió la verdad de que estamos limitados, en primer lugar, á nuestro propio conocimiento, y que el mundo no nos es considerado más que como *representación* por su conocido: *dubito, cogito, ergo sum* (1) quería poner de relieve que la conciencia subjetiva es lo único cierto, en contraposición con lo problemático de todo lo demás, y revelar la gran verdad de que lo único real é incondicionalmente *dado* es la conciencia de sí mismo. Examinada su célebre frase, es equivalente de aquella de que yo he partido: «el mundo es mi representación». La única diferencia consiste en que la suya hace resaltar la inmediatez del sujeto; la mía, la mediatividad del objeto. Ambas frases expresan lo mismo, pero desde dos diversos puntos de vista; son recíprocas una de otra, y por consiguiente encuéntrase en la misma relación que la ley de la inercia y la causalidad, según lo he expuesto en el prólogo de la *Ética* (2). Su frase se ha repetido desde entonces infinidad de veces, en el sentido de la importancia que tiene y sin llegar á una comprensión clara del verdadero sentido y objeto de la misma (3). Él llenó, pues, la laguna que existe entre lo subjetivo ó ideal y lo objetivo ó real. Esta opinión la resumió en la duda sobre la existencia del mundo exterior, y su deficiente manera de resolver esta duda, diciendo que el amable Dios no puede engañarnos, demuestra cuán profundo y difícil de resolver es el proble-

---

(1) «Dudo, pienso; luego soy.»—*N. del T.*

(2) *Die beiden Grundprobleme der Ethik behandelt in zwei Akademischen Preisschriften*, von Dr. Arthur Schopenhauer, XXIV. Francfort, 1841.

(3) Descartes: *Meditationes*, II, 14.

ma. Con todo, por obra de él se había introducido ese escrúpulo en la filosofía y continuó agitándola hasta su resolución fundamental. El convencimiento de que no es posible ningún sistema seguro y satisfactorio, sin conocimiento profundo y aclaración de la diferencia expuesta, existió á partir de Descartes y ya no se podía hacer caso omiso de la cuestión.

Para resolverla ideó Malebranche el sistema de las causas ocasionales. Abarcó el mismo problema en toda su extensión, más clara, seria y profundamente que Descartes (1). Este había aceptado la realidad del mundo exterior, fundándose en la realidad de Dios, por lo cual resulta muy raro, como es natural, que, mientras los demás filósofos teístas procuran demostrar por la existencia del mundo la de Dios, Descartes, al contrario, demuestra primero la existencia del mundo por la existencia y veracidad de Dios; es la prueba cosmológica invertida. Malebranche, dando un paso más en esta cuestión, nos enseña que vemos todas las cosas en Dios mismo directamente. Esto es, naturalmente, explicar una cosa desconocida por otra aún más desconocida. Además, según él, no sólo vemos todas las cosas en Dios, sino que éste es también lo único que obra en ellas; de manera que las causas físicas son únicamente al parecer causas ocasionales (2). Ya tenemos aquí, pues, en lo esencial, el panteísmo de Spinoza, que parece haber aprendido más de Malebranche que de Descartes.

En general, pudiera uno admirarse de que el panteísmo no haya logrado ya en el siglo XVII una victoria completa sobre el teísmo, porque las explicaciones europeas más originales, hermosas y fundamentales del

---

(1) *Recherche de la vérité*, libro III, 2.<sup>a</sup> parte.

(2) *Recherche de la vérité*, libro VI, 2.<sup>a</sup> parte, cap. 3.

mismo (aunque en comparación con las *Upanischadas* de los Vedas, todo esto no es nada), produjéronse todas en aquel lapso de tiempo; á saber, por medio de Bruno, Malebranche, Spinoza y Escoto Erigena; este último después de haber estado olvidado durante muchos siglos, fué encontrado de nuevo en Oxford, y en 1681, es decir, cuatro años después de la muerte de Spinoza, apareció impreso por primera vez. Esto parece demostrar que la opinión de un hombre solo no puede dominar hasta que está preparado el espíritu de la época para aceptarlo; como, por el contrario, en nuestros días el panteísmo, aunque expuesto en la dirección ecléctica y confusa de Schelling, ha llegado á ser la manera de pensar dominante de los eruditos y hasta de las personas instruídas; y esto porque Kant se había adelantado á derrotar el dogmatismo teísta y le había sustituido por el panteísmo, mediante lo cual el espíritu de la época estaba preparado para él, como el campo arado para la semilla. En el siglo XVII, la filosofía abandonó de nuevo aquel camino, y por éste llegó, de una parte, á Locke, al que habían preparado el camino á Bacon y Hobbes, y de otra, por Leibnitz, á Cristián Wolf; estos dos dominaron entonces en el siglo XVII, especialmente en Alemania, aunque por último sólo en cuanto que se habían contenido en el eclecticismo sintético.

Los profundos pensamientos de Malebranche dieron el primer impulso para el sistema de Leibnitz de la *armonía preestablecida*, cuya fama, extendida en su tiempo, y su gran renombre, dan una prueba de que lo absurdo es lo que hace fortuna en el mundo con mayor facilidad. Aunque no me puedo jactar de tener formada una idea clara de las mónadas de Leibnitz, que son al mismo tiempo puntos matemáticos, átomos corpóreos y almas, paréceme, con todo, cosa fuera de duda que una

suposición así, una vez determinada, pudiera servir para hacer inútiles todas las demás hipótesis que tiendan á explicar la relación entre lo ideal y lo real, y dar fin á la cuestión diciendo que ambos estaban ya completamente identificados en las mónadas; por lo cual también se ha divertido otra vez con ello Schelling, como autor del sistema de identidad. Sin embargo, el célebre matemático, filósofo, polihistoriador y político no se ha dignado aprovecharla para ese sistema, sino que formuló con otro objeto especial la armonía preestablecida. Pero ésta nos da dos mundos completamente distintos, incapaces cada uno de por sí de obrar uno sobre otro (1), siendo cada uno igual completamente innecesario del otro, pero que, á pesar de todo, tiene que existir y marchar perfectamente paralelos uno y otro é ir al unísono; por eso el autor de ambos ha establecido desde un principio la más perfecta armonía entre ellos, en la que ahora continúan marchando uno al lado de otro de la manera más satisfactoria. La armonía preestablecida, dicho sea de paso, tal vez pudiera hacerse comprensible de la mejor manera comparándola con un escenario, donde muchas veces el *influzus physicus* sólo existe en apariencia, relacionándose la causa y el efecto tan sólo por medio de una armonía preestablecida por el director de escena, como, por ejemplo, cuando uno dispara y otro cae á tiempo. Leibnitz ha expuesto en los §§ 62 y 63 de su *Teodicea*, con brevedad y de la manera más tosca, su teoría, en su monstruosa absurdidad. Y no obstante, en todo este dogma ni siquiera tiene el mérito de la originalidad, puesto que ya Spinoza había expuesto con claridad suficiente la

---

(1) *Principia philosophica*, § 84, y *Examen du sentiment du Pere Malebranche*, página 500 y siguientes de las *Œuvres de Leibnitz*, publicadas por Raspe.

armonía preestablecida en la segunda parte de su *Ética*; es decir, en las proposiciones 6.<sup>a</sup> y 7.<sup>a</sup>, en sus corolarios, y otra vez en la parte quinta, proposición 1.<sup>a</sup>, después de haber enunciado á su manera en la 5.<sup>a</sup> proposición de la parte segunda la teoría parecida de Malebranche de que todo lo vemos en Dios (1). Por consiguiente, Malebranche es el verdadero autor de este sistema que, tanto Spinoza como Leibnitz, han aprovechado y arreglado cada uno á su modo. Leibnitz hubiera podido adivinar la cuestión, porque ha dejado el hecho escueto que da origen al problema, á saber: que el mundo nos es dado inmediatamente sólo por nuestra representación, para suplantarlo el dogma de un mundo corpóreo y un mundo espiritual, entre los cuales no es posible comunicación alguna, toda vez que enlaza la cuestión de la relación entre las representaciones y las cosas en sí mismas con la de la posibilidad de los movimientos del cuerpo por medio de la voluntad, y después las desune con su armonía *præs-*

---

(1) *Ethica*, II, propositio 7.<sup>a</sup>: *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* «El orden y la conexión de las ideas es lo mismo que el orden y la conexión de las cosas.» Pars V, propositio 1.<sup>a</sup>: *Prout cogitationes rerumque ideæ concatenantur in mente ita corporis affectiones seu rerum imagines ad amussim ordinantur et concatenantur in corpore.* «De la misma manera que los pensamientos é ideas de las cosas se encadenan en la Inteligencia, así las imágenes de las cosas se ordenan y se encadenan en el cuerpo.» Pars II, propositio 5.<sup>a</sup>: *Esse formale idearum Deum, quatenus tantum ut res cogitans consideratur, pro causa agnoscit, et non quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium idea, non ipsa ideata sive res perceptas pro causa efficiente agnoscum; sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.* «El sér formal de las ideas reconoce por causa á Dios tan sólo en cuanto que se considera como cosa pensante y no en cuanto que se explica por otro atributo. Esto es, tanto las ideas de los atributos de Dios como de las cosas singular no reconocen por causa suficiente las mismas cosas ideadas ó cosas percibidas; sino al mismo Dios, en cuanto que es cosa pensante.»

*tabilita* (1). La monstruosa absurdidad de su hipótesis ya fué puesta en evidencia por algunos de sus contemporáneos, especialmente por Bayle, por medio de la exposición de las consecuencias que de ella se deducía (2). No obstante, precisamente la absurdidad de la hipótesis que forjó un pensador eminente inducido por el asunto que nos ocupa, demuestra la magnitud, la dificultad y la incertidumbre del problema, y cuán mal puede éste dilucidarse y deshacer el nudo con simples negaciones, como se han atrevido á hacer en nuestros días.

Spinoza, á su vez, parte inmediatamente de Descartes; por eso, al principio, presentándose como cartesiano, sostuvo el dualismo de su maestro; es decir, admitió una *substantia cogitans* y una *substantia extensa*, aquélla como sujeto y ésta como objeto del conocimiento. En cambio, posteriormente, cuando pensó por cuenta propia, encontró que ambas eran una y la misma sustancia, considerada desde distintos puntos de vista, es decir, considerada una vez como *substantia extensa* y otra como *substantia cogitans*. Eso quiere decir, en realidad, que la distinción entre la sustancia pensante y la extensa ó entre el espíritu ó el cuerpo, es infundada, y, por consiguiente, insostenible; por lo cual no debía haberse hablado más de ella. Pero la sostiene todavía en cuanto que repite incansablemente que ambas son una misma cosa. Relaciona, además, con esto, por un sencillo *sic etiam* (3), que *modus extensionis et idea illius modi una eadem-*

(1) Véase *Système nouveau de la nature*, en *Leibnitz Opera*, edición Erdmann, 125. Brucker, *Historia philosophia*, IV, parte II, página 425.

(2) Véase en los *Escritos menores* de Leibnitz, traducidos por Huth en el año 1740, la observación (en la página 79) en la que el mismo Leibnitz se ve obligado á exponer las terribles consecuencias de su hipótesis.

(3) «Así también.» — *N. del T.*

que est res (1): con lo cual quiere decirse que nuestra representación de los cuerpos y estos mismos cuerpos son una cosa idéntica. Sin embargo, el *sic etiam* es un tránsito insuficiente para ello; porque del hecho de ser infundada la diferencia entre el espíritu y el cuerpo ó entre lo pensante y lo extenso, no se desprende en manera alguna que la diferencia entre nuestra representación y una cosa objetiva y real existente fuera de ella—primer problema planteado por Descartes,—sea también infundada. Lo representante y lo representado pueden ser enhorabuena de idéntica naturaleza; sin embargo, siempre queda en pie la cuestión de si por las representaciones contenidas en mi cerebro puedo deducir con seguridad la existencia de seres distintos de mí, existentes en sí mismos; es decir, independientes de esas representaciones. La dificultad no estriba en aquello á que Leibnitz ha querido reducirla (2): es decir, que entre las almas y el mundo corpóreo, como dos especies de sustancias completamente heterogéneas, no puede haber en absoluto ninguna influencia y comunidad, por lo cual negaba él el influjo físico; porque esa dificultad es sólo una consecuencia de la Psicología racional, y únicamente necesaria, por lo tanto, como sucede con Spinoza, ser desechada como una ficción y, además, como *argumentum ad hominem* contra los defensores de ella está el que emplean para hacer valadero su dogma, diciendo que también Dios, que es, en efecto, un espíritu, ha creado el mundo y continúa gobernándole; de manera que un espíritu puede influir inmediatamente sobre los cuerpos. La dificultad que queda en pie es simplemente la cartesiana: que el

---

(1) «La forma de extensión y la idea de la misma forma es una y la sola cosa.» *Ethica*, pars II; prop. 7, escolio.—*N. del T.*

(2) Por ejemplo, *Theodicea*, Parte I, § 59.

mundo, que sólo nos ha sido dado inmediatamente, es en último caso sólo una representación ideal, es decir, existente en nuestro cerebro; siendo así que nosotros, yendo más allá, nos ponemos á juzgar de un mundo real, esto es, que existe independientemente de nuestras representaciones. Por consiguiente, Spinoza no ha resuelto aún este problema anulando la diferencia entre *substantia cogitans* y *substantia extensa*, sino que, á lo sumo, ha hecho admisible otra vez el influjo físico. Pero éste no sirve para resolver la dificultad; porque la ley de la causalidad es de origen subjetivo, como se ha demostrado; y aun cuando procediera, por el contrario, de la experiencia exterior, entonces pertenecería precisamente á aquel mundo puesto en duda, y que sólo nos es dado idealmente; de manera que no podría servirle de puente entre lo objetivo absoluto y lo subjetivo, sino que sería, por el contrario, únicamente el lazo que une á los fenómenos entre sí (1).

Sin embargo, para explicar más claramente por ella la identidad arriba citada de la extensión y la representación, expuso Spinoza algo que incluye al mismo tiempo la opinión de Malebranche y la de Leibnitz. Completamente de acuerdo con Malebranche, dice que vemos todas las cosas en Dios: *rerum singularium ideæ non ipsa ideata, sive res perceptas, pro causa agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans* (2): y este Dios es también á la vez lo real y lo que obra sobre ellas, como decía Malebranche. Como Spinoza con el nombre *Deus* designa el mundo, al fin y al cabo no se explica

(1) Véase *El Mundo como Voluntad y como Representación* (traducción de *La España Moderna*), II.

(2) «Las ideas de las cosas singulares no reconocen por causa á las mismas cosas ideadas ó percibidas, sino al mismo Dios, en cuanto que es cosa pensante.» *Ethica*, II, propositio 5.—*N. del T.*



nada. Mas hay en él al mismo tiempo, como en Leibnitz, un exacto paralelismo entre el mundo exterior y el representado: *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum* (1); y otros pasajes semejantes. Esto es la armonía preestablecida de Leibnitz; sólo que para Spinoza no están completamente separados, como para aquél, el mundo representado y el que existe objetivamente, sólo en virtud de una *armonía* establecida de antemano, y correspondiendo una á otro exteriormente, sino que son en realidad una misma cosa. Aquí tenemos, pues, en primer lugar un *realismo* perfecto, en cuanto que la existencia de las cosas corresponde exactamente á su representación en nosotros, siendo ambos una misma cosa; según esto, conocemos las cosas en sí: son por sí mismas *extensas*, así como, en cuanto que se presentan como *cogitata*, es decir, en nuestra representación de ellas, se muestran como *extensas* (2). Todo esto, en realidad, sólo se funda en hipótesis. La exposición adolece de oscuridad por varias razones, entre otras por la ambigüedad de la palabra *Deus*, empleada en un sentido completamente impropio: por eso Spinoza se hunde en tinieblas y dice al fin: *nec impræsentiarum hæc clarius possum explicare* (3). Pero la oscuridad de la exposición resulta siempre de la oscuridad de la comprensión y meditación de los filosofemas. Muy acertadamente ha dicho Vauvenargues: *La clarté est la bonne foi des philosophes* (4). Lo que es en la música la «nota pura», eso es en la filosofía

(1) «El orden y la conexión de las ideas es lo mismo que el orden y conexión de las cosas.» *Ibidem*, parte II, prop. 7.—*N. del T.*

(2) Dicho sea de paso, aquí está el origen de la Identidad de lo Real y de lo Ideal de Schelling.

(3) «Y por ahora no puedo explicar esto más claramente.»—*N. del T.*

(4) «La claridad es la buena fe de los filósofos.» *Revue des Deux Mondes*, 1853, 15 de Agosto, página 635.—*N. del T.*

la claridad completa, en cuanto que es la *conditio sine qua non*, y no cumpliendo esta condición, todo pierde su valor, y tenemos que decir: *quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi* (1). Si, en efecto, hay que evitar con cuidado por medio de la claridad, en todos los asuntos de la vida ordinaria y práctica, todas las malas interpretaciones posibles, ¿cómo hemos de expresarnos incierta y hasta enigmáticamente en las materias más difíciles, abstractas y casi inaccesibles del pensar, que es el objeto de la filosofía? La oscuridad censurada en la doctrina de Spinoza resulta de que no partió despreocupadamente de la naturaleza de las cosas tal como es en sí, sino del cartesianismo, y, por lo tanto, de toda clase de conceptos tradicionales, como *Deus, substantia, perfectio*, etc., que después se esforzó en poner de acuerdo con su verdad. Lo mejor de su teoría muchas veces lo expresa sólo de una manera indirecta, en la segunda parte de la *Ética*, hablando siempre *per ambages* (2) y casi alegóricamente. Mas por otra parte, Spinoza pone de manifiesto un innegable *idealismo trascendental*, á saber: un conocimiento, aunque sea puramente general, de las verdades, expuesto con claridad por Locke y especialmente por Kant, es decir, una verdadera diferenciación del fenómeno y la cosa en sí y el reconocimiento de que sólo el primero nos es accesible. Compárese *Ethica*, parte II, proposición 16, con el 2.º corolario; proposición 17, escolio; proposición 18, escolio; proposición 19; proposición 23, que extiende este principio al conocimiento de sí mismo; proposición 25, que lo expresa claramente, y, por último, como resumen, el corolario á la proposición 29, que dice claramente que no nos conocemos ni á nosotros mismos

(1) «Todo lo que me enseñas así, lo aborrezco y no lo creo.»—*N. del T.*

(2) «Por medio de rodeos.»—*N. del T.*

ni á las cosas como son en sí, sino solamente tal como se nos presentan. La demostración de la proposición 27, parte III, expresa ya en su principio la cuestión con mayor claridad. Respecto á la relación de la doctrina de Spinoza con la de Descartes, recuerdo en este lugar lo que he dicho acerca de ello (1). Mas por haber partido de los conceptos de la filosofía cartesiana, no sólo se ha introducido mucha oscuridad y se ha dado lugar á malas interpretaciones en la exposición de Spinoza, sino que con ello se ha incurrido también en muchas paradojas extravagantes, falsedades manifiestas y hasta absurdos y contradicciones, que han agregado á la parte sana y exacta de su doctrina una mezcolanza desagradable de cosas indigestas y que hacen que el lector vacile entre la admiración y el fastidio. Pero en lo que atañe más directamente á nuestro asunto, el defecto capital de Spinoza está en que ha trazado desde un punto falso la línea divisoria entre lo ideal y lo real, ó entre el mundo subjetivo y el objetivo. La *extensión* no es en manera alguna lo contrario de la *representación*, sino que está dentro de ésta. Representamos las cosas como extensas y, en cuanto que son extensas, son nuestra representación; pero la cuestión y el problema primitivo consiste en saber si existe algo extenso; más aún, si existe algo absoluto, independiente de nuestra representación. Este problema fué resuelto más tarde por Kant con exactitud innegable acerca del particular de que la extensión ó espacio se encuentre sola y exclusivamente en la representación, y que, por consiguiente, sea aneja á ésta, siendo todo el espacio la única forma de la misma; según lo cual, no puede existir nada extenso independiente de

---

(1) *El Mundo como Voluntad y como Representación*, II. (Traducción de *La España Moderna*.)

nuestra representación, y seguramente no existe. La línea divisoria de Spinoza se limita, por consiguiente, al lado ideal y se ha detenido en el mundo *representado*; á éste, por lo tanto, determinado por su forma de extensión, lo toma por lo real, y, por consiguiente, independiente del acto de ser representado, es decir, existente en sí. De esta manera tiene razón, como es natural, al decir que lo que es extenso y lo que se representa—es decir, nuestra representación de los cuerpos y estos mismos cuerpos—son una misma cosa (1). Porque, en efecto, las cosas son extensas sólo en cuanto que son representadas, y sólo son representables en cuanto extensas; el mundo como representación y el mundo en el espacio son *una eademque res* (2): eso podemos admitirlo en todo y por todo. Si la extensión fuera una propiedad de las cosas en sí, nuestra percepción sería un conocimiento de las cosas en sí; él lo supone también así, y en esto consiste su realismo. Pero como no lo justifica, como no demuestra que á nuestra percepción de un mundo extenso corresponde un mundo extenso independiente de esta percepción, queda por resolver el problema fundamental. Porque esto resulta precisamente de que no está bien trazada la línea divisoria entre lo real y lo ideal, lo objetivo y lo subjetivo, la cosa en sí y el fenómeno; por el contrario, hace una división en medio de la parte ideal, subjetiva y fenomenal del mundo, es decir, á través del mundo como representación; divide éste en extensión ó espacio y en nuestra representación del mismo, y después se esfuerza en demostrar que ambos son una misma cosa, como lo son, en efecto. Precisamente Spinoza se queda en la parte ideal del mundo, puesto

---

(1) *Ethica*, parte II, propositio 7.<sup>a</sup>, escolio.

(2) «Una y la misma cosa.»—*N. del T.*

que suponía haber encontrado ya lo real en lo extenso que le corresponde; y como para él, el mundo visible es, por necesidad, lo único real *fuera* de nosotros, y el mundo del conocimiento (*cogitans*) lo único real en nosotros, coloca también, por otra parte, lo único verdaderamente real, la voluntad, en lo ideal, haciendo de ella un simple *modus cogitandi* y hasta identificándola con el juicio. Véase *Ethica*, II, las pruebas de las proposiciones 48 y 49, donde se dice: *per voluntatem intelligo affirmandi et negandi facultatem* (1), y otra vez: *concipiamus singularem aliquam volitionem, nempe modum cogitandi, quo mens affirmat, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis* (2), á lo que sigue el corolario: *Voluntas et intellectus unum et idem sunt* (3). En general comete Spinoza el grave delito de abusar adrede de las palabras para indicar conceptos que llevan otros nombres en todo el orbe, y en cambio les quita el significado que tienen en todas partes: así llama «Dios» á lo que se llama «mundo» en todas partes; el «derecho» á lo que se llama la «fuerza», y la «voluntad» á lo que se llama el «juicio». Estamos en nuestro legítimo derecho al recordar aquí el Hetman de los cosacos en el Benjowsky de Kotzebue.

Berkeley, más tarde y conociendo ya á Locke, avanzó en este camino de los cartesianos, y por eso fué el creador del *idealismo* propiamente dicho, es decir, de la teoría que lo extenso en el espacio y lo que lo ocupa, es decir, el mundo visible en general, no puede tener en

---

(1) «Por voluntad entiendo la facultad de afirmar y negar.»—*N. del T.*

(2) «Concebamos alguna volición singular, á saber, manera de pensar, por la cual la inteligencia afirma que los tres ángulos de un triángulo son iguales á dos rectos.»—*N. del T.*

(3) «La voluntad y la inteligencia son una y la misma cosa.»—*N. del T.*

manera alguna existencia como tal más que en nuestra *representación*, y que es absurdo y hasta contradictorio concederle toda otra existencia fuera de *representación* é independiente del sujeto cognoscente, y conforme á eso admitir una materia existente en sí misma (1). Esa es una idea al parecer muy exacta y profunda; pero en ella se la consiste toda su filosofía. Concibió y separó perfectamente lo ideal; pero no supo encontrar lo real ni se esforzó mucho en ello, y acerca de este particular sólo se expresa de paso, fragmentaria é inconscientemente. La voluntad y poder inmenso de Dios es causa absolutamente inmediata de todos los fenómenos del mundo visible, es decir, de todas nuestras representaciones. La verdadera existencia sólo corresponde á los seres dotados de entendimiento y de voluntad, como somos nosotros mismos; éstos, pues, componen lo real en unión con Dios. Son espíritus, es decir, seres precisamente cognoscentes y volitivos, porque también considera absolutamente inseparable la voluntad y el conocimiento. Tiene además de común con sus predecesores el suponer á Dios como más conocido que el mundo existente, y por lo tanto, con aludir á Él cree haber dado la explicación. En términos generales, su estado

---

(1) A los profanos en Filosofía, entre los cuales pueden contarse muchos doctores en la misma, debiera prohibírseles en absoluto el empleo de la palabra «*idealismo*», porque no saben lo que significa y cometen con ella toda clase de abusos; en el término *idealismo* se incluyen ya *espiritualismo*, ya aproximadamente lo contrario al *filisteísmo*; y los literatos vulgares les corroboran y confirman esta opinión. Las palabras «*idealismo*» y «*realismo*» no carecen de dueño, sino que tienen su significación filosófica determinada; el que crea otra cosa debe emplear otras palabras. La contradicción entre *idealismo* y *realismo* se refiere á lo *conocido*, al objeto; por el contrario, la que existe entre *espiritualismo* y *realismo* atañe á lo *cognoscente*, al *sujeto*. (Los actuales chapuceros ignorantes confunden *idealismo* y *espiritualismo*.)

eclesiástico y episcopal le ató con ligaduras demasiado fuertes y le limitó á un reducido círculo de ideas contra el cual no debía chocar; por eso no pudo hacer otra cosa que enseñar á llevarse bien en su cerebro á lo verdadero y lo falso, en cuanto fuese posible. Esto puede aplicarse también á las obras de todos estos filósofos, con excepción de Spinoza; á todos les estropea el teísmo judaico, incapaz de todo examen, muerto á toda discusión, y que se presenta, por consiguiente, como una verdadera idea fija que á cada paso se opone á la verdad en su camino; de manera que el mal que aquí ocasionó en lo teórico, es análogo al que ocasionó durante mil años en la práctica; me refiero á las guerras de religión, tribunales eclesiásticos y conversión de los pueblos por medio de la espada.

No puede negarse el próximo parentesco entre Malebranche, Spinoza y Berkeley; también vemos que todos ellos proceden de Descartes en cuanto que plantean y procuran resolver el problema fundamental expuesto por él en forma de duda sobre la existencia del mundo exterior, y que procuran resolver esforzándose en analizar la separación y relación del mundo ideal, es decir, dado solamente en nuestra representación, y el real, objetivo, independiente de ella, y por lo tanto existente en sí. Por eso este problema es, como he dicho ya, el eje alrededor del cual gira toda la filosofía de la época moderna.

De aquellos filósofos se diferencia Locke en que, tal vez por estar bajo el influjo de Hobbes y de Bacon, se aproxima todo lo posible á la experiencia y al sentido común, procurando evitar hipótesis suprafísicas. Lo *real* es para él la *materia*, y sin volver al escrúpulo de Leibnitz sobre la imposibilidad de una unión causal entre la sustancia inmaterial pensante y la material extensa,

admite atrevidamente entre la materia y el sujeto cognoscente un influjo físico. Pero en esto llega á confesar con prudencia y lealtad raras, que está en lo posible el que la sustancia cognoscente y pensante sea también materia (1), la cual le ha valido más tarde las alabanzas reiteradas del gran Voltaire; y en cambio le atrajo en su época los malévolos ataques de un artero cura anglicano, el obispo de Worcester (2). Según él, lo real, es decir, la materia, produce en lo cognoscente las represen-

---

(1) *On human understanding*, L. IV, cap. 3, § 6.

(2) No hay otra iglesia que tanto aborrezca la luz como la protestante inglesa, precisamente porque ninguna tiene comprometido tan enormes intereses pecuniarios como ella, cuyos ingresos ascienden á 5.000 millones de libras esterlinas más que los de todo el clero cristiano de ambos hemisferios. Por otra parte, no existe ninguna otra nación que sea tan sensible ver cómo se embrutece metódicamente por la más degradante fe de carbonero como la inglesa, que excede en inteligencia á todas las demás. La raíz de ese mal estriba en que en Inglaterra no existe Ministerio de Instrucción pública, por lo cual ha estado hasta ahora por completo en manos de la clerecía, que ha tenido cuidado de que dos terceras partes de la nación no sepan leer ni escribir, y que hasta osa de vez en cuando ladrar con la más ridícula temeridad contra las ciencias naturales. Por consiguiente, es deber de humanidad encauzar hacia Inglaterra, por todos los canales posibles, luz, instrucción y ciencia, á fin de que se despoje por último de su oficio á aquellos sacerdotes que son los mejor cebados de todos. A los ingleses de cultura que vengan al continente se les debe responder abiertamente con mofas cuando pongan en evidencia su judaica superstición respecto del Sábado y demás idolatrías estúpidas: *until they be shamed into common sense*. Esto es un escándalo para Europa y no debe consentirse por más tiempo. Por eso nunca se debe hacer, ni siquiera en la vida ordinaria, la más mínima concesión á la superstición eclesiástica inglesa; sino que dondequiera que intente manifestarse debe oponerse uno á ella inmediatamente de la manera más decidida. Porque la osadía de los sacerdotes anglicanos y sus secuaces es aún hoy completamente increíble, por lo cual debe quedar confinada á su isla, y si se atreve á dejarse ver en el continente, que tenga que desempeñar en seguida el papel de lechuza volando de día.



taciones de lo ideal por medio de impulso, es decir, por choque (1). Aquí tenemos, pues, un realismo muy robusto, que, produciendo la contradicción, precisamente por su enormidad, ocasionó el idealismo de Berkeley, cuyo origen más especial es tal vez lo que, entre otras cosas, expone y dice Locke, al final del párrafo 2.º del capítulo XXI del libro II, con una falta de reflexión tan notable: *solidity, extention, figure, motion and rest, would be really in the world, as they are, whether there were any sensible being to perceive them, or not* (2). En cuanto se reflexiona sobre esto, hay que reputarlo falso; pero entonces ahí está el idealismo de Berkeley, que es innegable. No obstante, tampoco Locke hace caso omiso de aquel problema fundamental, el abismo entre las representaciones que existen en nosotros, y las cosas que existen independientemente de nosotros; es decir, la diferencia entre lo ideal y lo real; la cuestión capital se resuelve, no obstante, con argumentos de la sana pero grosera razón, y refiriéndose á la suficiencia de nuestra percepción de las cosas para los fines prácticos (3), lo cual indudablemente no tiene nada que ver con la cuestión, é indica á qué grado de inferioridad reduce aquí el empirismo el corazón del problema. Pero precisamente su realismo le induce á limitar lo que corresponde á lo *real* en nuestro conocimiento á las propiedades inherentes de las cosas, *como son en sí propias*, y á diferenciarlas de las pertenecientes sólo á nuestro conocimiento de las mismas; es decir, únicamente á lo *ideal*; conforme á esto,

---

(1) *Ibidem*, I, 8, § 11.

(2) «La solidez, la extensión, la figura, el movimiento y el descanso existirían realmente en el mundo como existen, hubiese ó no algún sér sensible que los percibiese.»

(3) *Ibidem*, IV, 4 y 9.

llama á éstas las *secundarias* y aquellas otras las propiedades *primarias*. Este es el origen de la diferenciación entre la cosa en sí y el fenómeno, que después ha adquirido tanta importancia en la filosofía kantiana. Aquí está también el verdadero punto originario de conexión que enlaza la doctrina de Kant con la filosofía anterior, y especialmente con la de Locke. Fué estimulada y provocada más inmediatamente por los escépticos ataques de Hume á la doctrina de Locke; en cambio, con la filosofía de Leibnitz-Wolf sólo tiene una relación puramente polémica.

Aquellas propiedades *primarias*, que son exclusivamente determinaciones de las cosas en sí, y que tienen que corresponderles también por consiguiente, fuera de nuestra representación é independientemente de ella, son aquellas sin las cuales *no podemos representárnoslas*; á saber: extensión, impenetrabilidad, forma, movimiento ó reposo y número. Todas las demás son *secundarias*, es decir, productos de la influencia de aquellas propiedades primarias sobre nuestros sentidos, y, por consiguiente, simples sensaciones de los órganos; tales son color, sonido, gusto, olor, dureza, blandura, lisura, aspereza, etc. Estas no tienen, por consiguiente, la más mínima semejanza con la cualidad que las produce en las *cosas en sí*, sino que hay que referirlas á aquellas propiedades primarias como su causa, siendo éstas solas objetivas y existentes verdaderamente en las cosas (1). Nuestras representaciones son, por consiguiente, verdaderas copias fieles que reproducen exactamente las propiedades que existen en las cosas en sí (2). Felicito al lector por la hilaridad que le producirá el realismo al leer este burlesco

---

(1) *Ibidem*, I, 8, § 7 y siguientes.

(2) *Loco citato*, § 15.

pasaje. Vemos, pues, que Locke descuenta de la cualidad de las cosas en sí, cuya representación recibimos de fuera, lo que es acción de los nervios de los *sentidos*; éste es un principio sencillo, comprensible é indiscutible. Pero en este camino dió Kant, más tarde, el gran paso gigantesco, descontando también lo que es acción de nuestro *cerebro* (de esa masa nerviosa mucho mayor relativamente), por el cual se redujeron entonces todas aquellas supuestas propiedades primarias á secundarias, y las supuestas cosas en sí á simples fenómenos; pero quedando entonces la verdadera cosa en sí, despojada también de aquellas propiedades y como una cantidad completamente incógnita, como una verdadera *x*. Esto exigió naturalmente un análisis difícil, profundo, y que ha sido preciso defender mucho tiempo contra ataques de los que interpretaban mal la cuestión ó no la comprendían á fondo.

Locke no deduce por el razonamiento las propiedades primarias de las cosas ni da ninguna otra razón para que precisamente éstas y no otras sean puramente objetivas más que la de que son indestructibles. Pero si analizamos nosotros mismos por qué *no* reconoce existencia objetiva á aquellas propiedades de las cosas que obran directamente sobre la sensación, y que, por consiguiente, vienen directamente de fuera, concediendo, por el contrario, dicha existencia á las que (como se ha reconocido desde entonces) provienen de las funciones propias de nuestra inteligencia, veremos que el fundamento de esto es que la conciencia que percibe objetivamente (la conciencia de otras cosas) necesita necesariamente un complicado aparato que represente sus funciones; que, por lo tanto, sus empleos, esencialmente fundamentales, están ya determinados desde dentro, por lo cual la forma general, es decir, el modo y la manera de la perfec-

ción, de la que puede resultar solamente todo conocimiento *a priori*, se presenta como la trama fundamental del mundo visible, y que, según esto, se manifiesta como lo absolutamente necesario, sin excepción é inseparable, de manera que se mantiene firme de antemano, como la condición de todo el universo y de su infinita variación. Como todos saben, esta forma es en primer término el tiempo y el espacio con lo que de ellos se deduce, y sólo es posible por ellos. En sí mismos, el tiempo y el espacio están vacíos; si hay que verter algo dentro, sólo debe manifestarse como *materia*, es decir, como cosa *activa*, y, por consiguiente, como causalidad; su existencia se basa en su acción, y recíprocamente es sólo la forma razonable de la causalidad objetivamente considerada (1). De ahí viene, pues, que las propiedades primarias de Locke sean todas las que no se pueden dejar de pensar, lo cual indica con claridad su origen subjetivo, puesto que resultaban inmediatamente de la naturaleza del mismo aparato de la intuición, de donde proviene también que tenga por absolutamente objetivo precisamente lo que como función del cerebro es aún más subjetivo que la sensación producida, ó al menos determinada más claramente por el mundo exterior.

Sin embargo, gusta ver cómo, mediante todas estas diversas concepciones y explicaciones, se desarrolla y aclara cada vez más el problema de la relación entre lo ideal y lo real propuesto por Descartes, y cómo se abre paso la verdad. Naturalmente, esto se efectuó favorecido por las circunstancias de la época ó, mejor dicho, de la Naturaleza, que como tal hizo nacer y llegar á la

---

(1) *Ueber die vierfer Wurzel der Satzes von Grande*, 77; y *El mundo como Voluntad y como Representación*, 2.<sup>a</sup> edic., I, 9, y II, 48 y 49; 3.<sup>a</sup> edic., I, 10, y II, 52.

madurez en Europa más de media docena de pensadores en el corto espacio de tiempo de dos siglos, á lo que hay que agregar, como regalo de la suerte, que éstos, en medio de un mundo que sólo tendía al interés y á los placeres, es decir, á las ideas inferiores, pudieron seguir su excelsa misión, sin cuidarse de la vocinglería de los sacerdotes ni de las mojigangas ó manejos pérfidos de los profesores de filosofía de cada época.

Como Locke, pues, según su estricto empirismo, nos hiciera conocer también la relación de causalidad sólo por la experiencia, no discutió Hume, como hubiera sido justo, esa falsa suposición, sino que, errando el tiro, negó la misma realidad de esta relación, y lo hizo fundándose en la observación exacta en sí de que la experiencia nunca puede dar más que una relación de las cosas entre sí, pero no verdaderas causas y efectos. Todo el mundo sabe que esta objeción escéptica de Hume dió ocasión á los exámenes mucho más profundos de Kant acerca del asunto, que le condujeron al resultado de que la causalidad y además también el espacio y tiempo son conocidos por nosotros *a priori*; es decir, que están en nosotros antes de toda experiencia, y pertenecen, por consiguiente, á la parte *subjetiva* del conocimiento, de lo que resulta además que todas aquellas propiedades primarias, es decir, absolutas, de las cosas, que Locke había establecido, estando compuestas todas ellas de simples determinaciones del tiempo, del espacio y de la causalidad, no pueden ser propias de las cosas en sí, sino que son inherentes á nuestra manera de percibir las, y, por consiguiente, no hay que contarlas entre lo real, sino entre lo ideal; de lo que se desprende, por último, que no conocemos las cosas, en ningún concepto, como son *en sí*, sino sólo y únicamente en sus *fenómenos*. Claro es que, según esto, queda lo único real como algo completa-

mente desconocido, una simple *x*, y todo el mundo perceptible corresponde á lo ideal, como una mera representación, un fenómeno, que, sin embargo, precisamente como tal, tiene que corresponder á algo real en alguna manera, á una cosa en sí.

En fin, desde este punto de vista, he dado yo un paso, y creo que será el último, porque he resuelto el problema alrededor del cual gira toda la filosofía desde Descartes, refiriendo toda existencia y conocimiento á los dos elementos de nuestra conciencia, es decir, algo más allá de lo cual no puede darse ningún principio más de aclaración; porque es lo más inmediato y, por consiguiente, lo último. Yo he reflexionado que, en efecto, como resulta de las investigaciones de todos mis predecesores aquí expuestas, lo absolutamente real ó la cosa en sí no puede sernos dado nunca directamente desde fuera por medio de la simple *representación*, porque en la esencia de ésta está indefectiblemente proporcionar siempre sólo lo ideal; pero que, en cambio, porque nosotros somos reales sin disputa, debe poderse sacar de alguna manera del interior de nuestro propio sér el conocimiento de lo real. En efecto: dicho conocimiento se presenta aquí de una manera inmediata en la conciencia; á saber, como *voluntad*. Según esto, la línea divisoria entre lo real y lo ideal está trazada en mi doctrina de manera que todo el mundo visible y que se presenta objetivamente, con influencia del propio cuerpo de cada cual, junto con espacio y tiempo y causalidad, por consiguiente, con lo extenso de Spinoza y la materia de Locke, pertenece, como *representación*, á lo *ideal*; pero como *real* queda solamente la *voluntad*, que todos mis predecesores, impensada é imprevistamente, han arrojado á lo ideal, como un simple resultado de la representación y del pensar, llegando á identificarla con el *jui-*

cio de Descartes y Spinoza (1). Por ese medio, en mi doctrina la *Ética* está también unida inmediata y mucho más íntimamente á la metafísica que en cualquier otro sistema, y así expuesta más firmemente que antes la significación moral del mundo y de la existencia. Sólo la *voluntad* y la *representación* son diversas fundamentalmente, en cuanto constituyen la última y fundamental contraposición en todas las cosas del mundo, y no dejan nada más. La cosa representada y la representación de ella es lo mismo; pero también solamente la cosa *representada*, no la cosa *en sí*; ésta es siempre *voluntad*, preséntese en la forma que quiera en la representación.

---

(1) Spinoza, *loco citato*. *Cartesius, in Meditationibus de primâ philosophiâ*, IV, 28.

---

---

## APÉNDICE

---

Los lectores que saben lo que ha pasado por filosofía en Alemania en el transcurso de ese siglo, podrán tal vez admirarse de no ver citado en el intermedio entre Kant y yo ni el idealismo de Fichte ni el sistema de la identidad absoluta de lo Ideal y de lo Real, que parece que atañen á nuestro tema. Pero yo no he podido incluirlos en él porque, á mi juicio, Fichte, Schelling y Hegel no son filósofos, porque les falta el primer requisito para ello: seriedad y honradez en la investigación. Son sencillamente sofistas; querían aparentar, no ser, y no han buscado la verdad, sino su propio bienestar y provecho en el mundo. Subvención del Gobierno, honorarios de discípulos y editores, y como medios para conseguir su fin, mucha ostentación y ruido con su pseudo-filosofía. Estas eran las estrellas-guías y los genios preferidos de estos discípulos de la sabiduría. Por eso no cumplen los requisitos para la entrada y no pueden ser admitidos en la venerable compañía de los pensadores, bienhechores del género humano.

No obstante, han descollado en una cosa, á saber: en el arte de embaucar al público y hacerse pasar por lo que no eran, para lo cual indudablemente hace falta talento, pero no filosófico. El no haber podido producir nada sólido en la filosofía consistía en último término en que su *inteligencia no había permanecido libre*, sino al



servicio de la *voluntad*: la inteligencia puede entonces ser muy útil á ésta y á sus fines, mas no á la filosofía y al arte, porque éstas ponen como primera condición que la inteligencia esté en actividad por impulso propio, y cese, durante el período empleado en esta actividad, de ser útil á la voluntad, es decir, de tener á la vista los fines de la propia personalidad. Pero él mismo, cuando está en actividad por impulso propio, no conoce, conforme á su naturaleza, ningún otro fin más que la verdad precisamente. Por eso no basta para ser filósofo, es decir, amante de la sabiduría (que no es otra que la verdad), amar la verdad mientras ésta se acomode al interés propio, á la voluntad de los superiores, á las máximas de la Iglesia ó á los prejuicios y al gusto de los contemporáneos; mientras se contenta uno con esto, sólo es un *φιλακτος*, no un *φιλοσοφος*. Este honroso título es precisamente bello y apropiado porque indica que se ama la verdad seriamente y de todo corazón, es decir, incondicionalmente, sin reservas, por encima de todo y, en caso de necesidad, á despecho de todo. En esto está, pues, precisamente el fundamento de lo indicado antes; es decir, que la inteligencia se haya *libertado* del estado en el cual tampoco conoce ni comprende otro interés que el de la verdad; de lo cual resulta después que se concibe un odio irreconciliable contra todo engaño y mentira, lleve el ropaje que quiera. Con esto, como es natural, no se progresa mucho en el mundo, pero sí en la filosofía. En cambio, es para ésta un mal auspicio el que, saliendo, como suele decirse, en busca de la verdad, empiece uno por despedirse de toda sinceridad, honradez y pureza, y sólo tienda uno á hacerse pasar por lo que no es. Entonces adopta precisamente, como aquellos tres sofistas, ya un falso *pathos*, ya una hinchada seriedad artificial, ya una apariencia de infi-

nita superioridad para imponerse donde se duda de vencer; se escribe sin reflexionar, porque pensando sólo para escribir se ha ahorrado el pensar hasta el momento de coger la pluma; entonces se procura hacer pasar como pruebas sofismas palpables, se apela á la intuición intelectual ó á meditaciones absolutas y al automovimiento de las ideas, se detesta expresamente el dominio de la «reflexión», es decir, del conocimiento razonado, de la deliberación juiciosa y de la exposición honrada; en una palabra, el empleo adecuado y normal de la razón; conforme á eso, se pregona un desprecio infinito hacia «la filosofía reflexiva», nombre con el cual se indica todo sistema de ideas coherentes que deduce consecuencias de las razones, que era como antes se formaba toda la filosofía; y si posee uno suficiente descaro y le alienta la ignorancia de la época, se expresará uno poco más ó menos acerca de este particular: «No es difícil comprender que la *manera* de exponer una tesis, aducir razones en su favor y refutar igualmente con razones la tesis contraria, no es la forma en que puede presentarse la verdad. La verdad es el movimiento de ella en sí misma, etc.» (1). Yo creo que no es difícil comprender que quien deja escapar cosas semejantes es un desvergonzado charlatán que quiere engañar á los tontos y comprende que ha encontrado la gente que necesita en los alemanes del siglo XIX.

Pues si, según esto, aparentando correr al templo de la verdad, se entregan las riendas al interés de la propia persona, que mira á un lado y tiene fija la vista en estrellas-guías completamente distintas, tal vez en el gusto y las debilidades de los contemporáneos, en la reli-

---

(1) Hegel, *Prólogo á la Fenomenología del espíritu*, LVII; en la edición de las obras completas, 36.

gión del país, y especialmente en los intentos y fines de las personas reinantes... ¡oh, cómo se ha de llegar entonces al templo de la verdad, cimentado sobre elevadas pendientes y escarpadas rocas!... Bien es verdad que así puede uno atraerse una muchedumbre de discípulos llenos de esperanzas; es decir, que esperan favores y empleos, que forman en realidad una facción con la apariencia de una secta, y cuyas estentóreas voces reunidas le aclamarán á los cuatro vientos por un sabio sin igual; así quedará satisfecho el interés de la persona, pero postergado el de la verdad.

Por todo esto se comprende la triste impresión que uno experimenta cuando pasa del estudio de los verdaderos pensadores, cuyas doctrinas hemos expuesto antes, á las obras de Fichte y de Schelling ó á la ilimitada tontería de Hegel, expuesta descaradamente, pero con justa confianza en la simpleza alemana (1). En aquéllos habíase encontrado siempre una *honrada* investigación de la verdad y un esfuerzo igualmente *honrado* por comunicar á otros sus pensamientos. Por eso, quien lea á

---

(1) La pseudo-sabiduría de Hegel es en realidad aquella piedra de molino que giraba en la cabeza del estudiante en el *Fausto*. Si se quiere embrutecer adrede á un joven y hacerle incapaz de toda idea, no hay medio más eficaz que el asiduo estudio de las obras originales de Hegel; porque esa monstruosa acumulación de palabras que chocan y se contradicen de manera que el espíritu se atormenta inútilmente en pensar algo al leerlas, hasta que cansado decae, aniquilan en él paulatinamente la facultad de pensar tan radicalmente, que desde entonces tienen para él el valor de pensamientos las flores retóricas insulsas y vacías de sentido. Agréguese á esto la ilusión que el joven se forja, acreditada por las palabras y ejemplos de todas las personas respetables, de que aquella acumulación de palabras es la verdadera y elevada sabiduría. Si alguna vez un preceptor temiera que su pupilo se hiciera demasiado listo para sus planes, podría evitar esa desgracia con el estudio asiduo de la filosofía de Hegel.

Kant, Locke, Hume, Malebranche, Spinoza y Descartes, se siente sublimado y penetrado de alegría; ésta la produce la comunidad con un espíritu elevado que tiene ideas y las despierta en los demás. Lo contrario de eso ocurre al leer á los tres sofistas alemanes antes citados. El que abra sin prevención alguna un libro de ellos y se pregunte después si ese es el tono de un pensador que quiere enseñar ó el de un charlatán que quiere embaucar, no puede estar en la duda cinco minutos: tanta *falta de probidad* respira todo ello. El tono de reposada investigación que había caracterizado á todos los filósofos anteriores se ha convertido en el de inquebrantable seguridad, como es propio del charlatanismo de todas clases y de todo tiempo, pero que aquí ha de fundarse en una supuesta intuición intelectual inmediata ó en un raciocinio absoluto, es decir, independiente del sujeto, y, por lo tanto, también de su falibilidad. En cada hoja y en cada línea se advierte el esfuerzo por embaucar al lector, por engañarle, ya dejándole perplejo con la imposición de su autoridad, ya sorprendiéndole con frases incomprensibles y hasta con disparates manifiestos, ya aturdiéndole con el descaro en la hipótesis; en fin, tirándole tierra á los ojos y mixtificando todo lo posible. Por eso el sentimiento que se experimenta con la transición mencionada en lo teórico, se puede comparar en lo práctico con el que uno experimentaría, uno que, saliendo de una reunión de personas honradas, hubiera ido á parar á un asilo de ganapanes. ¡Qué hombre tan digno es, comparado con ellos, Cristián Wolf, tan poco apreciado y tan ridiculizado precisamente por aquellos tres sofistas! Tenía y sugería verdaderas ideas; ellos sólo tenían palabrería pura, frases con intención de embaucar. Según eso, el verdadero y decisivo carácter de la filosofía de toda escuela llamada post-kantiana es la *falta de*

*probidad*; su elemento, la charlatanería; y su objeto, las miras personales. Sus corifeos se esforzaron en *aparentar*, no en *ser*; por consiguiente, son sofistas, no filósofos. La burla del mundo, que se extiende á sus admiradores, y después el olvido, es lo que les espera. Con la tendencia mencionada de esta gente está relacionado también, dicho sea de paso, el tono batallador y virulento que informa, como acompañamiento obligado, los escritos de Schelling. Si no fuera así, si hubiera trabajado con honradez, en vez de emplear el tono fanfarrón y las frases deslumbrantes, Schelling, que es el que en realidad tiene mejores cualidades de los tres, hubiera podido ocupar en la filosofía el puesto secundario de un eclético útil por el momento, en cuanto que hizo una amalgama con las doctrinas de Plotino, de Spinoza, de Jacobo Böhm, de Kant y de las ciencias naturales de la época moderna, que pudiera calmar por de pronto el gran vacío que habían producido los resultados negativos de la filosofía kantiana, hasta que llegara alguna vez una verdadera filosofía y proporcionara el consuelo exigido por aquélla. Sobre todo, se ha aprovechado de las ciencias naturales de nuestro siglo para vivificar el panteísmo abstracto de Spinoza. Este, en efecto, sin ningún conocimiento de la Naturaleza, había filosofado sólo por ideas abstractas, y con ellas había construído su edificio. Dar vida y movimiento á este seco esqueleto, revestirlo de carne y de color mediante el empleo de las ciencias naturales, aunque dándoles á menudo falso empleo, tal fué el mérito innegable de Schelling en su *Filosofía de la Naturaleza*, que es precisamente lo mejor entre sus numerosos ensayos y nuevas tendencias.

Como los niños juegan con las armas, destinadas á fines más serios, ú otros utensilios de las personas mayores, así han hecho los tres sofistas en cuestión con el

asunto de que trato en este lugar, dando por resultado lo contrario de las laboriosas investigaciones de dos siglos de los filósofos profundizadores. Después de haber afilado Kant más que nunca el gran problema de la relación entre lo que existe en sí y nuestras representaciones, acercándose mucho más á la solución por este medio, se presenta Fichte con la idea de que detrás de las representaciones no hay nada, que son precisamente simples productos del sujeto cognoscente, del *yo*. Procurando con esto sobrepujar á Kant, no hizo más que dar una caricatura de la filosofía del mismo, empleando continuamente el método ya célebre de aquellos tres pseudo-filósofos. Después vino Schelling, que en su sistema de la identidad absoluta de lo real y lo ideal anuló aquella diferencia, y sostuvo que lo ideal era también lo real, que todo era precisamente una misma cosa, con lo cual procuró de nuevo mezclar y resolver horriblemente todo lo separado con tanto trabajo por medio de meditaciones que se desarrollan gradual y paulatinamente (1). Se niega atrevidamente la diferencia entre lo ideal y lo real, imitando el defecto de Spinoza, antes mencionado. Al mismo tiempo, sácense á relucir de nuevo las mónadas de Leibnitz, esa monstruosa identificación de dos desatinos, á saber: de los átomos y de los seres indivisibles, primitivos y cognoscentes por esencia, llamados almas; se les hace apoteosis solemne y se las toma de guías (2). La filosofía natural de Schelling lleva el nombre de filosofía de la identidad, porque, siguiendo las huellas de Spinoza, anula también tres diferencias que éste había anulado: la que existe entre Dios y el mun-

(1) Schelling, *Von Berhältnitz der Naturphilosophie zur Fichte'schen*, 14-21.

(2) Schelling, *Ideen zur Naturphilosophie*, 38 y 82, segunda edición.

do, entre el cuerpo y el alma y, por último, entre lo Ideal y lo Real en el mundo de los sentidos. Pero esta última diferencia no depende en manera alguna de aquellas otras dos, como antes se ha indicado al tratar de Spinoza; tanto, que cuanto más en evidencia se la ha puesto, más sujetas á la duda están aquéllas, porque (como Kant ha demostrado) están fundadas en pruebas dogmáticas, y ésta, en cambio, en un simple acto de la reflexión. En conformidad con esto, identificó Schelling la metafísica con la física, y, conforme á eso, le puso el título altisonante, fundado en una sencilla diatriba físico-química, de «alma del mundo». Todos los verdaderos problemas metafísicos, tal como se plantean continuamente á la conciencia humana, tendrían que resolverse con una atrevida negación impuesta por precepto. Aquí existe la Naturaleza precisamente porque existe por sí misma y mediante ella misma; le damos el título de Dios, y con esto está dicho todo, y el que pida más es un tonto; la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo es una simple estratagema de escuela, lo mismo que toda la filosofía kantiana, cuya diferenciación de *á priori* y *á posteriori* es nula; nuestra percepción empírica es la única que da las cosas en sí, etc. (1). Así parece comprenderlo todo por sí mismo el señor de Schelling. Pero en el fondo esa charla no es más que una apelación, envuelta en frases corteses, al llamado sentido común, es decir, grosero. Por lo demás, recordaré aquí lo dicho en el tomo II de mi obra fundamental (2). De importancia para nuestro asunto y muy inocente es el párrafo de la página 63 en

---

(1) Véase *Ueber das Berhältnitz der Naturphilosophie zur Fichte'schen*, 51 y 67, donde se burla también (pág. 61) de los que «se extrañan mucho de que no exista nada, y no pueden extrañarse bastante de que exista algo en realidad».

(2) Capítulo XVII, al principio.

el libro citado de Schelling: «Si el empirismo hubiera logrado su fin, desaparecería su contradicción con la filosofía, y con ella la misma filosofía como esfera ó forma propia de la ciencia; todas las abstracciones se reducirían á la intuición inmediata y *risueña*; lo más elevado sería un juego del deseo y del *capricho*; lo más difícil, fácil; lo disparatado, razonable, y el hombre podría leer alegre y libremente en el libro de la Naturaleza». ¡Naturalmente, eso sería soberbio! Mas no ocurre eso con nosotros; no se le puede cerrar la puerta al pensamiento de esa manera. La seria y antigua esfinge con su enigma está aún inmóvil ahí, y no se desmorona de la roca porque declararéis que es un espectro. Cuando por eso precisamente notó el mismo Schelling más tarde que los problemas metafísicos no podían resolverse con máximas, hizo un verdadero ensayo metafísico en su tratado sobre la libertad, que, con todo, no es más que un trozo de literatura fantástica, un *conte bleu* (1), por lo cual ocurre precisamente que la exposición, siempre que toma tono demostrativo (2), produce un efecto verdaderamente cómico.

Con su doctrina de la identidad, de lo real y de lo ideal, había procurado Schelling resolver el problema, que, puesto sobre el tapete desde la época de Descartes, había sido tratado por todos los grandes pensadores y llevado á sus últimas consecuencias por Kant, que desató el nudo, negando la contradicción entre ambas cosas. Con Kant, del cual fingía partir, se puso, pues, en franca contradicción. Sin embargo, había conservado el sentido primitivo y verdadero del problema, en lo que atañe á la relación entre nuestra *percepción* y el ser y

---

(1) «Cuento azul.» En francés en el texto alemán.—T.

(2) Por ejemplo, página 453 y siguientes.



existencia en sí misma de las cosas que en ella se representan: sólo que, como tomó su doctrina de Spinoza principalmente, aceptó en seguida de éste las expresiones *pensar* y *ser*, que indican muy mal el problema en cuestión, y que más adelante fueron causa de las más atroces monstruosidades. Spinoza había querido en primer lugar, con su doctrina de que *substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quæ jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur* (1); ó *scilicet mens et corpus una eademque est res, quæ jam sub cogitationis, jam sub extensionis attributo concipitur* (2), suprimir la contradicción cartesiana entre cuerpo y alma; también puede haber reconocido que el objeto empírico no es distinto de nuestra representación del mismo. Schelling tomó de él las expresiones *pensar* y *ser*, que substituyó gradualmente por la de *intuición*, ó, mejor dicho, objeto percibido y cosa en sí (3). Porque la relación de nuestra *percepción* de las cosas con el *ser* y la *esencia en sí* de las mismas es el gran problema cuya historia bosquejo aquí; pero no la de nuestros *pensamientos*, es decir, *ideas*; porque éstas son manifiesta é innegablemente puras abstracciones de lo conocido, intuitivamente producidas, dejando de pensar ó abandonando caprichosamente algunas cualidades y conservando á otras; en lo cual á ningún hombre razonable se le puede ocurrir dudar (4). Estas *ideas* y *pensamientos*, que forman la clase de las representaciones

(1) «La sustancia pensante y la sustancia extensa es una y la misma sustancia, que se incluye ya bajo éste, ya bajo aquel atributo.» *Ethica*, II, 7, escolio.—*N. del T.*

(2) «La mente y el cuerpo son una y la misma cosa, que se concibe ya bajo el atributo de pensamiento, ya bajo el de extensión.» *Ibidem*, III, 2, escolio.—*N. del T.*

(3) *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, tomo primero, cuaderno primero: «Fernere Darstellungen», etc.

(4) *Ueber die Viersache Wurzel des Satzes vom Grunde*, § 26.

*no intuitivas*, no tienen nunca por consiguiente una relación *inmediata* con la *esencia* y *ser en sí* de las cosas, á saber: por medio de la *intuición*; ésta es la que por una parte proporciona el contenido, y por otra está en relación con las cosas en sí, es decir, con la esencia desconocida y propia de las cosas, que se objetiva en la intuición.

La expresión impropia tomada por Schelling de Spinoza, dió más tarde ocasión al charlatán sin genio ni gusto Hegel (*dem geist-und geschmacklosen Scharlatan Hegel*), que en este respecto se presenta como el Juan de las Viñas de Schelling (*welcher in dieser Hinsicht als der Hauswurst Schellings auftritt*) para tergiversar la cuestión de manera que el *pensamiento* mismo y en sentido propio, es decir, las ideas, deben ser idénticas á la esencia de las cosas en sí; por consiguiente, lo concebido *in abstracto* debía ser como tal é inmediatamente uno con lo existente objetivamente en sí mismo, y según esto, la lógica debía ser también al mismo tiempo la verdadera **Metafísica**; en una palabra, nos bastaba pensar ó dejar vagar las ideas para conocer plenamente el mundo exterior. Según eso, todo lo que se presenta en una cavidad craneana debe ser en seguida real y verdadero, por ser además el lema del filosofastro de este período: «cuanto más loco, mejor». Semejante absurdo fué afianzado por el segundo: que no pensamos *nosotros*, sino que las ideas solas, y sin poner nada de nuestra parte, realizaban el proceso de pensamiento, que por eso se llamó el automovimiento dialéctico de la idea, y que debía ser entonces una revelación de las cosas *in et extra naturam* (1). Pero esta farsa tenía otra por base en realidad, que se funda igualmente en el mal empleo de las palabras, y que, en efecto, nunca se expresó claramente, pero que,

(1) «Dentro y fuera de la naturaleza.»—*N. del T.*

con todo, está oculta en ella. Schelling, siguiendo á Spinoza, había llamado *Dios* al mundo. Hegel tomó esto al pie de la letra. Puesto que esa palabra significa en realidad un sér impersonal, que tiene, entre otras propiedades, incompatibles por completo con el mundo, la de la *omnisciencia*, él trasladó *ésta* al mundo, donde naturalmente no podía encontrar otro lugar que bajo la estúpida frente del hombre; por lo cual éste no necesitaba más que dar rienda suelta á sus pensamientos (automovimiento dialéctico) para revelar todos los misterios del cielo y de la tierra, y solamente en el galimatías absoluto de la dialéctica hegeliana. *Un* arte ha ejercido maravillosamente este Hegel: el de llevar tras sí á los alemanes cogidos por las narices. Pero éste no es gran arte. Ya vemos con qué farsas ha podido hacer que le respetase durante treinta años el elemento sabio alemán. Si los profesores de filosofía toman aún en serio á estos tres sofistas y le dan importancia, concediéndoles un puesto en la historia de la Filosofía, es porque interesa á su *gagnepain*, porque en ello tienen materia para extensas conferencias orales y escritas sobre la historia de la llamada filosofía post-kantiana, en las cuales se exponen detenidamente y se refutan con gravedad las opiniones de estos sofistas; cuando, en realidad, no debía uno ocuparse de lo que han publicado esos hombres, para figurar algo, á no ser que las obras de Hegel se declararan oficinescas y se tuvieran en las boticas como vomitivo que obra físicamente, toda vez que el asco que producen es perfectamente específico. Pero dejémoslas á ellas y á su autor, cuya veneración la encomendaremos á la Academia Danesa de Ciencias, que ha reconocido en él un *summus philosophus* (1), y que, por consiguiente, exige respeto

---

(1) «Supremo filósofo.»—*N. del T.*

hacia él, en su juicio impreso, para eterno recuerdo de mi opúsculo no premiado sobre el *Fundamento de la moral*, que, según ella, merecía relegarse al olvido, tanto por su perspicacia como por su sinceridad, dignas de tenerse en cuenta, como también porque proporciona un documento excelente para la justificación de la hermosa frase de La Bruyère: *Du même fonds dont on néglige un homme de mérite, l'on sait encore admirer un sot* (1).

---

(1) «En el mismo tono con que se desdeña á un hombre de mérito, se sabe admirar á un necio.»—*N. del T.*

---

---

S O B R E

L A

FILOSOFÍA UNIVERSITARIA

---

Ἡ ἀριμία φιλοσοφία διὰ τὰτα  
προσπέπτωκεν, ὅτι οὐ κατ' ἀξίαν  
αὐτῆς ἀπτονται· οὐ γὰρ νόθους ἔδει  
ἄπτεσθαι, ἀλλὰ γνησίους.

PLATÓN: *De Republica*, VII.

Indudablemente es útil para varios sabios que se enseñe la filosofía en las Universidades. Con eso recibe una existencia pública, y su carácter se pone á vista de los hombres; de esa manera se trae continuamente á la memoria su existencia, y se advierte que existe. Por eso su utilidad capital ha sido que muchos cerebros jóvenes é inteligentes han resucitado con su trabajo público y por su estudio. No obstante, debe añadirse que precisamente para su habilitamiento y por su necesidad podrían aprender é investigar por otros medios. Porque lo que se ama mutuamente y ha nacido uno para otro, fácilmente se une: las almas gemelas se saludan ya desde lejos. En efecto, para algunos sería acaso eficaz é influyente cada libro de un estimado filósofo que le cayese en las manos, si conociesen la exposición de un filósofo de cátedra que le da luz. También debían instruirse y hacerse aplicados en el gimnasio de Platón, en cuanto que es la inquietud eficaz del espíritu filosófico. Sobre

todo, quiero infiltrar poco á poco la opinión de que examinaré el mencionado beneficio de la filosofía de cátedra y lo diferenciaré del perjuicio, separando la filosofía como profesión de la filosofía como libre investigación de la verdad, ó la filosofía por encargo del Gobierno de la filosofía de la naturaleza y de la humanidad.

En efecto, un gobierno no había de pagar individuos para que contradijesen lo que predicán desde todos los púlpitos directa ó indirectamente millares de respetados sacerdotes ó profesores de religión; en cierto modo, cuando se pone en obra, aquella primera disposición debe hacerse ineficaz. Porque es sabido que aguza el juicio de otro, no sólo por medio de las contradictorias, sino por medio de la simple antítesis contraria; por ejemplo, el juicio: «la rosa es roja», contradice no sólo éste: «la rosa no es roja», sino también éste: «la rosa es amarilla», en cuanto que aquí se contiene otro tanto y más aún. De aquí la tesis: *improbant secus docentes* (1). Por esta circunstancia prosperan los filósofos de Universidad en una posición totalmente específica, cuyo secreto público adquiere aquí valor una vez. En efecto, en toda otra ciencia los mismos profesores tienen simplemente la obligación de enseñar lo que es verdadero y legítimo, según la eficacia y posibilidad. Sólo entre los profesores de filosofía la cuestión es enseñar *aun grano salis*. En efecto, aquí se les impone una condición: que el problema de su ciencia, y lo mismo que aquel del cual también la religión, en su modo de obrar, da explicaciones; por eso he considerado á ésta como la metafísica del pueblo. Así, pues, también los profesores de filosofía deben indudablemente enseñar lo que es verdadero y legítimo: pero esto debe ser idéntico en su fundamento y

---

(1) «Perjudican los que enseñan otra cosa.»—N. del T.

esencia á lo que enseña también la religión del país, en cuanto que de igual manera es lo verdadero y lo legítimo. Por eso un reputado profesor de filosofía enunció, en el año 1840, aquella ingenua sentencia ya refutada en mi *Crítica de la filosofía kantiana*: «Si una filosofía niega la esencia del cristianismo, ó es falsa, ó, *si es verdadera, es inútil.*» Por eso se nota que en la filosofía universitaria la verdad se considera como una cosa secundaria, y si se apura uno un poco, debe retirarse para ceder el puesto á otra propiedad. Así, pues, esto distingue la filosofía universitaria de toda otra ciencia enseñada en cátedras.

A consecuencia de esto subsistirá tanto tiempo la Iglesia, y se osará enseñar continuamente en las Universidades una filosofía que, con el más universal respeto hacia la religión profesada en el país, se separa de ésta en paralelo efectivo—en todo caso parece una obra complicada, extrañamente ataviada y, por lo tanto, grosera á ojos vistas; — no obstante, en lo fundamental y esencial, no es otra cosa que una paráfrasis y apología de la religión del país. El enseñar con esta restricción no viene á reducirse, pues, á otra cosa que á la entonces llamada filosofía por medio de nuevos giros y formas que ha de tomar, bajo las cuales se disfrazaba en envoltura abstracta, y de esta manera se agrega al contenido insulso de la religión del país. Por eso la una y la otra hacen aún algo; así, ó divagan en dominios confinantes ó buscan refugio por distintos caminos, como quizás hacen difíciles cálculos analíticos sobre el equilibrio de las representaciones en el cerebro humano, y chistes semejantes. No obstante, á los filósofos universitarios de tal manera restringidos les tiene sin cuidado la cosa; porque su celo consiste precisamente en esto: en tener lo suficiente y legítimo para sí, para su mujer y sus hijos, y

disfrutar ante las gentes de visos de conciencia; por el contrario, el alma, profundamente inquieta, busca un filósofo verdadero cuyo celo se ejerza todo en encontrar la clave de un enigma, tan indescifrable como lo sigue siendo la incierta existencia para la esencia mitológica; si acaso no está por lo mismo bastante expuesto á que les parezca poseído de monomanía. Porque que en la filosofía puede haber más propio y violento celo, y ningún hombre se ocupa menos de ella, por regla general, que el que la enseña; así como suele ocurrir con el Cristo del Papa, en el cual no cree. Por eso es propio también para los casos raros que un verdadero filósofo sea al mismo tiempo profesor de filosofía (1). Ya he indicado que Kant ha expuesto rectamente esta afirmación, con las bases y resultados de la cuestión, en el segundo volumen de mi obra fundamental (2). Por lo demás, para contribuir á la existencia condicional antes mencionada de toda la filosofía de la Universidad, es un documento la fortuna de Fichte; pues también éste era en el fondo un puro sofista, y no un verdadero filósofo. En efecto, se ha aventurado á emanciparse en su filosofía de la tutela de la religión del país; la consecuencia fué, y sigue siendo, que el pueblo le insultó. También tomó otro camino más

---

(1) Es muy natural que cuanto más piedad se exige de un profesor, tanto menos sabiduría; de igual manera antes, era suficiente que uno conociese las obras descabelladas de Hegel. Pero después pudo remediarse entre los adornos de las cátedras la sabiduría por medio de la piedad; los señores no se encargan de la primera. Los *Tartufos* deben arreglárselas mejor y preguntarse: «¿Quién nos creará que lo creemos?» Los señores profesores están ocupados en otra cosa: les conozco como ruines escritores de malos libelos, en contra de cuya influencia trabajo. Yo he perseguido la *verdad*, y no una cátedra; por eso señalo la diferencia entre mí y los llamados filósofos post-kantianos. Con el tiempo se comprenderá esto mejor.

(2) *El mundo como voluntad y como representación*, XVII. (Traducción de *La España Moderna*.)



conveniente para él cuando, después de su tardía colocación en Berlín, el Yo absoluto se ha transustanciado todo en el amor á Dios, y toda la doctrina en general toma una apariencia excesivamente cristiana; de lo cual da testimonio la *Dirección para la vida bienaventurada* (*Anweisung zum seligen Leben*). Es digno de notarse acerca de su ruina, después del lance que se le imputó, el yerro fundamental de la cuestión, Dios sabe de otro, como la misma ordenación moral del mundo; así, pues, éste se diferencia poco de la sentencia del Evangelio de Juan: Dios es amor (1).

Así, pues, fácilmente se observa que para estos lances la filosofía no puede menos de hacer:

Wie eine der langbeinigen Cikaden,  
Die innuer fliegt und fliegend springt  
Und gleich im Gras ihr altes Liedchen fingt (2).

Lo digno de reflexión en este asunto es también únicamente la posibilidad de que el último conocimiento que los hombres puedan lograr acerca de la naturaleza de las cosas, en su propia esencia y la del mundo, no

(1) Idéntica fortuna ha tenido, en 1853, el profesor particular Fischer en Heidelberg, al cual se le privó del *Jus legendi* (a) por que enseñaba el panteísmo. Así, pues, la consigna es: «Híela tu puddingo (b), esclavo, y aplica la mitología judaica á la filosofía.» Pero lo gracioso del caso es que estos individuos se llaman filósofos, como tales me critican también á mí, toman conmigo además de superioridad y no les parecen bastantes cuarenta años para desdeñarme y no prestarme la atención merecida. El Estado debía también mirar por lo suyo y promulgar una ley que prohibiese hacer chistes sobre los profesores de filosofía.

(2) «Como una de las zancudas cigüeñas, siempre que vuela y salta que salta, y tirada en la hierba canta su antigua cantinela.»—*N. del T.*

(a) Derecho de enseñar ó de leer, como se decía en las antiguas Universidades.—*T.*

(b) No tengo reparo en admitir este germanismo para designar en castellano el conocido manjar inglés: *pudding*.—*T.*

coincida totalmente con la doctrina que han osado profesar por espacio de 1.800 años en Jerusalén parte de los antiguos pueblos de la Judea. Una vez resuelta esta dificultad, el profesor de Filosofía Hegel inventó la expresión: «religión absoluta»; luego consiguió con ella su fin; porque ha reunido su público: aun es para la filosofía de cátedra la única cosa propiamente absoluta, verdadera y legítima; esto es, una cosa así, lo absoluto y absolutamente verdadero debe existir y es preciso que exista; ¡de lo contrario...! Otra vez quiere fundir, con esta investigación de la verdad, la religión y la filosofía en una unión de centauros, y llamarla filosofía de la religión; suele también enseñar que la religión y la filosofía son propiamente una misma cosa: cuestión cuyo verdadero sentido debe vislumbrarse en lo que Francisco I debió haber dicho muy amistosamente con referencia á Carlos V: «Lo que quiera mi hermano Carlos, lo quiero yo también»; á saber, Milán. Otra vez no exigen tantas condiciones, sino que hablan bien de una filosofía cristiana; lo cual presenta la fortuna como si se hablase de una aritmética cristiana. De igual manera son indecorosos, para la filosofía pública, los epítetos de los dogmas de fe, porque aquélla se da para prueba de la razón y para resolver el problema de la existencia por sus propias fuerzas é independiente de toda autoridad. Una ciencia no tiene nada que ver con lo que se puede ó se debe creer, sino con lo que se puede saber. Esto debe considerarse también como algo completamente distinto de lo que se ha de creer; con lo cual no se perjudicaría á la fe, porque con esto la fe es lo contenido en lo que no puede creerse. Lo mismo podía saberse también, con lo cual sería la fe completamente inútil y hasta ridícula; acaso como si se exigiese una teoría de la creencia acerca del objeto de las matemáticas. Quizás está

uno persuadido de que la completa é íntegra verdad se contiene en la religión del país; ahora se atiende uno á ello, y á eso se reduce todo el filosofar. Pero no debe uno aparentar lo que no es. El dedicarse á la desinteresada investigación de la verdad con resolución, para conseguir por resultado, más aún, por medida y por régimen de la misma, la religión del país es intolerable, y una tal filosofía, atada á la religión del país como el mastín al muro, es la desagradable caricatura del más alto y sublime esfuerzo de la humanidad. No obstante, ese es precisamente un fundamental artículo de fe de los filósofos universitarios; la filosofía de la religión, antes designada como el Centauro, propiamente derivada de una especie de gnosis, y también de un filosofar bajo la conciencia, una *apreciada presuposición* no se probaría del todo. También el título de los programas, como *De veræ philosophiæ erga religionem pietate* (1), epígrafe adecuado para ese establo de ovejas filosófico, denotan muy á las claras la tendencia y los motivos de la filosofía de cátedra. En realidad, dar de cuando en cuando una embestida á estos filósofos domésticos parece peligroso: sólo puede uno ocuparse en la cuestión con reposo, persuadido de que, no obstante, con ello sólo se conseguiría en todos los casos el fin propuesto. Más aún; de cuando en cuando, se hacen tentativas para creer que sus serias investigaciones filosóficas públicas, ya preparadas á los doce años y formando parte de su perspectiva de la esencia del mundo y lo que las une, han sido formadas profundamente; porque según todas las discusiones filosóficas y rodeos peligrosos entre temerarios directores, no obstante siempre atañe á ello, lo cual nos

---

(1) «De la piedad de la verdadera filosofía hacia la religión.»—T.

suele reducir á aquel antiguo trabajo plausible, y parece considerarse como el criterio de verdad. Todas las doctrinas filosóficas heterodoxas, de las cuales deben haberse ocupado en el curso de su vida, parecen invitarles á reducir, á refutar y, por ese medio, á establecer aquella primera, tanto más firme. Debe extrañar cómo con tan ruines herejías pasaron su vida, habiendo conservado, no obstante, tan pura su íntima inocencia filosófica.

¿Quién, después de todo esto, tendrá aún una duda sobre el espíritu y fines de la filosofía universitaria, por la consideración de la fortuna de la pseudo-sabiduría hegeliana? ¿Acaso se ha comprendido que su pensamiento fundamental de la Idea absurda, el de un mundo representado en el cerebro era una chocarrería filosófica (1), y su contenido de prosa pesada y fatigosa, en la cual jamás hombre estúpido encontró satisfacción, y que su exposición, en las obras del mismo autor, es el galimatías más desagradable y vacío de sentido, más aún, que ocurre en los delirios del manicomio? ¡Oh, no, no en lo más mínimo! Al contrario, por espacio de unos veinte años ha florecido como la más brillante filosofía de cátedra, jamás derribada, legal y honoraria, en toda Alemania, y aun es hoy considerada por centenares de bibliófilos como la conquista final conseguida por la sabiduría humana y como la filosofía de las filosofías, y anunciada y exaltada hasta el cielo; los estudiantes lo examinan y los profesores lo investigan; ¿quién no quiere recibir la dignidad del desvergonzado pasante, tan dócil como los autores necios explican para una *Burla* en mano propia? Los pocos que inician una débil oposición contra

---

(1) Véase mi *Crítica de la Filosofía kantiana (Kritik der kantischen Philosophie)*, 572.

este desorden, se muestran tímidos con él mismo, haciendo la confesión de que es «un gran espíritu y un genio incomparable» ese filosofastro insulso. El descargo para lo susodicho da toda la literatura del *treibens saubern*, que, como ahora, pasa, por medio del vecino burlón y risueño del primer patio, á aquel tribunal que nos juzga, hasta el tribunal de la vecindad, que, bajo otra envoltura, también encierra un castigo ignominioso. Pero ¿qué ha resultado ahora finalmente? Que aquella gloria prometía un fin tan repentino, la caída de la *bestia triunfante* (1), y que todo el ejército de mercenarios y pazguatos se ha dispersado, hasta en las propias sobras de la comida, y aun los rezagados y merodeadores congregados bajo el estandarte de los *Anales de Halle*, anhelaban aprovechar un momento de confusión para el escándalo público, y un par de badulaques hambrientos aun creerían en lo que les entusiasmó en los años de adolescencia, y por eso armaron alboroto. No ha resultado otra cosa sino lo que ha producido la maligna caída: que una filosofía universitaria, según la pura apariencia y palabrería, no es otra cosa en realidad y en el sentido propio sino lo que está de acuerdo con la religión del país. En sí y por sí era justa esta nota: porque después lo ha demostrado el *neo-catolicismo*. El *neo-catolicismo* ó *catolicismo alemán* no es, en efecto, otra cosa que el *hegelianismo* popularizado. Como éste, deja el mundo sin explicar; queda sin otra vida. Sólo que recibe el nombre de *Dios* y la humanidad el nombre de *Cristo*. Ambos son «egoístas», es decir, son iguales en que, para conseguir su bienestar, quieren alargar la breve vida. *¡Gaudeamus igitur!* Y la apoteosis hegeliana del Estado llega hasta el comunismo. Hay una exposición muy fundamental del *neo-catolicismo*

---

(1) En castellano en el texto alemán.—*N. del T.*

en este sentido en la *Historia de la agitación religiosa de los tiempos modernos* de Kampe (1).

Pero que una observación así pueda ser el argumento Aquiles de un sistema filosófico predominante nos demuestra

welch cine qualität

Den Ausschlag giebt, den Mann erhöht (2),

ó lo que es el criterio de verdad y la escala de valores en las Universidades alemanas y adónde llega esto; además, hasta un ataque, aun prescindiendo de lo despreciable de cada acusación de herejía, se queda muy corto con οὐδεν πρὸς Διόνυσον.

¿Quién ha menester para sí mismo del conocimiento de documentos ulteriores, al contemplar la farsa hegeliana y la subsiguiente conversión del señor de Schelling del espinozismo al fanatismo, tan semejante á ella y tan excesivamente dilatado, y su posterior traslado de Múnaco á Berlín, entre la trompetería de todas las gacetas, por cuyas declaraciones pudiera haberse creído que traía allí el Dios personal en la faltriquera, por el cual tanto se suspiraba; donde, pues, fué tan grande el entrometimiento de los estudiantes que ingresaron en el auditorio por las ventanas; entonces, al fin de curso, le entregaron muy sumisos el diploma de Grande Hombre que una comisión de profesores de Universidad dieron á su oyente, y sobre todo el oficio sumamente brillante y no menos lucrativo del mismo en Berlín, que sin rubor ha aceptado; y en la vejez más avanzada, donde predomina el cuidado en la memoria, lo que se dejó, en la más noble naturaleza de cada uno de los

(1) *Geschichte der religiösen Bewegung neuerer Zeit*, tomo III, 1856.

(2) «Qué cualidad da el éxito del hombre exaltado.» — *N. del T.*

otros? Puede reducirse á algo corriente, aunque lastimoso; hasta puede atenuarse algo; los profesores de filosofía deben sonrojarse; sin embargo, ese es el entusiasmo. Quien no aparte ahora la vista de la filosofía de cátedra y de sus héroes no merece perdón.

Con todo, la equidad exige que la filosofía universitaria se critique, como aquí se hace, no desde el punto de vista de sus fines supuestos, sino de sus fines verdaderos y propios. Estos se reducen á que los hábiles referendarios, abogados, aspirantes y auxiliares, en lo íntimo de su convicción reciban el desagravio que es conforme á los designios del Estado y de su gobierno con respecto á ellos. Al contrario, no he conseguido que se me responda con esta mira. Porque para juzgar de la necesidad ó superfluidad de este recurso de Estado no me tengo por competente, sino que lo dejo á cargo de los que tienen la pesada tarea de regir á los *hombres*, es decir, uno entre muchos millones, según la gran mayoría, de inmensos, egoístas, innumerables, injustos, improbos, envidiosos, malignos y además muy limitados y caprichosos decretos, leyes, órdenes, para conseguir la paz y el sosiego, y los pocos á los cuales hay que darles posesión de una parte para que les protegen contra el número infinito de los que no la tienen, como su espíritu de cuerpo. El recurso es tan pesado, que yo no me equivoco verdaderamente acerca del expediente mencionado para litigar con lo suyo. Porque «yo doy gracias á Dios cada mañana de que no me preocupo del estylo del Imperio romano: esta sigue siendo mi divisa. Este designio del Estado respecto á la filosofía de la Universidad es lo que hizo al *hegelianismo* conseguir tan sin igual favor del Ministerio. Porque para el Estado era «el perfecto y absoluto organismo ético», y hace consistir en el Estado todo el fin de la existencia hu-

mana. ¿Puede darse mejor preparación para los hábiles referendarios y, por consiguiente, oficiales del Estado que ésta, en cuya consecuencia condensa el Estado toda la existencia y esencia en cuerpo y alma, como lo que la abeja de la colmena, y no en otra, sino en ésta, aun en otro mundo, ha trabajado, en cuanto que sería criba adecuada, en la gran máquina del Estado, de este *ultimus finis bonorum* (1), para pasarlo bien en la vida? El Referendario y el hombre eran, pues, uno y lo mismo. Esta fué una justa apoteosis del filisteísmo.

Pero hay otra razón para la relación de una tal filosofía de la universidad con el Estado, y otra de su relación con la filosofía en sí y por sí, que, en este respecto, como filosofía *pura*, puede diferenciarse de aquélla, como de la *acostumbrada*. En efecto, ésta no puede perseguir ningún otro fin que la verdad, y de ahí se sigue que cualquier otro le perjudica. Su más sublime intento es la satisfacción de aquella noble necesidad, llamada por mí la *metafísica*, que la humanidad, en todos los tiempos, ha sentido viva é íntimamente, con más fuerza, cuando, como ahora ocurre, la apariencia de los dogmas de fe va desapareciendo cada vez más. En efecto, éstas, como calculadas en la gran masa del género humano y conformes á él, pueden contener verdad puramente *alegórica*, que, sin embargo, ha de ser válida como verdadera *sensu proprio*. Por esto ahora, con la difusión cada vez más amplia de cada especie de ciencia histórica, física y hasta filosófica, la gran mayoría de los hombres, á los cuales no puede bastarles ya, se aferran cada vez más á la verdad *sensu proprio*. Pero ¿qué puede quedar entonces, frente á esta pretensión, de un tal títere de cátedra *nervis alienis mobile*? (2). ¿Hasta dónde puede

(1) «Último fin de los buenos.» — T.

(2) «Movable con nervios ajenos (por una fuerza exterior).» — T.



llegarse con la filosofía de viejas (1), ó con la hueca palabrería, con la inanidad (2) y hasta con la vulgar y comprensible verdad bajo el diluvio de palabras y de expresiones villanamente claras, ó con el absoluto contrasentido hegeliano? Y sin embargo, ahora, si el íntegro Juan habita en el desierto, se viste de pieles y se alimenta de langostas, conservándose intacto de toda culpa, alguna vez con puros besos é íntegro celo, emprendiendo la investigación de la verdad, cuyos frutos ahora prometen, ¿qué acogida ha de esperar de aquellos asalariados empleados de la cátedra para los fines del Estado, que tienen que vivir de la filosofía y dar de comer á su mujer y á sus hijos, cuya enseña es, por lo tanto: *primum vivere, deinde philosophare* (3), que ya han tomado posesión del mercado, y, por consiguiente, no se preocupan de eso, que dicen aquí no vale lo que había valido, y que, por consiguiente, ahora existe la ganancia, sino que es suya y apreciada de su mediocridad y que debe adjudicárseles. En efecto, además tienen el cuidado de lo insignificante, se ocupan de filosofía en línea oblicua á la del público: lo mismo en la cuestión prometerá, no como la producción poética, diversión, sino enseñanza, y, en realidad, estéril enseñanza pecuniaria; no empleará verdaderamente su tiempo, trabajo y esfuerzo para carecer además de seguridad completa anticipada, de que ha de recompensarse suficientemente. Esto aguarda ahora su creencia ciega en que quien vive de un negocio sea también quien lo profundice y deduzca, por las costumbres de los oficios, en las cátedras y en los compendios, periódicos y gacetas literarias, cual se porta como el propio dueño del asunto con confianza:

(1) «*Rockenphilosophie.*» Literalmente: filosofía de la rueda.—*T.*

(2) «*Nichtsgarden.*» Lo que nada dice.—*T.*

(3) «*Primero vivir, después filosofar.*»—*T.*

así, pues, de éstas predomina y se escoge lo digno de atención y su contrario. ¡Oh, cómo lo lograrás, mi pobre Juan, en el desierto, si, como aguardas, lo que llevas no es conforme á la silenciosa convención de los señores de la filosofía lucrativa! Te considerarán como un hombre á quien le falta el espíritu de los negocios, y que, por consiguiente, puede echar á perder todo lo suyo; en consecuencia, como su enemigo y antagonista común, aun cuando lo que llevas ahora fuera la gran obra maestra del espíritu humano: á sus ojos no puede encontrar gracia jamás. Porque no fué concebido *ad norma conventionis* (1); por consiguiente, no es de la especie que puede servir á los fines de sus explicaciones de cátedra, para vivir también *de ello*. Para un profesor de filosofía no es bastante que un nuevo sistema se presente al público para examinarlo, ni que sea verdadero, sino que su examen demuestre que está de acuerdo con las doctrinas de la religión del país, con las miras del gobierno y las opiniones dominantes de la época. Esto es lo que decide de su fortuna. Pero si, con todo, pasa; si, en cuanto que instruye y encierra explicación, despierta la atención del público y se juzga digno de éstos de los estudios, debe llevar en su forma misma la filosofía de cátedra, para conservar aquella atención, para su crédito y, lo que es peor aún, para su ruina. ¡*Di meliora!* Por eso no medran igual y el hombre debe cambiarlas todas por una. El método y la táctica empleados para eso dan un instinto más feliz, como corresponde á cada ser para la afirmación de sí mismo, pronto en la mano. En efecto, el combate y la impugnación es muchas veces la *norma conventionis* que repugna á la filosofía, especialmente cuando se calcula bastante bien el lucro y la conciencia,

---

(1) «Con arreglo á la norma convencional.»—T.

no por medio del diploma de profesor correspondiente á la calidad, asunto digno de reflexión en el cual, en el último caso, no se aventura bastante, puesto que por este medio las obras cuya supresión está indicada alcanzan notoriedad y á ellas acuden los curiosos; pero entonces podrían hacerse las más altas y desagradables comparaciones y el éxito habría de ser incierto. Por el contrario, unánime, como el fraile de iguales aficiones y de iguales bienes de fortuna, una tal condición se considera importuna como *non avenue*; con la ingenua traza de lo significativo como completamente insignificativo, lo hondo *succhdachte* y para el siglo actual como no la palabra digna de acogerse, para sofocarse; malignos labios apretados y callados además, callados con aquel bello *silentium quod livor indixerit* denunciado por el antiguo Séneca (1); y algunas veces tanto más alto cacarean sobre los abortos y monstruos de la comunidad, en la tranquilidad de conciencia, de la cual en el mundo es valedero por lo que aparenta y prescribe, no por lo que es; este es el método más seguro y exento de peligro que da el provecho que yo busco, la de su manutención por las cosas, á las cuales pertenecen las más altas dotes, á más y mejor debe haber encargado para afianzarse, no obstante sin mí para las consecuencias remotas de lo mismo.

Sin embargo, de ningún modo debe disertarse de Dios, como acerca de un *inauditum nefas*: es, sin embargo, el todo ahora una escena del espectáculo que tenemos á la vista para todos los tiempos, en todas las artes y ciencias, á saber: del antiguo combate de los que viven *para* el negocio con los que viven *de por sí*, ó de los que *son* con los que *aparentan*. El uno es el fin, para el cual

---

(1) «El silencio que provoca la envidia.»—T.

su vida es el único medio; el otro el medio, más aún, la condición modesta para la vida, para el bienestar, para el goce, para la felicidad de la familia, como en la cual sólo estriba su verdadero provecho; porque aquí el límite de su operación está señalado por la naturaleza. Quien quiera ver esto demostrado y examinarlo más de cerca, estudie la Historia de la literatura y las biografías de los grandes maestros en cada arte. Allí verá que así ha ocurrido en todos los tiempos y comprenderá que así ha de seguir sucediendo también. En el pasado, conocido es cada cual; casi ninguno en el presente. Las resplandecientes pústulas de la Historia de la Literatura son, casi generalmente, al mismo tiempo los clásicos. En todos los abanicos nos ponen á la vista, como, por regla general, la ganancia ha aguardado para hacerse sentir, hasta que los locos han vociferado, que el convite llegase á su término y todos estuviesen en la cama: entonces, como un espectro en la alta noche, alrededor de los suyos, le ha agarrado á un puesto honroso injustamente retenido, marchándose al terminar como una sombra.

No obstante, aquí sólo tenemos que tratar de la Filosofía y de sus representantes. Porque ahora estamos convencidos de que muy pocos filósofos han sido profesores de Filosofía, y de que, en proporción, menos profesores de Filosofía han sido filósofos; por eso puede decirse que, como los cuerpos idioeléctricos (1), no son conductores de la electricidad, así los filósofos no son profesores de Filosofía. En el caso en que la cumpla un pensador independiente, esta comisión se pone más en camino, como cualquier otro. Porque la cátedra filosófi-

---

(1) Eléctricos en sí, — que tienen por sí propios cualidades eléctricas.—*N. del T.*

ca es en cierto modo un confesonario público, donde se exponen *coram populo* (1) sus dogmas de fe. Es la positiva consecución sólida, ó la penetración bastante honda de la verdadera sabiduría, casi no tan molesta, como la violencia constante, para aparentar que es uno sabio, la ostentación supuesta de sabiduría, para los discípulos deseosos de instruirse, y la réplica viva á todas las cuestiones concebibles. Pero lo peor es que un hombre en esa posición, para cada pensamiento en él excitado, ya tiene la precaución de ajustarse á los designios de sus superiores; esto paraliza de tal manera su inteligencia, que ya el mismo pensamiento no se aventurará más á presentarse. La verdad es la atmósfera de la libertad absolutamente necesaria. Acerca de la *exceptio que firmat regulam* (2) de que Kant fué profesor, ya he indicado lo necesario, y agrego ahora aquí que también la Filosofía de Kant hubiera sido más elevada, definitiva, pura y bella si no hubiese disfrutado de aquel profesorado; aunque él, muy discreto, quisiese separar en lo posible el filósofo del profesor, puesto que no expuso sus propias doctrinas en la cátedra (3).

Mas yo veo ahora, á mediados del siglo, que desde que la influencia de Kant se ha desvanecido los filósofos han vuelto á poner el paño al púlpito y á envanecerse; así no descubro ningún daño en poder refutar que su verdadero celo fué la investigación de la verdad; antes por el contrario, yo los veo á todos circunspectos y solícitos, no siempre tampoco con clara comprensión de la verdad, en la perspectiva de hacer negocio, en hacer eficaz, imponer y hasta mixtificar, para conseguir el aplau-

(1) «En presencia del pueblo.»—T.

(2) «La excepción que confirma la regla.»—T.

(3) Véase Rosenkranz, *Geschichte der Kantischen Philosophie*, 148.



so de los superiores y después de los estudiantes; por lo cual el último fin siempre sigue siendo el lucro y el negocio, para pasarlo bien con su esposa é hijos. Eso es propio y conforme á la naturaleza humana, que, como toda naturaleza animal, tiene por fin inmediato del bruto es comer, beber y procrear; pero además, como su patrimonio especial, vislumbrar el mal y conseguir el remedio. *Por el contrario, para la conquista eficaz y estimada en la Filosofía, como en la Poesía y las Bellas Artes, la primera condición es una perfecta inclinación anormal contra la regla de la naturaleza humana (el oficio del esfuerzo objetivo por el bien de la propia persona), á un justo anhelo completamente objetivo por la realización de la persona extraña, y esto mismo se llama con justicia excéntrico; de cuando en cuando también se burlan de ello como quijotesco. Pero ya Aristóteles lo ha dicho:* ου χρη δε, κατα τους παραινουντας, ανθρωπινα φρονειν ανθρωπων οντα ουδε θνητα τον θνητον, αλλ', εφ' οσον ενδεχεται, αθανατιζειν, και παντα ποιειν προς το ζην κατα το κρατιστον την εν εδωφ (1). Una tal conformación de espíritu es indudablemente una anomalía sumamente singular, cuyos resultados, por eso mismo, en el transcurso del tiempo, pueden, no obstante, aprovechar á todo el género humano; porque son afortunadamente de tal especie, que se conservan. Más aún: los pensadores pueden dividirse en los que piensan por *sí mismos* y los que piensan *por otros*; éstos son la regla general, aquéllos la excepción. Los primeros son, pues, pensadores por *sí mismos* (2) en doble y egoístas en el

(1) «Ni conviene que sepamos y sintamos las cosas humanas, como algunos aconsejan, porque somos hombres; ni las cosas mortales, porque somos mortales; sino que nosotros mismos, en cuanto es posible, nos despojemos de la mortalidad y hagamos todo lo posible por vivir en conformidad con aquella parte que es en nosotros la mejor.» *Ética á Nicomaco*, X, 7.—*T.*

(2) *Selbstdenker*: no tiene el vigor del original.—*N. del T.*

estricto significado de la palabra; sólo que son aquellos de quienes el mundo recibe enseñanza. Porque la luz que uno se ha dado á sí mismo brilla también después para los otros; así que de ellos puede decirse al revés en sentido intelectual: *tibi cogites oportet si omnibus cogitasse volueris* (1), lo que Séneca dijo en sentido moral: *alteri vivas oportet si vis tibi vivere* (2). Pero lo que es justamente extraño, por medio de algún esfuerzo y buena voluntad quiéranse corregir anomalías sin las cuales, en la filosofía, no es posible verdadero progreso. Porque para otros, ó en general para un fin inmediato, jamás prospera un cerebro en la más alta y por lo mismo necesaria tensión como la que apetece el que se olvida de sí mismo y de todos los fines; sino que queda el resplandor y vislumbre del negocio. A la verdad en todo caso se combinarán los conocimientos adquiridos en las diversas ciencias y así como si formasen un castillo de naipes; pero con eso nada nuevo y puro sale al mundo. Agréguese á esto que las personas cuyo propio bienestar es el verdadero fin y el pensar un medio para ello siempre deben tener á la vista las necesidades temporales y las tendencias de la época, las miras de los gobernantes, etc. Por eso no aspira á la verdad, sino á conseguir el sustento honradamente.

Pero sobre todo, ¿cómo aquel que solicita un menester honrado para sí, para su esposa é hijos, ha de aspirar al mismo tiempo á la verdad? La verdad ha sido en todos los tiempos un guía peligrosísimo, un huésped importuno en todas partes; por eso lo probable debe también exponerse llanamente, porque no lleva, no ha dis-

---

(1) «Conviene que pienses para ti si quieres pensar para todos.»—T.

(2) «Conviene que vivas para otro si quieres vivir para ti.»  
*Epístola*, 48.—T.

tribuído, sino que su misma forma ha de verse. Dos señores tan dominantes como el mundo y la verdad, que no tienen de común más que el origen, no se sirve al mismo tiempo; el intentarlo conduce á la santurronería, á la adulación, á la doblez. Puede afirmarse que entre un sacerdote de la verdad y un defensor del fraude se diferencian en que el primero enseña con celo lo que él mismo no cree, por lo cual la juventud que se le confía pierde el tiempo y la cabeza, con el olvido de toda conciencia literaria, para los discursos de un mal obrero de gran influjo, es decir, de un bobo beato; ó también en que para hacer una apoteosis del Estado, porque vive del Estado y de los designios del Estado, para hacer ver que toma á pecho el dar en el blanco de todos los esfuerzos humanos y de todas las cosas, y por eso no debe buscarse el auditorio filosófico en una escuela del más vulgar filisteísmo, sino un término, como, por jemplo, Hegel, para exponer la irritante teoría de que la suerte de los hombres está vinculada en el Estado: acaso como la de la abeja en la colmena; por lo cual el elevado fin de nuestra existencia está á la vista.

Que la filosofía no pertenece á la manutención, ya lo demostró Platón en su descripción de los sofistas, opuesta á la de Sócrates; en el introito de Protágoras se describe con incomparable gracejo la carrera y éxito de estas gentes. La ganancia pecuniaria era para los antiguos el indicio que distinguía á los sofistas de los filósofos. Así, pues, la relación de los sofistas con los filósofos era exactamente análoga á la que existe entre las doncellas que han sucumbido por amor y las meretrices pagadas. Así dice, por ejemplo, Sócrates: 'Ω Ἀντιφων, πρὸ ἡμῶν νομιζέται τὴν ὥραν καὶ τὴν σοφίαν ὁμοίως μὲν καλὸν, ὁμοίως δὲ αἰσχροὺς διατεθεσθαι εἶναι· τὴν τε γὰρ ὥραν, ἔν μιν τις ἀργυρίον πωλῆται βουλομένῳ, πορνὸν αὐτὸν ἀποκαλοῦσιν, ἔν δὲ τις, ὃν ἂν γινῆ καλὸν τε



κάγαθον έραστην όντα, τουτον φιλον έναντι ποιηται, σωφρονα νομιζομεν και την σοφιαν ώσαυτως τους μεν άργυριον τη βουλομενη πωλουντας σοφιστας ώσπερ πορνους άποκαλονειν, όστις δε όν άν γινη εύφρα όντα διδασκων ό, τι άν έχη αγαθον φιλον ποιείται τουτον νομιζομεν, ά τη καλη κάγαθη πολιτη προσηκει, ταυτα ποιειν (1). Que con este motivo Socrates confunde á Aristipo entre los sofistas, y también Aristóteles le incluye entre ellos, lo he demostrado en mi obra fundamental (2) escrupulosamente. Que también los estoicos lo advertían así, lo refiere Estobeo (3). Των μεν αύτο τουτο λεγοντων σοφιστευειν, το έπι μισθη μεταδίδουσι των της φιλοσοφιας δογματων των δ' ύποτοπησαντων έν τη σοφιστευειν περιεχσθαι τι ψαυλον, οίονει λογους καπηλευειν, ου φραμενων δειν άπο παιδείας παρα των έπιτυχοντων χρηματιζεσθαι, καταδεσσερον γαρ είναι τον τροπον τουτον τον χρηματισμον της φιλοσοφιας αξιωματος (4). También el jurisconsulto Ulpiano demuestra tener una alta opinión de los *filósofos*; porque los separa de aquellos que reclamaban una indemnización por oficios liberales (es decir, empleo para un hombre libre). Dice: *Au et philosophi de numero professorum sint. Et non putem, non quia non religiosa res est, sed quia hoc primum profiteri eos oportet, mercenariam speruere* (5). La opinión era en este punto tan firme, que es idéntica aun en el más retrasado emperador en su valor íntegro, puesto que, según Filostrato (6), Apolonio de Tiana puso por divisa

(1) Jenófanés: *Memorabilia*, libro I, capítulo 6, § 13.

(2) *El Mundo como voluntad y como representación*, XVII. (Traducción de *La España Moderna*.)

(3) *Ecclesiastica ethica*, II, 7.

(4) Véase *Stobei ecclesiastica physica et ethica*, edición Heeren, parte segunda, tomo I, página 226.

(5) «¿Acaso los filósofos son del número de los profesores? No lo creo; no porque esa no sea cosa sagrada, sino porque lo primero que se les debe exigir á aquéllos es que *desprecien el trabajo mercenario*.» — T.

(6) Libro I, capítulo 13.

de su antagonista Eufrates el την σοφίαν κατηλευσιν (1); y también en su capítulo LI escribe igualmente esto: επιτιμῶσι σοι τινες, ὡς εὐληφοτι χρηματα παρατον βασιλευς · ὅπερ ουκ αποπον, εἰ μη φαινοιο φιλοσοφίας εὐληφεναι μισθον, και τοσκαυτακας, και επι τοσουτον, και παρα τον πεπιστευλοτος ειναι σε φιλοσοφον (2). En consonancia con esto, dice en el capítulo XLII, de sí mismo, que él, en caso de necesidad, aceptaría una limosna, pero no en caso de pobreza una retribución por su filosofía. Εαν τις Απολογωνη χρηματα διδω, και ὁ διδους αξιος νομιζεται, ληψεται δεομενος · φιλοσοφίας δε μισθον ου ληψεται κ'αν δεηται (3).

Esta antiquísima opinión tiene su buena base, y por esto se dice que la filosofía tiene bastantes puntos de contacto con la vida humana, en la pública como en la privada; por eso, si así se lograra provecho, desde luego la intención lograría la superioridad sobre el conocimiento y diferenciaría á los supuestos filósofos como meros parásitos de la filosofía; pero se declararían refractarios y hostiles á la labor de los filósofos considerados, más aún, se defenderían en contra, porque ahora la cuestión á que se aspiraba era conseguir el lucro. Porque, luego que se logra el provecho, puede ocurrir fácilmente que, donde la ganancia es grande, suelen emplearse medios ruines de todas clases, acuerdos, coaliciones, etc., con fines materiales, para alcanzar la falsa y ruin entrada y valor; por lo cual sería necesario suprimir los verdaderos, legítimos y preciosos. Pero en esas

(1) «Traficar con la sabiduría.»—T.

(2) «Algunos te reprenden porque recibiste dinero del emperador; lo cual no sería mal visto si no pareciese que recibías limosna de la filosofía, y tantas veces y en tanta cantidad y de aquel que te juzgaba filósofo.»—T.

(3) «Si alguien diese dinero á Apolonio, y el que da lo juzgase él digno, si lo necesitara, lo aceptaría; pero retribución por la filosofía no la aceptará aunque se vea en la indigencia.»—T.

artes ningún hombre es tan poco perito como un verdadero filósofo, que acaso ha tenido éxito con su cuestión para el aprecio de sus colegas. A las bellas artes, y hasta la poesía, les perjudica poco que sirvan también para el lucro; porque cada una de sus obras tiene una existencia peculiar por sí mismo, y lo ruin no puede suplantar á lo bueno, como no puede oscurecerlo. Pero la filosofía es un todo, y, por consiguiente, una unidad, y consiste en la Verdad, no en la Belleza: dase belleza diversa, pero sólo *una* verdad: muchas Musas, pero sólo *una* Minerva. Precisamente por este motivo el poeta espera desdeñar y hollar lo ruin; pero el filósofo puede verse en la coyuntura de estar obligado á ponerlo en práctica. Porque lo ruin que adquiere valor se hace justamente hostil á lo bueno, y la cizaña multiplicada ahoga la planta buena. La filosofía es, por su naturaleza, exclusiva: se funda en el modo de pensar de la antigüedad; por eso soporta el sistema dominante, como los hijos del Sultán, porque no tiene ningún otro cerca de sí. Además, ocurre que el juicio es aquí sumamente difícil; más aún, la consecución de los datos está preñada de peligros. Aquí, por medio de la destreza, se distingue en el curso plena é íntegramente lo falso de lo verdadero y legítimo; así se inficionará el espíritu del tiempo, la ruina ataca á todos los ramos de la literatura, toda la sublime elevación del espíritu se suspende y lo verdaderamente bueno y legítimo en cada arte es un baluarte opuesto, por mucho tiempo colocado delante. Estos son los frutos de la φιλοσοφικὴ μισθοφορία. Aquí se ve, para explicación, el desorden introducido en la filosofía desde Kant, y lo que, por este motivo, se le atribuye. Pero primero la verdadera historia de la charlatanería hegeliana y la forma de su divulgación proporcionará en otros tiempos la exacta explicación.

De todo esto se deducirá que el que no quiera tratar de la filosofía del Estado y la filosofía del chiste, sino el conocimiento y, por eso mismo, de la investigación de la vida común, diligente y, por lo tanto, despojada de consideraciones, ha de buscar ante todo, primero, como en la Universidad, como donde su hermana, la filosofía *ad normam conventionis*, alista el regimiento y traza el *menu* (1). Más aún: cada vez me afirmo más en la opinión de que para la filosofía sería saludable, si cesase, convertirse en un oficio y no poner más el pie en la vida burguesa para que la representasen los profesores. Es una planta que, como la rosa de los Alpes, crece al aire libre y muere entre plantas de invernadero. Aquellos representantes de la filosofía en la vida burguesa representan en su mayor parte algo así como los bufones de los reyes. ¿Acaso los sofistas, á quienes Sócrates tan infatigablemente hizo la guerra y á quienes Platón tomó por tema de su escarnio, eran distintos á los profesores de filosofía y retórica? Más aún: ¿no es propio de esa antiquísima contienda, que, no completamente extinguida, aun hoy ha sido renovada por mí? La más alta aspiración del espíritu humano se aparta ahora por una vez del lucro: su noble naturaleza no puede amalgamarse con eso. En todo caso, no se debe tratar de la filosofía universitaria si el profesor de la misma se contenta con su oficio y no cree que por la ciencia de los otros profesores, la sabiduría existente, provisional, verdadera y válida de su profesión pasaría á la generación subsiguiente; así, pues, el sistema de los filósofos verdaderos escoge exacta y estrictamente sus oyentes; lo que produ-

---

(1) He preferido cambiar por este término francés, ya corriente y admitido en castellano, la palabra alemana *Küchenzettel*, que exigiría una perífrasis larga para ser traducida literalmente.—*N. del T.*

ce, digo, en todo caso, si se unen un buen juicio ó tacto menor, no puros sofistas, como, por ejemplo, un Fichte, un Schelling, menos un Hegel, que han de pasar por filósofos. Sólo que no consiste, por regla general, en las cualidades señaladas, sino que están contenidas en la persuasión desventurada, conforme á su empleo, de que también los mismos filósofos juegan y el mundo se recrea con los frutos de sus meditaciones. En esta persuasión se basa aquel ardor de producciones tan lamentables como numerosas, en que los cerebros vulgares de cuando en cuando, no siendo por una vez cerebros vulgares, plantean el problema en cuya solución estriban desde hace mil años los esfuerzos consumidos de los raros, con las inteligencias adecuadas, su propia persona se olvida fácilmente del amor á la verdad y de la afición á los esfuerzos hacia la luz, de cuando en cuando en la cárcel, más aún en los cerebros limitados, cerebros cuya rareza es tan grande que la historia de la filosofía, que desde los años dos y medio va unida á la historia del Estado, como su segundo término (1), apenas ha registrado el 1 por 100 de tantos famosos filósofos, como la historia del Estado á los famosos monarcas, porque no hay ningún otro como los cerebros completamente desmenuzados, en los cuales la Naturaleza, para un conocimiento distinto, se manifestó como en los otros. Precisamente éstos tienen tan alejadas la trivialidad y la muchedumbre, que los más adquieren un reconocimiento equitativo después de su muerte ó, á lo sumo, en la vejez tardía. Por ejemplo, la propia y sublime fama de Aristóteles se difundió tardía y ulteriormente; según todas las apariencias, comenzó doscientos años después de su muerte.

(1) *Grundbasz*: lo que los ingleses dicen *back-ground* (casi la misma palabra vuelta al revés): el fondo ó segundo término de un lienzo.—*N. del T.*

Epicuro, cuya reputación es hoy día bastante conocida en el gran alcázar, fué en Atenas completamente desconocido hasta su muerte (1). Bruno y Spinoza lograron fama y honor al cabo de dos siglos después de su muerte. Hasta el tan claro y popular David Hume era de cincuenta años de edad, aunque había reunido sus obras mucho antes, cuando comenzó á ser conocido. Kant logró fama después de los sesenta años. Con los filósofos de cátedra de nuestra época se da un papirotazo á la cuestión, porque tienen que perder algún tiempo; en efecto, un profesor expone su teoría en el floreciente colegio vecino de la Universidad, como el ápice final logrado por la sabiduría humana, y es éste un gran filósofo, logra inmediatamente un puesto en la historia de la filosofía, esto es, en la que tiene un tercer colegio para la misa más cercana en el trabajo, el completamente ingenuo del nombre inmortal del mártir de la verdad, cada cien años ensarta el nombre estimado de su colegio, precisamente floreciente hoy y bien proveído, como otros tantos filósofos, puede poner los pies en la línea y artículo, tanto papel ha llenado y ha encontrado general atención colegial. Porque allí se nombra, por ejemplo, á «Aristóteles y Herbart» ó «Spinoza y Hegel», «Platón y Schleiermacher», y el mundo, asombrado, debe ver que los filósofos que la Naturaleza avara engendró aisladamente en el curso de cien años, durante estos últimos decenios, para los alemanes á quienes se reconocen tan altas dotes, son generalmente escogidos como los honrosos. Naturalmente, esta gloria de la edad existirá en todos los sabios; por eso en las Revistas científicas ó en sus propias obras el profesor de filosofía no dejará de escoger las ideas malas de otro de traza más importan-

---

(1) Séneca, *Epistolae*, 79.

te y de celo oficial; así que hace ver plenamente cómo el negocio ha de redundar aquí en un progreso positivo de la inteligencia humana. Por esto acontece á su aborto, próximo al mismo honor que sabemos, que *nihil officiosius quam cum mutuum muli scabunt*. Muchos cerebros vulgares, obligados á creer por causa de los oficios y empleos, prefieren lo que la Naturaleza ha observado á lo menos, y para hacer rodar el peso que á la espalda sostienen gigantes espirituales, ofrecen en su celo un espectáculo bastante lastimoso. Porque escuchar cantos roncocos, ver bailar á los tullidos, es penoso; pero oír á los cerebros limitados filosofar es insoportable. Para disimular la falta de un verdadero pensamiento, muchos se hacen un imponente aparato de palabras pomposas é interminables, de cláusulas intrincadas, de períodos incomprendibles, de vocablos nuevos é inauditos, todo lo cual compone una jerga lo más difícil posible y científicamente sonora. No obstante, todos dicen: no, no se concibe pensamiento alguno que no sea susceptible de explicación, sino que debe murmurarse: «el sonsonete del molino lo oigo, viene, pero la harina no la veo»; ó también: ahora se ve á las claras qué mezquina, vulgar, insípida y tosca perspectiva encierra el estilo repiqueteado y retumbante. ¡Oh! ¡Que ese filósofo del chiste pueda tener idea del verdadero y terrible celo con que el pensador aborda el problema de la existencia, conmoviéndose íntimamente! No podría verse ningún filósofo más del chiste, ni podría inventarse con paciencia un derecho tan despreciable como el del pensamiento absoluto del principio de contradicción, que se repiten en todas sus concepciones fundamentales, que expuso, con satisfacción envidiable, en tono roncante, como: «el Mundo es la existencia de lo infinito en lo finito»; y «el espíritu es la reflexión de lo infinito en lo finito», etc. Sería malo.

para ellos, porque ahora quieren ver una vez filósofos y pensadores completamente originales. Pero ocurre que un cerebro vulgar ha expuesto pensamientos nada vulgares, en apariencia tan contrarios á la verdad como que una encina produce albaricoques. Los pensamientos *vulgares*, por el contrario, los tiene cada uno ya en sí mismo y no sirven para leer; por consiguiente, la filosofía sólo debe basarse en los conceptos, no en las experiencias y hechos, porque los cerebros vulgares nunca sacarán nada de aquí. Algunos, sabiendo los inconvenientes, han desacreditado una provisión extraña de los más imperfectos, llanos y eruditos pensamientos, y están, sin duda, siempre con su cerebro en peligro de expresarse en puras frases y vocablos. Con éstas se abren paso aquí y allá, y tratan en todo caso, como fichas de dominó, de apostarse unos á otros; en efecto, igualan lo que éstos han dicho y lo que cada uno y lo que cada otro han juzgado discreto. Inútil sería buscar entre esos hombres un concepto fundamental firme, cimentado en base intuitiva y, por consiguiente, generalmente coordinado de las cosas y del mundo; precisamente por este motivo tienen acerca de una nadería una opinión completa y definitiva ó un juicio preciso y sólido, sino que andan á tuestas con sus consabidos pensamientos, perspectivas y excepciones, como entre niebla. Emplean la sabiduría y erudición propiamente para propagarla. Deben verlo: pero entonces no deben jugar á los filósofos; por el contrario, aprender á discernir la avena de la paja.

Los verdaderos pensadores se han fundado en el *conocimiento* y en verdad con respecto á su propio sér, para representarse el mundo en sí mismo, y acaso para hacerse inteligible fervorosamente; pero no para enseñar y para charlar. Por eso lenta y paulatinamente, á raíz de meditaciones incesantes, brota en ellos una firme y



coordinada concepción fundamental, que tiene siempre por base la *intuitiva* comprensión del mundo, y procede, de paso, á todas las verdades especiales que reciben una luz más fuerte de aquella concepción fundamental. Por eso ocurre que tienen acerca de cada problema de la vida y del mundo en particular una opinión bien fundada y coordinada con el todo, y por eso ninguno se vale de frases vacías, como hacen los primeros, siempre ocupados de los cotejos y comparaciones de opiniones extrañas, no de las cosas mismas, para que pueda creerse que es la buena nueva de remotos países, acerca de los cuales ha de conciliarse la relación de los pocos viajeros críticos allí arribados, pero no del mundo verdadero. No obstante, para ellos se dijo:

Pour nous, messieurs, nous avons l'habitude  
De rédiger au long, de point en point,  
Ce qu'on pensa, mais nous ne pensons point (1).

El peor entre todos los impulsos, lo que todavía ha dificultado su progreso entre los curiosos aficionados, es esto, sin embargo: estriba en su interés que lo vulgar é insípido pase por algo. Pero eso no puede suceder si lo legítimo, grande y profundo reclama por ventura su derecho. Por eso para ahogar esto y exponer sin obstáculo en el curso lo malo, se reúnen por toda clase de artimañas, organizan partidos y camarillas, se apoderan de las revistas literarias, en las cuales, como también en sus propios libros, discurren, con profundo respeto y tono ponderado, acerca de sus respectivas obras maestras, y de esta manera asustan al público miope. Su posición respecto á los verdaderos filósofos es poco más ó menos la de los antiguos maestros cantores con los poetas. Para

(1) «Por nuestra parte, señores, tenemos la costumbre de redactar extensamente, punto por punto, lo que se pensó; pero nosotros no pensamos» (Voltaire).

la explicación de lo dicho véanse los aludidos escritos de la filosofía de cátedra y además las mencionadas revistas literarias: ¿quién con eso concibe que se considere la sutileza de las ocasiones que se presentan con estos últimos, los cuales se toman la molestia de omitir lo significativo como insignificativo y de sustraer las tretas que emplean á la atención del público, haciendo recordar la sentencia de Publio Siro: *Jacet omnis virtus, fama nisi late patet* (1). Pero de esta manera y con estas consideraciones se retrocede más cada vez hasta el principio de estos siglos; véase lo que primero han hecho los schellinguianos, luego los hegelianos á diestro y siniestro: se reprime uno, ¡se hojea una inmundicia asquerosa! porque el recogerla no puede exigírsele á ningún hombre. Entonces se mide y se calcula el tiempo inapreciable, después el papel y el dinero, que el público, medio siglo más tarde, ha de perder en esta obra disparatada. A la verdad, es también incomprensible la paciencia del público, que, año antes ó año después, desecha la charla de los insípidos filosofastros, desdeña el fastidio atormentador, que lo cubre como con una densa niebla, precisamente porque se continúa y se continúa, sin que pueda cazarse un pensamiento; cuando el escritor no expone clara y distintamente, no dice palabras y palabras, frases y frases atropelladamente y sin ilación, porque no tiene qué decir, ni enseña, ni piensa, no obstante desarrolla un discurso y por eso escoge sus vocablos, no expresa jamás oportunamente sus pensamientos y opiniones, sino [que jamás encubre su indigencia con eso mañosamente. No obstante, de igual manera

---

(1) «Toda virtud queda oculta si no se pone bien de manifiesto su fama.» Véase *Publis Syri et aliorum sententiae*, 280. Ex. rec. J. Gruteri. Miserae, 1790.

imprimían y se leían; y así pasa medio siglo, sin que el lector advirtiese por eso que *papaban viento* (1), como se dice en español. Sin embargo, debo indicar, para obrar en justicia, que, para hacer que este molinillo dé vueltas, muchas veces se exige una habilidad completamente peculiar, cuyo invento se debe á los señores Fichte y Schelling.

Yo creo que esta ladina astucia es oscura, es decir, ininteligible para escribir, por lo cual, cuestión de propia delicadeza es desenredar de tal manera su galimatías, que el lector deba creer qué se le expone si él por sí mismo no lo comprende; mientras el escritor enseña mejor que está expuesto para él mismo, puesto que precisamente no ha encontrado pensamientos claros. Sin esta artimaña, no pudieran haber logrado los señores Fichte y Schelling su pseudo-reputación en esta materia. Pero especialmente, ninguno ha empleado esta artimaña tan osadamente y en tan alto grado como Hegel. La absurda idea fundamental de su filosofía tiene igual origen, á saber: estas que ponen las circunstancias verdaderas y naturales de la cuestión directamente en el cerebro, y por consiguiente la *noción general*, que se abstraen de la intuición empírica derivada de la determinación del pensamiento; por consiguiente, jamás están tan universalmente desocupados para lo primero, para lo primitivo, para lo verdadero real (para la cosa en sí, en lenguaje kantiano), para hacer, á consecuencia de lo cual, el mundo empírico real tiene su existencia al instante; tiene, digo, este monstruoso *ὕστερον προτερον*, más aún, este capricho completamente original y extravagante, después la adición de que estas nociones, sin nuestra participación, se desvanecerían, expresadas igualmente

---

(1) En castellano en el texto alemán.—*N. del T.*

en sus principios en palabras claras y comprensivas: así cada uno le sonreiría en sus ademanes, ó se encogería de hombros, ó lograría alguna atención á sus chocarrerías. Entonces, hasta la venalidad y la bajeza podrían oponer vanamente en el sacabuche, en el mundo del absurdo, que se ve para siempre comprometido, cuando la sublime sabiduría y la erudición alemana se ponen en ejercicio. Por el contrario, para la cubierta del ininteligible galimatías podría ponerse la fortuna del disparate:

Omnia enim stolidi magis admirantur amantque  
Inversis quæ sub verbis latitantia cernunt (1).

Con ese ejemplo se alienta además la manía de que cada escritor mezquino lleva algo dentro, con preciosa obscuridad para escribir, como si su misma palabra encerrase su profundo ó elevado pensamiento. En vez de cada sabio, se incomodó para ver, para enseñar á su lector con claridad, le parece provocar muchas veces: «¿No es así? ¡No podéis adivinar lo que yo pienso!» Si ahora aquél, en vez de responder: «Por eso me daré al diablo» y el libro desaparecerá, y en vano se fatigará uno: así pensaba al fin, debe, pues, parecer sumamente discreto, es decir, ver su incomparable comprensión y nombrar, con ceñudo ademán, á su autor un pensador perspicaz. Una consecuencia de este completo y curioso método es que, si en Inglaterra se designa algo completamente caprichoso, ininteligible, se dice *it is like German metaphysics* (2); por ventura como se dice en francés: *C'est clair comme la bouteille à l'encre* (3).

(1) «Porque los necios aman y admiran todas las cosas que ven ocultas bajo palabras enrevesadas.» Lucrecio, *De natura rerum*, I, 642.

(2) «Es como la metafísica alemana.»

(3) «Es claro como la botella de tinta.»

Es bien superfluo mencionar aquí que no puede decirse muchas veces que, en lo contrario, buenos autores se incomodan sólo ilícitos para forzar á su lector á pensar precisamente en lo que ha mencionado él mismo: porque quien ha interpuesto algo legítimo, ha considerado mucho después que no ve perdido. Por esto queda el recurso capital de tener algo que decir positivamente: sólo esta menudencia es propia de la mayoría de los autores de nuestros días, y por eso la deuda es para ellos una proposición tan mala. Pero, en particular, el carácter genérico de los escritos *filosóficos* de este siglo es el escribir sin tener nada original que decir: es común á todos ellos, y por eso pueden estudiarse á sabios iguales en ensalada, como Hegel, Herbart, Schleiermacher. Por medio del método homeopático, se diluirá el *mínimum tenue* de un pensamiento en 50 gramos de diluvio de palabras, con inmensa presunción para la verdadera paciencia alemana de los lectores, y tráguese todo á sangre fría, gota á gota. En vano para esta lectura se posee un cerebro condenado con pensamientos originales, sólidos y sustanciales: se consume, se consume acaso en busca de un pensamiento, como los viajeros en el desierto arábigo en busca de agua, y debe morir de sed. Nómbrase, por el contrario, un *verdadero* filósofo, en cualquier tiempo y en cualquier país que viviese, sea Platón ó Aristóteles, Descartes ó Hume, Malebranche ó Locke, Spinoza ó Kant: siempre se tropieza con un espíritu hermoso y rico de ideas, que tiene ciencia y la enseña, pero especialmente que es honrado y se porta honradamente; por eso recompensan inmediatamente al lector susceptible, con cada línea, el trabajo de leer. Lo que los escritos de nuestros filosofastros sugieren en sumo grado, y por eso causan impresión enfadosa, es, en último término, la indigencia de su espíritu, casi nada más que esto, que

su exposición se encubre, generalmente, en conceptos sublimes, abstractos, universales y sumamente trascendentes; por eso la mayoría de ellos se expresan en términos indefinidos, indecisos y descoloridos. Para este paseo aerostático son adecuados; porque deben guardarse de tocar el suelo donde han de pisar, como si hubiesen de afirmarse el pie en peligrosos escollos, han de apoyarse en lo Real, definido, individual y claro, en los cuales puede estrellarse su barco de palabras. Porque en vez de los sentidos y la inteligencia, ha de afirmarse y aspirar á dar en el blanco del mundo exterior é intuitivo, como en el propio y verdadero fundamento, lo no falsificado y en sí mismo el error no enmendado, por medio del cual hemos de penetrar en la esencia de las cosas:—no pueden, como ahora las huecas abstracciones de Existencia, Esencia, Evolución (1), Absoluto, Infinito, etc., darse ya en este sistema construído y cimentado, cuya ley se basa en las meras palabras pronunciadas, que también son propias para hacer burbujas de jabón, para jugar con ellas un momento; sin embargo, no puede tocarse el suelo de la realidad sin agrietarse.

Si entre todos los que con menoscabo suyo cultivan sin vocación y sin aptitudes la Filosofía, sólo fueran éstos, nada harían con eso, como ocurrè en las Bellas Artes; así que pueden consolarse y echarse á un lado. Sólo que aquí traen perjuicios positivos, casi porque para lograr ver lo malo, todos se congregan contra lo bueno, y agotan todas las fuerzas para no dejarlo salir á luz. Porque además no se engaña, sabiendo que en todos los tiempos, en todas las naciones y en todos los respec-

---

(1) *Werden, devenir* francés. Creo que debiera aceptarse esta misma palabra en castellano, por estar conforme con todas las reglas etimológicas y morfológicas.—*N. del T.*

tos existe una conjuración de la naturaleza misma de todos los cerebros mediocres, ruines y estúpidos contra las grandes inteligencias y los grandes espíritus. Contra éstos están todos juntos cordial y numerososamente confederados. ¿O acaso es uno tan ingenuo que ha de creer que, al contrario, confían en la superioridad reconocida de aquellos para venerar y para pronosticar, para ver por sí mismos reducido á nada ese derecho? ¡Sumisos lacayos! Por el contrario: *tantum quisque laudat, quantum se posse operat imitare* (1). «Chambón, y no como chambón, debes darte á luz; con eso veremos algo.» Esta es su divisa propia, y si no pueden medrar dando expansión á un instinto tan natural, como suele ocurrir, se dedican á la rapiña. Recuérdese también aquí la anticipada disertación del hermoso pasaje de Chamfort. Publíquese de una vez el secreto público: el cuarto de luna se obscurece á la luz del día; tan extraño se demuestra en sí mismo: siempre y sobre todo, en todas las situaciones y relaciones, la cortedad y estupidez no están en el mundo tan cordialmente unidas ni son tan rencorosas como la inteligencia, el ingenio y el talento. Que en esto se basan, en todas las esferas, los asuntos y relaciones de la vida, puesto que suprimen sobre todo á aquéllos; más aún, se empeñan en exterminarlos para dejarlos á ellos *solos*. Ninguna bondad, ninguna ternura puede reconciliarse con la superioridad de espíritu. Así ocurre no que cambian, sino que están siempre igual. ¡Y qué tremenda mayoría tienen por eso de su parte! *Este es un obstáculo capital de los progresos de la humanidad en cada especie*. Pero como no se puede llegar á la dominación, para esas circunstancias, donde ni una vez, como en otras ciencias, es suficiente poseer un cerebro superior, además de

---

(1) «Tanto alaba cuanto uno cuanto espera poder imitar.»—T.

aplicación y perseverancia, sino plena individualidad, ¿se exigiría caudal existente en el cerebro de la fortuna personal? Porque verdaderamente, la sinceridad desinteresada del esfuerzo, del irresistible impulso por la explicación de la existencia, el celo de la meditación, la investigación en lo íntimo de la esencia, y la legítima aspiración á la verdad, éstas son las primeras é indispensables condiciones para los negocios arriesgados, de los nuevos que se aproximan á la antiquísima esfinge con una reiterada tentativa para resolver su enigma eterno, en el riesgo de tantos adelantos, en el sombrío abismo del olvido.

Un perjuicio ulterior en todas las ciencias, que trae el no tener aptitudes, es que edifica el templo de los errores, á cuya posterior demolición han de dedicar su vida alguna vez los cerebros posteriores y las almas honradas. Y ahora en la filosofía, ¡en saber universal, importante y difícil! Aquí se presenta un documento especial, así se pone á la vista el horrible ejemplo del hegelianismo, aquella sabiduría fragmentaria que, en los pasajes del discurrir propio, atento y honrado, implanta como método filosófico de la agitación propia (*Selbstbewegung*) de los conceptos; por consiguiente un *pensar autómatas* objetivo, que perdido en el goce de sí mismo ó en el empireo, se labra su propia ruina, cuyos vestigios, rastros ó huellas (1) fueron el estilo de Hegel y de los hegelianos, que por el contrario ahora son algo para los cerebros muy insípidos y toscos, y, para ver muy distante algo objetivo, absoluto, algo sumamente subjetivo, á más de sujetos muy inmediatos. Por eso se contempla lo sublime y durable de esta Torre de Babel y se consideran los incalculables perjuicios que debe haber produci-

---

(1) *Ychnoliten*: no tiene traducción literal.—T.



do una tal filosofía absoluta del frenesí, por el medio exterior y heterogéneo de la juventud estudiosa, para su futura descendencia y de ahí para toda la época. ¿No están los cerebros innumerables de la actual generación erudita escribiendo mal y echándose á perder por este motivo? ¿No imponen nociones corrompidas y sueltan, donde faltan los pensamientos, frases huecas, baturrillo que no dice nada, nauseabunda jerga hegeliana? ¿No es útil para ellos toda la concepción de la vida, y no encubren la más insípida, filisteiana y ruin disposición en los pasajes de los pensamientos nobles y sublimes, que animan, sin embargo, á sus más próximos predecesores? ¿No queda con una palabra la juventud cocida en los hornos del hegelianismo, como en el espíritu de los hombres *kastrirte*, inhábil para pensar y llena de ridícula presunción? Verdaderamente, en el carácter así conformado, como en el cuerpo de los legítimos herederos del trono, que antaño por los desarreglos ó las medicinas quedaban inhábiles para el gobierno y hasta para la conservación de su estirpe; el enervamiento intelectual impedía la marcha regular de su razón, siendo objeto de lástima y tema continuo de murmuraciones. Pero ahora se oye de la otra parte, que ofensivo juicio y acerca de la misma filosofía y en general, que infundado objeto se forman. Por su examen más atento se observa que estos difamadores no conciben otra filosofía que la palabrería insulsa y sin objeto de aquel miserable charlatán y el eco de la misma en los cerebros huecos de sus adoradores nauseabundos. ¡A eso llaman verdaderamente filosofía!

No pueden comprender ninguna otra. Indudablemente casi toda la época del hegelianismo, igualmente que el afrancesamiento, ha desaparecido; y como este mal corrompió todos los órdenes, así ha perdido toda

su fuerza; por eso los jóvenes eruditos son hoy día, en su mayor parte, más aptos para exponer algunos sanos pensamientos y algunas expresiones naturales. En sus cerebros no hay solamente una noción original y exactamente, sino también una noción clara y precisa de algo existente quizás: la palabrería abigarrada y vacua ha ahogado é inundado su facultad de pensar. Por eso ocurre que el mal del hegelianismo no ha cometido menores faltas que la enfermedad ahora inoculada, una vez que se ha introducido *in succum et sanguinem* (1). Por el contrario, era fácil difundirla é imponerla en el mundo, porque los conocimientos se propagan pronto si las intenciones se dispersan, es decir, se exigen para la propagación de las opiniones y divulgación de los juicios medios y recursos *materiales*. La juventud sencilla entra en la Universidad con confianza infantil y mira con respeto al propietario pretense de toda la sabiduría, al hombre cuya fama oye entusiásticamente proclamada por mil lenguas, y de cuya doctrina oye hablar á los ancianos estadistas. Así entran allí, dispuestos á aprender, á creer y á venerar. Si en el cerebro se les introduce un vacío total de pensamiento, una teoría de la identidad del sér y de la Nada, una agregación de palabras que impida al cerebro todo pensamiento, un baturrillo aprendido en el manicomio, encubriendo con una funda la más crasa ignorancia y colosal irreflexión, como he descubierto en Hegel en su indiscutible é irrefragable compendio para los estudiantes, y he indicado en el prólogo á mi *Ética* (2), rechazada en la Academia danesa, esa afortunada panegirista inoculadora del chafallón y charlatán

---

(1) «En la medula y en la sangre.»—*T.*

(2) *Fundamentos de la Moral* (traducción de *La España Moderna*).

filosófico para la protección de matronas, que ha resfregado las narices de su *summus philosophus*; entonces la ruin é irreflexiva juventud también venerará esa materia y pensará igualmente que la filosofía debe consistir en ese baturrillo é irá con un cerebro paralítico, en que desde entonces las palabras sustituyan á los pensamientos, haciéndose incapaz para siempre de engendrar verdaderos pensamientos; así, pues, inútil en espíritu. Por eso se desarrolla una generación de cerebros tan impotentes, embrollados, pero generalmente pretenciosos, inflados con las nociones, pobres de conocimientos, como ahora tenemos. Esa es la historia de muchas inteligencias, cuya juventud y vigor más hermoso está infectada por aquella pseudo-sabiduría, mientras que han perdido la participación del beneficio que la Naturaleza concedió á muchas generaciones, cuando surgió un cerebro como el de Kant. Con la filosofía verdadera, de los hombres libres, solamente se siguieron sus rumbos, y no se tuvo ningún otro apoyo que el de sus argumentos, y así no pudo originarse abuso tal; pero ahora, con la filosofía universitaria, en cuanto que se emplea como un recurso del Estado, vemos que en todos los tiempos el estado se ha entrometido y ha mostrado su parcialidad en las contiendas filosóficas de las Universidades, como entre los realistas y nominalistas, ó entre los aristotélicos y los platónicos, ó entre los cartesianos y los aristotélicos, ó entre Cristián Wolf, ó Kant, ó Fichte ó Hegel, ó lo que en tiempos pasados ocurrió.

Por lo que atañe á los perjuicios que la filosofía universitaria ha acarreado á la verdadera y seria filosofía, es muy propio particularmente la sustitución poco mencionada de la filosofía kantiana por la fanfarronería de los tres sofistas aludidos. En efecto, primero Fichte y después Schelling, ambos dotados de algún ta-

lento, y, finalmente, el asqueroso y grosero charlatán Hegel; estos hombres perniciosos han desorganizado y corrompido por completo las inteligencias de toda una generación, á diferencia de los hombres que han estudiado la filosofía de Kant, y así, puestos al desnudo, alcanzaron un grado superior y diferente del conocimiento y de la ilustración, de las cuales llevaban en sí casi compasivos en la penosa preparación de Kant para su gloria: así fueron primero los grandes filósofos verdaderos. Lo que sorprende es que los jóvenes (sin criterio propio y sin aquella desconfianza muchas veces saludable respecto al profesor, que ahora los cerebros excepcionales, es decir, dotados de discernimiento y, por consiguiente, también de tacto, ya traen á la Universidad) crean lo que se venera y, por consiguiente, se aprecia; no osan relar con los nuevos preámbulos para la nueva filosofía insulsa, así pues con el antiguo y tieso Kant, sino con vivos escritos de la sabiduría de nuevo cuño, en los cuales para el cántico de los idiotizados adeptos, han colocado actualmente en el altar á aquellos tres fanfarrones sucesivos. Mas ahora no ha de aprenderse nada malo de estos tres ídolos de la filosofía universitaria: leer sus obras es perder el tiempo; más aún, perder la cabeza, especialmente las de Hegel. La consecuencia de este curso de las cosas es que sucesivamente los verdaderos inteligentes de la filosofía kantiana se han afrentado con la vergüenza de la época, que considera todas las mencionadas doctrinas filosóficas de su existencia como no vivientes, en los cerebros sanos; sino que ahora existen como letra muerta, en las obras de sus autores, para aguardar una descendencia instruída ó al contrario no embaucada ó mixtificada. Conforme á eso, apenas se encuentra entre los pocos sabios viejos originales una comprensión fundamental de la filosofía kan-

tiana. Por el contrario, los escritores filosóficos de nuestros días ostentan un desconocimiento absoluto del mismo, que aparentan indecorosamente en sus exposiciones de esta teoría, pero además, luego que afectaron hablar de la filosofía kantiana y saber algo de ella: por eso se irrita uno al ver que los hombres que viven de la filosofía «no sepan cuál es la verdadera y original teoría», que hace dos mil años se ha expuesto.

Más aún, se citan títulos falsos de las obras kantianas y se priva incidentalmente á Kant de la sincera refutación por la leyenda, de lo que se ha dicho, mutilando sus *termini technici* hasta la locura, y sirviéndose sin escrúpulo alguno de los designados por él. Porque indudablemente, mediante una ligera ojeada á las obras kantianas, como la que echan los polígrafos (1), y profesionales filosóficos, que además piensan que, para conseguirlo todo «tras de sí», basta aprender la doctrina de aquella profunda inteligencia, sin comprender que ese es un error ridículo: á este propósito decía Remhold, el primer apóstol de Kant, que primero había dedicado al estudio profundo y cinco veces repetido de la *Crítica de la razón pura* en su sentido propio. En las explicaciones, esos individuos pretenden hacer que se empape bien de la filosofía de Kant un público indocto y adecuado en un tiempo muy corto y sin fatiga alguna. Pero esto es completamente imposible. No se puede conseguir sin el estudio directo, fervoroso y muchas veces repetido de la obra fundamental de Kant, además de una noción de estos importantes é imperecederos fenómenos filosóficos. Porque Kant es quizás el cerebro más original que la Naturaleza ha producido jamás. Con él y en su modo

---

(1) *Vielschreibern*: esta palabra tiene en alemán un sentido despectivo.—*N. del T.*

de pensar hay algo que no puede ser quizás igualado: porque representa un grado de reflexión clara, completamente original, como nunca más tal vez ha de existir otro mortal de tanto discernimiento. Ha de conseguirse ser compañero suyo si está uno convencido, por el estudio directo y atento, de que, para leer el capítulo precisamente más profundo de la *Crítica de la razón pura*, la cuestión se reduce toda á que hoy no se piensa en realidad con el cerebro de Kant, por lo cual se fatigará uno á sí mismo. Y así, por ejemplo, si se examina una vez más el *Principio del conocimiento puro*, especialmente las *Analogías de la experiencia*, se consideran y se penetran las profundas ideas de la *unidad sintética de la percepción*. Se siente entonces interpretada la existencia, en la cual estamos hundidos de una manera milagrosa, quitada y enajenada, puesto que los elementos primordiales de la misma se tienen en la mano y se examinan cada uno de por sí, como el tiempo, el espacio y la causalidad por medio de la unidad sintética de la aperccepción de todas las experiencias combinadas, haciendo posible este agregado empírico el todo y su operación, en la cual está nuestra experiencia pura obtenida por medio de la inteligencia adecuada del mundo. La unidad sintética de la aperccepción es, en efecto, la conexión del mundo como un todo, que está fundada y por lo mismo es inseparable de las leyes de nuestra inteligencia.

En la explicación de esto mismo mostró Kant la ley primordial y fundamental del mundo, según la cual si con él se identifica nuestra inteligencia y nos enlaza en un hilo. Esta forma de contemplación, que es exclusivamente propia de Kant, se define como la ojeada dirigida al mundo y como el más sublime grado de objetividad. Para aspirar á conseguir un goce intelectual, ningún otro es quizás más adecuado. Porque es su especie

superior, en cuanto que es la que, reducida á los poetas, indudablemente es accesible á cada cual, mientras que para los goces sensuales se requieren fatigas y esfuerzos. Pero ¿qué enseñan por sí mismos nuestros filósofos de profesión? Nada en realidad. En pocas palabras hice una diatriba psicológica de mí mismo, en la «percepción sintética» de Kant: porque la destreza de Kant se emplea desde luego, si ahora también, como aquí, es medio incoherente é insignificativo. Notado esto, que peor sería concebir la atención concentrada. En efecto, ésta, con análogas bagatelas, componen los temas favoritos de su filosofía para los niños de la escuela (1). En este caso los señores tienen bastante con estudiar alguna vez, por gusto, la tendencia de Kant; les es tan indiferente como yo lo soy. Para su perfeccionado gusto es propio de otras gentes. En efecto, lo que el sagaz Herbart y el gran Schleiermacher ó «el mismo Hegel» han dicho: esa es la materia de su meditación y lo que le corresponde. Además ven con gusto al «Kant pulverizador de todo», logrando éxito en el olvido, y se apresuran, para matarle, á hacer comparaciones históricas con cadáveres, con momias, que entonces pueden ver sin miedo en presencia suya. Porque ha dado término con gran celo al teísmo judaico en la Filosofía: lo cual aparentan omitir, callar ó ignorar; porque sin eso no pueden vivir; quiero decir, no pueden comer y beber.

Después de esas afirmaciones de grandes progresos que la filosofía hizo jamás, no nos sorprenda que el presunto filosofar de esta época consista en un procedimiento completamente anticrítico, en una crudeza disimulada y un tanteo naturalista de frases absurdas y retumbantes, tanto por cuanto que jamás lo ha sido por Kant.

---

(1) *Kinderschulen philosophie.*—T

Así, por ejemplo, tropezamos con la desvergüenza que da la crasa ignorancia en todas partes, y sin la circunstancia de la *libertad moral*, como una cuestión resuelta, más aún, de conciencia inmediata, igualmente de la existencia y esencia de Dios, como cosas comprendidas por sí mismas, como también del «alma», como una persona conocida de todos; hasta la expresión de «ideas innatas», debe haberse empleado desde la época de Locke, se arriesgan á salir á luz. Acá es propio también el grosero descuido de que hablan los hegelianos en todos sus escritos, sin condiciones ni restricciones, una longitud y latitud acerca del mencionado «espíritu», se fían de que por medio de su galimatías se quedan confusos, en cuanto que, como era legítimo, uno atemorizó al señor profesor con la pregunta: «¿Espíritu? ¿qué se hace entonces de los jóvenes? ¿Y cómo se les enseña? ¿No es quizás una hipóstasis agradable y adecuada, no definida, ni deducida, ni autorizada por una vez? ¿Cree habérselas con un público de viejas?» Ése era el lenguaje adecuado para un filosofastro así.

Como una característica graciosa del filosofar de estos profesionales, ya he indicado antes, con ocasión de la «apercepción sintética», que aunque no emplea como muy incómoda, además por seriedad, la filosofía de Kant, tampoco puede concebirse mejor, sin embargo, de buena gana, para dar á su charla aspecto científico se cargan de expresiones, acaso como los niños juegan con la mitra, báculo y cetro del Papa. Así les ocurre, por ejemplo, á los hegelianos con la palabra «categorías», con la cual designan varias nociones amplias y comunes; indiferente para Aristóteles y Kant, en la inocencia más feliz. Además, se corrobora en la filosofía kantiana el uso de lo *inmanente trascendental*, con la validez de nuestro conocimiento: se encierran en las diferentes distincio-



nes peligrosas, no saldrían bien seguramente para nuestros filósofos del chiste. Pero las expresiones se han de saborear; porque así aparentan ser sabios. Porque ocurre que éstos, puesto que su filosofía tiene siempre por afirmación capital el amar á Dios, al cual se le trata como á un buen amigo antiguo, no han menester de ninguna institución allí elevada para disputado, es decir, se detienen en un espacio, donde está su mundo; en el primer caso lo titulan *inmanente* y en el otro *trascendental*, y hacen hablar de la sumamente seria y erudita jerga castellana, y es un chiste pulido — los hombres ahora más viejos que nosotros logran un grabado en el *Almanaque de casos satíricos*, que representa á Kant en globo subiendo á los cielos, y todo su guardarropa, con sombrero y bastón, arrojados á la tierra, donde los monos los recogen y se atavían con ellos.

Que la sustitución de la fervorosa, profunda y honrada filosofía de Kant, por la de los sofistas fanfarrones puros, guiados por miras personales, ha traído consigo influencia perjudicial en la conformación de la época, no es cosa de dudarse. Además, el encarecimiento es tan completamente falto de valor, más aún, de cerebros absolutamente nocivos; como Hegel, en cuanto que los primeros filósofos de esta época y de todas han sido positivamente la causa de toda la degradación de la filosofía, y á consecuencia de esto, de la decadencia de la alta literatura en general durante los últimos treinta años. ¡Ay de la época en que en la filosofía la desvergüenza y el frenesí han sustituido á la penetración y al conocimiento! Porque los frutos toman el sabor de la tierra de la cual brotan. Lo que se haga claro, público, universal, eso quedará, y eso es también el alimento del espíritu de las generaciones perfeccionadas; pero ésta tiene savia, y además en sus producciones el influjo decisivo.

Por eso la filosofía predominante de una época da indicios de su carácter. Así, pues, ahora domina la filosofía del absurdo absoluto que se mantiene en el aire, y la charla de locos haciendo pasar los absurdos por grandes pensamientos—ahora originada por tal simiente, la linda descendencia, sin genio, sin amor á la verdad, sin honradez, sin gusto, sin aspiración á nada que se eleve sobre los intereses materiales y políticos,—como vemos por nosotros mismos. Por eso ha de explicarse cómo en otros tiempos, cuando Kant filosofaba, Goethe hacía versos, Mozart componía; á esto último ha podido seguirse que el poeta político, el filósofo político, hambrientos de la ilusión de la literatura, prolongaron su vida literaria y echaron á perder deliberadamente á los embotronadores de cada especie. Se llama con una palabra forjada por él, tan característica como eufónica, la «actualidad» (*jetztzeit*): sí, la actualidad, esto es, lo que se piensa al presente, y ningún rayo que se lance en el tiempo venidero y adecuado. Deseo poder enseñar esta «actualidad» en un espejo mágico, como á la vista de la posteridad se presenta. En realidad, aquel pasado tan ofendido llamase el «*zopfzeit*» (1). Pero sobre aquella cola está la cabeza; esta última, por el contrario, aparece con el tallo donde ha de recogerse el fruto.

Los secuaces de Hegel tienen, pues, derecho íntegro, si lo afirman, á que la influencia de su maestro en sus descendientes sea inmensa. Toda una generación científica completamente paralizada en espíritu, hecha incapaz de todo pensamiento, tan necesitada, que no sabe lo que es pensar, sino que juega traviesa, y al mismo tiempo insulsamente con palabras y conceptos, ó ma-

---

(1) No tiene traducción literal: *zopf* es trenza de pelo ó cola.—*N. del T.*

riposea superficialmente sobre los temas consagrados de la filosofía, con afirmaciones emitidas por gusto, ó completamente insignificativas, ó tesis consistentes en contradicciones para apoyar pensamientos filosóficos: esa ha sido la influencia de Hegel. Compárese una vez el doctrinario de los hegelianos, como hoy día osan manifestarse con aquellos filósofos poco estimados, pero de suyo y de todos post-kantianos, con infinito menosprecio del tiempo pasado, del mencionado período eclético iniciado por Kant; y se verá que los últimos siempre estiman á aquellos como oro—no por cobre, sino por estiércol. Porque en aquellos libros de Feder, Pláttner, etcétera, se encuentra siempre una provisión de pensamientos eficaces y en parte verdaderos, hasta llenos de valor y de observaciones oportunas, una resolución honrada de los problemas filosóficos, una insinuación de reflexiones originales, una guía para filosofar, y además, generalmente un íntegro proceder. Por el contrario, en los productos de la escuela hegeliana inútilmente se busca quizás un verdadero pensamiento (no contiene ninguno original), quizás un rastro, una reflexión grande y sincera, eso es extraño á la cuestión: no se encuentra más que atrevida combinación de palabras que aparentan tener un sentido; más aún, un hondo sentido, pero que después de un examen resultan frases completamente huecas, vacías de sentido y de idea, con las cuales el escritor de ninguna manera instruye al lector, sino que solamente le embauca para que éste crea habérselas con un pensador, siendo así que es un hombre que no sabe lo que es pensar, un pecador sin ilustración. Esto es la consecuencia de que, mientras otros sofistas charlatanes y oscurantistas falsificaban y corrompían el *conocimiento*, Hegel había corrompido el *órgano* del conocimiento, la inteligencia. En efecto, como fuerza la ip-

ducción consistente en el galimatías sin sentido, una serie de *contradictionibus in adjecto*, una charla como en el manicomio, como el conocimiento de la razón introducido en su cabeza, el cerebro de los inocentes jóvenes que buscan con confiada resignación la alta sabiduría, de tal manera se comprime que se hacen completamente inhábiles para el verdadero pensar. A consecuencia, se ve hasta el día de hoy leer la nauseabunda jerga hegeliana y ponderar al maestro, y creer que son importantes, y que dicen algo cuestiones como ésta: «la naturaleza es la idea en su aspecto exterior». Desorganizar de esa manera á cerebros frescos y jóvenes es verdaderamente un pecado que no merece perdón ni miramiento. Así, pues, la influencia útil de Hegel en sus contemporáneos ha consistido en eso y se ha extendido y difundido verdaderamente, por desgracia. Porque la consecuencia era también aquí la causa correspondiente. En efecto, como lo peor que puede ocurrirle á un Estado es que las clases inferiores, la hez de la sociedad, empuñen el gobierno; así la filosofía y todas las derivaciones de ella, por consiguiente, toda la ciencia y la vida intelectual de la humanidad, no puede sufrir cosa peor que el que un cerebro vulgar que sólo se distingue de una parte por sus buenos modales (1) y de otra por su desvergüenza en escribir cosas sin sentido, así como un Hegel, sea proclamado con gran énfasis sin igual como el genio enorme y el hombre en quien la filosofía ha logrado para siempre su fin tanto tiempo perseguido. Porque la consecuencia de ese crimen de lesa majestad contra el género humano es después una disposición palpable en las recientes obras filosóficas y literarias de Alemania: la ig-

(1) *Obsequiosität*: palabra muy expresiva y que no tiene traducción exacta al español. Es algo así como buen porte, trato ameno, finura.—N. del T.

norancia y la insolencia hermanadas, la unión de los colegas en pro del lucro, la total confusión de todas las nociones fundamentales, la completa desorientación y desorganización de la filosofía, las inteligencias vulgares como reformadores de la religión, la descarada ostentación del materialismo y del bestialismo, el desconocimiento del lenguaje antiguo y la desfiguración del lenguaje propio por el trunque irreflexivo de las palabras y la ruin traducción de libros según el juicio egoísta de los ignorantes y de los imbéciles, etc., etc., ¡ahora se os ve! Como síntoma ostensible de la aspereza creciente les distingue la constante compañera de la misma: la larga barba, esa señal de procreación que hace que se ponga á la vista la *masculinidad*, lo que tiene de común con los animales, la *humanidad*, puesto que ante todo quiere un *macho más*, y primeramente un *hombre*. El rasurarse de la barba, en todos los países y épocas, se funda en el sentimiento íntegro de los contrarios en virtud del cual es preciso ser ante todo un *hombre*, en cierto modo un hombre *in abstracto*, con menosprecio de las bestiales diferencias de sexo. Por el contrario, la barba larga va unida á la rusticidad, de donde toma su nombre ya, y la acompaña siempre (1). Por eso floreció la barba en la *Edad Media*, ese milenio de incultura é ignorancia, cuyas modas y arquitectura se han conservado hasta nuestra época (2). La ulterior y secundaria conse-

(1) El juego de palabras *bartlänge* y *barbarei* no puede reproducirse en castellano. *Barbarei*, de donde Schopenhauer quiere derivar *Bart*, significa la Berbería, conocida comarca de Africa, y también barbaridad, rusticidad, falta de cultura.—*N. del T.*

(2) «La barba, se dice, es natural á los hombres: indudablemente, y por eso es completamente adecuada á los hombres en el estado de naturaleza; pero del mismo modo es natural la rasura á los hombres en estado civilizado, puesto que indica que la fuerza bestial y bruta, de la cual es ahora mismo aquella señal palpable de la pro-

cuencia de las traiciones existentes en las palabras pueden también no llegar á la filosofía: es el desprecio de la nación en la vecina y de la actualidad en la posteridad. Porque como se penetra, desaparece todo.

Antes he hablado de la poderosa influencia de los talentos profesionales en la época contemporánea. Esto deriva de que se indica tanto el contenido como la forma del pensamiento. Por eso ocurre muchas veces que lo que se promete se cumple. Porque el pensar con una inteligencia verdaderamente grande fortifica al propio, le confiere una agitación adecuada á la regla, le da el impulso conveniente; produce igual efecto la mano del escritor maestro que la que guía al niño. Por el contrario, el pensar con personas que solamente conciben la apariencia, y por consiguiente aspiran al embaucamiento de los lectores, como Fichte, Schelling y Hegel, embota el cerebro; no menos el pensar con inteligencias equivocadas ó con las que no están en sus cabales, de las cuales es un ejemplo Herbart. Generalmente el lector de esas obras es también una inteligencia limitada, voluble, que no se apoya en los hechos ó en las experiencias, sino que sólo aspira al contenido vago del pensamiento y que consi-

---

le, germinación específica, debe ceder el puesto á las leyes, al orden y á la civilización. La barba agranda la parte brutal de la cara y le da relieve: por este medio se le da un aspecto tan extraordinariamente brutal; contéplase á un hombre con barba, de perfil: ¡qué distinto es! La barba debe tomarse como un *adorno*. Este adorno se acostumbraba á ver hace descientos años en judíos, cosacos, capuchinos, presidiarios y salteadores de caminos. La ferocidad y atrocidad que la barba da á la fisonomía resulta de que una respectiva masa *inerte* toma la mitad del rostro y en realidad lo moral caracteriza á esa mitad. Además todo lo velludo es brutal. La rasura es el distintivo de la civilización superior. Por eso los policías están generalmente autorizados para gastar barba, porque son medio máscaras, para las cuales lo molesto es que algún hombre las conozca: de aquí que favorezcan todos los desórdenes.

que una pérdida de dinero y de fuerza. Porque lo que esas personas piensan puede también pensarlo cualquier otro; que se preparan formalmente á pensar, y por eso lo toman á pechos y no corrigen las cuestiones; su fuerza no se ejercita, y la mayoría piensan entonces al menos si tienen formalmente de qué ocuparse. De ahí viene que su inteligencia permanece fiel á su inclinación natural, al servicio de la voluntad, como es precisamente lo normal. Por este motivo sus impulsos y pensamiento tienen por base una *mira*: siempre persiguen un *fin* y observan en relación con éste; por consiguiente, con lo que éste forja. La actividad espontánea del entendimiento, que es la condición de la objetividad pura, y por lo tanto de toda gran acción, le es perpetuamente ajena, es para su espíritu una fábula. Para ellos poseer el interés del fin es poseer la realidad del fin; porque en ellos predomina el deseo. Por eso es doblemente disparatado desperdiciar el tiempo en sus producciones. Sólo que lo que el público no comprende y concibe, porque tiene buenas razones para querer no comprenderlo, es la *aristocracia de la naturaleza*. Por eso deja al momento caer de sus manos á los raros y pocos á quienes, en el curso del siglo, la Naturaleza ha dado el alto cargo de reflexionar acerca de ella ó también de explicar el espíritu, para enterarse de las producciones de los nuevos chafallones. Una vez surge un héroe; en su lugar se coloca á un ladrón, como casualmente. Una vez que la Naturaleza, en un capricho de buen humor, engendra como cosa extraordinaria de su producción un espíritu verdadero que está sobre la masa común, y lo deja caer de sus manos, le otorga en su demente disposición la fortuna de su perfeccionamiento; más aún: en sus obras «ha vencido la resistencia del mundo hostil», y como modelo son reconocidas y no recomendadas, por lo cual subsisten tanto tiempo que

puedan las gentes llegar lentamente con una invención de nuevo como para colocarle de nuevo en el altar; precisamente porque no conciben no sienten cómo es *aristocrática la naturaleza*; lo es tanto, que de 300 millones de sus productos de fábrica no sale uno verdaderamente superior; por eso después éste puede enseñar con fundamento y su obra considerarse como una especie de revelación, leerse infatigablemente y usarse *diurna nocturna que manu* (1); por el contrario, todas las inteligencias vulgares juntas deben dejar lo que son como algo tan común y vulgar como las moscas en la pared.

En la filosofía comienza el desfile de una manera desconsoladora; al lado de Kant comúnmente, y en todas partes como dijo Fichte, «Kant y Fichte» es una frase corriente. «¡Ved, cómo subimos!», dice... Igual honor alcanzó Schelling y aún más; ¡*proh pudor!* hasta Hegel, escritor sin sentido y corruptor de cerebros. La cumbre de este Parnaso se aplanará cada vez más. «¿Tenéis ojos? ¿tenéis ojos?», se dice, como Hamlet á su madre vil, para llamar á ese público. ¡Ah, los tienen! No siempre se encuentran los mismos que dondequiera y en todos los tiempos han dejado enajenar la legítima ganancia para recibir su homenaje de petimetres y amanerados. Así creen estudiar la filosofía, si bien todas las producciones miserables de esas inteligencias, en cuyo obtuso conocimiento tan poco eco tienen los problemas capitales de la filosofía como las horas en los recipientes vacíos; más aún, de esas inteligencias que se llaman austeras y que no han recibido de la Naturaleza otro dón que el de servir, como las demás, un empleo honroso y tranquilo ó cultivar el hampa y velar por la multiplicación de la humanidad, y que creen, sin embargo, deber considerar

(1) «Noche y día.»—T.



como «locos con cascabeles» á los que cumplen sus deberes y funciones. Sus continuas conversaciones les asemejan á los sordo-mudos que en sus diálogos lo confunden todo y por eso producen en todo tiempo obras fragmentarias que tienen de la naturaleza la vocación, y por consiguiente el de verdadero impulso, persiguen la indagación de las verdades superiores como un ruido embrollado y confuso; si, como muchas veces ocurre, su voz no está enronquecida adrede, porque no presentan en el tráfico á aquellas personas que no persiguen nada más que miras y fines materiales y lucrativos, y que, en virtud de su considerable número, pronto desacreditan á uno con su vocerío, y de nadie oyen su nombre propio. Hoy día se han propuesto el tema de la filosofía kantiana; enseñando con obstinación la verdad de la teología especulativa, la psicología racional, el libre albedrío, la total y absoluta diferencia entre los hombres y los brutos, la carencia de los grados superiores de inteligencia en el reino animal, con lo cual obran como una *rémora* á la honrada investigación de la verdad. Si habla un hombre como yo, fingen no oírle. La treta es buena, si no nueva. Mas yo quiero ver una vez si no pueden taparse las goteras de un tejado.

Las Universidades son notoriamente el foco de todas aquellas astucias que hacen servir la filosofía á los intereses particulares. A las fundadas teorías de Kant, que forman época en la historia de la filosofía, sustituyeron las baladronadas de un tal Fichte, que pronto será sustituido á su vez por sus colegas análogos. Jamás ha podido reunir un público propiamente filosófico, esto es, un público que busque la filosofía solamente por sí misma, sin otra mira, y por consiguiente, el público extremadamente reducido sin duda para todos los tiempos, verdaderamente pensador y anhelante de la calidad enigmáti-

ca de nuestra existencia del cerebro perceptor. Por medio de las Universidades, para un público, para los estudiantes, todo lo que le place decir al señor profesor, aceptado fielmente, es el perfecto escándalo filosófico de estos últimos cincuenta años que ha sido posible. El error capital consiste, efectivamente, en que las Universidades se arrojan también en las cuestiones de la filosofía la decisión y el juicio definitivo, que en todo caso compete á las tres altas facultades, cada una en su dominio. Que en la filosofía, como ciencia, debe buscarse lo primero, y las cuestiones reducirse á otra cosa, lo demostraremos; como también que para las ocupaciones de las cátedras filosóficas no se exigen sólo, como para otras, las dotes, sino también las intenciones de los candidatos. Pero conforme á eso piensa el estudiante que, como el profesor de Teología debe exponer su Dogmática, el profesor jurídico sus Pandectas y el de Medicina su Patología, así también el mencionado profesor de Metafísica debe exponer estas altas cuestiones. Así, pues, anda con confianza infantil en estos colegios, y encuentra á un hombre que critica desde el alto púlpito á todos los filósofos que han existido con el ademán de una superioridad reconocida; así que no duda de que ha entrado por el camino recto, y se le graba tan fielmente toda la sabiduría aquí borbotada, como si saliese del trípode de la Pitia. Naturalmente, para él no existe ninguna otra filosofía que la de su profesor. Los verdaderos filósofos, los profesores de un siglo, más aún, de un milenio, los que no suenan en las bibliotecas ni aguardan que se les pida en ellas, los juzga envejecidos é impugnados: los dejáis «tras sí», como su profesor. Por el contrario, aprecia los mediocres productos de ingenio de su profesor, la mayoría de los cuales son ediciones repetidas sólo para aclarar algún pormenor de la cuestión.

Porque también cada cual conserva de los cursos de la Universidad, por regla general, una adhesión fiel á su profesor, cuya norma mental siguió precozmente y con cuyos modales se familiarizó. Por este medio los abortos filosóficos lograron una difusión de suyo imposible, y su autor una celebridad lucrativa. ¿Cómo puede ocurrir, además, que un conjunto de barbaridades como la *Introducción á la Filosofía* (*Einleitung in die Philosophie*) de Herbart, lograra cinco ediciones? Por eso se escribe la chocarrería, con la cual (1) insulta á Kant esa inteligencia decididamente vulgar y le dirige con lástima.

Consideraciones de esta clase, y señaladamente una ojeada retrospectiva al desarrollo completo de la filosofía en las Universidades, desde la pérdida de Kant, inculcan en mí cada vez más la convicción de que si ha de darse ante todo una filosofía, es decir, si se permite examinar el espíritu humano en su más alta y noble facultad, el más importante de todos los problemas que ha de osar resolverse, y si puede intentarse con éxito cuando la filosofía se sustraiga á todas las influencias del Estado, es el que demuestre su grandeza y su humanidad y suficiente nobleza, si no persigue, sino que afianza y concede su permanencia, como un arte liberal, que debe ver, por lo demás, su propia recompensa; en lugar de lo cual se pueden calcular muy por alto los sueldos de los músicos profesores; porque las personas que quieren vivir *de* la filosofía verán que son sumamente raros los que viven *para* ella, pero alguna vez pueden ver á los que maquinan *contra* ella.

De las cátedras públicas sólo son propias las ciencias verdaderamente existentes, que por lo mismo se enseñan para que pueda uno servirse de ellas y se aprenden para

---

(1) Véanse páginas 244, 45, de la 4.<sup>a</sup> edición.

poder utilizarlas; han de darse así, pues, en conjunto, como el mencionado *tradere* en los usados y sucios estantes; por lo cual á los cerebros inteligentes se les permite enriquecerse, corregirse y perfeccionarse. Pero una ciencia que no existe, que no ha llegado á su término, que ni una vez ha seguido un rumbo fijo, más aún, cuya posibilidad se discute, una ciencia así que ha de sufrirse por las enseñanzas de los profesores, es completamente absurda. La consecuencia natural de esto es que cada uno de éstos cree que su vocación es lograr la equivocada ciencia; no conciben que la Naturaleza puede adquirir ese empleo, pero no el ministerio de las lecciones públicas. Por eso intenta, tan pronto como puede, dar á luz su aborto y presentarlo como la *Sophia* (Sabiduría) en mucho tiempo acumulada, por lo cual, en un colegio oficioso, ese ganó el compadrazgo. Porque los señores que viven de la filosofía son tan atrevidos que se llaman *filósofos*, y, por consiguiente, creen también que les compete la decisión y juicio definitivo en las cuestiones de la filosofía; más aún, que declaran cerradas las *asambleas de la filosofía* (una *contradictio in adjecto*, pues los filósofos rara vez están en dual, y casi nunca en plural, al mismo tiempo en el mundo) y concurren en cuadrilla para decidir en bien de la filosofía (1).

Sin embargo, esos filósofos de Universidad procuran

---

(1) «¡No hay una filosofía salvadora! — rugen la Asamblea de los filosofastros en Gottha!; esto es, para los alemanes. — ¡No hay un impulso hacia la verdad objetiva! ¡No hay aristocracia intelectual, no hay autocracia de los privilegiados por la naturaleza! ¡No hay más que democracia! ¡Cada uno de nosotros habla al sabor de la boca, y uno vale tanto como otro.» ¡Dan buen ejemplo los bribones! En efecto, relegan de la historia de la filosofía lo que ha sido hasta ahora la desterrada constitución monárquica para implantar la república del proletariado; pero la naturaleza sigue siendo una protesta: ¡es aristocrática!

por todos los medios dar á la filosofía esa dirección que les conviene, ó que, al contrario, sirve á los fines oportunos, y por eso, en los casos necesarios, adaptan y violentan las teorías de los filósofos verdaderos anteriores á ellos, para falsificar por necesidad aparentan lo que han menester. Porque el público es tan infantil que, para aprovecharse de las novedades, otorga á sus escritos el título de filosofía; así que la consecuencia es que, por la insulsez ó trastrocamiento ó por lo menos torturador fastidio de los mismos, las buenas inteligencias que tienen propensión á la filosofía, se echan á perder, por lo cual logran poco crédito, como ocurre muchas veces.

Pero no nos detengamos con las ruines creaciones de esos señores, sino que examinemos el período posterior á Kant, el guía de las grandes inteligencias, como tal reconocido, y, por consiguiente, para mantener y conservar sus huellas. ¿No se ha dejado jugar con la filosofía kantiana á Fichte y Schelling? ¿No se nombran á los sabios universales y sumamente escandalosos y ofensivos, al fanfarrón Fichte al lado de Kant, como apareado con él? ¿No se sustituye á los dos mencionados filosofastros y se hace anticuada la teoría de Kant, en los pasajes rígidos de toda la metafísica de Kant arreglada por fantasistas desenfrenados? ¿No le han impugnado éstos á capricho, en parte jugándole malas partidas y en parte no haciéndole caso, con la *Crítica de la razón* en la mano? Porque han logrado éxito aprovechándose de la relajada observancia sobrevenida, y ya para llevar al mercado sus bagatelas, por ejemplo, los chistes de Herbart y las chirigotas de Fries, y, sobre todo, cada cual sus propias necesidades, ó ya para poder pasar de contrabando sus doctrinas análogas á las de la religión del país como duciones filosóficas. ¿No ha abierto todo esto el camino á la escandalosa charlatanería filosófica, de la cual ya se ha

avergonzado el mundo, por mediación de Hegel y de sus miserables discípulos? ¿No son los mismos que han introducido el desorden propalando la fama de aquel charlatán y escritor sin sentido, como si fuese un gran genio y una inteligencia vigorosa, demostrando así que son bobos? ¿No han aumentado con eso (dicho sea para confirmar la verdad) las *tabernas*, que han presentado al corruptor de entendimientos y le han tributado respeto, encarnizando así á cada profesor de filosofía uno contra otro irremisiblemente? ¿No han llegado, finalmente, el ruido y la alarma que produjeron los profesores alemanes de Universidad á despertar la atención de los ingleses y franceses, que, sin embargo, se deshicieron en risotadas, por la solícita investigación de la verdad? Pero especialmente se presentan como fementidos guardianes y vigilantes que se descarriaron groseramente en el curso del siglo; finalmente confiaron su guardia á las verdades, de tal suerte, que esos son los que no salieron bien con su tráfico; esto es, que no prepararon para los resultados una teología insípida, racionalista, optimista, en realidad puramente judaica, como la que á hurtadillas señala el término de todo su filosofar y de su hueca sarta de palabras. Esas doctrinas, que son también las que han aspirado hoy á la seria y pública filosofía, sin gran esfuerzo debiéramos olvidarlas, omitirlas, para desfigurarlas y tratar de extraerles lo que fuese conveniente en su plan educativo para los estudiantes, y en su susodicha filosofía para mujeres viejas (*Rockenphilosophie*). Un irritante ejemplo de esta especie lo proporciona la doctrina del *libre albedrío*. Según la necesidad rigurosa de todos los actos humanos voluntarios demostrada irrefutablemente por los aunados y sucesivos esfuerzos de las grandes inteligencias, como Hobbes, Spinoza, Priestley y Hume, también Kant ha dado la cuestión por per-

fectamente decidida (1); hacen de una vez como si no ocurriese que se abandonan á la ignorancia de su público y nombran el nombre de Dios hoy día, exponiendo en casi todos sus doctrinarios el libre albedrío como una cuestión decidida, inmediata y segura. ¿Cómo merece que se nombre ese procedimiento? Si una tal teoría fundada, expuesta por todos los llamados filósofos, se encubre por sí, ó se desfigura, sustituyéndola por el absurdo decidido del libre albedrío, porque es una condición indispensable de su filosofía para viejas, impuesta á los estudiantes; no son los señores los enemigos de la filosofía. Y porque (puesto que *conditio optima est ultimi*) (2) la teoría de la necesidad rigurosa de todos los actos voluntarios en ninguna parte tan fundada, clara, coordinada é íntegramente expuesta como en mi obra, merecidamente premiada por la Sociedad científica noruega; encuentra, en su antigua política, con la oposición pasiva, y esta obra no se cita en sus libros ni en sus revistas científicas y literarias; y es rigurosamente guardada en secreto y considerada *comme non avenue*, como todo lo que no favorece sus miras, como mi *Ética* principalmente; más aún, como todas mis obras? Mi filosofía no interesa á los señores: por eso ocurre que no les interesa la investigación de la verdad. Lo que les interesa, por el contrario, son sus sueldos, sus luises de oro honorarios (*honorarlouisd'ors*) y su título de consejeros áulicos. Es verdad que también les interesa la filosofía: en efecto, con tal de que con ella ganen el pan; con esa condición

---

(1) Su postulado de la libertad, basado en el imperativo categórico, es para él de validez puramente práctica, *no teórica*. Véase mis *Grundprobleme der Ethik* (*Problemas fundamentales de la Ética*), 80 y 446.

(2) «La condición mejor es la del último.» Séneca: *Epistolæ*, 79.

les interesa la filosofía. Son los que ya caracterizó Giordano Bruno como *zordidio e mercenarii ingegni, che, poco o niente solleciti circa la verità, si contentano saper, secondo che communmente è stimato il sapere, amici poco di vera sapienza, bramosi di fama e reputazion di quella, vaghi d'apparire, poco curiosi d'essere* (1). ¿Cómo les ha de gustar ver mi obra sobre el libre albedrío premiada en las Academias? Al contrario, lo que los cerebros vulgares han desbarrado en su cuadrilla acerca de la materia desde aquella época parece importante y se recomienda. ¿Osaré calificar una conducta así? ¿Qué son esas personas que pisotean la filosofía, la recta razón, la libertad de pensamiento?

Otro ejemplo de esa clase lo proporciona la *teología especulativa*. Según Kant, todas las pruebas que socavó en sus cimientos se habían desmoronado para él, y exigían una transformación radical; pues mis señores de la filosofía lucrativa las cogen de su cuenta, y de sesenta años á esta parte la teología especulativa tomó por objeto íntegro, propio y esencial á la filosofía, y, porque aquellas pruebas destruídas iban haciéndose cada vez menos sostenibles, actualmente sin circunstancias, para hablar siempre de lo *absoluto*, palabra que no es otra cosa que un entimema, una conclusión sin premisas manifiestas, para uso del cobarde disfraz y ladino ardid de las pruebas cosmológicas, que no se dejaron ver más desde Kant en su propia traza, y por eso se arrebuja en ese disfraz. Como tuvo Kant el presentimiento de esta últi-

---

(1) «Ingenios sórdidos y mercenarios, que poco ó nada se preocupan de la verdad, y que se contentan con saber, según lo que se entiende comúnmente por saber, poco amigos de la verdadera sabiduría, ansiosos de fama y reputación de ella, anhelantes de aparentar, poco interesados en ser.» Véase *Opere di Giordano Bruno, pubblicada A. Wagner, Leipzig, 1830. Volumen II, página 83.*



ma treta, lo dijo expresamente: «Se ha hablado en todos los tiempos del ser *absoluto y necesario*, y no se han tomado siquiera la molestia de comprender si y cómo puede concebirse una cosa de esa especie, para demostrar su esencia... Porque todas las condiciones que exige siempre el entendimiento para considerar algo como necesario, se desechan mediante la palabra *absoluto* (1); y esto me lo hace más ininteligible, si después, quizás, no pienso por medio de un concepto algo incondicionado y necesario» (2). Yo remito aquí de nuevo á mi teoría de que lo necesario no indica otra cosa que algo fundado en una base existente y dada con prioridad: esa base se convierte así en la *condición* de toda necesidad; así, pues, lo incondicionado necesario es una *contradictio in abstracto*, y, por consiguiente, no es una idea, sino una palabra hueca —que, indudablemente, provee de material copioso en la obra de los profesores de filosofía. En eso consiste, además, que la gran teoría fundamental de Locke, que hizo época, de la *no existencia de las Ideas innatas* y todos los progresos hechos en la filosofía desde entonces y sobre la base de la misma, especialmente por Kant, los señores de la *φιλοσοφία μισθοφορος*, los omiten en absoluto, para embaucar á sus estudiantes con un «conocimiento de Dios», sobre todo el conocer inmediato, penetración ú objeto metafísico por medio de la razón. Se sostiene que Kant, derrochando singulares sutilezas y meditaciones, ha demostrado que la razón teórica puede proponerse por objeto todas las experiencias acerca de la posibilidad, pero sin llegar jamás á él; siendo así que se enseña sin más explicaciones, desde hace cincuenta años,

(1) *No condicionado* (*Unbedingt*) dice Kant, á diferencia de Schopenhauer, que ha tomado del vocabulario de su mortal enemigo Hegel la palabra favorita de éste: *absolutum*.—*N. del T.*

(2) *Kritik der reinen Vernunft*, primera edición, 494.

que la razón tiene conocimiento inmediato y absoluto, que propiamente es una facultad basada en la metafísica, que, sobre toda posibilidad de experiencia, debe percibir lo llamado trascendental, lo absoluto, el amor de Dios y cosas semejantes por medio del conocimiento inmediato y de la percepción cierta. Pero que nuestra razón no sea el objeto perseguido por la metafísica, la facultad, no de la *inducción inmediata*, sino del conocimiento *inmediato*, es manifiestamente una fábula, ó, para hablar con exactitud, una mentira palpable; porque se requiere un análisis exacto de sí mismo, pero por lo demás no difícil, para convencerse de lo infundado de esa afirmación; además, debe ser también completamente distinta de la metafísica. Que una facultad tal carece de todas las bases, excepto la irresolución y las miras arteras de su divulgador, que para sostener como filosofía mentiras perjudiciales, desde hace medio siglo, repiten mil veces dogmas de cátedra, y presentan á la juventud estudiosa el testimonio de los grandes pensadores en pandilla, para lograr los frutos ruines de la filosofía universitaria.

Descartada esa prevención, para los filósofos de cátedra el tema propio y esencial de la metafísica, es la explicación de las relaciones de Dios con el mundo; las prolijas discusiones sobre esto llenan sus doctrinarios. Para poner en claro este punto, se creen destinados por vocación y satisfechos por todo; y por eso es gracioso ahora el ver cómo los discretos y eruditos hablan de lo absoluto ó de Dios, y gesticulan muy seriamente como si verdaderamente tuviesen algo que perder: recuérdese el fervor con que los niños siguen su ejemplo. Porque cada mes aparece una nueva metafísica que insiste en una prolija disertación sobre el amor de Dios, y explica cómo precisamente por él ha sido hecho ó creado el mundo, ó cómo al presentarse impetuosamente parece que

llueven sobre él semestralmente las noticias. Muchos prosperan solamente con una irresolución consciente, cuya eficacia resulta sumamente cómica. En efecto, tienen un Dios ordenador y personal, como está en el A. T., para enseñar: así lo saben. Otras veces es, sin embargo, desde hace unos cuarenta años, el panteísmo espinozista, según el cual la palabra Dios es sinónima del mundo, para los sabios, y hasta solamente imágenes de moda absolutamente dominante y general: sin embargo, eso no lo dejan ellos llevar tan fácilmente; se atreven á meter la mano en este plato prohibido. Sólo que tratan de socorrerse con su medio usual, el diluvio de palabras huecas y las frases confusas y embrolladas, con las cuales dan vueltas y remolinos lastimosamente; porque se ve lo único, desembuchado de un tirón, el Dios que forma un todo con el mundo, que es infinito y muy lejano, completamente lejano, diferente, pero al mismo tiempo perfectamente unido y uno con él; más aún, que al mismo tiempo está apretado hasta las orejas; por lo cual me recuerdan siempre el Weber Bottom en *Johannisnacht*, que prometía rugir como un león terrible, pero que al mismo tiempo podía gorjear dulcemente como un ruiseñor. En la deducción tienen éxito con la singular irresolución: en efecto, sostienen que fuera del mundo no hay lugar alguno para él; así, pues, no pueden servirse de él dentro, andar con él aquí y allí, hasta que se domiciliase con él entre dos sillas (1).

Por el contrario, la *Crítica de la razón pura*, con sus

(1) De una irresolución análoga procede el elogio que actualmente se me confiere con justicia, para salvar el honor de su buen gusto; pero al punto afirman con seguridad que yo estoy equivocado en lo esencial: porque se guardarán de aprobar una filosofía que es algo completamente distinto de la mitología judaica rebozada en un diluvio de palabras retumbantes y ataviada estrambóticamente como para ellos es *de rigueur*.

demostraciones *a priori* de la imposibilidad de todo conocimiento de Dios, es para ellos jerga, porque ellos no quieren desviarse de su camino: saben á qué atenerse. Repiten que no dejan el pensar antifilosófico, en cuanto que siempre han de hablar de algo; y no tienen ningún conocimiento de esta existencia y ningún concepto de esta esencia; es la persuasión arrogante: saben á qué atenerse. Yo soy para ellos reconocido como uno que penetra en lo hondo para su noticia y advertencia, y por el completo menosprecio de mis obras han creído deducir hoy lo que soy yo (aunque por este medio han deducido lo que son *ellos*); por eso, como todo lo que yo he escrito desde hace treinta y cinco años se perderá en el aire, si yo les digo que Kant no ha andado con zumbas diciendo que en realidad y en rigor la filosofía no es teología, ni jamás lo podrá ser; que es, por el contrario, algo completamente distinto de aquélla. Más aún: como está probado que cualquier otra ciencia se corrompe con el entrometimiento de la teología, así también la filosofía, é indudablemente más que las otras; como lo demuestra la historia de la misma; que también esto puede aplicarse á la moral, lo he demostrado en mi opúsculo sobre el *Fundamento de la misma* (1); por eso estos señores se han callado como ratones acerca de esta obra, fieles á su táctica de la oposición pasiva. En efecto, la teología encubre con su velo todos los problemas de la filosofía, y con eso hace imposible, no la solución, sino la inteligencia de los mismos. Así, pues, como dijimos, la *Crítica de la razón pura* es perfecta y rigurosamente la carta de despedida á la que había sido hasta entonces *ancilla theologiae* (2), y que entonces, de una vez para

(1) *Fundamento de la Moral* (traducción de *La España Moderna*).

(2) «Criada de la teología.»

siempre, abandonó el servicio de su rígida ama. Desde aquella época ésta se ha contentado sólo con un mercenario, que ha llevado por casualidad la librea retrasada del antiguo lacayo solamente por aparentar; como en italiano, donde esos sustitutos se ven en gran número los domingos, y por eso son conocidos con el nombre de *Domenichini*.

Sólo en la filosofía de Universidad han debido fracasar sin duda alguna las críticas y los argumentos de Kant. Porque se prescribe: *sic volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas* (1): la filosofía debe ser teología, y si se adujese la imposibilidad de las cuestiones por veinte Kants, nosotros sabríamos á qué atenernos: hágase *in majorem Dei gloriam* (2). Cada profesor de filosofía es, lo mismo que Enrique VIII, un *defensor fidei* (3), y conoce su primero y esencial deber. Así, pues, con Kant todas las pruebas posibles de la teología especulativa han quedado tan escuetas que desde entonces nadie ha podido tocarlas; por eso los esfuerzos filosóficos se reducen, desde hace unos cincuenta años, á tentativas diversas para arrancar subrepticamente y con sutileza datos á la teología, y los escritos filosóficos no son en su mayor parte otra cosa que infructuosos ensayos de vivificación en un cadáver. Así tenemos, por ejemplo, á los señores de la filosofía lucrativa revelando á los hombres un *conocimiento de Dios* que hasta ahora todo el mundo admitía, y con eso lanzarse osadamente, por su conformidad recíproca y la inocencia de su público inmediato, por lo cual han embaucado hasta el fin á los honrados holandeses de la Universidad de Leyden; así que éstos consideraron

(1) «Así lo quiero; así lo ordeno; sirva mi voluntad de razón.»—*T.*

(2) «A mayor gloria de Dios.»

(3) «Defensor de la fe.»

rectamente las restricciones de los profesores de filosofía como progresos de la ciencia, y con perfecta ingenuidad propusieron en 15 de Febrero de 1844 el concurso siguiente: *quid statuendum de Sensu Dei, qui dicitur menti humanae iudito* (1), etc. En virtud de ese «conocimiento de Dios», lo que era difícil de demostrar para todos los filósofos, hasta Kant, se deterioró en algo como *conocimiento inmediato*. ¡Qué necios deben haber sido todos aquellos filósofos anteriores que pasaron toda su vida en buscar una prueba para esa cuestión, de la cual nosotros nos hemos acordado con razón; que decían que no se conocía inmediatamente, sino que 2 y 2 son cuatro, á lo cual ya se aplica la reflexión. Querer demostrar una cuestión así debe ser como si se quisiese probar que la vista ve, el oído oye y la nariz huele! ¡Y qué bestia irracional debía ser el secuaz que, por el número de su confesor y echar la religión á tierra, los budistas, cuya religiosidad es tan grande que en el Tibet casi la sexta parte de los hombres viven en un estado espiritual, y por eso está decaído el celibato, cuyos dogmas de fe producen y conservan una moral sumamente pura, sublime, bondadosa; más aún, rigurosamente ascético (que no ha olvidado, como la cristiana, á los animales), sólo que no sólo es decisivamente atea, sino que aborrece expresamente el teísmo. La personalidad es, en efecto, un fenómeno que nos es conocido sólo en nuestra naturaleza animal, y por eso, dispuesto por éstos, es lo más imaginable concebible; hacer de una así un origen y principio del mundo es siempre una cuestión que no cabe en la cabeza de nadie; no que arraige ya dentro y subsista. Un Dios impersonal, por el contrario, es una pura ilu-

---

(1) «Que se ha de afirmar del conocimiento de Dios que se dice propio de la inteligencia humana.»

sión para profesores de filosofía, una *contradictio in adjecto*, una palabra hueca, vacía de ideas ó para sosegar á los vigilantes.

En realidad, los escritos de nuestros filósofos de Universidad respiran el celo vivo por la teología, pero poco por la verdad. Porque sin recato por estos sofismas, supercherías, retorcimientos y afirmaciones falsas, con inaudita osadía aseguran y repiten que la razón es inmediata, el conocimiento trascendental—y por consiguiente, las ideas innatas:—todo pura y simplemente para favorecer á la teología: ¡sólo á la teología! ¡sólo á la teología! ¡para cada ocasión, teología! Debo dar á entender á esos señores, sin prescribir nada, que la teología todavía puede tener más mérito; mas yo creo que hay algo que es en todo caso de más valor, á saber: la honradez; la honradez, como en los negocios de la vida, en el pensar y enseñar no debe prostituirse á ninguna teología.

Como la cuestión queda en pie, debe sobre todo aquel que estudia atentamente la *Crítica de la razón pura* pensar honradamente, y por lo tanto, no sacar á relucir ninguna teología, al contrario de aquellos señores, para llegar antes sin duda. También se sirvió de lo exquisito, que jamás vió el mundo, y dominó toda la sabiduría de los cielos y de la tierra: desviarán los ojos y los oídos si existe alguna teología; más aún, jamás logra ganancia su cuestión, tanto más cuanto que no excitan su admiración, sino su rencor; tanto más cuanto que determinarán la oposición pasiva que le declaran, y por consiguiente, con el maligno silencio tratan de ahogar y al mismo tiempo emiten encomios claros sobre los agradables productos del ingenio de la comunidad rica en ideas, y no les penetran su odiosa opinión del examen y de la sinceridad. En efecto: se anhela en estas épocas de

teólogos escépticos y de filósofos fieles á la integridad, la política de esos señores, que se mantienen con su esposa é hijos *de la ciencia*, que sacrifican toda su fuerza y una vida larga á mí solo. Porque les ocurre que conforme á los designios de los superiores, sólo se limitan á la teología: todo lo demás es accesorio. Ya definen anticipadamente, cada cual en su lenguaje, los giros y rodeos que ha dado como teología especulativa, y da la cara en la teología completamente ingenua como el fin esencial de la filosofía. No saben que libre é ingenuamente se presenta el problema de la existencia, y que el mundo, según el conocimiento, se representa como el solo conjunto dado, el problema, el enigma de la antigua esfinge, que aquí se plantea resueltamente y debe resolverse. Ignoran discretamente que la teología, si anhelan introducirla en la filosofía, igual que todas las demás doctrinas, ha merecido su crédito, porque lo examinó en la oficina de la *Crítica de la razón pura*, como la que está á la vista de todos los pensamientos y en sí mismos, por medio de las muecas cósmicas, que los filósofos de cátedra de hoy día se han tomado la molestia de cortar contra ellos, verdaderamente no han perdido las fruslerías. Sin un crédito consistente por sí no encuentra así la teología ninguna entrada, y no debe conseguirla ni á fuerza de amenazas, ni por ardidés, ni mendigarla con apelación que los filósofos de cátedra sólo una vez han osado prostituir, entonces deben cerrar el almacén. *Porque la filosofía no es ninguna iglesia ni ninguna religión.* Es lo accesible á los pocos en el mundo donde está, y sobre todo, es aborrecida y perseguida la *verdad* una vez que está libre de toda presión y violencia, como si sus saturnales, donde ya se permite también á los esclavos hablar libremente, reinasen, y las prerrogativas y las palabras nobles dominasen solas y



ninguna otra cosa debiera dejarse valer. En efecto: el mundo entero y todo lo que en él existe está lleno de *intenciones*, y en su mayor parte de intenciones viles, vulgares y perversas: sólo un *fleckchen* debe subsistir decididamente ajeno á éstas, y debe permanecer sinceramente como la única *penetración* (1), y en realidad, la penetración en todas las relaciones importantes que uno toma á pechos. Eso es la filosofía. ¿Se concibe que sea otra cosa? Sólo, porque todo es chanza y comedia: «como ocurre en todos los tiempos». Indudablemente, á juzgar por los compendios de los filósofos de cátedra, se debe pensar antes que la filosofía era una guía para la piedad, un devocionario para el bien parecer; porque la teología especulativa en su mayor parte se encubre con el fin esencial y el término de la cuestión anticipado, y navega con todas las velas y remos. Pero es cierto que todos y cada uno de los artículos de fe que ahora sincera y manifiestamente deben suprimirse en la filosofía, como ocurría con la escolástica, ó por medio de *peticiones principii*, falsos axiomas, fingidas fuentes interiores de conocimiento, conocimiento de Dios, pruebas especiosas, frases retumbantes y galimatías, se corrompían, como hoy día ocurre, para hacer que la filosofía se salve de distintas ruinas; porque todas esas hacen imposible la comprensión clara, palpable, puramente objetiva del mundo de nuestra existencia, esta primordial condición de toda investigación de la verdad.

Para la denominación y firma de la filosofía, y en heterogéneo disfraz los dogmas fundamentales de la religión del país, que después, con la expresión digna de un

---

(1) En castellano no puede conservarse el juego de vocablos que Schopenhauer ha querido formar con las palabras *Absicht* (intención, mira, designio) y *Einsicht* (conocimiento, inspección, penetración).—*N. del T.*

Hegel, se tituló la «religión absoluta», se expone una recta cuestión útil; pero esos para la *filosofía* acostumbraban á dar por una cuestión lo que no lo es. Si esto y todo lo susodicho retardase su lento progreso, la filosofía universitaria debe ser cada vez más una *rémora* para la verdad. Porque acontece con toda filosofía, si se toma alguna otra cosa que no sea la verdad, como medida de su dictamen ó como norma de su tesis, se hace difícil lograr la verdad, aun con toda la rectitud de la investigación y todo el esfuerzo de la superior capacidad espiritual; de aquí se deduce que degenera en una pura *fable convenue* (1), como decía Fontenelle de la historia. No se puede en la resolución del problema, que aborda nuestra infinita y enigmática existencia y todos sus aspectos, si se filosofa en persecución de un fin propuesto antes. Mas nadie dudará de que este es el carácter genérico de las diversas especies de reciente filosofía universitaria; porque sólo es visible en todos sus sistemas y cuestiones un punto de mira. Esto no es además lo propio, el cristianismo del Nuevo Testamento, ó el espíritu del mismo, en cuanto que les predispone para lo sublime, para lo etéreo, para lo excéntrico, para lo que no es de este mundo, y por consiguiente para el pesimismo y para la apoteosis del «Estado»; sino que es puramente el judaísmo, la doctrina de que el mundo recibe su existencia de un Sér elevado, excelente y personal; por consiguiente, que es también una cosa muy amada y *παντα καλά λικν*. Esto es para ellos la médula de toda sabiduría, y á esto debe reducirse la filosofía, ó, si se opone, morirá. Porque también la guerra entablada, desde la caída del hegelianismo, por todos los profesores contra el llamado panteísmo, en cuyo aborrecimiento compiten, rompen

---

(1) «Fábula convenida.»

unánimemente sobre él la vara. ¿Hay algo de este celo en la manifestación de motivos sólidos y concluyentes originada contra los mismos? ¿O no se ve, por el contrario, con qué imprudencia é inquietud buscaban motivos contra aquéllos en la facultad primordial y antagonistas burlonas? Por eso no se puede demostrar que sólo la incompatibilidad de aquella doctrina con la «religión absoluta» es la razón de que no deba ser verdadera y no deba serlo aunque la naturaleza entera se anuncie por mil y mil gargantas. La naturaleza debe callarse para que el judaísmo hable. Si ahora, además, junto á la «religión absoluta» se encuentra quizás algo que la desacredite; así se concibe que exista el otro anhelo de un alto ministerio entre el poder que ha de dar el profesorado. Esto mismo es la musa que les inspira y preside sus lucubraciones; por eso se manifiesta también en la portada de un libro en forma de una dedicatoria. Para mí estas personas tienen que ver la verdad en la fuente, desgarrar el velo del engaño y burlarse de todos los eclipses.

Para forjar alguna tesis, según la naturaleza de la cuestión, se requiere á esas personas decididas capacidades predominantes y penetrantes de amor á la ciencia y celo por la verdad, como lo que, adonde el resultado de las más sublimes aspiraciones del espíritu humano, en la importancia de todos los asuntos, produjese la eflorescencia de una nueva generación, en palabras vivientes, debía excitar en él el espíritu de análisis. Pero otras veces se apoderan de los ministerios porque su tesis toca en lo vivo el sentimiento de los sabios habilitados; así, pues, el Estado y la sociedad tienen tanto influjo en las clases directoras como éstas; por eso presentaría con sus doctrinas según el deseo y las miras sucesivas de los ministerios las costumbres transformadas. Es natural que la primera de estas dos pretensiones deba quedar reza-

gada. El que no reconoce este estado de cosas puede adelantarse á su época, en la cual de una manera extraña se han consagrado los bobos decididos á la ciencia de Platón y Aristóteles.

No puedo omitir aquí la observación incidental de que un obstáculo perjudicial para el profesorado de filosofía son los preceptores domésticos, que en su mayoría jamás revisaron aquélla, después de sus estudios universitarios, por muchos años que hayan pasado. Porque esos cargos son una buena escuela de subordinación y docilidad. Especialmente se habitúa uno á sus doctrinas de someterse á la voluntad de los amos y á ninguna otra, como para lograr ese fin. Este hábito que se hace pronto agradable, se arraiga y llega á ser una segunda naturaleza; así que después, como profesor de filosofía, no parece natural que la filosofía adapte también y se moldee al antojo del ministerio que es el que proporciona la cátedra; por lo cual al fin se suprimen las miras filosóficas ó hasta el sistema, como se hace en la comisión. ¡Tiene la verdad un buen ejemplo! De aquí se sigue indudablemente que para prestar á ésta juramento sin reservas, para filosofar verdaderamente, ocurren tantas condiciones casi indispensables que se apoya uno en sus propios pies y no sirve á ningún amo, por lo cual, también aquí se da en el verdadero sentido el *δος μοι που σπφ*. Por lo menos la mayoría de los que jamás han llevado á cabo algo grande en la filosofía se encuentran en este caso. Spinoza se acordaba tan manifiestamente de la cuestión, que por esta causa rehusó rotundamente la cátedra que se le ofrecía.

Ἡμισυ γὰρ τ'ἀρετῆς ἀποαινοῦται εὐροπα Ζεὺς  
 Ἄνερος, εὐτ' ἂν μὲν κατὰ δούλιον ἤμαρ ἔλθῃν.

El verdadero filósofo exige independencia.

Πας γαρ ανηρ πενη δεδμημενος ουτε τι ειπειν,  
 Ουθ' ερξει δυναται, γλωσσα δε οι δεδεται (1).

También en el *Gulistan*, de Saadi, se dice que la pre-ocupación del sustento no puede prestar auxilio (2). De aquí que el filósofo legítimo es, por su naturaleza, un sér que se bastaría á sí mismo, y de nada tanto ha menester como de vivir independiente: porque siempre su divisa será el pasaje de Shenstone: *liberty is a more invigorating cordial than Tokay* (3).

Si ahora se reduce la cuestión á ninguna otra cosa que no sea el cultivo de la filosofía y el progreso en el camino de la verdad; así yo recomendaré como lo mejor que se suspenda la añagaza que para eso se empleaba en las Universidades. Porque éstas no son verdaderamente el asiento de la filosofía seria y honrada, cuyo lugar muchas veces guarnece una en sus vestidos y ataviados títeres recibe y como un *nervis alienis mobile lignum* (4), debe alardear y gesticular. Si se corrige esa filosofía de cátedra por medio de frases ininteligibles y sesos atolondrados, palabras de nuevo cuño y pensamientos inauditos, cuyo absurdo se llama especulativo y trascendental, con los pasajes de los verdaderos pensadores; así ponen á ésta en desdoro con una parodia de la filosofía; lo cual ha ocurrido en nuestros días. ¿Cómo pueden subsistir todos esos impulsos, hasta la posibilidad de aquel celo profundo que desdeña todo lo que no sea la verdad y que es la primera condición para la filosofía? El camino de la verdad es escarpado y largo; con un pedrusco en el pie nadie anda bien un camino; mucho

(1) *Teogonía*.

(2) Véase el *Gulistan* de Saadi, traducido por Graf, Leipzig, 1816; pág. 185.

(3) «La libertad es un cordial más fortificante que el tokay.»

(4) «Leño movido por ajena fuerza.»—*T.*

menos dará alas la necesidad. Así, pues, sostengo que la filosofía debe cesar de ser un oficio: la superioridad de sus impulsos no cuadra con eso; como yo, los antiguos han reconocido. No es necesario que en cada Universidad haya forzosamente un par de charlatanes insulsos para hacer renegar á los jóvenes de la filosofía para toda su vida. También Voltaire dijo con razón: *les gens de lettres qui ont rendu le plus de services au petit nombre d'êtres pensants repandus dans le monde, sont les lettrés isolés, les vrais savants, renfermés dans leur cabinet, qui n'ont ni argumenté sur les bancs de l'Université, ni dit les choses à moitié dans les académies; et ceux-là ont presque toujours été persécutés* (1). Toda la filosofía que reclama auxilio de fuera es, por su naturaleza, sospechosa: porque el interés de aquélla es de especie superior, como que puede subsistir en conexión sincera con los impulsos de este bajo mundo. Por el contrario, tiene su propia estrella polar que no se oculta. Por esto se deja afianzar, sin ayudas, pero también sin estorbos, y no da lo primero, porque si se han asociado la Naturaleza y el peregrino en el templo sagrado de la verdad, es propiamente para hacer una buena posada y una cena: porque para proveer á esto es para lo que ha de rodar aquél un obstáculo en el camino, para osar dar vueltas á éste.

En virtud de todo esto, he creído, por los designios del Estado, como se dice, considerando separada y solamente el interés de la filosofía, que todas las enseñanzas se restringían rígidamente en las Universidades á la ex-

---

(1) «Los literatos que han prestado más servicios al escaso número de seres pensantes que están esparcidos por el mundo, son los intelectuales aislados, los verdaderos sabios, encerrados en sus gabinetes, que no han argumentado en los bancos de la Universidad ni dicho las cosas á medias en las Academias; y esos casi siempre han sido perseguidos.»

posición de la lógica, como una ciencia limitada y rigurosamente demostrable y á una historia de la filosofía muy *succinte* explicada y que abarca en un semestre desde Tales hasta Kant, para que, á consecuencia de su brevedad y miopía, se expongan en lo posible como cosa de juego las opiniones de los señores profesores, y solamente se consideren como una guía para el verdadero estudio futuro. Porque el conocimiento verdadero de los filósofos se adquiere sólo en sus propias obras y de ningún modo por referencias de segunda mano; de lo cual he expuesto los motivos en el prólogo á la segunda edición de mi obra fundamental (1). Además, la lectura de las obras originales de los verdaderos filósofos ejerce siempre un influjo benéfico y útil sobre el espíritu, puesto que le pone en comunicación inmediata con tantas inteligencias reflexivas y superiores, en vez de conseguir sólo fatiga como con aquellas historias de la filosofía, que le pueden comunicar la árida manera de pensar de tantos cerebros vulgares, que han tratado á su modo la cuestión. Por eso debo restringir aquella exposición de cátedra al fin de una orientación común hacia los dominios de las doctrinas filosóficas que han existido hasta ahora, con exclusión de todas las amplificaciones, como también de toda la pragmaticidad de la explicación, como hasta para la observación de los puntos de contacto no desfigurados de los sistemas sucesivos; así, pues, en oposición á la pretensión de los escritores hegelianos de historia de la filosofía, que consideraron cada sistema como necesario, y, por consiguiente, construyeron *a priori* la historia de la filosofía, se nos demuestra que cada filósofo debe haber pensado sinceramente lo que ha ex-

---

(1) *El mundo como voluntad y como representación.*—(Traducción de *La España Moderna.*)

puesto y no otra cosa; con lo cual el señor profesor las contempla á todas desde lo alto como muy útiles, cuando no se burla de ellas. ¡Pecador! Como si no hubiesen sido de una inteligencia aislada y original todas las obras que deben haber agitado alguna vez la ruin sociedad de este mundo para salvarse y librarse de las ligaduras de la sequedad y el embrutecimiento; inteligencias que son tan individuales como extraordinarias y por eso puede aplicarse á cada una de ellas aquello de Ariosto: *natura il fece, e poi ruppe lo stampo* (1); y como si en el caso de que Kant hubiera quedado en el ovario, otro hubiera forjado la *Crítica de la razón pura*:—acaso uno de aquellos que, salido del almacén de la Naturaleza y con su marca de fábrica en la frente, fuese uno de tantos cerebros con la ración normal de dos libras de peso, que tienen un tejido primorosamente compacto, en cráneo bien construído y que paga portazgo, un ángulo facial de 70°, fatigada palpitación del corazón, vista atisbadora y turbia, miembros robustos, habla tartajosa y torpes y arrastrados pasos, como si corriesen parejas con la agilidad de tortuga propia de sus ideas;—sí, sí, aguárdese á que se hubiera hecho la *Crítica de la razón pura* y á que se hubiera formado el sistema de tal suerte, que fuese el punto de mira del profesor; entonces, cuando la encina dé albaricoques.

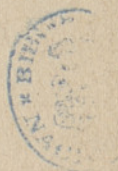
Los señores profesores tienen, indudablemente, buenas razones al escribir sobre la educación y pedagogía, como lo hacen, en realidad, para negar el talento innato, y de todas suertes atrincherarse contra la verdad, sosteniendo que todo eso proviene de que cuando uno sale á luz de manos de la Naturaleza, su padre le reconoce y su madre le escoge y hasta se señala la hora; por eso no

---

(1) «La naturaleza lo hizo y después rompió el molde.»



podría haberse escrito una *Ilíada* si se hubiera tenido por madre una idiota y por padre un imbécil; tampoco si se estudiase en seis Universidades. Mas no otra cosa ocurre: la Naturaleza es aristocrática, muy aristocrática, acaso como un sér feudal y de casta. Sus pirámides se erigen de una base muy ancha á una cúspide muy aguda. Y si también llega el vulgo y la chusma, que no quiere soportar sobre sí, se derriban todas las demás aristocracias; así que debe dejar subsistir á éstas y no debe dar gracias por eso: porque es perfectamente propio de los «dones de Dios».



FIN



# ÍNDICE

---

	Págs.
FRAGMENTOS PARA LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA . . .	1
§ 1.—Sobre la misma. . . . .	1
§ 2.—Filosofía antesocrática. . . . .	3
§ 3.—Sócrates. . . . .	14
§ 4.—Platón. . . . .	17
§ 5.—Aristóteles. . . . .	22
§ 6.—Estoicos. . . . .	29
§ 7.—Neoplatónicos. . . . .	24
§ 8.—Gnósticos. . . . .	40
§ 9.—Escoto Erígena. . . . .	41
§ 10.—La escolástica. . . . .	46
§ 11.—Bacon de Verulam. . . . .	48
§ 12.—La filosofía de los modernos. . . . .	50
§ 13.—Algunas explicaciones más sobre la filosofía kan- tiana. . . . .	66
§ 14.—Algunas observaciones sobre mi propia filosofía. . . . .	137
BOSQUEJO DE UNA HISTORIA DE LA TEORÍA DE LO IDEAL Y DE LO REAL. . . . .	147
<i>Apéndice.</i> . . . .	172
SOBRE LA FILOSOFÍA UNIVERSITARIA. . . . .	183



# CATÁLOGO

por orden alfabético de autores y materias, de los libros publicados por LA ESPAÑA MODERNA, que se venden en su Administración, Fomento, núm. 7, bajo.—Madrid.

## ANTROPOLOGIA

- Ferri.**—Antropología criminal, 3 pesetas.—Nuevos estudios de antropología criminal, 3 pesetas.
- Lombroso.**—Antropología y psiquiatría, 3 pesetas.—El hipnotismo, 3 pesetas.—Aplicaciones judiciales y médicas de la antropología criminal, 3 pesetas.—Ultimos progresos de la Antropología criminal, 3 pesetas.—En colaboración con Ferry, Garofalo y Fioretti: La Escuela criminológica positivista, 7 pesetas.
- Lemcke.**—Estética, 8 pesetas.—Garofalo y Fioretti: La escuela criminológica positivista, 7 pesetas.
- Westermarck.**—El matrimonio en la especie humana, 12 pesetas.

## ARTE

- Lemcke.**—Estética, 8 pesetas.
- Taine.**—Filosofía del Arte, 3 pesetas.—La pintura en los Países Bajos, 3 pesetas.—El ideal en el Arte, 3 pesetas.—El Arte en Grecia, 3 pesetas.—Nápoles, 3 pesetas.—Roma, 2 tomos, 6 pesetas.—Florenza, 3 pesetas.—Venecia, 3 pesetas.—Milán, 3 pesetas.

## BIOGRAFÍA

- Araujo.**—Goya, 3 pesetas.
- Asensio.**—Pinzón, 3 pesetas.—Fernán Caballero, 1 peseta.

- Barbey.**—El Dandismo y Jorge Brummel, 3 pesetas.
- Becerro de Bengoa.**—Trueba, 1 peseta.
- Bergeret.**—Mouton (Merinos), 1 peseta.
- Boissier.**—Cicerón y sus amigos: Estudio de la sociedad romana del tiempo de César, 8 pesetas.
- Bourget.**—Taine, 0,50 pesetas.
- Campoamor.**—Cánovas, 1 peseta.
- Dorado.**—Concepción Arenal, 1 peseta.
- Fernández Guerra.**—Hartzenbusch, 1 peseta.
- Fernán-Flor.**—Zorrilla, 1 peseta.—Tamayo, 1 peseta.
- Gautier.**—Nerval y Baudelaire, 3 pesetas.—Madama de Girardin y Balzac, 3 pesetas.—Heine, 1 pta.
- Goncourt.**—María Antonieta, 7 pesetas.—La Pompadour, 6 pesetas.—Las favoritas de Luis XV, 6 ptas.—La Du-Barry, 4 pesetas.
- Gladstone.**—Los Grandes Nombres, 5 pesetas.—Lord Macaulay, 1 peseta.
- Goethe.**—Memorias, 5 pesetas.
- Haussonville.**—La Juventud de Lord Byron, 5 pesetas.
- Heine.**—Memorias, 3 pesetas.
- Lange.**—Luis Viver, 2,50 pesetas.
- Macaulay.**—Vida, Memorias y Cartas, 2 tomos, 14 pesetas.—La Educación de Lord Macaulay, 7 pesetas.
- Maupassant.**—Zola, 1 peseta.

**Menéndez y Pelayo.**—Núñez de Arce, 1 peseta.—Martínez de la Rosa, 1 peseta.

**Meneval.**—María Stuardo, 6 ptas.

**Molins.**—Bretón de los Herreros, 1 peseta.

**Pardo Bazán.**—El P. Coloma, 2 pesetas.—Alarcón, 1 peseta.—Campoamor, 1 peseta.

**Passarge.**—Ibsen, 1 peseta.

**Picón.**—Ayala, 1 peseta.

**Renán.**—Mi infancia y mi juventud (agotada).—Memorias íntimas, 2 tomos, 6 pesetas.

**Sainte-Beuve.**—Tres mujeres, 3 pesetas.—Retratos de mujeres, 3 pesetas.

**Stuart-Mill.**—Mis Memorias, 3 ptas.

**Tolstoy.**—Mi infancia, 3 pesetas.—Mi juventud, 3 pesetas.—Mi confesión, 3 pesetas.

**Valera.**—Ventura de la Vega, 1 pta.

**Wagner.**—Recuerdos de mi vida, 3 pesetas.

**Zola.**—Jorge Sand, 1 peseta.—Victor Hugo, 1 peseta.—Balzac, 1 peseta.—Daudet, 1 peseta.—Sardon, 1 peseta.—Dumas, 1 peseta.—Flaubert, 1 peseta.—Chateaubriand, 1 peseta.—Goncourt, 1 peseta.—Mousset, 1 peseta.—Gautier, 1 peseta.—Stendhal, 1 peseta.—Sainte-Beuve, 1 peseta.

#### CRÍTICA LITERARIA

**Caro.**—Nuestras costumbres literarias, 3 pesetas.—La crítica en la actualidad, 3 pesetas.

**Zola.**—Estudios literarios, 3 pesetas. Mis odios, 3 pesetas.—Nuevos estudios literarios, 3 pesetas.—Estudios críticos, 3 pesetas.—El naturalismo en el teatro, 2 tomos, 6 pesetas.—Los novelistas naturalistas,

2 tomos, 6 pesetas.—La novela experimental, 3 pesetas.

#### DERECHO

**Aguanno.**—La génesis y la evolución del Derecho civil, 15 pesetas.—La Reforma integral de la legislación civil (2.<sup>a</sup> parte de La génesis), 4 pesetas.

**Arenal.**—El Derecho de Gracia, 3 pesetas.—El Visitador del preso, 3 pesetas.—El Delito colectivo, 1,50 pesetas.

**Arnó.**—Las servidumbres rústicas y urbanas, 7 pesetas.

**Asser.**—Derecho internacional privado, 6 pesetas.

**Burgess.**—Ciencia política y Derecho constitucional comparado, 2 tomos, 14 pesetas.

**Carnevale.**—Filosofía jurídica, 5 pesetas.—La cuestión de la pena de muerte, 3 pesetas.

**Dorado Montero.**—Problemas jurídicos contemporáneos, 3 pesetas.—El Reformatorio de Elmira (Derecho penal), 3 pesetas.

**Fouillée.**—Novísimo concepto del Derecho en Alemania, Inglaterra y Francia, 7 pesetas.

**Framarino.**—Lógica de las pruebas (en Derecho penal), 2 tomos, 15 ptas.

**Gabba.**—Derecho civil moderno, 2 tomos, 15 pesetas.

**Garfalo.**—La criminología, 10 pesetas.—Indemnizaciones á las víctimas del delito (2.<sup>a</sup> parte de La criminología), 4 pesetas.

**Giuriati.**—Los errores judiciales, 7 pesetas.

**González.**—Derecho usual, 5 ptas.

**Goodnow.**—Derecho administrativo comparado, 2 tomos, 14 pesetas.

**Gross.**—Manual del Juez, 12 ptas.

- Gumpłowicz.**— Derecho político filosófico, 10 pesetas.
- Hunter.**— Sumario de Derecho romano, 4 pesetas.
- Ihering.**— Cuestiones jurídicas, 5 pesetas.
- Krüger.**— Historia, fuentes y literatura del Derecho romano, 7 ptas.
- Lombroso, Ferry, y Garofalo Fioretti.**— La escuela criminológico-positivista, 7 pesetas.
- Macaulay.**— Estudios jurídicos, 2 tomos, 6 pesetas.
- Manduca.**— El procedimiento penal y su desarrollo científico, 5 pesetas.
- Martens.**— Derecho Internacional (público y privado), 3 ts., 22 ptas.
- Meyer.**— La administración y la organización administrativa en Inglaterra, Francia, Alemania y Austria.— Introducción y exposición de la organización administrativa en España, por A. Posada, 5 ptas.
- Miraglia.**— Filosofía del Derecho, 2 tomos, 15 pesetas.
- Mommsen.**— Derecho público romano, 12 pesetas.
- Neumann.**— Derecho Internacional público moderno, 6 pesetas.
- Posada.**— La Administración política y la Administración social, 5 ptas.
- Ricci.**— Tratado de las pruebas en Derecho civil, 2 tomos, 20 pesetas.
- Savigny.**— De la vocación de nuestro siglo para la legislación y para la ciencia del Derecho, 3 pesetas.
- Sighele.**— El delito de dos, 4 pesetas.— La muchedumbre delincuente, 4 pesetas.— La teoría positiva de la complicidad, 5 pesetas.
- Sohm.**— Historia é Instituciones del Derecho Privado Romano, un gran volumen, 14 pesetas.
- Spencer.**— La Justicia, 7 pesetas.— Exceso de legislación, 7 pesetas.—
- De las leyes en general, 8 pesetas.  
— Ética de las prisiones, 10 pesetas.
- Stahl.**— Historia de la filosofía del Derecho, 12 pesetas.
- Sumner-Maine.**— El antiguo Derecho y la costumbre primitiva, 7 pesetas.— La guerra según el derecho internacional, 4 pesetas.— Historia del Derecho, 8 pesetas.— Las instituciones primitivas, 7 pesetas.
- Supino.**— Derecho mercantil, 12 pesetas.
- Tarde.**— Las transformaciones del Derecho, 6 pesetas.— El duelo y el delito político, 3 pesetas.— La criminalidad comparada, 3 pesetas.— Estudios penales y sociales, 3 ptas.
- Todd.**— El Gobierno parlamentario en Inglaterra, 8 pesetas.
- Varios autores.**— (Aguanno, Altamira, Aramburu, Arenal, Buylla, Carnevale, Dorado, Fioretti, Ferri, Lombroso, Pérez Oliva, Posada, Salillas, Sanz y Escartín, Silió, Tarde, Torres-Campos y Vida.)— La Nueva Ciencia Jurídica, 2 tomos, 15 pesetas.
- Idem.**— (Aguanno, Alas, Azcárate, Bances, Benito, Bustamante, Buylla, Costa, Dorado, F. Bello, F. Prida, García Lastra, Gide, Giner de los Ríos, González Serrano, Gumpłowicz, López Selva, Menger, Pedregal, Pella y Forgas, Posada, Rico, Richard, Sela, Uña y Sarthou, etcétera.)— El Derecho y la Sociología contemporáneos, 12 pesetas.
- Vivante.**— Derecho mercantil, 10 pesetas.

## ECONOMÍA

- Antoine.**— Curso de Economía social, 2 tomos, 16 pesetas.
- Buylla, Neumann, Kleinwhac-**

- ter, Nasse, Wagner, Mithof y Lexis.—Economía, 12 pesetas.  
 Goschen.—Teoría sobre los cambios extranjeros, 7 pesetas.  
 Kells Ingram.—Historia de la Economía política, 7 pesetas.  
 Kropotkin.—Campos, fábricas y talleres, 6 pesetas.  
 Laveleye.—Economía política, 7 pesetas.  
 Leroy-Beaulieu.—Economía política, 8 pesetas.  
 Rogers.—Sentido económico de la Historia, 10 pesetas.  
 Virgili.—Manual de Estadística, 4 pesetas.

### FILOSOFÍA

- Amiel.—Diario íntimo, 9 pesetas.  
 Caro.—El pesimismo en el siglo XIX, 3 pesetas.—El suicidio y la civilización, 3 pesetas.—Littre y el positivismo, 3 pesetas.—El derecho y la fuerza, 3 pesetas.  
 Collins.—Resumen de la filosofía de Spencer, 2 tomos, 15 pesetas.  
 Emerson.—La ley de la vida, 5 pts.—Hombres simbólicos, 4 pesetas.  
 Fichte.—Discursos á la nación alemana, sobre regeneración y educación de la Alemania moderna, 5 pesetas.  
 Fouillée.—Historia de la Filosofía, 2 tomos, 12 pesetas.  
 Guyau.—La moral inglesa contemporánea, ó Moral de la utilidad y de la evolución, 12 pesetas.  
 Heine.—Alemania, 6 pesetas.  
 Lubbock.—El empleo de la vida, 3 pesetas.—La vida dichosa, 3 pts.  
 Nietzsche.—Así hablaba Zaratustra, 7 pesetas.—Más allá del bien y del mal, 5 pesetas.—Genealogía de la moral, 3 pesetas.

Schopenhauer.—Fundamento de la moral, 5 pesetas.—El Mundo como voluntad y como representación, 12 pesetas.—Estudios escogidos, 3 pesetas.

Spencer.—Los datos de la Sociología, 2 tomos, 12 pesetas.—Las inducciones de la Sociología y Las instituciones domésticas, 9 pesetas.—Las instituciones sociales, 7 pesetas.—Las instituciones políticas, 2 tomos, 12 pesetas.—Las instituciones eclesiásticas, 6 pts. Las instituciones profesionales é industriales (en prensa).

—Comprenden: La moral de los diversos pueblos y La moral personal, 7 pesetas.—La justicia, 7 pesetas.—La beneficencia, 6 pesetas.

—El Organismo social, 7 pesetas.—El Progreso, 7 pesetas.—Exceso de legislación, 7 pesetas.—De las leyes en general, 8 pesetas.—Ética de las prisiones, 10 pesetas.

Stahl.—Historia de la Filosofía del Derecho, 12 pesetas.

Taine.—Filosofía del Arte, 3 pts.—Los orígenes de la Francia contemporánea, 10 pesetas.

### HIGIENE

Hirsch, Stokvis, Koch, Würzburg.—*Estudios de higiene general*, 3 pesetas. Comprende las siguientes monografías: Desarrollo histórico de la higiene pública, por Hirsch, profesor en Berlín.—Patología comparada de las razas, por Stokvis, profesor en Amsterdam.—Las infecciones, por Koch, profesor en Berlín, y Cómo decaen las naciones: causas y remedios, por Würzburg, jefe de estadística de Berlín.



- aguano.**—La Génesis y la Evolución del Derecho Civil, 15 pesetas.—La Reforma integral de la legislación Civil (segunda parte de La Génesis), 4 pesetas.
- Aleofarado.**—Cartas amoratorias, 3 pesetas.
- Amiel.**—Diario íntimo, 9 pesetas.
- Anónimo.**—¿Académicas?, 1 peseta.—Currita Albornoz, 1 peseta.
- Antoine.**—Curso de Economía social, 2 volúmenes, 16 pesetas.
- Araujo Sánchez.**—Goya, 3 pesetas.
- Areñal.**—El Derecho de Gracia, 3 pts.—El visitador del preso, 3.—El Delito Colectivo, 1,50.
- Arnó.**—Servidumbres rústicas y urbanas, 7 p.
- Asser.**—Derecho internacional privado, 6 pts.
- Bagehot.**—La Constitución inglesa, 7 pts.—Leyes científicas del desarrollo de las naciones, 4 pesetas.
- Baldwin.**—Elementos de Psicología, 8 pts.
- Boccardo.**—Historia del Comercio, de la Industria y de la Economía política, 10 pts.
- Boissier.**—Cicerón y sus amigos: estudio de la sociedad romana en tiempo de César, 8 pts.—La Oposición bajo los Césares, 7 pesetas.
- Breal.**—Ensayo de Semántica, 5 pesetas.
- Bredig.**—La elocuencia política en Grecia, 7.
- Bret Harte.**—Bloqueados por la nieve, 2 ps.
- Buisson.**—La Educación popular de los adultos en Inglaterra, 6 pesetas.
- Bunge.**—La Educación, 12 pts.
- Burgess.**—Ciencia política y Derecho constitucional comparado, dos tomos, 14 pts.
- Baylla, Neumann, Kleinwachter, Narse, Wagner, Mithof y Lexis.**—Economía, 12 pesetas.
- Carlyle.**—La Revolución francesa, 3 ts., 24 ps.—Pasado y presente, 7 pesetas.
- Carnevale.**—Filosofía jurídica, 5 pesetas.—La Cuestión de la pena de muerte, 3 pesetas.
- Caro.**—Filosofía de Goethe, 6 pesetas.
- Champeunne.**—La Sucesión Abintestato en Derecho internacional privado, 10 pts.
- Castro.**—El Libro de los Galicimos, 3 ps.
- Colombey.**—Historia anecdótica de el duelo, 6 pesetas.
- Collins.**—Resumen de la filosofía de Herbert Spencer, 2 tomos, 15 pesetas.
- Comte.**—Principios de Filosofía positiva, 2.
- Cuperus.**—Su Majestad, 3 pesetas.
- Darwin.**—Viaje de un naturalista alrededor del mundo, dos tomos, 15 pesetas.
- Dellinger.**—El Pontificado, 6 pesetas.
- Dorado Montero.**—Problemas jurídicos contemporáneos, 3 pts.—El Reformatorio de Elmira (Estudio de Derecho penal), 3 pts.
- Dowden.**—Historia de la literatura francesa, 9 pesetas.
- Dumas:** Acta, 2 pts.
- Eltzbacher.**—El Anarquismo según sus más ilustres representantes, 7 pesetas.
- Ellis Stevens.**—La Constitución de los Estados Unidos, 4 pesetas.
- Emerson.**—La Ley de la vida, 5 pesetas.—Hombres simbólicos, 4 pesetas.—Ensayo sobre la Naturaleza, 5,50 pesetas.—Inglaterra y el carácter inglés, 4 pesetas.
- Engels.**—Origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado, 6 pesetas.
- Fichte.**—Discursos a la Nación Alemana, regeneración y educación de la Alemania moderna, 5 pesetas.
- Finot.**—Filosofía de la longevidad, 5 pts.
- Fitzmaurice-Kelly.**—Historia de la Literatura española, desde los orígenes hasta el año 1900, 10 pesetas.
- Flint.**—La Filosofía de la Historia en Alemania, 7 pesetas.
- Fouillée.**—Novísimo concepto del Derecho en Alemania, Inglaterra y Francia, 7 pts.—La Ciencia social contemporánea, 8 pts.—Historia de la Filosofía, 2 tomos, 12 pts.—La Filosofía de Platón, 2 tomos, 12 pts.
- Fournier.**—El Ingenuo en la Historia, 3 pts.
- Framarino.**—Lógica de las pruebas, 2 tomos, 15 pesetas.
- Gabba.**—Derecho civil moderno, 2 ts., 15 pts.
- Garnet.**—Historia de la Literatura Italiana, 9 pesetas.
- Garofalo.**—La Criminología, 10 pesetas.—Indemnización a las víctimas del delito, 4 pesetas.—La superstición socialista, 4 pts.
- George.**—Protección y librecambio, 9 pts.—Problemas sociales, 5 pesetas.
- Giddings.**—Los errores judiciales, 7 pesetas.—Principios de Sociología, 10 pts.—Sociología Inductiva, 6 pesetas.
- Gladstone.**—Los grandes nombres, 5 pts.
- Goethe.**—Memorias, 5 pesetas.
- Gonblang.**—Historia general de la literatura, 6 pesetas.
- Goncourt.**—Historia de María Antonieta, 7 pesetas.—Historia de la Pompadour, 6 pts.—Las Favoritas de Luis XV, 6 pesetas.—La du Barry, 4 pesetas.
- Goodnow.**—Derecho administrativo comparado, dos tomos, 14 pesetas.
- González.**—Derecho usual, 5 pesetas.
- Gosenen.** Teoría sobre los cambios extranjeros, 7 pesetas.
- Grave.**—La Sociedad futura, 8 pesetas.
- Gross.**—Manual del Juez, 12 pesetas.
- Gumplowicz.**—Derecho político filosófico, 10 pesetas.—Lucha de razas, 8 pts.—Compendio de Sociología, 9 pesetas.
- Guyau.**—La Educación y la herencia, 8 pts.—La Moral inglesa Contemporánea, 12 pts.
- Hamilton.**—Lógica parlamentaria, 2 pts.
- Haussonville.**—La Juventud de Lord Byron, 5 pesetas.
- Heberg.**—Novelas danesas, 3 pesetas.
- Heine.**—Alemania, 6 pesetas.
- Höfding.**—Psicología Experimental, 9 pts.
- Hume.**—Historia del Pueblo Español, 9 pts.—Historia de la España Contemporánea, 8.
- Hunter.**—Sumario de Derecho romano, 4 pts.
- Huxley.**—La Educación y las Ciencias Naturales, 6 pts.
- Ihering.**—Cuestiones jurídicas, 5 pesetas.
- Janet.**—La Familia, 5 pesetas.
- Jitta.**—Método de Derecho internacional, 9.
- Kells Ingram.**—Historia de la Economía Política, 7 pesetas.
- Kidd.**—La Evolución social, 7 pesetas.
- Kochs, Hirsch, Stokvis y Würzburg.**—Estudios de Higiene general, 3 pesetas.
- Korolenko.**—El desertor de Sajalin, 2,50.
- Kropotkin.**—Campos, fábricas y talleres, 6.
- Krüger.**—Historia, fuentes y literatura del Derecho Romano, 7 pesetas.
- Lange.**—Luis Vives, 250 pesetas.
- Larcher y P. J. Julien.**—Opiniones acerca del matrimonio y del celibato, 5 pts.
- Laveleye.**—Economía política, 7 pts.—El Socialismo contemporáneo, 8 pesetas.
- Lemcke.**—Estética, 8 pesetas.
- Lemonnier.**—La Carnicería (Sedán), 3 pts.
- Leroy-Beaulieu.**—Economía política, 8 pts.
- Lewis-Pattee.**—Historia de la Literatura de los Estados Unidos, 8 pts.
- Liesse.**—El Trabajo, 9 pesetas.
- Lombroso.**—Medicina legal, dos tomos con multitud de grabados, 15 pesetas.
- Lombroso, Ferry, Garofalo y Fioretti.**—La Escuela Criminológica Positivista, 7 pesetas.
- Lubbock.**—El empleo de la vida, 3 pesetas.
- Macauley.**—La educación, 7 pts.—Vida, Memorias y Cartas, dos tomos, 14 pts.—Estudios jurídicos, 6 pesetas.
- Manduca.**—El Procedimiento Penal y su desarrollo científico, 5 pesetas.
- Martens.**—Derecho Internacional, 4 t., 30 p.
- Martin.**—La moral en China, 4 pesetas.
- Max-Müller.**—Origen y desarrollo de la religión, 7 pts.—Historia de las Religiones, 8 pts.—La Ciencia del lenguaje, 8 pts.—La Mitología comparada, 7 pts.
- Meneval y Chantelauc.**—María Estuardo, 6 pesetas.
- Mercier.**—Lógica, 8 pesetas.—Psicología, 2 tomos, 12 pesetas.—Ontología, 10 pesetas.—Criteriología general ó tratado de la certeza, 9 pesetas.
- Meyer.**—La Administración y la organización administrativa en Inglaterra, Francia, Alemania y Austria. Introducción y exposición de la Organización administrativa de España, por Adolfo Posada, 5 pesetas.
- Merejowsky.**—La Muerte de los Dioses, 2.
- Merkel.**—Derecho penal, 10 pesetas.
- Miraglia.**—Filosofía del Derecho, 2 t., 15 p.
- Mommsen.**—Derecho público romano, 12 pts.—Derecho penal romano, 2 tomos, 18 pts.
- Morson.**—El deber de castigar, 4 pesetas.
- Murray.**—Historia de la Literatura clásica griega, 10 pesetas.

- Nansen.**—Hacia el Polo, 6 pesetas.  
**Neera.**—Teresa, 3 pesetas.  
**Neumann.**—Derecho Internacional público moderno, 6 pesetas.  
**Nietzsche.**—Así hablaba Zaratustra, 7 ptas.—La Genealogía de la Moral, 3 ptas.—Más allá del bien y del mal, 5 pesetas.—Humano, demasiado humano, 6 ptas.—Aurora, 7 ptas.—Últimos opúsculos, 5 pesetas.—La Gaya ciencia, 6 pesetas.  
**Novleov.**—Los despilfarros de las Sociedades modernas, 8 pesetas.—El Porvenir de la Raza blanca, 4 pesetas.—Conciencia y voluntad sociales, 6 pesetas.  
**Posada.**—La Administración política y la Administración social, 5 pesetas.  
**Potapenko.**—La Novela de un hombre sensato, 2 pesetas.  
**Prévost-Paradol.**—Historia Universal, 3 tomos, 16 pesetas.  
**Quinet.**—El Espíritu nuevo, 5 pesetas.  
**Renán.**—Estudios de Historia Religiosa, 6 pesetas.—Vida de los Santos, 6 pesetas.  
**Ribbing.**—La higiene sexual, 3 pesetas.  
**Ricci.**—Tratado de las pruebas, dos tomos, 20 pts.—Derecho Civil, 16 tomos, 71 ptas.  
**Rogers.**—Sentido económico de la Historia, 10 pesetas.  
**Rod.**—El silencio, 3 pesetas.  
**Roguin.**—Las reglas jurídicas, 8 pesetas.  
**Roosevelt.**—Nueva-York, 4 pesetas.  
**Rozan.**—Locuciones, proverbios, dichos y frases, 3 pesetas.  
**Ruskin.**—Las siete lámparas de la Arquitectura (El sacrificio.—La verdad.—La fuerza.—La belleza.—La vida.—El recuerdo.—La obediencia), y La Corona de Olivo Silvestre (El trabajo.—El comercio.—La guerra), 7 pesetas.—Obras escogidas, 2 tomos, 13 ptas.  
**Sainte-Beuve.**—Estudio sobre Virgilio, 5.  
**Sansonetti.**—Derecho Constitucional, 9 ps.  
**Savigny.**—De la vocación de nuestro siglo para la legislación y para la ciencia del derecho, 3 pesetas.  
**Schopenhauer.**—Fundamento de la moral, 5 pesetas.—El mundo como voluntad y como representación, 3 vols. 30 pesetas.—Estudios escogidos, 3 ptas.—Eudemonología (tratado de mundología ó arte de bien vivir), 5 pts.—Estudios de Historia Filosófica, 4 ps.  
**Siemkiewicz.**—Orso. En vano, 2 pesetas.  
**Sieroszewski.**—Yang-Hun-Tsy, novela, 2.  
**Sighele.**—El Delito de dos, 4 pesetas.—La Muchedumbre delincuente, 4 pesetas.—La Teoría positiva de la complicidad, 5 pesetas.  
**Sombart.**—El Socialismo y el Movimiento social en el siglo XIX, 3 pesetas.  
**Sohn.**—Derecho privado romano, 14 ptas.  
**Spencer.**—La Justicia, 7 ptas.—La Moral, 7 ptas.—La Beneficencia, 4 ptas.—Las Instituciones eclesiásticas 6 ptas.—Instituciones sociales, 7 ptas.—Instituciones políticas, dos tomos, 12 ptas.—El Organismo social, 7 ptas.—El Progreso, 7 ptas.—Exceso de legislación, 7 ptas.—De las Leyes en general, 8 ptas.—Ética de las prisiones, 10 ptas.—Los datos de la Sociología, dos tomos, 12 ptas.—Las Inducciones de la Sociología y las Instituciones domésticas, 9 ptas.—Instituciones profesionales, 4 pesetas.—Instituciones industriales, 8 pesetas.  
**Stead.**—El Gobierno de Nueva York, 3 ptas.

- Stahl.**—Historia de la Filosofía del Derecho, 12 pesetas.  
**Starke.**—La Familia en las diferentes sociedades, 5 pesetas.  
**Stirner.**—El Único y su propiedad, 9 ptas.  
**Stourm.**—Los Presupuestos, 2 tomos, 15 pts.  
**Stuart Mill.**—Estudios sobre la Religión, 4.  
**Sudermann.**—El Deseo, 3,50 ptas.  
**Summer-Maine.**—El Antiguo Derecho y la costumbre primitiva, 7 pesetas.—La Guerra, según el Derecho internacional, 4 pesetas.—Historia del Derecho, 8 pesetas.—Las instituciones primitivas, 7 pesetas.  
**Supino.**—Derecho Mercantil, 12 pesetas.  
**Suttner.**—High-Life, 3 pesetas.  
**Taine.**—Historia de la literatura inglesa: 5 vols. 34 pesetas.—Los orígenes de la Francia contemporánea, 10 pesetas.—Los filósofos del siglo XIX, 6 pesetas.—La Inglaterra, 7 pesetas.—Notas sobre París, 6 pesetas.  
**Tarde.**—Las Transformaciones del Derecho, 6 pesetas.—El Duelo y el delito político, 3 pesetas.—La Criminalidad comparada, 3 pesetas.—Estudios penales y sociales, 3 ptas.  
**Todd.**—El Gobierno parlamentario en Inglaterra, dos tomos, 15 pesetas.  
**Tehekhoef.**—Un duelo, 1 pta.  
**Turgueneff.**—Tierras vírgenes, 5 pesetas.  
**Triel.**—Historia de Chile, 8 pesetas.  
**Varios autores.**—(Aguanno, Altamira, Aramburu, Arenal, Buyla, Carnevale, Dorado, Fioretti, Ferri, Lombroso, Pérez, Oliva, Posada, Salillas, Sanz y Escartin, Silló, Tarde, Torres Campos y Vida.)—La Nueva Ciencia jurídica, dos tomos, 15 pesetas. Contiene grabados.  
**Idem.**—(Aguanno, Alas, Azcárate, Bances Benito, Bustamante, Buyla, Costa, Dorado, F. Pello, F. Prida, García Lastra, Gide, Giner de los Ríos, González Serrano, Gumplowicz, López Selva, Menger, Pedregal, Pella y Forgas, Posada, Rico, Richard, Se-la, Uña y Sarthou, etc.)—El Derecho y la Sociología contemporáneos, 12 pesetas.  
**Idem.**—Novelas y Caprichos, 3 pesetas.  
**Los grandes discursos de los máximos oradores ingleses modernos** (Sullivan, Cockburn, Sheil, Cobden, Morley, Chamberlain, Randolph Churchill, Beaconsfield, Macaulay, Brougham, O'Connell, Fox, Hardy, Emlborough, Bulver Lytton, Parnell, Bright, Conde de Russell, Bradlaugh, Gladstone, Cowen, M'Carthy, Lowe y Butt), 7 pesetas.  
**Virgili.**—Manual de Estadística, 4 pesetas.  
**Vivante.**—Derecho Mercantil, 10 pesetas.  
**Vocke.**—Principios fundamentales de Hacienda, dos tomos, 10 pesetas.  
**Wallace.**—Rusia, 4 pesetas.  
**Witt.**—Historia de Washington, 7 pesetas.  
**Waliszewski.**—Historia de la Literatura rusa, 9 pesetas.  
**Westermarek.**—El Matrimonio en la especie humana, 12 pesetas.  
**Whitman.**—La Alemania Imperial, 5 ptas.  
**Willoughby.**—La legislación obrera en los Estados Unidos, 3 pesetas.  
**Wilson.**—El Gobierno Congresional, 5 ptas.  
**Wolf.**—La Literatura castellana y portuguesa, con notas de M. y Pelayo, dos vols., 15 ps.  
**Wundt.**—Compendio de Psicología, 9 ptas.—Hipnotismo y sugestión, 2 pesetas.

## OBRAS RECIÉN PUBLICADAS por la Administración de LA ESPAÑA MODERNA

Comte: Principios de Filosofía positiva, 2 ptas.—Merkel: Derecho penal, 10 ptas.—Fouillée: La Filosofía de Platón, 2 tomos, 12 ptas.—Rozan: Locuciones, proverbios, dichos y frases, 3 ptas.—Max-Muller: La Mitología comparada, 7 ptas.—Ricci: Derecho civil, tomo IX, 8 ptas.; tomo X, 6 ptas.

## LA ESPAÑA MODERNA

Esta Revista, escrita por los más eminentes publicistas, que cuenta diez y nueve años de existencia, ve la luz todos los meses en tomos de más de 200 páginas.

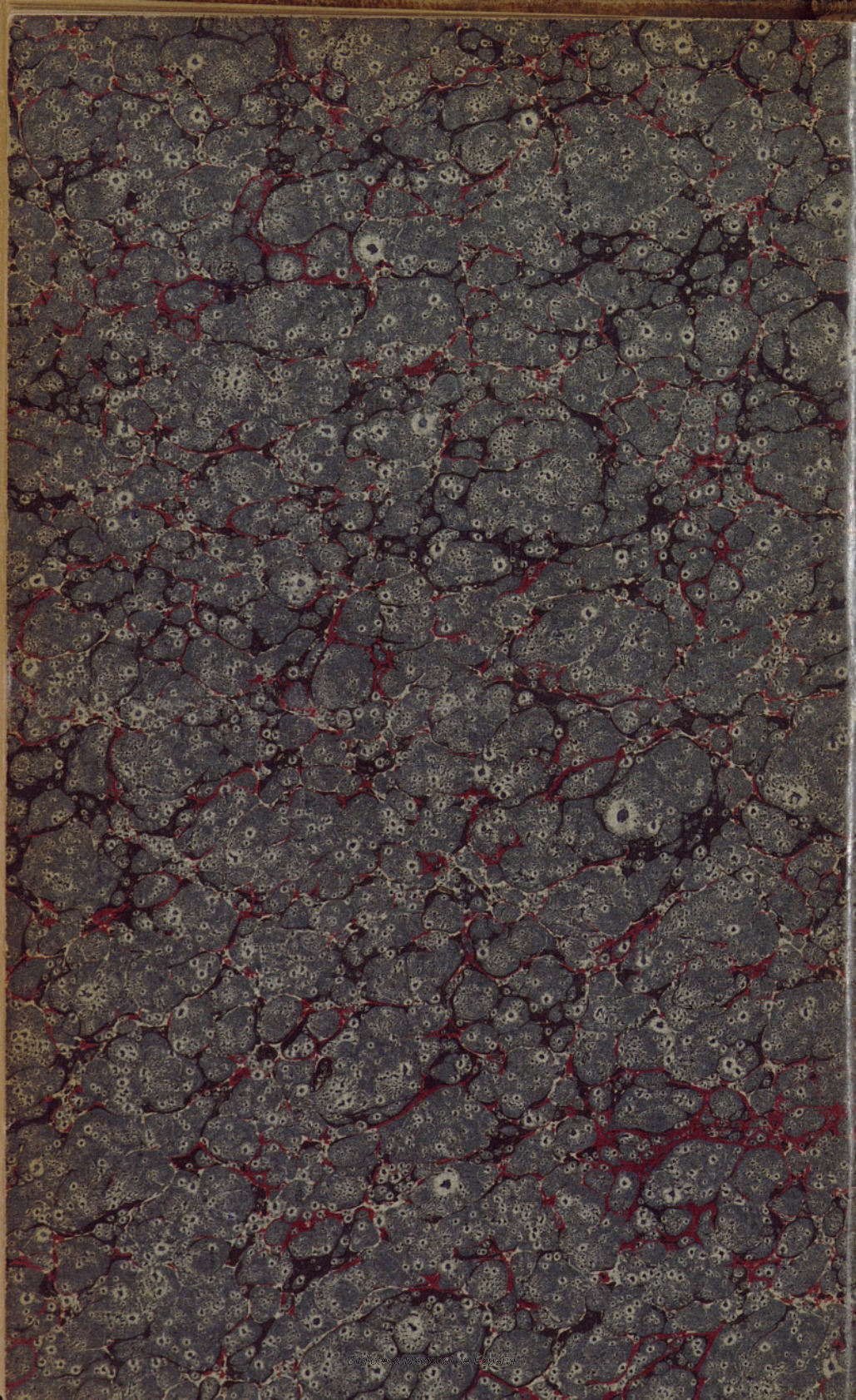
### CONDICIONES DE SUSCRIPCIÓN

En España, seis meses, 10 pesetas; un año, 18 pesetas.—Fuera de España, un año, 24 francos. El número suelto en España 1,75 pesetas, en el extranjero dos francos. El importe puede enviarse en letras sobre Madrid, París ó Londres.—Todos los abonos deben partir de Enero de cada año. A los que se suscriban después se les envían números publicados.—Se suscribe en la calle de Fomento, 7, Madrid.—Director: J. LÁZARO.









BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA



1103230437

856086805389

