

mal experimentarle, á su vez, en igual medida. A mi juicio, lo que este sentimiento expresa, es precisamente la conciencia de la justicia eterna, pero mal entendida é inmediatamente falseada, pues el espíritu, obscurecido aún por la influencia del principio de individuación, incurre en una anfibología de nociones, pidiendo al fenómeno lo que pertenece á la cosa en sí; lejos de concebir que, en el fondo, ofensor y ofendido son un mismo ser, que desconociéndose en su propio fenómeno, lleva en sí á la vez el dolor y la culpa, quiere todavía que se reproduzca el dolor en el individuo culpable.

Cuando un hombre de una maldad excepcional reúne facultades que no posee la generalidad de sus semejantes, aunque sean casi tan malos, el poder de su inteligencia, que le da inmensa superioridad sobre ellos, le permite atraer grandes calamidades sobre millones de seres humanos—tal sucedería, por ejemplo, con un gran conquistador,—pocas personas hay que no deseen ver á aquel hombre expiar algún día los males que ha causado, con una suma igual de dolores. Esto procede de que no comprenden que el autor de tantos males y sus víctimas son en sí idénticos. No ven que la voluntad que anima á estas víctimas, y que es el principio mismo de su existencia, existe también en su verdugo, en el cual manifiesta su esencia con un grado extremo de claridad. El opresor padece como los oprimidos, y en una medida que guarda relación exacta con la mayor claridad de su conciencia y con la vehemencia mayor de su voluntad.

Un conocimiento más profundo, libre de las trabas del principio de individuación, una inteligencia más elevada, fuente de toda virtud y toda grandeza de alma, no sentirá estas exigencias de justicia vengadora. Hallamos la prueba de ello en la moral cristiana, que prohíbe en absoluto pagar mal con mal y que coloca el reino de la

justicia eterna en una esfera que no es la del fenómeno, en la esfera de la cosa en sí. (*La venganza me está reservada y yo la tomaré, dice el Señor. Rom. XII, 19.*)

Hay otro rasgo de la naturaleza humana, mucho más sorprendente y también más raro, que indica el mismo deseo de que descienda la justicia eterna al terreno de la práctica, es decir, de la individuación, y denota al propio tiempo una conciencia confusa de que la voluntad de vivir, como indiqué antes, representa á su costa la gran tragicomedia, y que una misma voluntad respira en todos los fenómenos; este rasgo es el siguiente. En ocasiones vemos á un hombre indignarse tan profundamente de alguna gran iniquidad de que ha sido víctima, ó quizá testigo tan sólo, que hace deliberadamente el sacrificio de su vida para tomar venganza del autor del mal. Le veremos, por ejemplo, acechar por espacio de años á algún poderoso opresor, asesinarle, y después subir al patíbulo y recibir la muerte sin tratar siquiera de evitarla, pues la vida no tenía valor á sus ojos más que como medio para llegar á la venganza. Entre los españoles es donde más ejemplos se encuentran de esta clase (1). Buscando atentamente la significación de este sentimiento de venganza, hallaremos que es muy diferente de aquel otro sentimiento vulgar que trata de endulzar el mal padecido con el espectáculo del mal que, en desquite, se impone; hasta reconoceremos que lo que le inspira, más que venganza, merece ser llamado casti-

(1) Tal fué el de aquel obispo (*) español, que en la guerra de la Independencia se envenenó en una comida con los generales franceses, sus convidados. Otros hechos parecidos ocurrieron durante la guerra de España. También se encuentran ejemplos análogos en Montaigne. *Ensayos*, libro II, cap. 12.

(*) El hecho á que alude Schopenhauer es cierto, mas no fué un obispo, sino un farmacéutico quien le realizó.

go, pues tiende principalmente á obrar en lo porvenir como un ejemplo, sin fin alguno egoísta, ni por parte del vengador, puesto que su pérdida es segura, ni en lo tocante á la sociedad, cuyas leyes protegen la seguridad: la pena es aplicada en estos casos por un individuo y no por el Estado, ni en cumplimiento de una ley; recae siempre, por el contrario, sobre una acción que el Estado no quería ó no podía castigar, y cuyo castigo desaprueba. Creo que la indignación, que puede arrastrar á un hombre con tanta fuerza más allá de los límites del amor á sí mismo, tiene su manantial en lo más hondo del sentimiento inconsciente que posee de que él mismo es esa voluntad de vivir que se manifiesta en todos los seres y en todo tiempo, y que no puede ser indiferente ni á las cosas actuales, ni á las más remotas de las futuras, puesto que igualmente le pertenecen; sin perjuicio de afirmar esa voluntad, pide, por lo menos, que en el drama que representa su ser, no aparezca una escena tan monstruosamente execrable, y trata de intimidar á los malvados futuros con el ejemplo de una venganza, contra la cual no hay defensa, puesto que el miedo de la muerte no contiene al vengador. La voluntad de vivir, aunque se afirma todavía, no está adherida en este caso al fenómeno aislado, al individuo. Abraza la Idea de la humanidad, cuyo fenómeno quisiera purificar de deformidades tan monstruosas é intolerables. Es un rasgo de carácter significativo y raro en una criatura humana, y que llega hasta lo sublime, este de sacrificar su individualidad, aspirando á hacerse ejecutora de la justicia eterna, cuya verdadera naturaleza desconoce todavía.

§ 65.

Todas las consideraciones anteriores acerca de la

conducta del hombre, sirven de preparación al último estudio que vamos á emprender y nos facilitan considerablemente la tarea de dilucidar en forma abstracta y con espíritu filosófico, lo que el lenguaje vulgar designa con las palabras *bueno* y *malo*, que nos bastan para comprender perfectamente aquello de que se trata. Mostraremos también que esto forma parte de nuestro pensamiento fundamental.

Pero antes quiero restituir á su significación propia estas nociones de *bueno* y *malo*, que los filósofos del día consideran ¡cosa singular! como simples, y por consiguiente, no susceptibles de análisis, á fin de no dejar al lector en el error de creer que encierran más de lo que en realidad contienen ó de que expresan ya por sí mismas todo lo que es necesario exponer aquí. Estoy en situación de poder hacerlo, pues en estos párrafos acerca de la moral no tengo la intención de atrincherarme detrás de la palabra *bueno*, como no lo hice en la Estética tras las palabras *bello* ó *verdadero*, para hacer creer en seguida, poniendo cara solemne, y después de haber transformado estas palabras en sustantivos añadiéndolas algún sufijo de esos que parecen tener hoy día una *επισημότης* (importancia) especial y servir de escapatoria en más de una ocasión, que con pronunciar estas tres palabras había hecho algo más que designar tres nociones extremadamente vastas y abstractas, muy pobres, por consiguiente, de contenido y que tienen orígenes y significaciones muy diferentes. En efecto, estas tres palabras, que en su origen significaron algo tan perfecto, no pueden menos de inspirar repugnancia, pues todo lector que conozca los escritos modernos, ha debido de ver mil veces al autor más incapaz de pensar, imaginarse que basta pronunciarlas á boca llena para enunciar una profunda y sabia verdad.

He explicado la noción de *lo verdadero* en mi disertación sobre el principio de razón, cap. 4, § 29 y siguientes. Todo el tercer libro de esta obra ha estado consagrado á dar, por primera vez, la significación propia de la noción de lo bello. Ahora vamos á ocuparnos en restituir la de lo bueno á su sentido verdadero, lo cual puede hacerse en pocas palabras. Este concepto es esencialmente relativo y expresa la *conveniencia de un objeto con alguna tendencia determinada de la voluntad*. Así, pues, el pensamiento entiende por *bueno* todo lo que agrada á la voluntad en alguna de sus manifestaciones, todos los objetos que le sirven para alcanzar su fin, cualesquiera que sean, por otra parte, sus diferencias en todo lo demás. Por eso decimos: buena alimentación, buen camino, buen tiempo, buenas armas, buen augurio, etc. En resumen, llamamos bueno á todo lo que es tal como en aquel momento lo deseamos, de suerte que tal cosa puede ser buena para uno y mala para otro. La noción de lo bueno se divide en dos subespecies, á saber: la que se refiere á la satisfacción inmediata de la voluntad actual y la que concierne á su satisfacción mediata, colocada en lo porvenir; en otros términos, lo agradable y lo útil. La noción contraria, mientras se trata de seres que no tienen conocimiento se expresa con la palabra *malo*, y otras veces, que son más raras, con el vocablo *mal*, abstractamente, designando todo aquello que no encaja en la tendencia presente de la voluntad. Y así como se califican de este modo todas las cosas que pueden tener relación con la voluntad, se aplica también la calificación de buenos á los seres humanos que pueden ser favorables ó simpáticos á los fines actualmente queridos, dándole la misma significación y el propio sentido relativo que cuando se dice: «Fulano es bueno para mí, mas no lo es para ti». Pero aquellos cuyo carácter es tal que

lejos de querer contrariar los deseos de los demás están dispuestos á prestarles ayuda, los que constantemente se muestran caritativos, benévolos, afables, benéficos, son llamados, en sentido absoluto, *buenos*, por la relación que guarda su conducta con la voluntad de los demás en general. La noción contraria se expresa en alemán cuando se trata de seres inteligentes (animales y hombres) con distinta palabra que cuando se habla de otras criaturas: se les llama *böse*, perversos. Esta distinción no existe en la mayor parte de los idiomas; así, *κακος* en griego, *malus* en latín, *cattivo* en italiano y *bad* en inglés, designan, tanto los hombres como las cosas inanimadas, que contrarían las miras de alguna voluntad individual determinada. Dirigidas, al principio, hacia la parte pasiva de lo bueno únicamente las investigaciones no han podido pasar hasta después á la parte activa, para estudiar la conducta del hombre calificado de *bueno*, no con relación á otro, sino con relación á sí mismo, y, sobre todo, para poder darse cuenta, por una parte, del respeto completamente objetivo que inspira esa conducta á los demás y de la satisfacción de sí propio que proporciona evidentemente al individuo desde el instante en que la observa, aunque sea á costa de sacrificios, y por otra parte, del dolor interior que acompaña, por el contrario, á los malos designios, cualesquiera que sean los bienes exteriores que de su realización haya podido obtener el que los alimentaba. De ahí han nacido los sistemas de moral, tanto los que descansan sobre la filosofía como los que se fundan en la religión. Ambas especies de sistemas tratan de enlazar de algún modo la felicidad con la virtud; los primeros se esfuerzan en llegar á ello, ya por el principio de contradicción, ya por el de razón, es decir, que identifican la dicha con la virtud, ó la hacen derivarse de ella, pero todo esto son sofismas. Los se-

gundos creen conseguir ese resultado admitiendo otros mundos distintos de los que la experiencia puede darnos á conocer (1).

Por el contrario, nuestro estudio nos mostrará que la esencia de la virtud es una aspiración enteramente opuesta á la tendencia que busca la felicidad, es decir, el bienestar y la vida.

Resulta de lo que acabamos de exponer, que por virtud de su noción, lo bueno es *των προς τι*, es decir, esencialmente relativo, pues su naturaleza depende de su relación con una voluntad especial. Decir *absolutamente bueno* es una contradicción; el supremo bien, «*summum bonum*» significa la misma cosa, á saber, una satisfac-

(1) Observemos de pasada que lo que constituye la gran fuerza de toda doctrina religiosa, el lado por el cual toma tan firme posesión de los espíritus, es el aspecto moral, no directamente como moral, sino porque se halla tan íntimamente relacionado con el resto del dogma mítico propio de cada religión y se confunde hasta tal punto con el mito, que parece que sólo por éste puede explicarse la moral. De manera que á pesar de la imposibilidad absoluta de explicar por el principio de razón la significación moral de la conducta, y aunque cada mito se ajusta á este principio, los creyentes consideran inseparables y hasta absolutamente idénticos el valor moral de la conducta y su mito, y ven en todo ataque dirigido al mito un ataque al derecho y á la virtud. Esto va tan lejos que, en los pueblos monoteístas, la impiedad y el ateísmo han llegado á ser sinónimos de carencia de toda moralidad. Los sacerdotes ven con buenos ojos esta confusión de nociones, y así es como ese monstruo aterrador llamado fanatismo ha podido nacer y dominar, en algunos espíritus particularmente extraviados y malos, sino naciones enteras; y como, en fin, (si bien para honra de la humanidad no se ha presentado el caso más que una sola vez en su historia), ha podido personificarse en Occidente en la Inquisición, que según los datos más recientes y auténticos, hizo perecer en los tormentos de la hoguera sólo en Madrid, sin contar los demás quemaderos religiosos diseminados por España, que fueron muchos, 300.000 víctimas, por causas de fe, en el espacio de trescientos años. Conviene apresurarse á recordar estos hechos á los fanáticos, en cuanto intenten elevar la voz.

ción final de la voluntad después de la cual no surgirán nuevos deseos, un último motivo que al realizar su acción produciría un contento indestructible del querer. Mas según las consideraciones expuestas hasta aquí en este cuarto libro, semejante cosa es inadmisibile.

La voluntad no puede hallar una satisfacción que la permita no comenzar de nuevo á querer, como el tiempo no puede concluir ni comenzar. No existe para la voluntad una realización duradera que satisfaga para siempre su aspiración. Es como el tonel de las Danaides; no hay bien supremo, ni bien absoluto para ella, no hay más que bienes provisionales. Pero si se tiene empeño en ello, á fin de dar un empleo honorario, en cierto modo, á título de retiro á una antigua locución que no se quiere dejar en completo desuso, se puede llamar, en sentido figurado y metafóricamente bien, absoluto (*summum bonum*) al querer cuando se suprime y se niega á sí mismo, á la verdadera ausencia de volición, que es lo único que apacigua y ahoga para siempre la voluntad y lo único que da esa satisfacción que nada puede venir á turbar, y que nos redime del mundo, de la cual trataremos pronto al final de este estudio. Se la puede considerar como el único remedio que cura radicalmente esa enfermedad; los otros no son más que paliativos anodinos. En este sentido, la palabra griega *τελος* ó la expresión latina *finis bonorum* convienen mejor á la cosa. Esto era lo que tenía que decir sobre las denominaciones *bueno* y *malo*. Dicho ya, pasemos á la cuestión.

Cuando un hombre, en cuanto se le presenta ocasión para ello y no se encuentra contenido por fuerza alguna exterior, está siempre dispuesto á obrar injustamente, le llamamos *perverso*. Esto significa, según nuestra definición de la injusticia, que aquel hombre no se limita á afirmar su voluntad de vivir tal como se manifiesta en su

cuerpo, sino que extrema esta afirmación hasta llegar á negarlo en otros individuos, como lo prueba tratando de emplear las fuerzas de ellos en el servicio de su voluntad y de destruirlos cuando son obstáculos para sus aspiraciones. Proviene esto, en último término, de aquel extremado egoísmo cuya naturaleza definimos antes. Dos cosas se desprenden de ahí, desde un principio: *primera*, que la vivacidad del deseo de vivir es excesiva en tal hombre y va mucho más allá de la afirmación de su propio cuerpo; *segunda*, que su conocimiento, sometido por completo al principio de razón é imbuído del de individuación, se atiene obstinadamente á la distinción que establece el último entre su persona y todas las demás; por esto no procura más que su propio bienestar y le es indiferente el ajeno; los otros seres son extraños á él á sus ojos y están separados de su individualidad por un ancho abismo. A decir verdad, los considera como meros fantasmas que no tienen nada de reales. Estos dos elementos forman la base primera de un carácter perverso.

Esa vehemencia excesiva del querer, es de suyo y directamente, un manantial continuo de dolores. Primero, porque todo querer como tal nace de la carencia de algo, ó sea de un dolor. Así, vimos en el tercer libro que el apaciguamiento provisional de todo querer, que se produce en los momentos en que el hombre, elevado á la condición de sujeto puro é involuntario del conocimiento (término correlativo de la Idea), se entrega á la contemplación de lo bello, es ya por esto mismo un elemento principal del placer estético. En segundo lugar, porque el encadenamiento causal de las cosas hace que la mayor parte de los deseos queden defraudados y que la voluntad se vea contrariada con más frecuencia que satisfecha; de ahí se infiere que un querer vehemente y múlti-

ple traiga constantemente tras sí un dolor vehemente y múltiple también. Todo dolor es una volición no satisfecha y contrariada; hasta el mismo dolor físico que resulta de una lesión ó de una destrucción material, es posible como dolor por ser el cuerpo la voluntad objetivada. Este hecho de que un padecer vehemente y múltiple es inseparable del querer vehemente y múltiple, imprime en la fisonomía de los malvados el sello de un dolor interno. Aun cuando posean todas las exterioridades de la dicha, la desgracia se trasluce en su expresión desde el instante en que dejan de disimular.

En fin, ese sentimiento de tormento interior propio de los malvados provoca también el goce gratuito é independiente del egoísmo, que hallan en los males de otro. Este goce es lo que constituye la *perversidad* propiamente dicha, y llega hasta la crueldad. Para ésta, el dolor ajeno no es ya un medio de conseguir los fines de su propia voluntad, es en sí mismo un fin. He aquí la explicación de este fenómeno. Como el hombre es la manifestación de la voluntad alumbrada por una inteligencia superior, mide constantemente la satisfacción real que experimenta su voluntad, comparándola con la satisfacción posible que le hace entrever la inteligencia. De ahí nace la envidia; toda privación se agrava desmesuradamente por el goce de otro, y se alivia con la certeza de que otros soportan la misma privación. Los males comunes á todos, inherentes á la vida humana, nos afligen poco, y lo propio sucede con lo que dependen del clima y afectan á todo un país. Calma nuestros dolores el recuerdo de otros que lo superan, y la vista del dolor ajeno mitiga el nuestro. Representémonos el caso de un hombre en quien los impulsos de la voluntad son de una violencia excesiva; que, consumido por su avidez, quisiera abarcarlo todo al mismo tiempo para saciar la sed de su

egoísmo, y que al par de esto, tiene que convencerse infaliblemente de que toda satisfacción es ilusoria, de que los deseos no cumplen en la realidad lo que prometían en la esperanza, á saber: el apaciguamiento de la ávida voluntad; de que un deseo cumplido reviste en seguida otra nueva forma bajo la cual vuelve á atormentarnos, y de que, en fin, aunque todos los anhelos se agotaran, los impulsos del querer persistirían, hasta faltando todo motivo reconocido, y se manifestarían bajo la forma del horrible sentimiento del vacío y de la nada, acompañado de una angustia indescriptible; si todo esto se siente en una medida escasa, no produce tampoco más que cierto grado de humor sombrío en las personas dotadas de una voluntad ordinaria. Pero en aquel cuyas manifestaciones de voluntad llegan á la perversidad extrema, provoca esto necesariamente un tormento interior excesivo, una agitación perpetua, un dolor incurable. Entonces busca por medios indirectos la calma que no puede encontrar directamente, y trata de mitigar su dolor con el espectáculo del ajeno, en el cual ve también un testimonio de su propio poderío. El dolor ajeno se convierte de este modo, para él, en un fin, en un espectáculo cuya vista le deleita, y he aquí cómo se produce el fenómeno de la crueldad propiamente dicha, de esa sed de sangre que la historia nos muestra con tanta frecuencia en los Nerones y Domicianos, en los déspotas de Africa, en Robespierre, etc.

Inmediatamente después de la maldad viene el sentimiento de la venganza que paga mal por mal, no atendiendo á lo porvenir, que es lo que caracteriza al castigo, sino únicamente á lo pasado, á un hecho consumado; y que, por consiguiente, causa el mal con desinterés, no como medio, sino como fin, para gozar del dolor que impone por sí mismo el que venga un agravio, al que se lo

ha inferido. Lo que distingue á la venganza de la maldad pura y la excusa un poco, es una apariencia de derecho, en el sentido de que el mismo acto, que en aquel momento constituye una venganza, si se realizara legalmente, es decir, según una regla establecida y promulgada de antemano, en una sociedad que lo hubiera sancionado, constituiría una pena, y por lo tanto, un derecho.

Junto á los dolores que acabamos de pintar, y que inseparables de la perversidad, se derivan, como ella, de una misma raíz, de una vehemencia excesiva de la voluntad, hay todavía otro diferente y especialísimo, que la acompaña asimismo, y que se deja sentir después de toda mala acción, ya consista en una mera injusticia cometida por egoísmo, ya en un acto de pura perversidad; se llama *remordimiento* ó *arrepentimiento*, según es más ó menos persistente.

Si se recuerda bien lo expuesto en este cuarto libro, sobre todo, en su comienzo, en el cual desenvuelvo la idea de que la vida está asegurada á la voluntad de vivir, de la que no es más que copia ó imagen; si se tiene presente, además, la explicación que he dado de la justicia eterna, se verá que el arrepentimiento no puede tener sentido conforme con esas consideraciones, ó en otros términos, que su esencia no puede ser expresada bajo una forma abstracta, más que como voy á mostrarlo, haciendo observar antes que se distinguen ahí dos elementos que acaban, sin embargo, por confundirse, y que el pensamiento debe representarse siempre reunidos.

Por espeso que sea el velo con que Maya oscurece el espíritu del malo, es decir, por grande que sea la tenacidad con que persevere en el principio de individuación, que le hace considerar su persona como absolutamente distinta de todas las demás y separada de ellas por un