

abismo, perspectiva á la cual se apega con todas sus fuerzas porque conviene á su egoísmo y le sirve de punto de apoyo y porque la inteligencia está, las más de las veces, ganada de antemano á la causa de la voluntad; sin embargo, en lo más hondo de su conciencia se agita un presentimiento que le dice que semejante orden de cosas no es más que fenomenal; que en sí es muy distinto; que no obstante la distancia que en el tiempo y el espacio le separa de otros individuos y de los dolores que padecen y por extraños á él que aquéllos le parezcan, considerados en su esencia íntima y fuera de la representación y de sus formas, la misma voluntad de vivir se manifiesta en todos ellos, pero se desconoce á sí propia en el hombre perverso y vuelve contra sí sus armas, pues tratando de conseguir una suma mayor de bienestar, provoca en algún otro de sus fenómenos penalidades mayores. Esta voz interior dícele también que él, con su perversidad, es esa misma voluntad entera; que es, no sólo el opresor, sino el oprimido; que un ensueño engañoso, en forma de tiempo y espacio, es lo único que le separa y le emancipa de los dolores sin número de sus víctimas, pero que el ensueño se desvanece y en la realidad tiene él que comprar el goce á costa del dolor; que todos los tormentos, hasta aquellos que el espíritu le muestra sólo como posibles, le hieren en realidad, en cuanto voluntad de vivir, pues sólo para la inteligencia individual y por virtud del principio de individuación parecen cosas distintas la posibilidad y la realidad, la proximidad y el alejamiento en el tiempo y en el espacio, que en sí no lo son.

Esta verdad, expuesta en un mito, es decir, adoptada al principio de razón y traducida en forma fenomenal, es lo que expresa la transmigración de las almas, pero su manifestación más pura de toda mezcla se en-

cuentra en esa angustia sorda y desesperante que llamamos remordimiento.

Los remordimientos nacen también de una segunda fuente próxima á la primera: del conocimiento directo de la fuerza con que se afirma la voluntad de vivir en el hombre perverso, excediendo en mucho de su fenómeno individual y llegando hasta la negación total de esa misma voluntad manifestada en otros individuos. El terror interno que causan sus propias acciones al malvado y que procura disimularse á sí mismo, contiene, pues, junto á ese sentimiento vago de la inanidad y la mera apariencia del principio de individuación y de la distinción que establece entre su persona y las demás, la noción de la violencia de su propia voluntad, de la fuerza con que se ha abrazado á la vida y se mantiene apegada á esta existencia, cuyo aspecto terrible tiene delante de los ojos, en los mismos tormentos que ha causado á sus víctimas, existencia á la que se encuentra sin embargo tan estrechamente enlazado, que comete los crímenes más horribles para afirmar mejor su propia voluntad. Reconoce que es un fenómeno concentrado de la voluntad de vivir y siente en qué proporción se halla sujeto á la vida, y por consiguiente á los innumerables dolores que forman la esencia de ella, pues la vida tiene por delante un tiempo y un espacio infinitos para llenar la distancia que media entre la posibilidad y la realización y para transformar en dolores efectivamente *sentidos* los dolores meramente *conocidos*. Pero los millones de años durante los cuales tendrá constantemente que conocer no existen más que en el pensamiento, como todo lo pasado y todo lo porvenir no existen más que en la abstracción; no hay tiempo lleno, ni forma fenomenal para la voluntad más que en lo presente. Para el individuo, el tiempo es siempre nuevo; el individuo es siempre recién nacido.

La vida es inseparable de la voluntad de vivir y su forma es siempre el tiempo presente. La muerte (perdóneme el lector que repita la comparación) es semejante á la puesta del sol, que parece tragado por la noche, pero que, como fuente de toda claridad, brilla sin interrupción y aporta sin cesar nuevos días á nuevos mundos, poniéndose y levantándose siempre. No hay principio ni fin más que para el individuo, por medio del tiempo que es la forma de su fenómeno, para la representación. Fuera del tiempo no hay más que la voluntad: la cosa en sí de Kant y su objetivación adecuada, la Idea platónica.

Por eso la salvación no está en el suicidio; lo que cada uno *quiere* en lo más profundo de su ser, es lo que debe *ser*, y lo que cada uno *es*, es precisamente lo que *quiere*. Junto al sentimiento que nos muestra la iniquidad y lo ilusorio de las formas que separan á los individuos en la representación, el conocimiento que la voluntad adquiere de sí misma y de su grado, da á la conciencia un acicate. El curso de la existencia dibuja sobre su lienzo la imagen del carácter empírico, cuyo original es el carácter inteligible y el malo se aterra al reconocerse; importa poco que los rasgos sean bastante marcados para que el mundo participe de su terror ó tan finos que sólo él los perciba, pues esto sólo á él concierne directamente. El pasado sería indiferente, como mero fenómeno, y no podría inquietar á la conciencia, si el carácter no comprendiera que es independiente del tiempo y que éste no puede modificarle, mientras la voluntad no se niegue á sí misma; por esto las cosas pasadas siguen pesando sobre la conciencia. La súplica «no me dejes caer en tentación,» significa «no me dejes ver lo que soy.»

El malo mide la distancia á que se encuentra de la supresión y la negación de la voluntad de vivir, único refugio posible contra el mundo y sus dolores, por la vio-

lencia con que afirma la vida, que se le revela en los tormentos que causa á los demás. Ve hasta qué punto pertenece á la tierra y con qué fuerza está adherido á ella: los dolores ajenos *reconocidos* por él no han podido conmoverle, está entregado á la vida y á los dolores *sentidos*. Mas permanece indecisa la cuestión de si, con todo esto, será algún día quebrantada y vencida la vehemencia de su voluntad.

Este análisis de la significación y de la esencia del *malo*, que meramente sentidas y no conocidas con claridad y en abstracto constituyen el remordimiento, resultará más preciso y más perfecto comparándole con el estudio del *bueno*, hecho con el mismo espíritu, es decir, como atributo de la voluntad humana, y luego con las consideraciones acerca de la resignación absoluta y de la santidad, que aparecen en el bueno, llegado á la perfección suprema. Los contrastes se esclarecen mutuamente, y el día demuestra, al par que su propia existencia, la de la noche, como dice de un modo excelente Spinoza.

§ 66.

Una moral sin fundamento, es decir, una mera discusión sobre la moral, no puede obrar sobre la conducta porque no aporta motivos. Pero una moral que motiva, no puede producir efecto más que obrando sobre el egoísmo, y todo lo que viene de un sentimiento egoísta carece de valor moral. De ahí se infiere que la moral no puede producir la verdadera virtud, ni en general puede producirla ningún conocimiento abstracto. La virtud no puede nacer más que del conocimiento intuitivo, que nos hace reconocer en los demás la misma esencia que en nosotros.

La virtud procede, en verdad, del conocimiento, pero

no del conocimiento abstracto que puede comunicarse por medio de palabras. Si fuera así, podría ser enseñada, y al enunciar en abstracto la noción que le sirve de base, corregiríamos al mismo tiempo moralmente á todo hombre que la comprendiera. Pero no sucede esto. Las conferencias ó los sermones sobre moral son tan impotentes para hacer á un hombre virtuoso, como todos los tratados de estética, á partir del de Aristóteles, lo han sido para crear un poeta. Para la esencia propia de la virtud, la noción abstracta es tan infructuosa como lo es para el arte; no puede prestar más que servicios completamente subordinados, como instrumento que ayuda á realizar y á conservar en la memoria lo que se ha reconocido y resuelto por otras vías. *Velle non discitur.*

En realidad, los dogmas abstractos no tienen influencia alguna sobre la virtud, es decir, sobre la bondad de alma; ni las falsas teorías la estorban, ni las verdaderas la sirven de ayuda. Y sería ciertamente una desgracia que el punto esencial de la vida humana, su valor moral é inmortal dependiera de una cosa cuya adquisición es tan aleatoria, de un dogma, de una religión, de una filosofía. Los dogmas no tienen otra utilidad en punto á la moral que la de suministrar al hombre que ha llegado á la virtud, á consecuencia de una noción completamente distinta y que vamos á exponer en seguida, un esquema, una fórmula, por medio de la cual da cuenta á su razón de sus actos *altruistas*; pero esta explicación, con que obliga á contentarse á su razón, es las más de las veces ficticia, pues la razón, es decir, él mismo, no percibe la naturaleza íntima de semejante conducta.

Es cierto que los dogmas pueden ejercer grandísima influencia sobre la *conducta*, sobre los actos exteriores, así como la ejercen el hábito y el ejemplo; (la influencia de estos últimos depende de que el hombre, por lo común,)

no se fía de su juicio, cuya debilidad comprende, sino de su propia experiencia ó de la ajena) pero no cambian en nada la disposición interior (1).

El conocimiento abstracto no proporciona más que motivos, y los motivos, como hemos mostrado, sólo pueden modificar la dirección de la voluntad, más no la voluntad misma. El conocimiento comunicable, la enseñanza no puede obrar sobre la voluntad más que como motivo; en cualquier sentido que los dogmas la guíen, lo que el hombre quiere realmente permanece idéntico; sólo se han modificado sus miras concernientes á los medios de llegar á ello; motivos imaginarios le guiarán lo mismo que motivos reales. Así, por ejemplo, desde el punto de vista del valor moral del individuo, el resultado será completamente igual si distribuye limosnas á los pobres, con la firme convicción de ser indemnizado con el décuplo en la vida futura, ó si emplea la misma suma en formar un fondo que le produzca al cabo de algunos años una renta segura y considerable; de igual manera, el que por ortodoxia entrega á un hereje á las llamas es un asesino, lo mismo que el facineroso que lo hace por un estipendio, el caso es el mismo, teniendo en cuenta la intención, para el que degollaba turcos en Tierra Santa, con la convicción de ganar así un puesto en el Paraíso, pues todos ellos no se cuidan más que de sí mismos, de sus fines egoistas, como el malvado de que antes hablaba y del cual no se diferencian más que por lo absurdo de los medios que emplean. Como hemos visto, la voluntad no es accesible desde fuera más que para los motivos, y éstos modifican sólo la manera cómo ella se manifiesta, pero no su substancia misma. *Velle non discitur.*

(1) Los actos son simples, *opera operata*, como diría la Iglesia; ineficaces hasta que la gracia no da la fe que conduce á la regeneración. Hablaremos de esto más adelante.

En el hombre que para práctica de las buenas obras se apoya en los dogmas, hay que distinguir si estos dogmas son realmente el motivo de sus actos, ó si, como dije antes, no son más que una manera ficticia de darse cuenta, de un modo satisfactorio para la razón, de un acto derivado de otra fuente, acción que realiza porque es bueno, pero que no sabe explicarse convenientemente, porque no es un filósofo, aunque desearía tener una opinión acerca de este punto. La diferencia es difícil de descubrir, porque su principio existe en el fuero interno del hombre; por eso no podemos casi nunca juzgar de la moralidad de los actos ajenos, y rara vez de la de los nuestros.

Los dogmas, los ejemplos y las costumbres, pueden modificar considerablemente las obras y la conducta de los pueblos y de los individuos; pero, en sí mismas, las obras (*opera operata*) no son más que vanas imágenes; lo que les da su valor moral es la disposición psíquica que impulsa á las buenas obras. Este valor puede ser el mismo en fenómenos exteriores bien diferentes. Con igual grado de maldad, tal hombre morirá enroscado y tal otro tranquilamente en medio de los suyos. La misma perversidad puede manifestarse en tal nación en rasgos groseros, como el asesinato y el canibalismo, y en tal otra en fina y discreta miniatura, en intrigas cortesanas, persecuciones é infamias refinadas de todas clases: el fondo es el mismo en ambos casos. Supongamos que un Estado, ó hasta que un dogma, objeto de fe absoluta y que hable de penas y recompensas de ultratumba, consiguiera impedir todos los crímenes. Para el interés público el beneficio sería inmonso, moralmente sería nulo; á lo más se conseguiría que la vida dejase de ser la copia fiel de la voluntad.

La verdadera bondad del alma, la virtud desinteresada,

la nobleza pura, no nacen de un conocimiento abstracto. Su fuente es un conocimiento inmediato é intuitivo; que no se puede adquirir ni suprimir discursivamente; que, por lo mismo que es abstracto, no puede enseñarse, sino que debe revelarse por sí mismo, y que para expresarse de una manera propia y adecuada recurre, no á las palabras, sino á los actos, á la conducta, á toda la manera de vivir. Nosotros, que nos ocupamos aquí en estudiar la teoría de la virtud, y que tenemos que enunciar en una fórmula abstracta el fondo del conocimiento que le sirve de base, no podremos llegar nunca á expresar de ese modo el conocimiento mismo, sino solamente su concepto; daremos su noción abstracta, partiendo siempre de la *conducta* en la cual se hace visible y á la cual nos referiremos siempre como á su única expresión adecuada. Esta expresión es la que tenemos que comentar é interpretar, es decir, que tenemos que enunciar por medio de una fórmula abstracta el fenómeno que se manifiesta en la conducta.

Antes de pasar á la *bondad*, propiamente dicha, en oposición á la *perversidad*, debemos hablar de un grado intermedio, de la mera negación de la perversidad, que es la *justicia*. Hemos explicado ya suficientemente las nociones de lo justo y lo injusto; podemos, pues, decir en pocas palabras, que es justo el que reconoce y respeta libremente ese límite puramente moral que separa lo justo de lo injusto, allí mismo donde ninguna ley ú otro poder exterior lo garantiza; el que, por consiguiente, según nuestra explicación, no llega jamás, en la afirmación de su voluntad, hasta negar la que se manifiesta en otro. Un hombre justo no hará padecer jamás á sus semejantes para aumentar su propio bienestar, es decir, no cometerá crímenes y respetará siempre los derechos y la propiedad de los demás.

Vemos en esto, que para el justo, el principio de individuación no es, como para el malvado, un muro de separación absoluta; que no afirma únicamente, como aquél, su propio fenómeno de la voluntad, negando todos los demás; que las criaturas humanas no son á sus ojos meros fantasmas de esencia diferente de la suya. Toda su conducta, por el contrario, indica que reconoce su propio ser, es decir, la voluntad de vivir como cosa en sí, en el ser ajeno, que se le presenta sólo en la representación; que se encuentra á sí mismo en ese fenómeno hasta cierto grado, á saber: hasta el que consiste en no cometer injusticia, ó en otros términos, en no hacer daño á nadie. Su mirada traspasa entonces en la misma medida el principio de individuación, el velo de Maya, en cuanto considera al ser de los demás como igual al suyo y no le perjudica.

Hallamos ya en este grado de la justicia la resolución de no afirmar la propia voluntad hasta el punto de negar la de otro, obligándole á servir á aquélla. El justo estará siempre dispuesto á dar lo equivalente de lo que recibe. En su grado supremo, el sentimiento de la justicia se encuentra siempre asociado con la bondad propiamente dicha, cuyo carácter no es sólo negativo, y entonces puede ir tan lejos que haga dudar de los derechos que se tienen sobre una propiedad adquirida por sucesión y no recurrir más que á las fuerzas propias, espirituales ó físicas, para satisfacer las necesidades del cuerpo; que inspire escrúpulos el hacerse servir por los demás, que se reproche el que llega á este estado todo lujo, y hasta que abrace la pobreza voluntaria. Así vemos á Pascal, llegado al ascetismo, no querer ser servido por nadie, aunque tenía criados bastantes, hacer él mismo su cama á pesar de sus dolencias constantes; ir á buscar su comida á la cocina (*Vida de Pascal*, por su hermana). En

el mismo orden de ideas se cuenta que muchos indios, y hasta rajahs, emplean sus inmensas riquezas en el sostenimiento de su familia, de su corte y de su servidumbre, y practican rigurosamente la máxima de no comer más que lo que han sembrado y recolectado con sus propias manos. Creo, sin embargo, que en esto hay una mala inteligencia, pues un hombre por el hecho de ser rico y poderoso puede prestar al conjunto de la sociedad servicios que equivalgan á las riquezas heredadas, cuyo goce le asegura la misma sociedad. Propiamente hablando, la justicia excesiva de esos indios es más que justicia, es la verdadera renuncia del mundo, la negación de la voluntad de vivir, el ascetismo, de que hablaremos al final. En cambio, la holgazanería, la existencia á expensas de los demás por medio de las riquezas heredadas, y sin producir nada por sí mismo, puede pasar por moralmente injusta, aunque sea lícita ante el derecho positivo.

Hemos visto que el sentimiento espontáneo de la justicia viene de que la inteligencia traspasa hasta cierto punto el principio de individuación, mientras que el hombre injusto permanece sumergido en él. Este discernimiento puede llegar, no sólo al grado necesario para la justicia, sino también á una altura mucho mayor, que dispone á la benevolencia y á la beneficencia positiva, á la caridad, y esto puede suceder, cualquiera que sea en sí la fuerza ó energía de la voluntad en el individuo. La inteligencia podrá en este caso equilibrarse con la voluntad, enseñarla á resistir la tentación de obrar injustamente y aún producir todos los grados de bondad, hasta la resignación. No se crea que el bueno es desde el principio el fenómeno de una voluntad más débil que la del malo; mas la inteligencia domeña en él el ciego impulso del querer. Hay muchos individuos que parecen

benévolos á causa de lo débil que es la voluntad que en ellos se manifiesta, pero se descubre lo que valen en que son incapaces de hacer un esfuerzo considerable sobre sí mismos cuando se trata de realizar un acto de justicia ó una buena obra.

Cuando, por rara excepción, se da el caso de que un hombre que posee un caudal considerable emplea una pequeña parte en sus necesidades y da todo el resto á los pobres, mientras él se priva de muchos goces y deleites, si queremos darnos cuenta con claridad de esta manera de conducirse, hallaremos que, abstracción hecha de todo dogma por el cual pueda tratar de explicársela á sí mismo racionalmente, la expresión general más sencilla y el carácter esencial de su conducta consiste en que *establece menos diferencia de la que suele establecerse por lo común, entre él y los demás*. Mientras á los ojos de la mayoría de los hombres esta diferencia es tal que para el malvado el dolor de otro es motivo directo de placer, y para el injusto un medio bueno para trabajar en su propio bienestar; mientras aquel que es meramente justo se limita á no causar dolor, mientras que de ordinario la mayor parte de los hombres ven de cerca innumerables criaturas que sufren, sin poder resolverse á socorrerlas, porque tendrían que imponerse ellos alguna privación; mientras que para cada uno de estos hombres la diferencia entre su sér y el de los demás es inmensa, es casi nula para aquel noble corazón cuya imagen nos hemos representado con el pensamiento; el principio de individuación, la forma fenomenal, no le tienen tan fuertemente esclavizado; el dolor que ve en los demás le afecta casi tanto como el suyo; por eso trata de restablecer el equilibrio entre los otros y él, y renuncia á placeres y se impone privaciones, para aliviar los males ajenos. Reconoce que la diferencia entre los demás y él,

que parece al malo un abismo, es debida á un fenómeno pasajero y engañoso; concibe inmediatamente y fuera de todo razonamiento que el ser en sí de su fenómeno, es decir, esa voluntad de vivir, que es la esencia y el principio vivificante de todas las cosas, es el mismo en los demás y que esta identidad se extiende á todos los animales y á la Naturaleza entera; por eso no se le verá jamás atormentar á una bestia (1).

Le es tan imposible dejar perecer á un indigente, mientras él vive en la abundancia, provisto de lo superfluo, como le sería á cualquiera privarse de alimento durante todo un día para tener al siguiente más de lo que pudiera consumir. El velo de Maya se hace transparente para el hombre caritativo, y la ilusión del principio de individuación se desvanece. Reconoce su *yo*, su ser, su querer en toda criatura, y por consiguiente, en todos los que sufren. Comprende entonces todo lo absurdo de la voluntad de vivir que se desconoce á sí misma y que goza en tal criatura voluptuosidades efímeras é ilusorias so-

(1) El derecho del hombre á disponer de las fuerzas y de la vida de los animales descansa sobre el hecho de que el dolor crece á medida que se desenvuelve la conciencia y aumenta su claridad; por consiguiente, el dolor que el trabajo ó la muerte provocan en los animales es menor que el que experimentaría el hombre si tuviera que privarse de la carne ó del trabajo de aquéllos. El hombre puede llegar en la afirmación de su vida hasta á negar la de las bestias, y el dolor experimentado por la voluntad de vivir en conjunto es menor con este orden de cosas que sería con el orden inverso. Esto fija también la medida en la cual puede apropiarse el hombre, sin injusticia, las fuerzas del animal; de esta medida se excede muchas veces principalmente con las bestias de carga y los perros de caza, y contra estos abusos se dirige la actividad de las Sociedades protectoras de los animales. A mi juicio, este derecho no llega tampoco á autorizar las vivisecciones, en particular las de animales superiores. En cambio, el insecto padece menos con la muerte que el hombre con la mera picadura de aquél. Esto es que no entienden los indios.