

radamente. Nace de una relación íntima entre la inteligencia y la voluntad humanas, surge de repente, y como por un choque venido de fuera. Por esto la llama la Iglesia un efecto de la gracia, y así como en la doctrina cristiana la gracia, para ser eficaz, tiene que ser aceptada, así también el efecto de la pacificación es en último término un acto de libre voluntad. El efecto de la gracia es alterar y transformar radicalmente la naturaleza del hombre; rechaza éste lo que deseaba hasta entonces con tanto ímpetu, y en realidad un hombre nuevo reemplaza al hombre viejo: este resultado de la gracia es lo que la Iglesia designa con una denominación muy adecuada, llamándolo el *renacimiento*. Por *hombre natural* (al que niega toda facultad del bien), entiende esa voluntad de vivir, cuya negación es necesaria para el que quiere redimirse de una existencia como la de este mundo. Detrás de esta existencia se oculta algo diferente por completo, pero que no nos es accesible hasta que sacudimos el yugo de la tierra.

La doctrina cristiana simboliza la *Naturaleza*, la *afirmación de la voluntad de vivir*, en Adam, no desde el punto de vista de los individuos, es decir, partiendo del principio de razón, sino desde el punto de vista de la Idea humana en su unidad. Lo que ha entregado el mundo al dolor y la muerte es el pecado original que llega hasta nosotros; en otros términos, es nuestra identidad, en la Idea humana, con Adam, identidad que se manifiesta en el tiempo por el lazo de la generación. Por el contrario, simboliza la *gracia*, la *negación de la voluntad*, la *salvación* en el Dios hecho hombre, el cual, puro de todo pecado, ó sea de toda voluntad de vivir, no puede haber salido de la más enérgica afirmación de la voluntad, ni tener un cuerpo semejante al nuestro, que no es más que voluntad concreta, más que fenómeno de la volun-

tad, sino que nace de una virgen inmaculada, y sólo tiene un simulacro de cuerpo. Este último punto fué sostenido por los docetas, es decir, por ciertos Padres de la Iglesia que en esto se mostraron perfectamente consecuentes. Apeles, sobre todo, enseñaba esta doctrina, y contra él y sus discípulos se levantó Tertuliano. El mismo San Agustín comentó del siguiente modo el pasaje controvertido del Nuevo Testamento: *Non enim caro peccati erat, quæ non de carnali delectatione nata erat, sed tamen inerat ei similitudo carnis peccati, quia mortalis caro erat* (Liber 83, q. 65). También enseña en su obra titulada *Opus imperfectum*, I, 47, que «el pecado original es á la vez pecado y castigo. Existe ya en el recién nacido, pero no se muestra sino á medida que crece el niño. En la voluntad del pecador es donde hay que ir á buscar este pecado. El pecador fué Adam, pero en él hemos existido todos; Adam fué desgraciado y en él nos hemos hecho todos desgraciados.

En realidad, el dogma del pecado original (afirmación de la voluntad) y el de la redención (negación de la voluntad) son las grandes verdades que forman la substancia esencial del Cristianismo; el resto no es en su mayor parte sino forma y envoltura ó mero accidente. Debemos, pues, considerar siempre á Jesucristo desde el punto de vista general, como la personificación ó el símbolo de la negación del deseo de vivir, y no desde el punto de vista individual que es como nos le presenta su historia alegórica en los Evangelios, ni tampoco tal como podemos concebirle según los datos reales más verosímiles que han servido de base á la leyenda de las Escrituras. Ninguna de estas dos versiones puede satisfacernos plenamente, ni podemos ver en ellas más que un vehículo destinado á hacer penetrar en la comprensión del vulgo, que necesita siempre algo positivo, la otra manera

de comprender al Cristo. No tenemos para qué tratar aquí del hecho de que el Cristianismo, perdiendo en nuestros días su significación verdadera, haya degenerado en un vulgar optimismo.

Hay también en el Cristianismo otro dogma primitivo y evangélico, que San Agustín, de acuerdo con los jefes de la Iglesia, defendió contra las estrechas miras de los Pelagianos y que Lutero, como él mismo lo dice formalmente en su libro *De servo arbitrio*, se impuso la misión de restablecer, expurgándole de errores: es el dogma que enseña que *no hay libre albedrío*, que la tendencia original de la voluntad la impulsa al mal, que sus obras son siempre culpables é insuficientes, que jamás pueden dar satisfacción á la justicia y que, en consecuencia, la fe y no las obras es lo que nos conduce á la salvación; que esta misma fe no nace en nosotros de una intención resuelta ni de una libre voluntad, sino de un efecto de *la gracia* que se produce sin participación nuestra y como por una especie de influencia exterior. Este principio verdaderamente evangélico, como los que hemos mencionado antes, forma parte de esos dogmas que el espíritu estrecho y grosero del siglo rechaza como absurdos ó los desfigura. A pesar de San Agustín, á pesar de Lutero, la creencia de nuestro tiempo, imbuída de las miras rastreas y limitadas del pelagianismo, que no es otra cosa que el racionalismo moderno, rechaza estas profundas verdades, única esencia propia del Cristianismo, entendido en su significación verdadera, y no se apoya más que sobre el rancio dogma tradicional judío, unido tan sólo por un lazo histórico á la enseñanza cristiana (1), haciendo de

(1) Lo que digo es tan verdadero que, si se hace abstracción del dogma fundamental del judaísmo y se admite que el hombre no ha sido creado por otro ser, sino que es obra de su propia voluntad, se ve desaparecer en seguida todo lo que la dogmática cristiana—tal

él la piedra angular de la religión. Mas nosotros podemos ver hasta qué punto concuerda la verdad contenida en estas enseñanzas con el resultado de nuestras investigaciones. Vemos, en efecto, que la virtud sincera y la santidad de alma tienen su inmediato manantial, no en la voluntad premeditada (las obras), sino en el conocimiento (la fe); exactamente como hemos podido deducirlo de nuestro principio fundamental. Si para llegar á la beatitud bastaran las obras, que nacen todas de motivos y de proyectos premeditados, la virtud no sería más que un egoísmo prudente, metódico, de una perspicacia de gran alcance; y por mucho que se discurra, no se podrá desvirtuar esto. En cuanto á la fe, á la cual promete la Iglesia la salvación, consiste en creer que la caída del primer hombre nos ha entregado á todos al pecado, á la muerte y á la perdición; que la gracia del intercesor divino, tomando sobre sí la inmensidad de nuestros

como la estableció sistemáticamente San Agustín—encierra de contradictorio y de incomprensible, y que precisamente por esto provocó las vulgaridades de los pelagianos. Todo se aclara entonces: no hay necesidad de recurrir al libre albedrío en las obras (*operari*), puesto que existe en el ser (*esse*) donde se encuentra también el pecado como pecado original; pero la gracia eficaz nos pertenece como cosa propia. En cambio muchos otros puntos de la dogmática de San Agustín, fundados sobre el Nuevo Testamento—la predestinación entre otros—resultan insostenibles y hasta nos sublevan mientras los consideramos desde el punto de vista del racionalismo que hoy domina. Se rechazaría de este modo la parte esencialmente cristiana para volver al más grosero judaísmo. Pero el error, ó mejor dicho el vicio original de la dogmática cristiana, está allí donde jamás se le busca, es decir, precisamente en el punto que se coloca sobre todo examen como cosa demostrada y cierta. Sin este punto todo el cuerpo de la doctrina cristiana sería racional; él sólo corrompe la teología lo mismo que las demás ciencias. En efecto, estudiando la teología agustiniana en la obra *De civitate Dei* (sobre todo en el libro XIV) nos sucede lo que al que quiere mantener en equilibrio un cuerpo cuyo centro de gravedad está fuera del objeto; de cualquier manera que se le ponga, el objeto se caerá siem-

pecados es lo único que puede salvarnos, sin que nosotros tengamos mérito alguno (personal), pues la conducta individual está guiada siempre por la intención (los motivos), y las obras así nacidas son de tal esencia y naturaleza, que no pueden justificarnos nunca, precisamente porque la conducta se deriva de intenciones y motivos, no siendo más que *opus operatum*.

El fundamento de la fe es, ante todo, la firme creencia de que la condición humana es desde su origen un estado de perdición, del cual tenemos necesidad de ser redimidos; de que pertenecemos al mal y estamos estrechamente encadenados á él; de que nuestras obras, acomodándose á los mandamientos de la ley, es decir, á los motivos, no pueden satisfacer jamás la justicia, ni salvarnos. La salvación sólo puede venir de la fe, es decir, de un conocimiento que se ha transformado, y la fe mis-

pre. De igual modo aquí, á pesar de todos los esfuerzos y todos los sofismas de San Agustín, la culpa del mundo y de sus dolores recae siempre sobre Dios, que lo ha creado todo, absolutamente todo, y que sabía además cómo marcharía ese todo. El mismo San Agustín se daba plena cuenta de esta dificultad que le embarazaba mucho, como he demostrado en mi Memoria sobre el libre albedrío. (c. IV, p. 66-68, 1.ª edición.) Del mismo modo la contradicción entre la bondad de Dios y las miserias del mundo, y la que existe entre la libertad de la voluntad y la presciencia divina, ha formado el inagotable tema de la controversia que se ha prolongado por más de un siglo entre los cartesianos, Malebranche, Leibnitz, Bayle, Clarke, Arnault y otros, en la cual el único punto puesto fuera de discusión por los controversistas era la existencia de Dios con todas sus cualidades. En su disputa, no hacían aquéllos más que dar vueltas en un círculo perpetuo, tratando de hacer desaparecer las dificultades señaladas, lo cual equivalía á querer dar solución á un problema matemático irresoluble, cuyo residuo reaparece siempre tan pronto aquí como allá, según se consigue ocultarle en uno ú otro punto. Pero ninguno de ellos advirtió, aunque la cosa se caía de su peso, que había que buscar la fuente de las dificultades en la hipótesis primera aceptada por todos. Bayle fué el único que dejó traslucir que entreveía algo.

ma no entra en nosotros más que por virtud de la gracia, de suerte que nos viene de fuera. En otros términos, la salvación es cosa extraña á nuestra persona, y que se produce cuando el hombre ha llegado á la negación y al abandono de su individualidad. Practicar buenas obras, obedecer la ley por ser ley, no produce todavía la justificación, pues es obrar por motivos. Lutero (*De libertate Christiana*) sostiene que las obras nacen espontáneamente cuando existe la fe y que no son más que signos y frutos de ella. Dice que por sí mismas no tienen mérito alguno, que no pueden ni procurar la justificación ni merecer recompensa; es menester que se produzcan espontánea y gratuitamente. Asimismo resulta de nuestras consideraciones que la comprensión progresiva del principio de individuación produce primero el sentimiento espontáneo de la justicia, luego el amor que va elevándose hasta la supresión absoluta de todo egoismo, y, en fin, la resignación ó negación de la voluntad.

Si he llamado en mi ayuda todos estos dogmas de la religión cristiana, aunque en sí mismos son ajenos á la filosofía, ha sido únicamente con el fin de mostrar que aunque la moral que se deduce de todo nuestro estudio y que guarda completa armonía y perfecto enlace con toda la serie de nuestras consideraciones, es quizá nueva en apariencia y no ha sido presentada hasta ahora bajo esta forma, es muy antigua en el fondo, pues concuerda enteramente con la esencia del cristianismo, en el cual están contenidos todos sus elementos importantes, de igual modo que pueden hallarse éstos bajo formas muy diferentes en las enseñanzas y en los preceptos morales de los libros de la India. Aquellos dogmas de la Iglesia cristiana nos han servido al mismo tiempo para interpretar y para dilucidar la contradicción aparente entre la necesidad que rige las manifestaciones del carácter,

dados los motivos, (ésta es la esfera de la Naturaleza) y la libertad que tiene la voluntad en sí de negarse y de suprimir á la vez el carácter y la necesidad que éste da á los motivos (que es donde está la esfera de la gracia).

§ 71.

Con esto he terminado mi bosquejo de los fundamentos de la Moral, que cierra el desenvolvimiento total del pensamiento único que me proponía exponer. Y al llegar aquí no trato de ocultar en manera alguna el reparo que puede hacerse á esta última parte; deseo tan sólo mostrar que es inherente á la esencia de la cosa, sin que sea posible evitarle. Este reparo consiste en que conduciéndonos nuestras consideraciones á reconocer en la santidad perfecta la negación y la supresión de toda voluntad, con el fin de llegar así á librarnos de un mundo esencialmente miserable, todo esto nos lleva en definitiva á precipitarnos en el abismo de la nada.

Comienzo por hacer notar que la noción de la *nada* es esencialmente relativa, pues se refiere siempre á un objeto determinado, que niega. Por lo general, los filósofos (y Kant entre ellos) no conceden esta relatividad más que al *nihil privativum* á diferencia del *nihil negativum*. El primero designa todo lo que lleva el signo — en oposición á lo que presenta el signo +; pero en condiciones tales, que desde un punto de vista contrario, el — podría convertirse en +. Se ha reservado el nombre de *nihil negativum* para expresar aquello que bajo todos los aspectos es la nada, y se pone por ejemplo la contradicción lógica que se aniquila á sí misma. Pero mirándolo más de cerca se ve que la *nada absoluta*, el *nihil negativum* propiamente dicho no es concebible por la razón; la nada de este género se trueca en *nihil privativum*, en

nada relativa, tan pronto como se la incluye en una noción más amplia ó nos colocamos en un punto de vista más elevado. La nada no se percibe como nada más que en su relación con alguna otra cosa; supone siempre la existencia de esta relación, y por lo tanto, la de esta cosa. La misma contradicción lógica no es más que una nada relativa. Aunque no pueda ser pensada por la razón, no es por esto una nada absoluta. Es una mera combinación de palabras, un ejemplo de algo imposible de pensar, que es menester en la Lógica para demostrar las leyes del pensamiento. He aquí por qué cuando con este fin se recurre á semejante ejemplo se detiene la atención en el *non sensus* que es la cosa positiva que por el momento investigamos, y no se salta por encima del *sensus*, que es la cosa actualmente negativa. Vemos, pues, que el *nihil negativum* ó nada absoluta se convierte en *nihil privativum* ó nada relativa cuando se le subordina á una noción superior y que puede cambiar su signo por el de aquello que niega, trocándose este último en negativo y el suyo en positivo. Todo esto concuerda enteramente con el resultado de aquella discusión dialéctica tan ardua que Platón nos presenta en el *Sofista* (p. 227-287, Ed. Bip.): *Cum enim ostenderemus, «alterius» ipsius naturam esse, perque omnia entia divisam atque dispersam «invicem»; tunc partem ejus oppositam ei, quod cujusque ens est, esse ipsum revera «non ens» asserimus.*

Lo que universalmente se admite como positivo, lo que se llama *existente y real*, aquello cuya negación expresa la noción de la nada en su acepción más amplia, es el mundo de la representación, que he mostrado que es la objetividad y el espejo de la voluntad. Nosotros mismos somos ese mundo, esa voluntad; la representación considerada en general es uno de esos aspectos; la forma de esta representación es el tiempo y el espacio, y desde

este punto de vista, todo lo que es debe ser en algún lugar y en algún tiempo. La negación, la supresión, la conversión de la voluntad, implican la supresión y la desaparición de su imagen, que es el mundo. En cuanto dejamos de verla en ese su espejo, nos preguntamos en vano adónde ha ido, y como no tiene ya las propiedades del tiempo y del espacio, nos dolemos y nos decimos que se ha perdido en la nada.

Si fuera posible un cambio de punto de vista, invertiría los signos, y nos mostraría lo que existe ante nuestros ojos actualmente como la nada, y la nada como lo existente. Pero mientras seamos esa misma voluntad de vivir, aquella otra realidad no podrá ser comprendida y expresada por nosotros más que como cosa negativa, pues el axioma de Empedocles: «Lo semejante no es conocido más que por lo semejante», nos quita toda posibilidad de conocer aquella realidad, y es á la vez lo que nos allana el conocimiento de toda nuestra realidad actual, es decir, del mundo como representación, ó sea la objetivación de la voluntad.

Si, con todo, quisiéramos crearnos á todo trance una noción positiva cualquiera, de lo que la filosofía no puede expresar más que de una manera negativa, llamándolo negación de la voluntad, necesitaríamos referirnos á lo que experimentan los hombres que han llegado á la completa supresión del querer, á lo que se denomina estado de éxtasis, de arrobamiento, de iluminación, de absorción en Dios, etc., aunque este estado no sea un conocimiento propiamente dicho, pues no presenta la forma de la separación entre el sujeto y el objeto, y porque pertenece exclusivamente á la experiencia personal, sin poder comunicarse á otro por medios exteriores.

Mas nosotros que nos mantenemos en el terreno de la filosofía, debemos contentarnos con la noción negati-

va, y tener por fortuna el haber podido llegar en el conocimiento positivo hasta este límite extremo. Hemos llegado á reconocer que la esencia del mundo es la voluntad, y que todos los fenómenos son voluntad objetivada: hemos estudiado esta voluntad en toda su serie, desde el impulso inconsciente de las más oscuras fuerzas naturales hasta la conducta consciente del hombre: al llegar á este límite, no queremos en modo alguno sustraernos á la consecuencia que de ahí resulta, á saber: que con la libre negación, con la supresión de la voluntad, todo esto queda suprimido al mismo tiempo; suprimidas esas agitaciones y esos impulsos sin fin y sin tregua, que constituyen el mundo en todos los grados objetivos; suprimidas esas formas diversas que se suceden y se elevan progresivamente con el querer; suprimido también el conjunto de su fenómeno; suprimidas, en fin, las formas generales del fenómeno, á saber, el tiempo y el espacio, así como su forma fundamental, la de sujeto y objeto. Sin voluntad no hay representación, ni universo.

Entonces, indudablemente no queda ante nosotros más que la nada. Mas no olvidemos que lo que se rebela en nosotros contra semejante aniquilamiento es la Naturaleza, que no es otra cosa que la voluntad de vivir, esencia del hombre y del universo. Este horror de la nada no es más que una manera diferente de expresar que queremos con ardor la vida, que no somos ni conocemos más que la voluntad de vivir. Con todo, apartemos un instante la mirada de nuestra propia miseria y de nuestro limitado horizonte, fijémosla en esos hombres que han vencido al mundo, en quienes la voluntad, llegada á la perfecta conciencia de sí, se reconoce en todo lo que existe, y renuncia libremente á sí misma, hacia esos hombres que no esperan más que ver desaparecer el débil y último soplo que anima su cuerpo; entonces en lugar de ese

tumulto de aspiraciones sin fin, en lugar de ese constante paso del deseo al temor, de la alegría al dolor, en vez de esas esperanzas nunca satisfechas, y siempre renovadas, que hacen de la vida humana, mientras la anima la voluntad, un sueño no interrumpido, percibimos sólo esa paz más preciosa que todos los tesoros de la razón; esa calma absoluta del espíritu, esa profunda quietud, esa seguridad, esa serenidad imperturbable que Rafael y Correggio han pintado en las caras de sus santos, y cuyo resplandor debe ser para nosotros el más completo y verídico anuncio de la buena nueva (εὐαγγέλιον); la voluntad ha desaparecido, y sólo queda el conocimiento. Se apodera de nosotros una profunda y dolorosa melancolía cuando comparamos esta condición con la nuestra, pues el contraste hace resaltar mejor toda la incurable desolación de la última. Y sin embargo, la única perspectiva que puede consolarnos lentamente, cuando nos hallamos convencidos de que el inexorable dolor y la infinita miseria son la esencia de este fenómeno de la voluntad que llamamos mundo, es ver al mundo desvanecerse, quedando sólo ante nosotros la nada, cuando la voluntad ha llegado á suprimirse á sí misma.

Por consiguiente, el meditar sobre la vida y los actos de los santos, si no por una observación directa que rara vez es posible en la experiencia personal, al menos tales como la historia nos los refiere ó tales como el arte nos los pinta con un sello infalible de verdad, es para nosotros el único medio de disipar el efecto lúgubre de esa nada que vemos cernerse como resultado final sobre toda santidad y toda virtud y que nos espanta como á niños á quienes hace temblar la obscuridad. Esto vale más que pretender eludir esos terrores, á ejemplo de los indios, con mitos y palabras vacías de sentido, tales como la absorción en Brahma ó el Nirvana de los budistas. Sí, lo

reconocemos abiertamente; lo que queda después de la supresión total de la voluntad para aquellos á quienes la voluntad anima todavía no es más que la nada efectivamente. Pero, á la inversa, para aquellos en quienes la voluntad se ha suprimido y convertido, este mundo tan real, con todos sus soles y sus vías lácteas, es verdaderamente la Nada (1).

(1) Esta nada es lo que constituye el Pratschna Paramita de los budistas, el *más allá del conocimiento*; es decir, el punto en que no existe sujeto ni objeto. (Véase *Del Mahajana y del Pratschna Paramita*, por J. J. Schmitd.)

FIN DE LA PRIMERA PARTE.