

SCHOPENHAUER

EL MUNDO COMO
VOLUNTAD Y COMO
REPRESENTACION

1

B3138

.S6

v.1

1818



1020024794

22.

3 tomas



UANIL



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

FONDO
RICARDO COVARRUBIAS



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

43-06-50



EL MUNDO

COMO VOLUNTAD

y

COMO REPRESENTACIÓN

UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCION GENERAL DE BIBLIOTECAS

BIBLIOTECA DE JURISPRUDENCIA, FILOSOFÍA É HISTORIA.

EL MUNDO

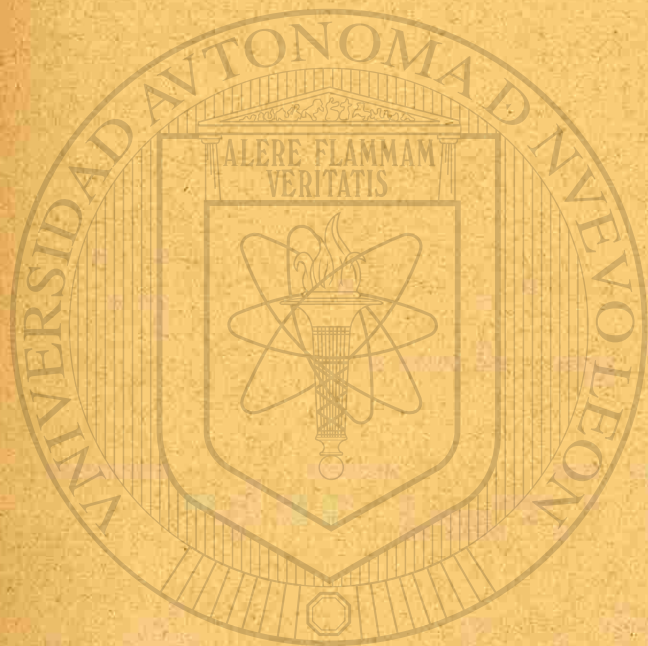
COMO VOLUNTAD

Y

COMO REPRESENTACIÓN

POR

ARTURO SCHOPENHAUER.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



100384

MADRID

LA ESPAÑA MODERNA

CUESTA DE SANTO DOMINGO, 16.

36907

B3138

56

V. I

1818



FONDO
RICARDO GOVARRUBIAS



BIBLIOTECA UNIVERSITARIA
"ALFONSO REYES"
FONDO RICARDO GOVARRUBIAS

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

Imp. del Sue. de J. Cruzado á cargo de Felipe Marqués.
Blasco de Garay, 9.—Teléfono 3.443.

PRÓLOGO DE LA PRIMERA EDICIÓN.

Me propongo indicar aquí cómo hay que leer este libro para comprenderle lo mejor posible. El fin de mi obra es dar á conocer un pensamiento único. Con todo, á pesar de mis esfuerzos, no he podido exponerlo más brevemente, y he necesitado todo este volumen. Tengo la seguridad de que ese pensamiento es lo que se ha buscado durante tanto tiempo con el nombre de filosofía; lo que los sabios versados en la historia de la ciencia consideraban tan imposible de hallar como la piedra filosofal, aunque Plinio había dicho ya: *Quam multa fieri non posse, priusquam sint facta judicatur?* (Historia Natural, 7, 1.)

Según el punto de vista desde el cual se mire el pensamiento que voy á exponer, se hallará en él lo que se llama *Metafísica*, ó bien la *Ética*, ó bien la *Estética*, y ciertamente debe ser todo esto, si es lo que yo me figuro, como he indicado ya.

Un sistema de pensamientos debe tener siempre un encadenamiento arquitectónico, es decir una disposición tal, que una parte del edificio sostenga á otra por la cual no está sostenida, que los cimientos sostengan todo lo demás, sin apoyarse ellos en parte alguna, y que la techumbre descansa sobre el resto sin servir de apoyo á nada. En cambio, un pensamiento único, por vasto que sea, debe conservar unidad perfecta. Si, para comuni-

carle más fácilmente, se le descompone en varias partes, la relación entre ellas será orgánica, es decir, de tal naturaleza, que la parte sostenga al todo al mismo tiempo que en él se apoye; ninguna parte será la primera ni alguna la última; en fin, el conjunto del pensamiento estará aclarado por cada una de sus partes, y cada parte, por pequeña que sea, no podrá ser comprendida si antes no se comprende el conjunto. Mas un libro necesita tener una primera y una última línea, y en este sentido se diferencia siempre mucho de la forma de un organismo, cualquiera que sea la semejanza que pueda tener con ella en el fondo. Por consiguiente, habrá contradicción entre la forma y el fondo.

En este supuesto, es evidente que para comprender bien mi pensamiento, no hay otro recurso que leer dos veces el libro. La primera se necesitará mucha paciencia; por eso pido al lector que crea, bajo mi palabra, que el principio supone el fin, casi tanto como, á la inversa, el fin supone el principio, y hasta que cada párrafo supone el siguiente casi tanto como el anterior. Digo «casi,» porque esto no es, en rigor, absolutamente exacto. Pero he hecho concienzudamente cuanto me ha sido posible, para poner siempre primero aquello que tenía menor necesidad de lo siguiente para poder ser comprendido. En general, no he perdonado medio para ser claro y comprensible. Hasta podría figurarme haberlo conseguido, si el lector, en vez de pensar tan sólo en el sentido del pasaje que va leyendo, como es lo natural, no pensase también al mismo tiempo en las deducciones que de allí pueden sacarse. Esto es causa de que á todo cuanto contradice efectivamente las opiniones de la época, y hasta probablemente las del lector, vengán á agregarse todavía contradicciones anticipadas y aparentes. Se desaprobarán vivamente algunas cosas sin ver que, en realidad, se trata

de una equivocación; de que el lector no ha comprendido, aunque crea lo contrario, pues la claridad en la exposición y la precisión de los términos, cualidades que he alcanzado después de muchos esfuerzos, no dejan subsistir oscuridad alguna en el sentido inmediato de las proposiciones, aunque no pueden expresar al mismo tiempo su relación con todo lo demás.

Por esto decía antes que la primera lectura exige mucha paciencia; paciencia que habrá que sacar de la confianza en que á la segunda lectura todo ó casi todo se presentará al lector bajo un nuevo aspecto. Por otra parte, me he impuesto tal trabajo para hacer fácil y enteramente comprensible una materia tan difícil, que esto me hace acreedor á que se me perdonen las repeticiones en que á veces he incurrido. La disposición de mi libro, que es la de un organismo, y no la de un encadenamiento de deducciones, me obligaba de por sí á volver sobre temas tratados ya anteriormente. Esta misma disposición del libro, así como las estrechas y mutuas relaciones entre todas sus partes, no me ha permitido dividir el asunto en capítulos y artículos, división á la que hubiera dado gran importancia si me hubiese sido posible establecerla. He tenido que contentarme con cuatro grandes divisiones, que representan cuatro aspectos del mismo pensamiento. En cada uno de estos cuatro libros hay que evitar el apartarse del pensamiento principal por los pormenores indispensables al estudio, en que no he podido menos de entrar, y no se debe perder nunca de vista tampoco la marcha general de la exposición en su conjunto. He aquí la primera exigencia, tan necesaria como las siguientes, que debo proponer al lector malévolo. (Quiero decir malévolo para el filósofo, puesto que el lector mismo es un filósofo.)

La segunda exigencia es, que antes de leer el libro,

lea la introducción. Esta no forma parte del presente volumen. Se publicó cinco años antes con el siguiente título: *De la cuádruple raíz del principio de la razón suficiente; disertación filosófica*. Sin el conocimiento y estudio previo de esta introducción es imposible comprender mi libro, que supone lo contenido en ella, como si estuviera colocada al principio de la actual obra. Si no se hubiese publicado algunos años antes, no figuraría aquí como introducción; se hallaría incluida en el primer libro, el cual privado del contenido de la disertación, adolece de ciertas imperfecciones y lagunas que he procurado remediar, remitiendo al lector á aquel escrito cada vez que ha sido necesario. Me repugna de tal manera copiarne ó repetir en otros términos lo que me ha costado tanto trabajo expresar por primera vez, que he preferido apelar á este otro método, aunque hoy hubiera podido exponer mejor el contenido de la disertación, expurgándola de ciertos conceptos tales como *categorías, sentido externo y sentido íntimo*, etc., nacidos de la preocupación, demasiado servil, que me inspiraba la filosofía kantiana. Con todo, si se deslizaron estos conceptos fué porque hasta entonces no los había estudiado de cerca, así que no ocupan más que un lugar secundario y no tienen relación alguna con el asunto principal. El lector, cuando conozca ya el presente libro, hará por sí mismo con el pensamiento las correcciones necesarias en los pasajes indicados de la disertación.

Únicamente después que se haya comprendido por el estudio de ella, la naturaleza y el significado del principio de razón; qué materias están sometidas á su autoridad y cuáles no; que no es anterior dicho principio á todas las cosas y que el mundo no existe por virtud de él, como si fuera consecuencia ó corolario suyo; sino que el principio de razón no es más que la forma en que el sujeto

como individuo cognoscitivo conoce un objeto cualquiera para el cual es siempre condición previa el sujeto; sólo después de haberse penetrado de estas consideraciones se podrá asentir al método filosófico seguido aquí por vez primera, y que difiere totalmente de todos los sistemas anteriores.

Esta misma repugnancia á copiarne textualmente ó á repetir de otra manera y peor, lo que ya he dicho en otra ocasión como mejor pude, ha originado una segunda laguna en el libro primero de esta obra, pues he omitido cuanto se encuentra en el primer capítulo de mi tratado *De la vista y los colores*, cuya reproducción textual hubiera estado aquí en su lugar. Supongo al lector igualmente enterado de este opúsculo.

Debo formular todavía una tercera exigencia, que debería, en rigor, sobreentenderse tácitamente; pues lo que pido al lector es, que conozca la publicación más importante en filosofía que ha aparecido desde hace 200 años, y que es casi contemporánea: las obras principales de Kant. El efecto que producen sobre el espíritu que se penetra de ellas sólo es comparable, como se ha dicho muchas veces, al de la operación de la catarata en un ciego; continuando la comparación, puedo decir que mi fin ha sido suministrar á aquellos en quienes la operación ha tenido buen éxito, los anteojos conservativos necesarios á los operados de la catarata y para el uso de los cuales dicha operación es la condición primera. Pero aunque parto de las obras del gran Kant, el estudio serio de sus escritos me ha hecho descubrir errores graves que he tenido que separar y que mostrar que debían ser rechazados, para no admitir ni aplicar de su doctrina sino aquello que tiene de verdadero y perfecto, limpio de toda impureza. Mas para no interrumpir mi propia exposición y no hacerla difusa con una polémica demasiado repeti-

da con las ideas de Kant, he dejado esto para un suplemento especial. Por consiguiente, así como mi obra supone el conocimiento de la filosofía de Kant, supone también el de este suplemento, y hasta será útil empezar por leer el suplemento, con tanto mayor motivo cuanto que su contenido guarda estrecha conexión con el libro primero. Por otra parte, la naturaleza misma de las cosas ha hecho que de tiempo en tiempo no haya podido menos de referirme en dicho suplemento á la obra; de donde resulta que tanto el suplemento como el cuerpo del libro deben ser leídos dos veces.

La filosofía de Kant es, pues, el único sistema filosófico cuyo conocimiento perfecto es necesario para comprender lo que voy á exponer aquí. Pero si el lector está familiarizado con las lecciones del divino Platon, todavía se hallará mejor preparado para penetrarse de las mías. Y si además está iniciado en la sabiduría de los *Vedas*, cuyo acceso nos han abierto los Upanischads, entonces no le faltará nada para comprender fácilmente cuanto he de decirle. A mi juicio, el conocimiento de la literatura sanscrita es el mayor mérito que nuestro siglo, todavía joven, puede poner en parangón con los de los siglos pasados.

Tengo la convicción de que esta literatura ejercerá una influencia no menos profunda que la que ejerció en el siglo XV el renacimiento de la literatura griega. El lector que se haya empapado de la sabiduría india y haya sabido apreciarla, no será ajeno, ni tal vez hostil, á las concepciones que voy á someterle. Si no implicara demasiado orgullo de mi parte, pretendería que todas las sentencias aisladas y sin trabazón que componen los Upanischads puede deducirse como consecuencia de los pensamientos que yo expongo, aunque mis máximas no se encuentran en los libros sanscritos.

Pero me figuro ya á la mayor parte de los lectores agitándose llenos de impaciencia y deshaciéndose en recriminaciones, contenidas durante mucho tiempo, por la audacia que muestro al presentar al público un libro precedido de exigencias y de condiciones, de las cuales las dos primeras son presuntuosas é indiscretas, y esto cuando se publican anualmente, sólo en Alemania, tres mil obras bien compactas, originales y enteramente indispensables, sin contar los innúmeros escritos periódicos y los papeles diarios que hacen gemir á las prensas; en un momento en que, sobre todo, no se deja sentir la falta de filósofos originales y profundos, puesto que existen ahora en Alemania, sin ir más lejos, muchos más de los que antes hemos podido hallar en una larga serie de siglos. ¿Cómo atender á semejante tarea—se preguntará el lector—si la lectura de un solo libro me ha de costar tanto trabajo?

Como nada tengo que contestar á tales reproches, creo tener derecho á que me agradezcan los que así piensen el haberlos advertido á tiempo, á fin de que no pierdan ni una hora en ocuparse en el estudio de un libro, cuya lectura no puede ser fructuosa, sin atemperarse á las exigencias que he formulado. De no hacerlo, lo mejor es abstenerse completamente, con tanto mayor motivo, cuanto que se puede apostar algo bueno á que el libro no agradará á los más.

Está destinado á una corta minoría de personas; tranquilo y modesto, esperará hasta encontrar esos contados individuos á quienes una tendencia del espíritu, que no es la ordinaria, hará capaces de apreciarle. Porque sin hablar de las dificultades de la materia y de los esfuerzos que exige por parte del lector, en nuestros días en que hemos llegado á ese punto en que lo paradójico y lo falso parecen idénticos, ¿qué hombre ilustra-

do se avendrá á encontrar en cada página opiniones que contradicen directamente todo aquello que él ha admitido de una vez para siempre como verdadero y definitivamente resuelto? ¿Y luego, qué decepción tan desagradable para muchos no sería el no hallar aquí mención alguna de lo que precisamente creen deber buscar, porque el género de sus meditaciones filosóficas está conforme con el de un gran filósofo que vive todavía (1), el cual ha escrito libros verdaderamente conmovedores, y no tiene más que una pequeña debilidad: la de considerar como principios innatos del espíritu humano todo cuanto ha aprendido y admitido hasta la edad de quince años? ¿Quién podría soportar esto? He aquí por qué entiendo yo mismo que los que en tal caso se encuentren deben cerrar en seguida este volumen.

Temo, sin embargo, que no me absuelvan ni siquiera á este precio. El lector, que se encuentra con este desagradable prólogo, ha comprado el libro con su buen dinero contante, y preguntará quién le indemniza de lo que ha gastado. El último recurso que me queda es recordarle que un libro puede utilizarse de muchas maneras, sin que haya obligación de leerle. Puede, como tantos otros, llenar un hueco en su biblioteca, donde elegantemente encuadernado haría, sin duda, buen papel. O bien puede colocarle sobre el velador del té, ó sobre el tocador de su instruída y hermosa amiga. O, en fin, y esto es lo que particularmente le aconsejo, por ser preferible á todo lo demás, puede hacer la crítica de la obra.

Después de esta broma que acabo de permitirme—y en una vida tan engañosa, ¿qué momento hay bastante

(1) F. H. Jacobi.

serio para no consentir un instante de buen humor?—entrego seriamente mi obra á la publicidad con la convicción de que llegará tarde ó temprano á manos de aquellos á quienes está destinada, y tranquilamente resignado á verla sufrir la suerte que en toda rama de los conocimientos, y más que en otra alguna, en la más difícil de todas ellas, aguarda á la verdad, á saber: gozar de un breve triunfo entre dos largos períodos de tiempo, en que se la condena primero como una paradoja, y se la desprecia luego como una vulgaridad. El primero de estos destinos suele estar reservado también al inventor. Pero la vida es corta, la acción de la verdad se extiende á lo lejos en lo porvenir y su duración es larga: digamos la verdad.

Dresde, Agosto de 1818.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

PRÓLOGO DE LA SEGUNDA EDICIÓN.

No á mis contemporáneos ni á mis compatriotas, sino á la humanidad, entrego mi obra, hoy terminada, con la convicción de que tendrá algún valor á sus ojos, aunque este valor, siguiendo la suerte reservada á todo lo bueno de cualquier género, no sea reconocido hasta más tarde. Sólo para la humanidad y no para una generación pasajera, ocupada enteramente en sus errores momentáneos, se ha consagrado mi cabeza á este trabajo sin descanso, durante toda una larga existencia, y hasta puedo decir que contra mi voluntad. Durante este lapso de tiempo, el poco interés que he encontrado no ha podido hacerme dudar del valor de mi obra. He visto la admiración y la veneración generales que rodeaban incesantemente á lo malo, á lo falso, y en seguida á lo absurdo y lo insensato, (1) y me decía que si los hombres capaces de reconocer lo verdadero y lo bueno son tan raros, que hay que esperar inútilmente veinte años á encontrarlos, podría suceder también que los que son capaces de producir obras verdaderas y buenas, fuesen raros hasta el punto de que sus trabajos formasen una excepción en la multitud pasajera de las obras terrestres. De donde resultaría que no se tendría ya la pers-

(1) La filosofía hegeliana.

pectiva consoladora de la posteridad, que el que trabaja con un fin elevado necesita para fortalecer su ánimo.

El que emprende y persigue seriamente una cosa cuyo resultado no conduce á una ventaja material, no debe contar con el interés de los contemporáneos. Verá, por el contrario, las más de las veces, que la apariencia de esa cosa que persigue circula por el mundo y goza del favor del día: esto es lo natural. La cosa misma exige que se la atienda por lo que es ella en sí, para lograrse; todo atisbo de la verdad está en peligro desde que se mezcla con algún interés. De conformidad con esto, la historia literaria universal nos muestra que toda obra de valor ha necesitado mucho tiempo para abrirse camino, sobre todo si tiende, no á divertir, sino á instruir; entre tanto, lo falso brilla, pues es difícil, si no imposible, que la cosa reine al mismo tiempo que su imitación ó parodia.

Tal es la maldición que pesa sobre este mundo indigente y miserable: que todo es aquí abajo vasallo de la indigencia y de la miseria. Por eso no es á propósito esta tierra para que prosperen sin obstáculos, ni sean seguidas por sí mismas las aspiraciones nobles y elevadas, como la investigación de las luces y de la verdad. Y hasta cuando puede hacerse semejante investigación y conduce al conocimiento de alguna verdad, los intereses materiales, las miras personales se apoderan en seguida de ella para utilizarla como un instrumento ó como una careta. Desde que Kant devolvió su crédito á la filosofía, ésta no tardó en hacerse un instrumento de intereses: intereses de Estado en lo alto, intereses personales abajo, aunque á la verdad no era de ella, sino de su Sosa considerado como filosofía, de quien se abusaba de esta suerte. Ni debemos sorprendernos de que esto suceda, pues en su inmensa mayoría los hombres son

por esencia absolutamente incapaces de proponerse ni de concebir siquiera fin alguno que no se reduzca á un interés material. La investigación pura de la verdad es una cosa demasiado elevada y demasiado excéntrica para que pueda esperarse que todos, que muchos por lo menos, ó siquiera que algunos, se interesen sinceramente en ella. Si se observa, pues, como al presente en Alemania. un movimiento extraordinario, una actividad general en lo tocante á publicaciones y discursos sobre materias filosóficas, se podrá presumir con toda confianza que el verdadero *primum mobile*, que el resorte oculto de toda esta agitación, á pesar de las apariencias solemnes y de las seguridades de que va acompañada, no es aspiración alguna ideal, sino material; que se trata de intereses de persona, de cargo, de Iglesia, de Estado, en suma, de intereses positivos; que son cuestiones de partido las que ponen en tan grande movimiento á las plumas de los supuestos filósofos, que tanto abundan, y que por consiguiente todos estos alborotadores se inspiran en miras personales, no en aspiraciones ideales, y la verdad es seguramente la cosa de que menos se cuidan. La verdad no tiene partidarios, y á través de esta furiosa contienda filosófica puede tranquilamente continuar su ruta sin ser conocida, de igual manera que en la noche de invierno de los siglos más oscuros y más profundamente sumergidos en la inmovilidad de las creencias religiosas; lo mismo que en aquellas épocas en que no era revelada más que á un corto número de adeptos, bajo la forma de enseñanzas misteriosas, ó no se osaba confiarla más que al pergamino. Creo que no puede haber época alguna menos propicia para la filosofía que aquella en que se abusa indignamente de ella para convertirla, por una parte en instrumento de gobierno, y por otra, en medio de ganarse la vida. ¿Se imagina acaso

que en el seno de este tumulto y en medio de esta prensa, la verdad, á la cual no se concede atención alguna, habrá de producirse accesoriamente? La verdad no es una ramera que se eche en brazos de los que no desean su posesión; es una belleza tan rebelde que ni el mismo que se lo sacrifica todo, puede contar con sus favores.

Si los gobiernos hacen de la filosofía un medio para sus designios políticos; por otra parte los sabios ven en el profesorado filosófico una industria que da de comer como cualquiera otra; acuden, pues, en muchedumbre haciendo protestas de sus buenos sentimientos, es decir, de su disposición para servir á los designios indicados. Y cumplen su palabra; ni Platón ni Aristóteles son su faro, sino las intenciones que están llamados á servir y que se convierten para ellos inmediatamente en el criterio de lo verdadero, lo bueno, lo notable, y también de lo contrario de todo esto. Todo lo que no se armoniza con sus compromisos, aunque sea lo más importante y lo más extraordinario que haya en su género, es condenado, ó si esto parece escabroso se procura ahogarlo con un silencio general. No hay más que ver su ardor unánime contra el panteísmo; ¿quien será tan cándido que crea que esto es convicción? ¿Y cómo no ha de degenerar en sofística la filosofía, reducida á un oficio para ganarse el pan? Precisamente por ser esto inevitable y porque la máxima: «Canto á quien me mantiene,» es de todos los tiempos, entre los antiguos se estimaba que ganar dinero con la filosofía era la señal característica del sofista. Agréguese á lo anterior que en este mundo no puede esperarse más que mediocridad en todas partes; no hay derecho á pedir otra cosa, ni otra cosa se encuentra, tenemos, pues, que contentarnos con ella. Por eso en todas las Universidades de Alemania la amable mediocridad es lo que vemos trabajando para sacar de su

propio fondo una filosofía que no existe allí, y esto con arreglo á un patrón y á un fin prescritos, espectáculo del cual es casi cruel burlarse.

Mientras la filosofía se utilizaba de esta suerte, desde hace mucho tiempo, como medio para fines públicos y para miras privadas, he continuado imperturbablemente el hilo de mis meditaciones durante más de treinta años, porque no podía menos de hacerlo, pues me sentía arrastrado por una especie de impulsión instintiva, y alentado por la convicción de que la verdad que descubre un hombre, ó la cuestión obscura que resuelve, acaba siempre por ser percibida en un momento cualquiera por algún otro espíritu inclinado á la meditación, que encuentra en ella un atractivo, una alegría y un consuelo: á este espíritu nos dirigimos como á nosotros se han dirigido otras inteligencias de la misma índole, que fueron nuestro consuelo en este desierto de la vida. Mientras tanto, se continúa la obra por ella en sí y por uno mismo. Mas ¡cosa extraña! está en la esencia de las meditaciones filosóficas que precisamente los pensamientos que han sido meditados y profundizados para uno mismo, sean los que más tarde resultan útiles para los demás, y no los que desde un principio les estaban destinados. Los primeros se distinguen ante todo por su carácter de sinceridad, pues nadie trata de engañarse á sí mismo, ni se da á sí propio por alimento manjares de pega; todo sofisma y toda palabrería están excluidos y así cualquier período estampado sobre el papel indemniza del trabajo que se invierte en su lectura. Por eso mis escritos llevan el sello de la lealtad y de la sinceridad impreso de un modo tan claro en la frente, que solo esto basta para que contrasten vivamente con los de los tres ilustres sofistas del período post kantiano. Se me hallará siempre apoyado sobre la reflexión, es decir, sobre la deliberación de la

razón y se me oirá hablar sinceramente. Jamás se me verá apelar á la *inspiración*, que se califica de intuición intelectual ó pensamiento absoluto, pero cuyo verdadero nombre es palabrería y charlatanismo. Trabajando con este espíritu y viendo al mismo tiempo lo falso y lo malo apreciados por todo el mundo, la palabrería (1) y el charlatanismo (2) altamente glorificados, he renunciado desde hace mucho tiempo á la aprobación de mis contemporáneos. Es imposible que una época como la mía, que ha proclamado como el más eminente de los filósofos, durante veinte años, á Hegel, ese Caliban intelectual, pueda dar ganas de obtener sus aplausos al que ha visto semejante espectáculo. No tiene ya coronas de gloria que otorgar; su alabanza se ha prostituído y su censura carece de significación. Hablo seriamente, como lo prueba el que si abrigase la menor intención de aspirar al aplauso de mis contemporáneos, hubiera tenido que tachar veinte párrafos que chocan de frente con todas sus opiniones y que, en parte, son propios para lastimarlos. Pero creería cometer un crimen si sacrificase una sílaba tan sólo para conseguir su aprobación. Mi guía real ha sido siempre la verdad: al buscarla no he pretendido otra aprobación que la mía y he vuelto la cabeza para no ver una época que ha caído tan bajo en punto á aspiraciones intelectuales, y para no oír hablar de una literatura alemana desmoralizada, en la que el arte de amalgamar las grandes frases con los sentimientos pequeños ha llegado á su colmo. Es claro que no he podido evitar las faltas y las debilidades inherentes por necesidad á mi naturaleza: todo el mundo tiene las suyas, pero no había de ir á aumentarlas con indignas componendas.

Por lo que toca á esta segunda edición, me considero

(1) Fichte y Schelling. (2) Hegel.

dichoso con no haber tenido que suprimir nada; después de veinticinco años, mis convicciones han permanecido intactas, en mí al menos. Los cambios introducidos en la primera parte, que comprende el texto de la primera edición, no se refieren á cosa alguna esencial, y casi todos consisten en breves adiciones explicativas, intercaladas aquí y allá. Sólo la crítica de la filosofía kantiana ha experimentado correcciones importantes y desenvolvimientos complementarios, pues estos no podían colocarse en un suplemento separado, análogo á los que he reunido en la segunda parte para cada uno de los libros de la primera, en los cuales está expuesto el conjunto de mi doctrina. He elegido esta última forma para las adiciones y correcciones de los cuatro libros, porque en los veinticinco años transcurridos desde que fueron escritos, se ha operado una modificación tan notable en el método y en el tono de mi exposición, que no hubiera sido posible fundir en un todo el contenido de la primera parte y el de la segunda.

Doy, pues, separados ambos trabajos, y las más de las veces no he variado mi primitiva redacción, ni aún en aquello que hoy expresaría de un modo diferente, pues no quise echar á perder la obra de mi juventud con la crítica minuciosa de la vejez. Lo que en este sentido hubiera que corregir, se presentará al espíritu del lector con la lectura de la segunda parte. Ambas partes tienen entre sí una relación de complemento, recíproca en la más amplia acepción de la palabra, y la naturaleza de esta relación resulta de que las dos épocas de la vida humana se completan una á otra desde el punto de vista de la inteligencia; así se observará que no solamente cada parte contiene lo que no se halla en la otra, sino que las cualidades de la una son precisamente las que á la otra le faltan. Por lo tanto, si la primera parte aven-

taja á la segunda por los méritos que dan el fuego de la juventud y la energía de la concepción primera, en cambio la segunda es superior en la madurez y en la lima profunda de los pensamientos, fruto de una larga existencia y de un largo trabajo.

En la época en que tenía la fuerza necesaria para concebir espontáneamente el pensamiento fundamental de mi sistema, seguirle en sus cuatro ramas, volver de éstas á la unidad del tronco, y en seguida, exponerlo todo claramente, no poseía la facultad de ahondar en todas las partes de mi doctrina con la perfección, la profundidad y los desenvolvimientos de que sólo una larga meditación hace capaz. Se necesitan estudios continuados durante largo tiempo para comprobar y dilucidar un sistema filosófico por medio de los hechos, para apoyarle con los testimonios más diversos, para derramar plena luz sobre todas sus partes, para establecer atrevidamente el contraste entre todos sus aspectos, y para separar convenientemente todas las materias y exponerlas en el mejor orden. Se que para el lector hubiera sido más agradable encontrarse el trabajo hecho de una vez y sin solución de continuidad, en vez de tenerle en dos mitades, que es necesario unir para servirse de él. Pero reflexioné que hubiera sido preciso para esto producir en una sola época de la vida, lo que requiere dos edades diferentes, es decir que hubiera necesitado yo poseer en una misma época las cualidades que la naturaleza ha repartido entre dos. Puedo comparar la necesidad en que me he visto de publicar mi obra en dos partes, complementaria la una de la otra, á lo que se hace para obtener un objetivo acromático; como no se le podía construir de una pieza, se le formó de una lente cóncava de *flint*, y de una lente convexa de *crown*, y esta combinación dió el resultado apetecido.

Además, el lector hallará como compensación de este inconveniente, la variedad y la distracción que proporciona un mismo asunto tratado por el mismo hombre, y con el mismo espíritu, en dos edades muy diferentes. Aconsejo, sin embargo, á los que no conocen todavía mi doctrina, que lean antes la primera parte sin ocuparse en los complementos ni hacer uso de ellos hasta la segunda lectura; de otro modo les sería demasiado difícil comprender el sistema en su conjunto, tal como lo presenta la primera parte, pues la segunda no hace más que insistir sobre los pormenores y desarrollar más los puntos de mayor importancia. Aun en el caso de que no se decidieran á leer por segunda vez la primera parte, sería lo mejor que leyesen la segunda á continuación de la primera por el orden sucesivo de sus capítulos. Las lagunas que puedan presentar estos capítulos, cuyo encadenamiento es menos estrecho, las llenarán fácilmente las reminiscencias de la primera parte si ha sido bien comprendida; además, se encontrarán de continuo referencias á los pasajes correspondientes de la primera parte, y á este efecto he reemplazado por párrafos numerados las divisiones, separadas por plecas, de la primera edición.

En el prefacio de la primera edición declaré ya que mi filosofía procede de la de Kant, y exige por consiguiente un conocimiento profundo de ésta última: debo repetirlo aquí. La doctrina de Kant produce en todo espíritu que se ha penetrado bien de ella una modificación radical, que puede calificarse de renacimiento intelectual. Ella sola es capaz de desembarazar enteramente al espíritu de ese realismo innato, debido al primitivo des-

tino de la inteligencia; ni Berkeley, ni Malebranche, bastan para este fin, pues se mantienen en el terreno de la generalidad, mientras que Kant entra en pormenores y lo hace de una manera que no ha tenido precedente y que no podrá ser igualada. Por eso ejerce su doctrina una acción especial sobre las inteligencias, acción en cierta manera inmediata, por cuya virtud sufren aquéllas una desilusión radical que les hace ver las cosas bajo un aspecto completamente diferente. Y esto es lo que hace al espíritu accesible á las interpretaciones todavía más positivas que voy á exponer. Por el contrario, el que no conozca la filosofía de Kant, aunque pueda poseer otros conocimientos, se encuentra, por decirlo así, en el estado de inocencia; esto es, en aquella condición de realismo natural y cándido en que nacemos todos y que puede hacer apto para cualquier cosa del mundo menos para la filosofía.

El iniciado es en relación al no iniciado, lo que un mayor de edad respecto de un menor. Si esta verdad parece hoy paradójica (y no lo parecía en los treinta primeros años que siguieron á la publicación de la *Crítica de la razón pura*), es porque desde aquella época ha crecido una generación que no conoce realmente á Kant, pues para conocerle se necesita algo más que una lectura precipitada y superficial ó que un resumen de segunda mano. Esto depende á su vez de que nuestra generación, mal dirigida, ha perdido su tiempo en estudiar filosofismos elaborados por medianías incompetentes y hasta por sofistas habladores, á quienes se ha glorificado torpemente. De ahí esa confusión en las nociones primeras y ese fondo pesado y brutal que se transparenta bajo una capa de amaneramiento y de pretensión en los ensayos filosóficos de una generación educada en tal escuela.

El que se imagine haber estudiado la filosofía de Kant

en las exposiciones de su doctrina hechas por otros, está en un funesto error. Debo aconsejar seriamente á todo el mundo que desconfíe de semejantes exposiciones, sobre todo de las más recientes, hechas en estos últimos años. En los escritos de los discípulos de Hegel he hallado explicaciones verdaderamente fabulosas de la filosofía kantiana. Y ¿cómo los cerebros, falseados y corrompidos desde la juventud por los absurdos del hegelianismo, habían de ser capaces de seguir las profundas investigaciones de Kant? Se acostumbraron desde muy temprano á tomar la palabrería más hueca por pensamientos filosóficos, los más deplorables sofismas por sagacidades, y los absurdos más vulgares por dialéctica: á fuerza de alimentarse de palabras que braman de verse juntas y ante las cuales se pone en tortura la inteligencia y se fatiga inútilmente para hallar en ellas un solo pensamiento, las cabezas han acabado por desorganizarse del todo. Estos cerebros lo que necesitan no es una crítica de la razón, no es una filosofía, es una *medicina mentis*, y para empezar, como catártico, un curso de sentido común; después de lo cual podrá averiguarse si hay medio de hablarles de filosofía.

En vano se buscará la doctrina de Kant en otra parte que en sus escritos. Estos están llenos siempre de enseñanzas, hasta cuando su autor comete faltas ó errores. Su originalidad confirma de la manera más terminante, respecto de ellos, lo que puede decirse de todos los verdaderos filósofos, á saber: que en sus obras, y no en las explicaciones de los demás, es donde se aprende á conocerlos. Los pensamientos de estos espíritus excepcionales no toleran la filtración á través de un cerebro vulgar. Nacidos tras frentes elevadas, anchas y bien formadas, debajo de las cuales brillan ojos centelleantes, pierden toda su fuerza y todo su valor al ser trasplanta-

dos detrás de las estrechas paredes y so la techumbre baja de un cráneo aplastado, deprimido y grueso, cuyos ojos tienen miradas confusas, ocupadas siempre en espiar y dirigidas constantemente hacia los intereses personales. En estas condiciones, los pensamientos no se parecen ya á lo que eran antes. Tales cabezas vulgares obran como espejos cuya superficie no es bien plana, en los cuales las imágenes aparecen torcidas y desfiguradas, pierden su simetría y no son más que una caricatura. Sólo el autor de los pensamientos filosóficos es el que puede comunicarlos, y cuando se siente afición á la filosofía se debe ir á buscar sus inmortales lecciones en el santuario silencioso de sus obras mismas.

Los pasajes importantes de los libros de cada uno de los verdaderos filósofos, harán comprender su doctrina mil veces mejor que las rastreras y oscuras explicaciones debidas á medianías, que por lo general están imbuídas del sistema filosófico á la moda ó de sus propias convicciones. Lo sorprendente es que el público se dirija siempre con preferencia á estas exposiciones de segunda mano. Parece verdaderamente como si interviniera en esto una afinidad electiva, que lleva á los espíritus vulgares hacia lo que es semejante á ellos y hace que preferan oír lo que ha dicho un gran genio, repetido por boca de quien se les parece. Tal vez descansa esto sobre el mismo principio que la enseñanza mutua, por virtud del cual los niños aprenden más fácilmente lo que les enseñan sus compañeros.

Tengo que decir todavía algunas palabras á los profesores de filosofía.—Admiro desde hace mucho tiempo, la sagacidad y el tacto acertado y fino con que han re-

conocido desde la aparición de mi filosofía, que no tiene nada de común con sus tendencias, que es un peligro para ellos, y hablando vulgarmente, que no figura entre las drogas que administran; admiro igualmente el instinto seguro y perspicaz que les ha hecho dar desde el primer momento con la única maniobra conveniente para el caso, así como la unanimidad con que han perseverado en ella. Este procedimiento, que se recomienda además por su facilidad, consiste como es sabido, en *ignorar* una cosa, para ahogarla así en el silencio, según la maliciosa expresión de Goethe, lo cual equivale á suprimir lo mejor y lo más importante que hay. La eficacia de este recurso del silencio, aumenta con los gritos de coribantes con que celebran mutuamente los conjurados el nacimiento de sus hijos intelectuales, obligando al público á dirigir sus miradas hacia ese lado, y á ver la cara de importancia con que se felicitan unos á otros. ¿Quién podrá negar la habilidad extraordinaria de este procedimiento, ni quién podrá objetar nada al precepto *primum vivere, deinde philosophari*? Estos señores quieren vivir de la filosofía; es el único recurso que tienen para mantener á su mujer y á sus hijos, é intentan tal aventura, á pesar de las palabras del Petrarca: *povera e nuda vai filosofia*. Pero mi filosofía no es de naturaleza adecuada para servir de medio de ganarse el pan. Le faltan para esto las primeras condiciones indispensables á una filosofía oficial y bien retribuída, y principalmente carece de toda teología especulativa, que es lo que, á despecho de ese insoportable Kant y de su *Crítica de la razón*, debe formar el tema principal de la filosofía aunque se le dé así la misión de hablar siempre de una cosa de la que no puede saber absolutamente nada. Además, mi sistema no admite siquiera esa fábula, que se ha hecho indispensable y que han imaginado tan sabiamente los

profesores de filosofía, de una razón que conoce, ó que percibe ó entiende inmediata y absolutamente, invención de las más cómodas, que se procura que acepten desde un principio los lectores, para poder penetrar en seguida de la manera más fácil, como si dijéramos con cuatro caballos de frente, en ese terreno que Kant puso por completo y para siempre fuera del alcance de nuestro conocimiento; en el terreno colocado más allá de la experiencia posible y donde se encuentran inmediatamente revelados y dispuestos en el orden más perfecto los dogmas fundamentales del cristianismo moderno, con su judaísmo y su optimismo. ¿Qué puede haber de común, por ventura, entre mi filosofía, privada de estos elementos esenciales; que á nadie lisonjea, ni puede mantener á nadie, que está sumergida en la especulación pura, que no tiene otro guía ni otro fin que la mera verdad desnuda, la verdad sin retribución, sin amigos, y las más de las veces expuesta á persecuciones, y esa otra *alma mater*, la buena y sustanciosa filosofía universitaria, que con un cargamento de intereses personales y de consideraciones que es forzoso guardar, avanza prudentemente, bordeando y sin perder nunca de vista, para guiarse en su ruta, el temor de Dios, las intenciones del ministerio, los preceptos de la Iglesia, las exigencias del editor, el asentimiento de los estudiantes, la buena amistad de los compañeros, la marcha de la política del día, la opinión pública del momento y otras mil cosas más? ¿Qué relación puede haber entre mi investigación tranquila y seria de la verdad, y las disputas que atruenan las cátedras y los bancos de las escuelas y cuyo resorte secreto es siempre alguna mira personal?

Estas dos especies de filosofía son diferentes por completo. Conmigo no hay ni compromisos ni compañerismo, y nadie encuentra en mí lo que le conviene, á no

ser aquel que sólo busque la verdad pura; los partidos filosóficos del día nada tienen que esperar de mí, puesto que se mueven por miras interesadas y yo no puedo ofrecerles más que ideas puras, que no convienen á interés alguno y que no han sido concebidas con ningún fin interesado. Para que mi filosofía pudiera ser objeto de una enseñanza pública, se necesitarían otros tiempos.

¡Sería de ver que un sistema como el mío, que no da ni siquiera para vivir, llegara á abrirse camino á la luz del día y atrajese la atención general! Esto era lo que había que evitar á toda costa y para ello se necesitaba apretar las filas. Discutir y refutar no es cosa fácil, y este medio es tanto más ingrato cuanto que tiene el inconveniente de llamar la atención sobre el asunto, y la lectura de mis escritos podía hacer que el público perdiera la afición que tiene á las lucubraciones de los profesores de filosofía. Porque aquel que se ha llevado una vez lo serio á los labios, no gusta ya de farsas, sobre todo cuando pertenecen al género aburrido. Por consiguiente, el sistema del silencio general, al cual se ha recurrido, era el único conveniente y no puedo menos de aconsejar á los que de él se valen, que perseveren todo el tiempo que puedan; es decir, mientras el silencio no sea atribuido á ignorancia. Siempre habrá tiempo para cambiar de táctica. Entretanto, cada cual tiene el derecho de escamotear aquí y allá algunas plumas para adornarse con ellas, pues no parece que hay plétora de pensamientos. Este sistema de callarse aparentando ignorar mis escritos, puede durar todavía bastante tiempo, por lo menos lo que me resta de vida, y con esto algo se va ganando. Si de tiempo en tiempo se deja oír alguna voz indiscreta, en seguida la ahogan las estrepitosas declamaciones de los profesores, que saben hablar al público de materias enteramente distintas dándose aires de importancia.

Les aconsejo, sin embargo, que se muestren más severos en mantener la unanimidad en el procedimiento, y sobre todo, que vigilen mucho á los jóvenes, porque suelen ser terriblemente indiscretos. No puedo asegurar tampoco que dure eternamente esta laudable táctica, ni respondo de su resultado final. Porque la opinión de ese público tan bueno y tan dócil en su conjunto, es una cosa muy singular. Aunque veamos reinar en todos los tiempos á los Gorgias y á los Hippias, aunque de ordinario triunfe lo absurdo y parezca imposible que una voz aislada pueda hacerse oír, dominando al coro de los engañadores y de los engañados, las obras de la verdad conservan sin embargo, una acción especial, acción callada, lenta y poderosa y, como por milagro, las vemos elevarse al fin por encima del tumulto, semejantes á un globo que abandona la densa atmósfera inmediata al suelo, para elevarse hacia regiones más puras de donde nadie puede hacerle descender.

Francfort S/M Febrero de 1844.

PRÓLOGO DE LA TERCERA EDICIÓN

Lo verdadero y lo bueno conquistarían más fácilmente algún lugar en el mundo, si los que son incapaces de producir cosas tales no estuvieran al mismo tiempo conjurados para impedirles prosperar. Así se han estorbado y retrasado no pocas cosas útiles y hasta á veces se ha conseguido ahogarlas por completo. Por lo que á mí toca, sólo he de decir, que habiendo aparecido la primera edición de esta obra cuando no tenía yo más de treinta años, hasta los setenta y cinco no me ha sido posible publicar esta tercera edición. Me consuelo repitiendo estas palabras del Petrarca: *Si quis tota die currens pervenit ad vesperam, satis est.* (De Vera Sapiencia, pág. 140.) Heme aquí, al fin, llegado. Tengo la satisfacción de ver al final de mi carrera el comienzo de mi influencia, y tengo también el derecho de esperar, que, según una regla muy antigua, esta influencia durará tanto más tiempo, cuanto más tarde ha empezado.

Observará el lector, que no he omitido en esta tercera edición nada de lo que encerraba la segunda, sino que por el contrario, la he aumentado considerablemente, puesto que estando impresa con los mismos caracteres, tiene 136 páginas más que la anterior.

Siete años después de la aparición de ésta (la segunda) publiqué dos volúmenes titulados *Parerga y Paralip-*

Les aconsejo, sin embargo, que se muestren más severos en mantener la unanimidad en el procedimiento, y sobre todo, que vigilen mucho á los jóvenes, porque suelen ser terriblemente indiscretos. No puedo asegurar tampoco que dure eternamente esta laudable táctica, ni respondo de su resultado final. Porque la opinión de ese público tan bueno y tan dócil en su conjunto, es una cosa muy singular. Aunque veamos reinar en todos los tiempos á los Gorgias y á los Hippias, aunque de ordinario triunfe lo absurdo y parezca imposible que una voz aislada pueda hacerse oír, dominando al coro de los engañadores y de los engañados, las obras de la verdad conservan sin embargo, una acción especial, acción callada, lenta y poderosa y, como por milagro, las vemos elevarse al fin por encima del tumulto, semejantes á un globo que abandona la densa atmósfera inmediata al suelo, para elevarse hacia regiones más puras de donde nadie puede hacerle descender.

Francfort S/M Febrero de 1844.

PRÓLOGO DE LA TERCERA EDICION

Lo verdadero y lo bueno conquistarían más fácilmente algún lugar en el mundo, si los que son incapaces de producir cosas tales no estuvieran al mismo tiempo conjurados para impedirles prosperar. Así se han estorbado y retrasado no pocas cosas útiles y hasta á veces se ha conseguido ahogarlas por completo. Por lo que á mí toca, sólo he de decir, que habiendo aparecido la primera edición de esta obra cuando no tenía yo más de treinta años, hasta los setenta y cinco no me ha sido posible publicar esta tercera edición. Me consuelo repitiendo estas palabras del Petrarca: *Si quis tota die currens pervenit ad vesperam, satis est.* (De Vera Sapiencia, pág. 140.) Heme aquí, al fin, llegado. Tengo la satisfacción de ver al final de mi carrera el comienzo de mi influencia, y tengo también el derecho de esperar, que, según una regla muy antigua, esta influencia durará tanto más tiempo, cuanto más tarde ha empezado.

Observará el lector, que no he omitido en esta tercera edición nada de lo que encerraba la segunda, sino que por el contrario, la he aumentado considerablemente, puesto que estando impresa con los mismos caracteres, tiene 136 páginas más que la anterior.

Siete años después de la aparición de ésta (la segunda) publiqué dos volúmenes titulados *Parerga y Paralip-*

pomena. Todo lo que se halla comprendido bajo este segundo nombre, se compone de adiciones á la exposición sistemática de mi filosofía y hubiera debido ser intercalado en la presente obra; pero en aquella época tuve que meterlo donde pude, pues dudaba que pudiera vivir lo suficiente para publicar esta tercera edición. Dichas adiciones se encuentran en el segundo volumen de *Parerga y Paralipomena* y es fácil conocerlas por los títulos de los capítulos.

Francfort, S/M, Septiembre 1859.

EL MUNDO

COMO VOLUNTAD Y COMO REPRESENTACION.

LIBRO PRIMERO

EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN.

PRIMERA CONSIDERACIÓN.

**La representación sometida al principio de razón:
el objeto de la experiencia y de la ciencia.**

*¡Sal de la infancia, amigo,
despierta!*

J. J. ROUSSEAU.

§ 1.º

«El mundo es mi representación»: esta es una verdad aplicable á todo ser que vive y conoce, aunque sólo el hombre puede llegar á su conocimiento abstracto y reflexivo; cuando á él llega, ha adquirido al mismo tiempo el criterio filosófico. Estará entonces claramente demostrado para él que no conoce un sol ni una tierra, sino únicamente un ojo que ve al sol y una mano que siente el contacto de la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, única y enteramente en relación á otro ser: el ser que percibe, que

pomena. Todo lo que se halla comprendido bajo este segundo nombre, se compone de adiciones á la exposición sistemática de mi filosofía y hubiera debido ser intercalado en la presente obra; pero en aquella época tuve que meterlo donde pude, pues dudaba que pudiera vivir lo suficiente para publicar esta tercera edición. Dichas adiciones se encuentran en el segundo volumen de *Parerga y Paralipomena* y es fácil conocerlas por los títulos de los capítulos.

Francfort, S/M, Septiembre 1859.

EL MUNDO

COMO VOLUNTAD Y COMO REPRESENTACION.

LIBRO PRIMERO

EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN.

PRIMERA CONSIDERACIÓN.

**La representación sometida al principio de razón:
el objeto de la experiencia y de la ciencia.**

*¡Sal de la infancia, amigo,
despierta!*

J. J. ROUSSEAU.

§ 1.º

«El mundo es mi representación»: esta es una verdad aplicable á todo ser que vive y conoce, aunque sólo el hombre puede llegar á su conocimiento abstracto y reflexivo; cuando á él llega, ha adquirido al mismo tiempo el criterio filosófico. Estará entonces claramente demostrado para él que no conoce un sol ni una tierra, sino únicamente un ojo que ve al sol y una mano que siente el contacto de la tierra; que el mundo que le rodea no existe más que como representación, es decir, única y enteramente en relación á otro ser: el ser que percibe, que

es él mismo. Si hay alguna verdad que pueda enunciarse *à priori* es ésta, pues es la expresión de aquella forma de toda experiencia posible y concebible, más general que todas las demás, tales como las del tiempo, el espacio y la causalidad, puesto que éstas la presuponen. Si cada una de estas formas, que hemos reconocido que son otros tantos modos diversos del principio de razón, es aplicable á una clase diferente de representaciones, no pasa lo mismo con la división en sujeto y objeto, que es la forma común á todas aquellas clases, la forma única bajo la cual es posible y concebible una representación de cualquier especie que sea, abstracta ó intuitiva, pura ó empírica. No hay verdad alguna que sea más cierta, más independiente de cualquiera otra y que necesite menos pruebas que esta: todo lo que existe para el conocimiento, es decir, el mundo entero, no es objeto más que en relación al sujeto, no es más que percepción de quien percibe; en una palabra: representación. Esto es naturalmente verdadero respecto de lo presente, como respecto de todo lo pasado y de todo lo porvenir, de lo lejano como de lo próximo, puesto que es verdad respecto del tiempo y del espacio, en los cuales únicamente está separado todo. Cuanto forma ó puede formar parte del mundo está ineludiblemente sometido á tener por condición al sujeto, y á no existir más que para el sujeto. El mundo es representación.

No es nueva, en manera alguna, esta verdad. Existía ya en el fondo de las consideraciones escépticas que Descartes tomó como punto de partida; pero Berkeley fué el primero que la enunció resueltamente, con lo cual prestó un servicio eminente á la Filosofía, aunque el resto de sus doctrinas no merece recordación.

La primera falta de Kant consistió en haber dado poca importancia á este principio. En cambio esta ver-

dad capital fué conocida desde los primeros tiempos por los sabios de la India, puesto que es el principio fundamental de la filosofía Vedanta atribuída á Vyasa. Así lo atestigua W. Jones en la última de sus disertaciones titulada: *On the philosophy of the Asiatics (Asiatic researches, vol. IV, pág. 164)*: «El dogma fundamental de la escuela Vedanta no consiste en negar la existencia de la materia, es decir, de la solidez, impenetrabilidad y extensión (negar esto sería insensato), sino en rectificar la opinión vulgar en este punto y en afirmar que la materia no tiene existencia independiente de la percepción mental, puesto que existencia y perceptibilidad son términos convertibles uno en otro.» Este pasaje expresa con suficiente claridad la coexistencia de la realidad empírica con la idealidad trascendental.

Bajo este aspecto únicamente, es decir, sólo como representación, vamos á considerar al mundo en este primer libro. Pero este punto de vista, sin que por ello pierda nada de su verdad, es unilateral, es decir, producido por un trabajo voluntario de abstracción. Esto es lo que explica la repugnancia que siente cualquiera á admitir que el mundo no es más que su representación, aunque por otra parte nadie puede negarlo. El libro siguiente vendrá á completar este aspecto unilateral con una verdad que no es tan inmediatamente cierta como ésta de que aquí partimos, y que exige investigaciones más profundas, una abstracción más difícil, la separación de los elementos diferentes y la reunión de los que son idénticos; una verdad, en suma, grave y propia para hacer reflexionar, si no temblar á cualquier hombre: á saber, que al mismo tiempo que dice: «El mundo es mi representación», puede y debe decir: «El mundo es mi voluntad».

Mas en este primer libro es necesario que fijemos

invariablemente nuestra atención en el aspecto del mundo que nos sirve de punto de partida, ó sea el aspecto de la perceptibilidad: por lo tanto, deberemos considerar únicamente como representaciones y llamar pura representación á todos los objetos existentes, incluso nuestro propio cuerpo (como explicaremos más adelante). Aquello de que hacemos abstracción aquí, como se verá después, no es más que la *voluntad*, la cual es lo único que constituye el otro aspecto del mundo. Este es por una parte representación, y nada más que representación, y por otra, voluntad y nada más que voluntad. Una realidad que no fuese ni lo uno ni lo otro, que fuese un objeto en sí (y por desgracia la *cosa en sí* de Kant degeneró hasta el punto de llegar á este extremo) sería un monstruo como los que figen los ensueños, y admitirle en el terreno de la filosofía sería dejarse extraviar por un fuego fatuo.

§ 2.º

Aquello que lo conoce todo y que de nadie es conocido, es el *sujeto*. Es, pues, el sostén del mundo, la condición constante, sobrentendida siempre, de todo lo perceptible, de todo objeto, puesto que todo cuanto existe sólo existe para el sujeto. Cada hombre es este sujeto, pero únicamente en cuanto conoce y no en cuanto es objeto de conocimiento. Su cuerpo mismo es objeto, y, desde este punto de vista, le consideramos igualmente como representación. El cuerpo es un objeto entre tantos otros y está sometido á las leyes de los objetos, aunque su objetividad sea inmediata. Como todos los objetos de la percepción, está incluido en las formas de todo conocimiento, es decir, en el tiempo y en el espacio, que engendran la pluralidad; pero el sujeto, aquello

que conoce y que jamás es conocido, no está comprendido en tales formas, sino que por el contrario, éstas le suponen previamente: por eso ni la pluralidad ni su contrario la unidad le pertenecen. No le conocemos nunca, y él es quien conoce donde quiera que hay conocimiento.

El mundo como representación, es decir, desde el punto de vista desde el cual le consideramos aquí únicamente, tiene dos mitades esenciales, necesarias é inseparables. Una es el objeto. Sus formas son el espacio y el tiempo, de donde viene la pluralidad. La otra mitad es el sujeto, y no se encuentra colocada en el tiempo ni en el espacio, pues existe entera é indivisa en todo ser que percibe; resulta de aquí, que uno solo de estos seres unido al objeto completa el mundo como representación tan perfectamente como los millones de seres semejantes que existen; pero con sólo que desaparezca este ser, el mundo, como representación, deja de existir. Ambas mitades son inseparables hasta para el pensamiento, pues ninguna de ellas tiene sentido ni existencia más que para la otra y por la otra; existen y desaparecen juntamente. Se tocan directamente: donde comienza el objeto termina el sujeto. La comunidad de este límite se manifiesta en que las formas esenciales, comunes á todo objeto, que son el tiempo, el espacio, y la causalidad, pueden ser halladas y reconocidas enteramente partiendo del sujeto y sin conocer al objeto mismo; lo cual quiere decir, en el lenguaje de Kant, que nos son conocidas *à priori*.

Entre los méritos de Kant, uno de los mayores ha sido este descubrimiento. Por mi parte, pretendo además de esto que el principio de razón es la expresión común de todas las formas del objeto que nos son conocidas *à priori*, y que, por consiguiente, todo lo que sabemos *à priori* no es más que el contenido de aquel principio con todo lo que de él se deduce, y que tal principio enuncia

cuanto hay de cierto *à priori* en nuestro conocimiento. En mi disertación sobre el principio de razón he expuesto detenidamente cómo todo objeto posible está sometido á él, es decir, cómo todo objeto está en una relación necesaria con otros objetos, de una parte como determinada por ellos y de otra como determinándolos; esto va tan lejos, que la existencia de todos los objetos en cuanto tales objetos, en cuanto representaciones y nada más que representaciones, se reduce enteramente á esta relación mutua y necesaria que existe entre ellos y no consiste más que en esta relación, por lo cual es enteramente relativa. Hablaremos de esto más extensamente. Además he indicado que esta relación necesaria, expresada de una manera general por el principio de razón, se manifiesta bajo una forma diferente en cada una de las clases en las cuales se dividen los objetos según su posibilidad, por donde se muestra también que esta clasificación es exacta. Supongo conocido del lector y presente en su memoria todo lo que digo en mi disertación sobre este punto; de no darlo por explicado ya, su lugar estaría aquí necesariamente.

§ 3.º

La diferencia principal entre todas nuestras representaciones es la de lo intuitivo y lo abstracto. Lo abstracto no constituye más que una sola clase de representaciones: los conceptos, que son en este mundo propiedad exclusiva del hombre. La facultad que tiene de formarse nociones abstractas, facultad que le distingue de los demás animales, ha sido denominada en todos los tiempos *razón* (1). Más adelante habremos de examinar

(1) Sólo Kant introdujo la confusión en esta manera de conce-

estas representaciones abstractas; por ahora no hablaremos más que de la *representación intuitiva*. Esta abraza todo el mundo visible ó el conjunto de la experiencia con las condiciones que la hacen posible. Como hemos dicho, Kant hizo un importante descubrimiento cuando vió que estas mismas condiciones, estas formas de la experiencia, es decir, lo más general que hay en su percepción, lo que pertenece por el mismo título á todos los fenómenos, á saber: el tiempo y el espacio, no sólo puede ser pensado *in abstracto*, sino también percibido directamente por sí y con separación de su contenido. Mostró que esta intuición no es una especie de fantasma tomado de la experiencia á causa de una frecuente repetición; que es independiente de la experiencia hasta tal punto que, por el contrario, la experiencia es quien depende de ella, puesto que estas propiedades del tiempo y del espacio, tales como las conoce la percepción *à priori*, sirven de leyes á toda experiencia posible, que no puede producirse más que con arreglo á tales leyes.

He aquí por qué en mi disertación sobre el principio de razón consideré al tiempo y al espacio, en cuanto se les percibe puros y separados de su contenido, como una clase aparte y distinta de representaciones. Cualquiera que sea la importancia de este descubrimiento de Kant, á saber: que estas formas generales de la percepción son de tal naturaleza que podemos percibir las aparte y conocerlas independientemente de la experiencia con todas las leyes que la rigen, lo cual es el origen de las matemáticas y de su infalibilidad, tienen además una propiedad no menos importante, y es, que el principio de razón, que como ley de causalidad y de motivación determina la ex-

bir la razón. Véase mi crítica de su filosofía y mis *Problemas fundamentales de la Ética*: Fundamento de la Moral.

perencia, y como ley de la formación de los juicios determina el pensamiento, se presenta aquí bajo una forma especial, á la que he dado el nombre de *principio del ser*. Este constituye en el tiempo la sucesión de sus momentos, y en el espacio la posición de sus partes, determinándose una á otra hasta lo infinito.

Quien quiera que reconozca claramente la perfecta identidad del principio de razón, á pesar de la diversidad de sus formas, habrá de convencerse también de la importancia que tiene, para concebir la esencia íntima de este principio, el conocer ante todo la más sencilla de sus formas, como tal forma, que es el *tiempo*. Así como en este último, cada instante no existe más que en cuanto destruye al anterior que le ha hecho nacer, para ser aniquilado con la misma rapidez; así como el pasado y el porvenir (abstracción hecha del resultado de su contenido) son tan vanos como el más vano ensueño, no siendo el presente más que el límite sin extensión, ni duración que los separa, de igual manera hallaremos esta misma nada en todos los demás modos del principio de razón. Veremos que el espacio, como el tiempo, y como todo lo que existe en el tiempo y en el espacio, en suma, como todo lo que se deriva de una causa ó de un motivo, no tiene más que una existencia relativa, no existe mas que para alguna cosa de la misma naturaleza, y por ella, es decir, para alguna cosa y por alguna cosa que sólo existe en las mismas condiciones.

Lo más esencial de estas consideraciones era conocido ya hace mucho tiempo; en este orden de ideas, deploraba Heráclito el flujo eterno de las cosas; Platón rebajaba al objeto diciendo, qué es lo que *deviene* siempre, pero no existe jamás; Spinoza llamaba á esto, meros accidentes de la substancia única, que es lo que existe y dura tan sólo; Kant oponía el objeto de este conoci-

miento, bajo el nombre de puro fenómeno, al objeto en sí y, en fin, la antigua sabiduría india, dijo: «Es la *Maya*, es el velo del error que cubre los ojos de los mortales, y que les hace ver un mundo del cual no se puede afirmar la existencia, ni la no existencia, pues es semejante al ensueño ó á la luz del sol que se refleja en la arena y que el viajero toma desde lejos por agua, ó bien á una cuerda tirada en el suelo á la que toma por una serpiente.» (Estas comparaciones están repetidas en innumerables pasajes de los Vedas y de los Puranas). Lo que todos entendían por esto, lo que designaban así, no es otra cosa que lo que nosotros consideramos en este momento: el mundo como representación, sometido al principio de razón.

§ 4.º

Cuando se comprende bien el principio de razón bajo la forma que reviste en el tiempo puro, como tal, forma sobre la que descansa toda numeración y todo cálculo, se conoce también toda la esencia del tiempo. Este no es, en efecto, más que ese modo del principio de razón y no tiene ninguna otra propiedad. La sucesión es la forma del principio de razón en el tiempo y es también toda la esencia del tiempo. Cuando además se conoce el principio de razón tal como reina en el espacio puro, se agota con esto la noción del espacio, pues éste no es otra cosa que la posibilidad que tienen sus partes de determinarse recíprocamente entre sí: esta posibilidad es lo que se llama la *situación*. El fin de la geometría entera es estudiar en particular estas situaciones y expresar los resultados obtenidos bajo la forma de nociones abstractas, para poderlos manejar más fácilmente. En fin, el que comprende aquel modo del principio de razón que

rige al contenido de las dos formas anteriores (tiempo y espacio), y su perceptibilidad, es decir, la materia, conoce también toda la esencia de la materia como tal, pues ésta no es más que causalidad, cosa inmediatamente evidente para todo el mundo desde que se para á reflexionar sobre ello. Su *ser* es su *obrar* y no se la puede atribuir ninguna otra existencia, ni en el pensamiento.

Como activa llena el espacio, y como activa el tiempo y su acción sobre el objeto inmediato (el cuerpo, que también es materia) determina la percepción; en ésta es donde existe exclusivamente, pues no se puede conocer el resultado de la acción de un objeto material cualquiera sobre otro objeto, sino en cuanto el último obra á su vez sobre el objeto inmediato de distinta manera que obraba antes; á esta acción se reduce el resultado de la primera causa y efecto, he aquí toda la substancia de la materia: su ser es obrar. En alemán se designa con sorprendente precisión el contenido de todo lo que es material con la palabra *Wirklichkeit* (*actualidad*) que expresa mejor la cosa significada que la palabra *realidad*. Aquello sobre lo cual obra la materia, es también la materia; su existencia y su esencia no consisten, pues, más que en el cambio que una de sus partes produce normalmente sobre otra; es esta, por consiguiente, una existencia puramente relativa y de una relación que no tiene efecto más que dentro de los límites de la materia, exactamente como el tiempo y el espacio.

El tiempo y el espacio, cada uno separadamente, son intuitivamente perceptibles, áun sin la materia, mas ésta no lo es sin ellos. La forma, inseparable de la materia, presupone ya el espacio y la acción de la materia, que constituye todo su ser, se refiere siempre á un cambio, ó dicho en otros términos, á una determinación de tiempos. La materia no presupone al espacio y al tiem-

po separados; por el contrario, la reunión de ambos es lo que constituye su esencia, pues hemos mostrado que tal esencia consiste en la acción, es decir, en la causalidad. Toda la cantidad innumerable de fenómenos y de estados que pueden concebirse, podrían, en efecto, sin estorbarse recíprocamente, existir unos junto á otros en el espacio infinito, como podrían también, sin desordenarse, sucederse en el tiempo infinito; síguese de ahí que no sería necesaria, ni siquiera aplicable, una relación forzosa entre ellos, ni una regla que los determinara de conformidad con esta relación, y que por consiguiente, no habría aún causalidad alguna—á pesar de toda la yuxtaposición en el espacio y de todas las mudanzas en el tiempo—mientras cada una de estas formas tuviera su existencia y su marcha separada, sin enlace con la otra; y como la causalidad es la esencia propia de la materia, desde el momento que no hubiese causalidad no habría materia.

Para que la ley de causalidad tenga sentido y se haga necesaria, es preciso que la mudanza sea tal, que no consista únicamente en un cambio de posiciones, sino que en un *mismo lugar* del espacio exista al presente una posición y luego otra, y que *en un mismo instante* determinado exista *aquí* una posición y *allí* otra. Sólo con esta limitación recíproca del tiempo por el espacio, y del espacio por el tiempo, adquiere sentido y se hace necesaria una regla destinada á regir el cambio. Lo que determina la ley de causalidad no es, pues, la sucesión de los estados en el tiempo puro, sino en el tiempo con relación á un espacio dado, como no es tampoco la existencia de los estados en un lugar cualquiera, sino su existencia en este lugar en un momento determinado. El cambio, es decir, la modificación que sobreviene por virtud de la ley de causalidad, se refiere en cada caso á una

parte determinada del espacio, y á una parte determinada del tiempo, conjuntamente. Por lo tanto, la causalidad relaciona el tiempo con el espacio.

Hemos visto que la esencia de la materia es la acción, y por lo mismo, la causalidad; de ahí se infiere que el espacio y el tiempo deben hallarse reunidos en la materia, lo cual quiere decir que ésta debe encerrar á la vez las propiedades del tiempo y las del espacio, á pesar de su antagonismo, y que debe reunir en sí lo que en aquellas formas, consideradas la una aparte de la otra sería imposible, á saber: la fuga inconstante del tiempo con la rígida é invariable permanencia del espacio; en cuanto á la divisibilidad infinita, le viene de ambos. En ella (en la materia) es donde vemos producirse la simultaneidad, que no sería posible ni en el tiempo puro, que es ajeno á la yuxtaposición, ni en el espacio puro, que ignora lo que es *antes*, *después* ó *ahora*. Pero la verdadera esencia de la realidad es justamente la simultaneidad de diversos estados, pues sólo esto es lo que hace posible la *duración*.

No puede existir, en efecto, duración sin objetos que cambien en tanto que otros permanecen invariables en torno de ellos; asimismo, sólo cuando hay objetos que permanecen invariables mientras otros varían, toma esta modificación el carácter de *cambio*, es decir, de modificación en la cualidad y en la forma, al mismo tiempo que de permanencia en la *sustancia*, ó dicho de otra manera, en la *materia* (1).

En el seno del espacio puro el mundo sería rígido é inmóvil: no habría sucesión, ni cambio, ni acción. En el tiempo puro todo sería pasajero: no habría permanencia, ni yuxtaposición, ni simultaneidad, ni, por lo tanto,

(1) Sustancia y materia son una misma cosa.

duración, de modo que tampoco habría de esta suerte materia. De la unión del tiempo y del espacio nace la materia, es decir, la posibilidad de existencia simultánea, y con ella la duración, que á su vez hace posible la permanencia de la sustancia, á pesar del cambio de los estados (1). La materia, como existe en la reunión del tiempo y del espacio, lleva siempre la marca de ambos.

La prueba de que se deriva del espacio es, por una parte, la forma—inseparable de ella—pero sobre todo (teniendo en cuenta que el cambio no pertenece más que al tiempo, y que en el tiempo puro considerado exclusivamente no hay nada duradero), la permanencia (sustancia) cuya certeza *à priori* está, por lo tanto, fundada únicamente en la del espacio. (2) La prueba de que se deriva del tiempo es la *cualidad* (el accidente), sin la cual no se manifiesta jamás, y que consiste siempre en la causalidad, en la acción sobre otra materia, y por consiguiente, en el cambio (que es una noción de tiempo). La legitimidad de esta acción se refiere siempre á la vez al tiempo y al espacio, y no tiene significación más que de esta manera. La autoridad legal de la causalidad se limita á determinar el estado que debe producirse *en tal momento en tal lugar*. Como las cualidades fundamentales de la materia se derivan de las formas conocidas por nosotros *à priori*, resulta que la atribuimos *à priori* también ciertas propiedades, tales como la de llenar el espacio ó sea la impenetrabilidad, es decir, la actividad, y luego la extensión, la divisibilidad infinita, la permanencia ó sea la indestructibilidad, y por último, la movilidad: cuanto á la gravedad, aunque no admite excepcio-

(1) Esto nos declara la razón por la cual definía Kant la materia como «aquello que es móvil en el espacio;» puesto que el movimiento no es más que la reunión del espacio y del tiempo.

(2) Y no en el conocimiento del tiempo, como pretende Kant.

nes, entra en la esfera del conocimiento *à posteriori*, á pesar de la opinión de Kant, que en sus *Principios metafísicos de la física* la incluye entre nuestros conocimientos *à priori*.

De igual manera que, en general, el objeto no existe más que para el sujeto, como representación suya, así cada clase especial de representaciones no existe en el sujeto más que para una aplicación igualmente especial que se denomina una facultad de conocimiento ó facultad intelectual. Lo que en el sujeto es correlativo al tiempo y al espacio, considerados en sí como formas puras, fué denominado por Kant sensibilidad pura: conservaremos la denominación por haber sido Kant el que inició esta dirección del pensamiento, aunque el nombre no es perfectamente adecuado á la cosa, puesto que sensibilidad supone ya materia. Lo que en el sujeto guarda correlación con la materia ó la causalidad (ambas son una misma cosa) es el *entendimiento*, y éste no es nada más allá de esa esfera. Conocer la causalidad es su única función, su única fuerza, pero esta fuerza es grande, abraza un vasto círculo y en numerosa variedad de aplicaciones; aunque tiene sus manifestaciones haya una identidad que no puede negarse. Recíprocamente, toda causalidad, y por lo tanto, toda materia, y por consiguiente el conjunto de la realidad, no existe más que para el entendimiento, por el entendimiento y en el entendimiento. La primera y la más sencilla de las manifestaciones del entendimiento, la que existe siempre, es la intuición del mundo real: pero ésta consiste en absoluto en reconocer el efecto por la causa; así que toda intuición es intelectual. Sin embargo, no podíamos llegar á la intuición si no tuviésemos conocimiento inmediato de cierta acción que nos sirve de punto de partida. Este punto de partida es la acción sobre nuestro cuerpo. En

este sentido, el cuerpo es el *objeto inmediato* del sujeto, pues sirve de intermediario á la intuición de todo lo demás. Los cambios que experimenta todo cuerpo animal, son inmediatamente conocidos, es decir, sentidos y como tal efecto es atribuído al instante á su causa, esta última se percibe como objeto. Esa operación de referir el efecto á su causa no es una conclusión sacada en virtud de nociones abstractas, producida por la reflexión ó por la voluntad; se efectúa inmediatamente con necesidad y certeza.

Es el modo de conocer del *entendimiento*, y sin ella no habría intuición; no quedaría más que una conciencia sorda, parecida á la de la planta; cambios del objeto inmediato que se sucederían sin presentar sentido alguno, y que, á lo sumo, tendrían alguna significación para la voluntad, bajo la forma de dolor ó de placer. Así como con el sol aparece el mundo visible, así también de un golpe y por su única y simple función, el entendimiento metamorfosea en intuición esa sensación vaga é insignificante. Lo que experimenta el ojo, el oído, la mano, no constituye la intuición, se reduce simplemente á datos. Sólo por la acción del entendimiento, que pasa del efecto á la causa, aparece el mundo, extenso como intuición en el espacio, mudable como forma, eternamente permanente como materia, pues en la representación de la *materia*, es decir, de la actividad, el entendimiento reúne al tiempo y al espacio. El mundo como representación, así como no existe más que por el entendimiento, no existe tampoco más que para el entendimiento.

He expuesto ya en el primer capítulo de mi tratado *De la vista y de los colores*, cómo con los datos proporcionados por los sentidos, forma el entendimiento la intuición; cómo comparando las impresiones de un

mismo objeto sobre los diferentes sentidos, el niño aprende á percibir intuitivamente; mostré que solamente así se explica una multitud de fenómenos procedentes de los sentidos, tales como la visión simple con los dos ojos, la visión doble en el estrabismo, ó cuando el ojo ve simultáneamente varios objetos colocados uno detrás de otro á distancias desiguales, así como todas las ilusiones producidas por una repentina modificación de los órganos de los sentidos. He tratado mucho más ampliamente y más á fondo este importante asunto en la segunda edición de mi *Disertación sobre el principio de razón*. Debería repetir ahora lo que expuse entonces, puesto que todo ello tiene aquí su lugar obligado; pero como el copiar me repugna casi tanto como el copiar á los demás, y como por otra parte no podría decir nada mejor que lo que he dicho en mi disertación, me contento con remitir á ella al lector, á quien supongo enterado del asunto.

El aprendizaje de la visión en los niños y en los ciegos de nacimiento que recobran la vista; la visión simple con los dos ojos, á pesar de ser la impresión doble; la visión doble y el tacto doble cuando los aparatos sensitivos han perdido su posición habitual; la visión de los objetos derechos, aunque su imagen esté invertida en el ojo; los colores de que revestimos á los objetos exteriores, aunque la coloración no es más que una función interna, una segmentación polar de la actividad del ojo; y en fin, el estereoscopio, son otros tantos hechos que prueban irrefutablemente que la intuición no es sólo asunto de los sentidos, sino del entendimiento, es decir, que es puro *conocimiento de la causa por el efecto* en el entendimiento. Por consiguiente presupone la ley de causalidad, y el conocimiento de esta ley es lo que hace posible desde luego y de una manera absoluta toda in-

tuición, y por tanto, toda experiencia; no es, pues, el conocimiento de la ley de causalidad, lo que depende de la experiencia, sino al contrario. Esto nos llevaría al escepticismo de Hume, que no ha sido refutado victoriosamente más que por los principios que aquí expongo. En efecto, para probar que el conocimiento de la causalidad es independiente de la experiencia, es decir, para probar que es un conocimiento *à priori*, no hay más que un medio: demostrar que la experiencia es lo que depende de la causalidad, y esto sólo puede hacerse demostrando por los medios resumidos aquí y más extensamente desarrollados en los pasajes que antes se citan, que el conocimiento de la causalidad está ya contenido de una manera general en la intuición, en cuya esfera está comprendida toda la experiencia. Resulta de ahí que este conocimiento de la causalidad existe *à priori* con relación á la experiencia que, lejos de estar sobreentendida en él, le presupone, por el contrario, como condición previa. Pero con los argumentos de Kant, que he criticado en mi *Disertación sobre el principio de razón*, no se consigue dejar sentada esta tesis.

§ 5.º

Mas se engañaría profundamente el que creyera que efectuándose la percepción mediante el conocimiento de la causalidad, se sigue de ahí que la relación de causa á efecto existe paralelamente entre el objeto y el sujeto, pues esta relación sólo existe entre el objeto inmediatamente percibido y el objeto mediato, nada más que entre objetos, por lo tanto. Esta errónea creencia es la que provocó la absurda disputa sobre la realidad del mundo exterior, disputa en la cual el dogmatismo y el escepticismo aparecen frente á frente y el dogmatismo se nos

presenta unas veces como realismo y otras como idealismo. El realismo coloca la causa en el objeto y el efecto en el sujeto. El idealismo de Fichte considera al objeto como un efecto del sujeto. Pero como entre el sujeto y el objeto no existe relación alguna basada sobre el principio de razón, ninguna de estas dos afirmaciones ha podido ser probada jamás, y el escepticismo salía siempre victorioso de la lucha. En efecto, así como la ley de causalidad precede ya, como condición, á la intuición y á la experiencia, y no puede sernos enseñada por ellas (cual pretendía Hume); así también el objeto y el sujeto preceden como primera condición á todo conocimiento, y por lo tanto al principio de razón en general, puesto que éste no es más que la forma de todo objeto, el modo constante de su fenómeno, y el objeto presupone siempre el sujeto.

Entre ambos no puede, pues, existir una relación de causa á efecto. Mi disertación sobre el principio de razón tiene precisamente el fin de demostrar que el contenido de este principio es la forma esencial de todo objeto, es decir, la manera general como un objeto es objeto, la propiedad correspondiente al objeto como objeto; pero en concepto de tal, el objeto presupone siempre un sujeto como término correlativo necesario, y por consiguiente este término correlativo no está bajo la autoridad del principio de razón. La disputa referente á la realidad del mundo exterior nació precisamente del error de considerar al principio de razón como aplicable al sujeto, y este falso punto de partida impidió que se comprendiera el objeto mismo de la disputa. Por una parte, el dogmatismo realista, considerando á la representación como efecto del objeto, pretende separar lo que es uno, á saber la representación y el objeto, y admite una causa enteramente distinta de la representación, un objeto en sí

independiente del sujeto, una cosa imposible de concebir, pues, como tal objeto, presupone siempre al sujeto y es siempre su representación. El escepticismo, partiendo de la misma falsa hipótesis, contesta que en la representación no está más que el efecto y jamás la causa; que por tanto no conocemos nunca la *existencia*, sino sólo la *acción* de los objetos; que tal vez no se asemejen ambas del todo y que en general sería un error admitirlo, puesto que la ley de causalidad está tomada de la experiencia y se pretende basar la realidad de esta misma experiencia en aquella ley.

He aquí ahora las explicaciones que conviene dar á los dos adversarios: la primera, que objeto y representación son la misma cosa; luego el *ser* de los objetos de la intuición no es más que su *obrar*; que en esto consiste su realidad y que buscar al objeto fuera de la representación del sujeto y querer que el ser de una cosa real difiera de su obrar, es querer lo que no tiene sentido alguno y constituye una contradicción; que por consiguiente el conocimiento del modo de acción de un objeto percibido agota enteramente el conocimiento de este mismo objeto, ó como tal objeto, es decir como representación, pues fuera de esta no queda nada en el objeto para el conocimiento. En este sentido, el mundo percibido intuitivamente en el espacio y en el tiempo y manifestando enteramente como causalidad, es real, de hecho, porque es realmente cuanto pretende ser y lo que pretende ser plenamente y sin reservas es representación, y representación según la ley de causalidad. Esta es su realidad empírica.

Pero por otra parte, toda causalidad existe en el entendimiento y para el entendimiento; todo el mundo real, es decir, activo, está siempre como tal, condicionado por el entendimiento, sin el cual no sería nada. Y no sólo por

esto, sino también porque en general no se puede concebir sin contradicción un objeto sin sujeto, debemos negar á los dogmáticos, que explican la realidad del mundo exterior por su independencia del sujeto, el derecho de admitir una realidad de esta índole. Todo el mundo material es y permanece representación, y por lo mismo tiene por condición absoluta y perpetua al sujeto, en otros términos, tiene una idealidad transcendental. Mas no por esto es mentira ó ilusión; es lo que pretende ser: representación, ó mejor dicho, una serie de representaciones, cuyo lazo común es el principio de razón. En tal concepto de representación, está al alcance de todo entendimiento sano, hasta en su significación más íntima, y habla un lenguaje perfectamente inteligible. Sólo á un espíritu falseado á fuerza de sutilizar, puede ocurrírsele discutir la realidad, y semejante discusión sólo es posible por una aplicación inexacta del principio de razón, que enlaza bien unas con otras á las representaciones de cualquier especie que sean, pero no las enlaza con el sujeto, ni tampoco con algo que no sería ni sujeto ni objeto, sino meramente la causa del objeto, lo cual es un contrasentido, puesto que sólo los objetos pueden ser causa y sus efectos son siempre otros objetos.

Estudiando más de cerca la cuestión de la realidad del mundo exterior, se observa que á esta falsa aplicación del principio de razón á lo que no se encuentra sometido á sus leyes, se une una confusión especial que se establece entre sus formas; en efecto, se atribuye la forma que tiene únicamente en relación á los conceptos ó representaciones abstractas, á las representaciones intuitivas, á los objetos reales, y se pretende dar á los objetos un *principio de conocimiento*, cuando no pueden tener más que un principio de razón. Es cierto que el principio de razón rige las representaciones abstractas, los

conceptos encadenados entre sí para formar juicios, de tal manera que cada uno de estos conceptos saca exclusivamente su valor, su autoridad y toda su existencia, en una palabra, de la relación que se establece entre el juicio y algo que existe fuera del juicio, es decir, su principio de conocimiento, al cual hay que remontarse siempre. Pero el principio de razón no rige los objetos reales, las representaciones intuitivas, como principio de la razón de *conocimiento*, sino de *devenir*, ó sea como ley de causalidad; cada una de aquellas representaciones cumple con él por el mero hecho de que *deviene*, es decir, de que sale de la causa como efecto; el principio de conocimiento es imposible aquí, y no tiene sentido alguno; corresponde á otra clase distinta de objetos. Esto es lo que hace que el mundo perceptible, mientras nos limitamos á él, no despierte en el que le contempla ni escrúpulos ni dudas, pues no hay allí error ni verdad, cosas relegadas á la esfera de lo abstracto, de la reflexión. El mundo es patente para los sentidos y para el entendimiento; se ofrece sinceramente y sin artificio como lo que es, es decir, como representación intuitiva, desenvolviéndose bajo la dirección de la causalidad.

La cuestión de la realidad del mundo exterior, tal como la hemos considerado hasta aquí, nacía siempre de un error de la razón, que llegaba hasta á no comprenderse á sí misma, y en este sentido no se podía resolver más que esclareciendo su contenido. Pero cuando se analiza detenidamente la esencia del principio de razón, y se estudia la relación que existe entre el objeto y el sujeto, así como la verdadera naturaleza de la percepción sensible, la cuestión se suprime por sí misma, puesto que pierde toda significación. Mas junto á este origen puramente especulativo que acabamos de indicar, tiene el problema otro origen muy diferente, un origen pro-

piamente empírico, aunque también en esta forma se plantea siempre con un fin especulativo, pero presentada así la cuestión, ofrece un sentido mucho más inteligible. Se reduce á esto: tenemos ensueños, ¿no será también un ensueño nuestra vida entera? O en términos más precisos, ¿existe un criterio cierto para distinguir el ensueño de la realidad, el fantasma del objeto real?

El argumento que se funda en el grado de vivacidad y claridad de las percepciones, grado que se supone inferior durante el sueño al de la vigilia, no merece tomarse en consideración, pues nadie ha tenido presentes á la vez ambos estados para poder compararlos, y no se puede poner en parangón la reminiscencia de un ensueño con la realidad actual. Kant resuelve la cuestión de la manera siguiente: «El encadenamiento de las representaciones entre sí con arreglo á la ley de causalidad, es lo que distingue á la vida del ensueño.» Pero también en el ensueño se encadenan todos los pormenores según el principio de causalidad, bajo todas sus formas, y este encadenamiento no se rompe más que al pasar de la vida al sueño y de un sueño á otro. A lo sumo, la respuesta de Kant podría formularse así: el *ensueño largo* (la vida) presenta un encadenamiento constante según la ley de causalidad, pero no se enlaza con los *ensueños cortos*, si bien cada uno de éstos presenta en sí el mismo encadenamiento; entre el ensueño largo y el ensueño corto está cortado el puente, y por esto los distinguimos. Con todo, es muy difícil, y hasta sería muchas veces imposible, el darnos cuenta con arreglo á este criterio, de si alguna cosa no ha sido más que ensueño ó si es realidad, pues no somos capaces de seguir anillo por anillo el encadenamiento causal, entre cada acontecimiento ocurrido en la vida real y el momento presente, y sin embargo, esto no nos hace mirar como un ensueño la vigilia. Así,

no nos servimos de ordinario de este criterio en la vida real para distinguir el ensueño de la verdad. El único criterio cierto en este punto es el criterio completamente empírico del despertar, que en efecto, rompe palpable y categóricamente el encadenamiento causal entre los incidentes del ensueño y los del estado de vigilia.

Una observación que hace Hobbes en el *Leviatan*, capítulo II, nos proporciona un testimonio muy importante: dice que tomamos fácilmente por realidad un ensueño, cuando á pesar nuestro nos dormimos vestidos, y más fácilmente aún cuando media la circunstancia de que un proyecto ó un negocio cualquiera absorbe todos nuestros pensamientos; en estos casos, se distingue tan mal el momento en que se está despierto de aquel en que se está dormido, que el ensueño confluye con la realidad y se confunde con ella. Cuando esto sucede, es evidente que no nos queda otro criterio que aplicar que el de Kant. Pero cuando la existencia ó la ausencia de todo encadenamiento causal con lo presente no puede comprobarse de una manera absoluta, como ocurre con mucha frecuencia, tenemos que resignarnos á no saber jamás si tal acontecimiento fué soñado por nosotros ó acaeció efectivamente. Entonces es cuando se manifiesta de un modo patente á nuestra inteligencia el estrecho parentesco entre la vida y el sueño, y no debe sonrojarnos el confesarlo, después de tantos grandes genios que lo han reconocido y proclamado.

Los Vedas y los Puranas no tienen comparación mejor ni más frecuentemente aplicada al conocimiento del mundo real, que llaman «el tejido de Maya», que la comparación con el ensueño. Platón repite varias veces que los hombres viven soñando, y que sólo el filósofo se esfuerza en vivir despierto. Píndaro dice: *Umbrae somnium homo*, y Sofocles: *Nos enim, quicumque vivimus, nihil*

aliud esse comperio, quam simulacra et levem umbram.
(Ajax, 125.) Shakespeare merece ser citado á continuación:

*We are stuff
As dreams are made of, and our little life
Is rounded with á sleep.*

(Somos de la misma tela de que se componen nuestros ensueños y nuestra breve vida está rodeada de un sueño.)

Por último, Calderón estaba tan profundamente penetrado del mismo sentimiento, que quiso expresarlo en un drama filosófico, por decirlo así, titulado *La vida es sueño*.

Después de tantas citas de poetas me será permitido emitir también mi opinión por medio de una imagen. La vida y los ensueños son páginas de un mismo libro. La lectura seguida es lo que llamamos la vida real. Pero cuando termina la hora habitual de la lectura (el día) y llega el momento del descanso, continuamos á veces hojeando distraídamente el libro y recorriendo todavía algunas páginas aquí y allá, sin orden ni continuidad: á veces nos fijamos en una página ya leída, otras veces en una página desconocida, pero siempre del mismo libro. La página aislada, leída de este modo no se enlaza con la lectura regular del libro entero, pero, con todo, no difiere mucho de ella, si se tiene en cuenta que el conjunto de la lectura seguida y regular, comienza tan inopinadamente como acaba, y por consiguiente, puede ser considerado como una página única aunque más larga.

Los ensueños se distinguen, pues, de la vida real en que no intervienen en el encadenamiento de la experiencia, que en aquélla se presenta sin interrupción. El despertar es lo que acusa esta diferencia. Pero si este encade-

namiento de la experiencia pertenece á la vida real, cuya forma es, el ensueño tiene también en sí un encadenamiento. Si trasladamos á un terreno neutral el punto de vista de nuestro juicio, no hallaremos entre la esencia de lo soñado y la de lo real diferencia alguna bien determinada, y nos veremos obligados entonces á conceder á los poetas que la vida es un largo ensueño.

Abandonemos ya este especial origen empírico de la cuestión acerca de la realidad del mundo exterior y volvamos á su origen especulativo. Hemos visto que esto provenía de una falsa aplicación del principio de razón, extendido á la relación entre el sujeto y el objeto, y, además, de la confusión que se introducía entre sus formas por el hecho de llevar el principio de la razón de conocimiento al terreno donde domina exclusivamente el principio de la razón de *devenir*. Con todo, la cuestión difícilmente hubiera podido ocupar durante tanto tiempo á los filósofos, si careciera en absoluto de verdad, si no encerrara en lo más hondo un pensamiento y un sentido verdadero; ahí es donde debemos buscar su origen propio y debemos suponer que cuando se presentó á la reflexión y mientras ésta buscaba su fórmula, ese pensamiento verdadero hubo de extraviarse ocultándose en formas y cuestiones absurdas é incomprensibles en sí mismas. A mi juicio esto es lo que verdaderamente ha ocurrido, y en lugar de esa enunciación del sentido verdadero y profundo del problema, que no ha podido hallarse de una manera exacta, planteo la cuestión indicada en esta forma: el mundo perceptible es mi representación, pero ¿qué es además? Este mundo del que no tengo más que un conocimiento único, á saber, como representación ¿es semejante á mi propio cuerpo, del cual tengo un conocimiento doble, por una parte, como *representación* y por otra como voluntad? La contestación

afirmativa á esta pregunta, y su explicación completa forman la materia del segundo libro, y las conclusiones que de aquí se desprenden ocupan el resto de la obra.

§ 6.º

Por ahora, en este primer libro, no consideramos todas las cosas más que como representación, como objeto para el sujeto, y de igual manera que á los demás objetos reales, sólo miraremos por el lado de la perceptibilidad á nuestro cuerpo—de donde viene para todos los hombres la percepción del mundo.—Por lo tanto, no será para nosotros más que una representación. Verdad es que la conciencia del hombre, que se resistía ya á reconocer que los demás objetos son puras representaciones, muestra todavía mayor repugnancia á admitir la idea de que su propio cuerpo no es otra cosa tampoco que representación. Viene esto de que la cosa en sí, en cuanto se manifiesta como el propio cuerpo del hombre, le es conocida directamente, y cuando se objetiva en las demás cosas sólo le es conocida mediatamente. Pero la marcha de nuestras investigaciones hace necesaria esta abstracción, esta manera unilateral de examinar el problema, y requiere esta separación violenta de lo que es esencialmente conjunto; debemos dominar aquella repugnancia y aplacarla con la perspectiva de que las consideraciones que expondré después vendrán á completar con otro el aspecto unilateral de la consideración presente, y á suministrarnos un conocimiento integral de la esencia del mundo.

El cuerpo es aquí el objeto inmediato, es decir, aquella representación que sirve de punto de partida al sujeto para el conocimiento; que precede, con todos sus cambios inmediatamente conocidos, á la aplicación de la ley

de causalidad, y que así suministra á ésta todos sus datos. La esencia de la materia consiste, como hemos visto, en su actividad. Pero no hay causa y efecto más que para el entendimiento, que es lo correlativo de la materia en la esfera subjetiva. Con todo, el entendimiento no llegaría jamás á aplicarse si además no tuviera alguna cosa que le sirviese de punto de partida. Esta otra cosa es la sensibilidad puramente sensitiva, el conocimiento inmediato de las mudanzas del cuerpo, por virtud de las cuales es éste objeto inmediato. El conocimiento posible del mundo intuitivo está, pues, sometido á dos condiciones: la primera—si la enunciamos objetivamente—es la facultad que tienen los objetos materiales de obrar los unos sobre los otros, de producir mutuos cambios; sin esta propiedad general de los cuerpos, á pesar de toda la sensibilidad de los organismos animales, no habría intuición posible. Si queremos enunciar subjetivamente esta misma primera condición, diremos: ante todo el entendimiento es lo que hace posible la intuición, pues sólo de él dimana y sólo por él impera la ley de causalidad, la existencia posible de un efecto y de una causa, y por consiguiente sólo para él y por él existe el mundo perceptible. La segunda condición es la sensibilidad de los cuerpos animales, ó sea la propiedad que tienen ciertos cuerpos de ser directamente objetos del sujeto.

Los simples cambios que experimentan los órganos sensitivos, por virtud de las impresiones exteriores que les son específicamente propias, pueden llamarse ya representaciones, en tanto que no provocan ni dolor ni placer, es decir, que no tienen una significación inmediata para la *voluntad*, y las percibimos sin embargo. No se dirigen, pues, más que al conocimiento, y en este sentido digo que el cuerpo es conocido inmediatamente ó que es

objeto inmediato. Pero con todo, la noción de *objeto* no debe tomarse aquí en su acepción más estrecha, porque este conocimiento inmediato del cuerpo animal, que precede al empleo del entendimiento y que no es más que una mera sensación, no permite todavía percibir como *objeto*, propiamente dicho, nuestro mismo cuerpo, sino sólo los cuerpos que han obrado sobre él. Esto depende de que todo conocimiento de un objeto propiamente dicho, ó sea de una representación perceptible en el espacio, no existe más que por el entendimiento y para el entendimiento; luego no precede á su empleo, sino que le sigue. De donde resulta, que no llegamos al conocimiento de nuestro propio cuerpo como objeto propiamente dicho, es decir, como representación intuitiva en el espacio, más que por una vía mediata, después de la aplicación de la ley de causalidad á la acción de una de las partes de este cuerpo sobre otra; como, por ejemplo, cuando el ojo ve nuestro cuerpo ó nuestra mano le toca. Por consiguiente, la sensibilidad general no nos enseña nada sobre la forma de nuestro cuerpo. Sólo por virtud del conocimiento, sólo en la representación, es decir, sólo en el cerebro, llega nuestro cuerpo á presentárenos como algo extenso, provisto de miembros y órganos. Un ciego de nacimiento adquiere esta representación poco á poco, por medio de los datos que le proporciona el tacto; un ciego de nacimiento que no tuviera manos no llegaría jamás á conocer la forma de su cuerpo, ó á lo sumo conseguiría construirla por deducción, muy lentamente, á consecuencia de la acción que los demás cuerpos ejercieran sobre el suyo. Cuando llamamos á nuestro cuerpo objeto inmediato hay que entenderlo con esta restricción.

Dicho esto, resulta de cuanto hemos expuesto que los cuerpos de todos los animales son objetos inmediatos,

es decir, el punto de partida de la intuición del mundo para el sujeto, el cual lo conoce todo y, por lo mismo, de nadie es conocido. Por consiguiente, el *conocer*, así como el moverse por motivos sacados del conocimiento, es el verdadero *carácter de la animalidad*, como el moverse por virtud de excitaciones es el carácter de la planta. En el reino inorgánico no hay otro movimiento que el que provocan las causas, propiamente dichas, en la acepción más estricta de la palabra. Todo esto lo he explicado detenidamente en mi *Disertación sobre el principio de razón*, en la *Ética* (1.^a Disertación, III), y en *La vista y los colores*, § 1.

Vemos, pues, que todos los animales, hasta los más inferiores, están dotados de entendimiento, pues todos conocen objetos, y este conocimiento es el motivo determinante de sus movimientos. El entendimiento es el mismo en todos los animales y en todos los hombres; tiene en todos la misma forma simple, á saber: conocimiento de la causalidad, paso del efecto á la causa, ó de la causa al efecto, y nada más. Pero los grados de su vivacidad y la extensión de su esfera de conocimiento son muy diferentes, variados y múltiples, desde el escalón inferior, que no conoce más que la relación de causalidad entre el objeto inmediato y el objeto mediato, es decir, lo estrictamente suficiente para pasar de la impresión recibida por el cuerpo á su causa y para percibir á ésta como objeto en el espacio, hasta los grados superiores, que conocen el encadenamiento causal de los objetos mediatos entre sí, conocimiento que puede elevarse hasta descubrir las complicaciones más extremas de causas y de efectos en la naturaleza. Este último conocimiento pertenece también al entendimiento y no á la razón, cuyas nociones abstractas no pueden servir más que para recoger, fijar y combinar lo que el entendimiento ha

percibido y comprendido directamente, y nunca para producir la comprensión misma. Toda fuerza natural, toda ley física, todo fenómeno, en los cuales se manifiesten tales nociones debe previamente ser percibido de una manera directa por el entendimiento; debe ser conocido intuitivamente antes de poder llegar en abstracto, para la razón, á la conciencia reflexiva. Fué una concepción inmediata é intuitiva del entendimiento el descubrimiento hecho por R. Hooke de la ley de gravitación, á la cual redujo de un golpe tantos y tan grandes fenómenos, y que luego vinieron á confirmar los cálculos de Newton. Lo mismo puede decirse del descubrimiento, debido á Lavoisier, del oxígeno y del papel importante que desempeña en la Naturaleza, y otro tanto del de Goethe, acerca del modo de producción física de los colores. Todos estos descubrimientos no se debieron más que á esa operación inmediata, que consiste en remontarse exactamente del efecto á la causa; operación á la cual sigue muy pronto el conocimiento de que la fuerza natural que obra en el fondo de todas las causas de la misma especie es idéntica, y toda esta comprensión no es otra cosa (salvo la diferencia de grado) que la manifestación de esa misma y única función del entendimiento, por medio de la cual el animal percibe también la causa que obra sobre su cuerpo, como objeto en el espacio. Así, todos estos descubrimientos son, como la intuición y como todas las manifestaciones del entendimiento, una comprensión inmediata; y como tales, son obra de un momento, de una ojeada, de una inspiración y no resultado de una serie de deducciones *in abstracto*; estas últimas, fijan, en cambio, para el uso de la razón, los conocimientos inmediatos del entendimiento, depositándolos en los conceptos; en otros términos, sirven para hacer claros estos conocimientos; es decir, para po-

ner al hombre en situación de explicárselos y de comunicarlos á los demás. Esta aptitud del entendimiento para penetrar las relaciones de causalidad entre los objetos mediatamente percibidos, tiene aplicación, no solamente en la física (cuyos descubrimientos todos se le deben) sino también en la vida práctica, en la cual se llama *prudencia*, mientras que en su primer empleo se denomina más bien perspicacia, penetración, sagacidad.

En rigor, prudencia significa exclusivamente el entendimiento puesto al servicio de la voluntad. Con todo, estas diferentes nociones no pueden definirse de una manera enteramente precisa, pues se trata siempre de una misma función de ese entendimiento que vemos ejercer á cada animal cuando percibe intuitivamente los objetos en el espacio; esta función, en su grado más alto de desenvolvimiento, sirve, ya para descubrir en los fenómenos naturales la causa desconocida de cierta acción determinada, suministrando así á la razón materia para meditar sobre las reglas generales que forman las leyes físicas, ó ya, en el dominio de la motivación, penetra y descubre las intrigas y las maquinaciones, ó bien expone motivos convenientes y coloca á los hombres que son accesibles á ellos en disposición de poderlos utilizar á voluntad, como máquinas que se mueven por medio de ruedas y de palancas, á fin de hacerlos servir para sus designios.

La falta de entendimiento se denomina *imbecilidad*, es decir, torpeza en la aplicación de la ley de causalidad; incapacidad de comprender inmediatamente los encadenamientos de causa á efecto, de motivo á acción. El hombre imbecil no ve el enlace de los fenómenos físicos; no los entiende ni allí donde aparecen entregados á sí mismos, ni allí donde son dirigidos; v. gr., cuando se emplean en hacer marchar una máquina;

por esto cree fácilmente en brujerías y milagros. El imbécil no advierte tampoco que las personas, en apariencia independientes unas de otras, obran en realidad por virtud de una inteligencia entre ellas, así que se deja burlar y engañar. No ve los motivos ocultos de los consejos que le dan, de los juicios que oye emitir, etc. Lo que le falta siempre es la precisión, la rapidez, la facilidad en aplicar la ley de causalidad; en una palabra, la fuerza del entendimiento. El ejemplo más sorprendente de imbecilidad que he conocido y el más instructivo para el asunto que examinamos, es el de un muchacho de once años, totalmente idiota, que se hallaba en un manicomio. Poseía razón, puesto que hablaba y comprendía, pero en lo tocante al entendimiento estaba por debajo de muchos animales. Cuantas veces me veía, contemplaba unos lentes que llevaba y colgados del cuello y en los cuales se reflejaban las ventanas de la habitación y los árboles que se divisaban frente á ellas. Esto le llenaba siempre de admiración y de alegría y no se cansaba de mirarlo con asombro. La causa era que no comprendía aquella causalidad inmediata de la reflexión de la luz.

En las diferentes especies de animales, los grados de viveza del entendimiento son todavía mucho más variados que en el hombre. Pero todos ellos, hasta los que más se aproximan á los vegetales, poseen la suma de entendimiento suficiente para pasar de la acción sobre el objeto inmediato al objeto mediato como causa, es decir, para la intuición, para la percepción de una cosa. Esto es lo que caracteriza á los animales, y de ahí viene su facultad de moverse por virtud de motivos, y por consiguiente de buscar ó coger cuando menos su alimento, mientras que las plantas no se mueven más que por virtud de excitaciones y tienen que esperar el efecto inme-

diato de estas excitaciones, á falta de las cuales languidecen, sin poder perseguirlas ni apoderarse de ellas. Es admirable la gran sagacidad de los animales superiores, tales como el perro, el elefante, el mono, el zorro, sobre todo la de éste último, cuya prudencia pintó Buffón tan magistralmente. En las especies más perfectas podemos hallar la medida exacta de lo que puede el entendimiento sin el concurso de la razón, es decir, del conocimiento por medio de nociones abstractas, cosa que no podemos apreciar en nosotros mismos, porque en nosotros el entendimiento y la razón se sostienen mutuamente. La falta de razón en los animales es lo que hace que las manifestaciones de su entendimiento nos parezcan unas veces tan superiores y otras tan cortas. Por una parte, nos sorprende la sagacidad de aquel elefante que, durante su viaje por Europa, después de haber atravesado por multitud de puentes, se niega á pasar por uno, aunque veía que pasaban por él, como de ordinario, los hombres y caballos que le acompañaban, siendo el motivo de su resistencia el juzgarle poco sólido para su peso; por otra parte, nos asombra que los inteligentes orangutanes no sepan conservar, echándole nuevos leños, el fuego que encuentran encendido y en torno del cual se calientan, lo que prueba que esto exige ya alguna reflexión, imposible sin la ayuda de conceptos. El hecho de que los animales posean *à priori* el conocimiento de la relación de causa á efecto, como forma general del entendimiento, es indudable, por ser para ellos, como para nosotros, la condición previa de todo conocimiento intuitivo del mundo exterior. Si se quiere tener un testimonio más especial de ello, no hay más que observar, por ejemplo, cómo un perrito de poco tiempo no se atreve á saltar desde una tabla al suelo, deseándolo, porque prevee el efecto del peso de su cuerpo aunque jamás haya hecho este ex-

perimento particular. Con todo, en la apreciación del entendimiento de los animales, debemos evitar el atribuirle aquello que es manifestación del instinto. Este, cuyo efecto es análogo muchas veces á la acción reunida del entendimiento y de la razón, es una facultad distinta de las otras dos. El estudio del instinto no es de este lugar. Lo haremos en el libro segundo, al tratar de la armonía ó teleología de la naturaleza.

Hemos visto que la falta de entendimiento se llama *imbecilidad*; veremos luego que la falta de razón en su aplicación práctica es la *necedad*; y la falta de juicio la *simpleza* ó *bobería*; por último, la ausencia parcial ó total de la memoria es la *locura*. Estudiaremos todo esto en su lugar correspondiente.

Lo que la razón reconoce exactamente se llama *verdad*; es un juicio abstracto con razón suficiente (*Disertación sobre el principio de razón*, § 29 y siguientes); lo que el entendimiento reconoce correctamente se llama *realidad*, ó sea el justo paso del efecto producido sobre el objeto inmediato, á la causa. Lo opuesto á la *verdad* es el *error*, que es una decepción de la razón, y lo opuesto á la *realidad* la *ilusión*, que es una decepción del entendimiento. La exposición detallada de estas materias puede verse en el primer capítulo de mi *Disertación sobre la vista y los colores*.

Prodúcese la ilusión cuando un mismo efecto puede serlo de dos causas completamente diversas, de las cuales una obra muy frecuentemente y la otra rara vez; el entendimiento, que no tiene dato alguno para distinguir la causa que obra actualmente, puesto que el efecto es idéntico, admite siempre la causa habitual, y como su actividad no es reflexiva y discursiva, sino directa é inmediata, la causa falsa se nos muestra como objeto intuitivamente percibido; en esto consisten las falsas apa-

riencias. En la obra antes citada mostré cómo una posición insólita de los órganos sensitivos puede producir una percepción visual doble y una percepción del tacto igualmente doble; con lo cual creo haber probado irrefutablemente que la percepción no existe más que para el entendimiento y por el entendimiento. Véanse otros ejemplos análogos de decepciones del entendimiento ó ilusiones: tales son el bastón sumergido en el agua, que parece roto; las imágenes producidas por los espejos esféricos, que parecen colocadas un poco detrás de la superficie cuando ésta es convexa, y muy lejos de ella hacia adelante cuando es cóncava; la luna, que produce el efecto de ser mucho mayor en el horizonte que en el zenit; efecto que no es óptico, pues las medidas micrométricas han demostrado que, por el contrario, nuestros ojos abarcan á la luna en el zenit con un ángulo visual un poco más abierto que cuando la vemos en el horizonte. El entendimiento es el que admite que la causa del menor brillo de la luna y de todas las estrellas en el horizonte, es su alejamiento mayor; y juzgando según las leyes de la perspectiva aérea, como si se tratara de objetos terrestres, cree á la luna mucho mayor en el horizonte que en el zenit, y á la bóveda celeste más extendida en el horizonte, es decir, de forma de medio punto. La misma apreciación con arreglo á la perspectiva aérea, falsamente aplicada, es la que nos hace ver montañas muy altas, de las cuales sólo es visible la cima á través de una atmósfera pura y transparente, más próximas que lo están en realidad, con detrimento de su altura: tal parece el Mont Blanc visto desde Sallenche. Todas estas apariencias engañosas existen en nuestra intuición inmediata, y no hay funcionamiento alguno de la razón que pueda suprimirlas. El razonamiento puede rectificar un error, es decir, ponernos en guardia contra un juicio

sin razón suficiente, por medio de otro juicio contrario y verdadero; por ejemplo: nos enseña, en abstracto, que no es el alejamiento mayor, sino los vapores, más turbios en el horizonte, la causa de que sea más débil allí el brillo de la luna y de las estrellas; mas á pesar de todo conocimiento abstracto, la ilusión persistirá inmutable en los casos que hemos citado; pues la razón, facultad de conocimiento que sólo el hombre posee, á manera de adición á las demás, está separada entera y claramente del entendimiento, y éste puede, hasta en el hombre mismo, hallarse privado de razón. Todo lo que puede la razón es *saber*: el *percibir intuitivamente* pertenece sólo al entendimiento y está fuera de la influencia de la razón.

§ 7.º

A lo ya dicho, debo añadir lo que sigue, concerniente á todo lo que queda expuesto. En estas consideraciones no he partido ni del objeto, ni del sujeto, sino de la representación que á ambos los contiene y presupone, puesto que la distinción de objeto y sujeto es su forma primera, la más general y la más esencial de todas. Esta forma es lo primero que hemos examinado, pasando enseguida á las otras formas subordinadas á ella: el tiempo, el espacio y la causalidad que pertenecen únicamente al objeto, pero que por serle esenciales como tal objeto y por ser éste esencial también al sujeto, pueden ser halladas igualmente partiendo del último; es decir, que pueden ser conocidas *à priori*, y en este sentido, consideradas como un límite común. Mas todas estas formas pueden reducirse á una expresión genérica, al principio de razón, como he indicado en mi *Disertación* sobre esta materia.

Esta manera de proceder es lo que distingue total-

mente á mi sistema de todos los ensayos filosóficos que se han hecho hasta el día; tales ensayos partían, ya del objeto, ya del sujeto, y trataban de explicarlos el uno por el otro, fundándose en el principio de razón, mientras que yo coloco fuera de la jurisdicción de tal principio la relación entre el objeto y el sujeto, y no le dejo más que el objeto.

Podría no incluirse en esta oposición que acabamos de indicar, el sistema nacido en nuestros días, que generalmente se conoce con el nombre de Filosofía de la identidad, en el sentido de que, no parte ni del sujeto ni del objeto, sino de un tercer término: *lo absoluto cognoscible por intuición de razón*, que no es ni objeto, ni sujeto, sino la identidad de ambos. Aunque no me atrevo á decir una palabra sobre semejante respetabilísima identidad, ni sobre lo absoluto, por estar enteramente desprovisto de toda intuición de razón; debo, sin embargo, observar, fundándome simplemente en los protocolos de los que saben percibir intuitivamente con la razón, protocolos que están al alcance de todo el mundo, incluso de nosotros mismos los profanos, que ese sistema filosófico no es una excepción del antagonismo entre dos errores, que señalé ántes, puesto que con toda esa identidad del sujeto y del objeto que no se puede pensar, sino percibir intelectualmente ó descubrir absorbiéndose en ella, dicha filosofía, en vez de evitar aquellas dos faltas opuestas, incurre en ambas, puesto que se divide en dos escuelas, que son: una el idealismo trascendental, la doctrina del yo, de Fichte, que en virtud de la ley de causalidad hace que el sujeto produzca al objeto; y la otra, la filosofía de la naturaleza, que hace nacer gradualmente al sujeto del objeto, empleando un método llamado de construcción. No veo claro en este método, y lo poco que he podido entender de él es que es un pro-

cedimiento conforme con el principio de razón bajo más de un concepto. Pero renuncio á toda pretensión á la profunda ciencia contenida en esta doctrina, pues para mí, que carezco en absoluto de intuición de razón, todos los sistemas que se fundan en ella son un libro sellado con siete sellos, y voy en este punto tan lejos, que aunque parezca raro decirlo, estas lecciones tan sabias me han causado siempre el efecto de tremendas palabrerías, muy aburridas, por añadidura.

Aunque los sistemas que parten del objeto tengan siempre por problema el mundo intuitivo y su orden, con todo, este objeto que les sirve de punto de partida no es siempre este mundo ni su elemento primero, la materia; se puede hacer una clasificación de estos sistemas según las cuatro categorías de objetos posibles de que he hablado en mi Disertación. Así, pueden considerarse como sistemas que parten de la primera de estas categorías, es decir, del mundo real, á los de Tales y los Jonios, Demócrito, Epicuro, Jordano Bruno y los materialistas franceses. De la segunda, ó sea de la noción abstracta, parten Spinoza (que toma como punto de partida la noción abstracta de sustancia, que no existe ni en su definición), y antes de él los Eleatas. La tercera, es decir, el tiempo, y por consiguiente los números, sirve de punto de partida á los Pitagóricos y á la filosofía china de Y. King. Por último, de la cuarta categoría, ó sea del acto de voluntad motivado por el conocimiento, partieron los Escolásticos, que enseñaban una creación sacada de la nada por un acto de la voluntad de un ser personal exterior al universo.

El método más lógico y el que puede llevarse más lejos es el método objetivo, cuando se presenta como materialismo propiamente dicho. Admite la existencia absoluta de la materia, y con ella la del tiempo y la del es-

pacio, y pasa por encima de la relación con el sujeto, en la cual es donde existe tan sólo todo esto. Toma en seguida por guía á la ley de causalidad, y juzgándola un orden de cosas existentes por sí, una *Veritas aeterna*, camina hacia adelante y salta por encima del entendimiento por el cual y para el cual existe la causalidad únicamente. Después busca el estado primitivo más simple de la materia para deducir de él todos los demás estados, elevándose progresivamente del mero mecanismo á la combinación química, á la polaridad, á la vegetación, á la animalidad. Admitiendo que la tentativa pudiera lograrse, el último anillo de la cadena sería la sensibilidad animal; la cognición, que vendría á ser una mera modificación de la materia, un estado suyo nacido de la causalidad.

Si nos hubiéramos dejado conducir hasta aquí por el materialismo con sus representaciones intuitivas, al llegar á la cima en su compañía nos sentiríamos acometidos de la risa inextinguible de los dioses del Olimpo, cuando viéramos, como al despertar de un sueño, que este último resultado, tan penosamente conseguido, el conocimiento, estaba ya implícitamente admitido, como condición inevitable, desde el punto de partida, la materia, y que nos habíamos figurado conocer la materia cuando en realidad no conocíamos más que el sujeto que se la representa, el ojo que la ve, la mano que la toca, el entendimiento que la percibe. Así cae inopinadamente el velo de esa inmensa petición de principio, pues hallamos de repente que el último eslabón es el sostén del primero y la cadena un círculo. La filosofía materialista se parece al barón de Münchhausen, que habiendo caído al agua con su caballo le sacó y se sacó á sí mismo tirando de la coleta de su peluca vuelta hacia adelante. El absurdo radical del materialismo consiste, pues, en to-

mar lo objetivo como punto de partida, como principio último de explicación. Esta realidad objetiva la encuentra ya en la *materia* en abstracto, ya en la *sustancia*, es decir, en la *materia* revestida de forma y empíricamente dada, tal como aparece en los cuerpos simples de la física y en sus primeras combinaciones. Esto es lo que admite como cosa existente en sí absolutamente para deducir de ello la naturaleza organizada y luego el sujeto que conoce, y explicarlos de una manera completa, cuando en realidad todo lo que es objetivo está diversamente condicionado, como objeto, por el sujeto con sus modos de conocimiento, y le supone de antemano, de tal suerte, que si con el pensamiento se elimina al sujeto, desaparece el objeto totalmente. Vemos también que el materialismo trata de explicar nuestros datos inmediatos por datos mediatos. Todo lo que es objetivo, extenso, activo, en suma, todo lo que es material, todo lo que el materialismo considera como fundamento tan sólido de sus explicaciones que éstas no dejan nada que desear desde el momento en que se apoyan en semejante base (sobre todo cuando ésta ha sido reducida al principio de la acción y de la reacción), todo esto, digo, no es más que un dato indirecto y condicional y sólo tiene una existencia relativa, pues todo ello ha tenido que pasar por el mecanismo y la elaboración del cerebro y se ha modelado en las formas propias del entendimiento, tiempo, espacio y causalidad, antes de presentarse por mediación suya como algo extenso en el espacio y activo en el tiempo.

Con semejante dato pretende explicar el materialismo el dato inmediato: la representación (en la cual existe por completo el primero), y lo que es todavía más, pretende explicar también de esta manera la voluntad que, por el contrario, es lo único que puede hacer comprender verdaderamente todas esas fuerzas elementales que se ma-

nifiestan con orden por virtud de la causalidad. A esta afirmación de que el conocimiento es una modificación de la materia, se puede oponer siempre la afirmación opuesta: que toda materia no es más que una modificación del conocimiento del sujeto; no es más que su representación. Con todo, el fin y el ideal de toda ciencia natural es un materialismo perfectamente enlazado. Como acabamos de ver que el materialismo es una imposibilidad, esto viene á confirmar también otra verdad que se deducirá de las consideraciones que habremos de exponer ulteriormente. Esta verdad es que ninguna ciencia, propiamente dicha, y entiendo por tal un sistema de conocimientos dirigidos por el principio de razón, puede alcanzar un resultado final ni puede dar una explicación enteramente satisfactoria, porque ninguna ciencia puede penetrar hasta la esencia última del mundo, ni puede ir más allá de la representación. En el fondo lo que todas nos dan á conocer no es más que la relación entre unas representaciones y otras.

Toda ciencia parte siempre de dos datos principales. Uno de ellos es constantemente alguna de las cuatro formas del principio de razón, que sirve de *organum* ó de método, y la otra es el objeto especial, que constituye su problema. Así, por ejemplo, la geometría tiene por problema el espacio y por *organum* la razón de *ser* en el espacio; la aritmética tiene por problema el tiempo y la razón de *ser* en el tiempo por *organum*; el problema de la lógica lo forman las relaciones mutuas de los conceptos, y su método es la razón de conocimiento; la historia tiene por problema los actos de los hombres, tomados en masa y por *organum* la razón de motivación; las ciencias naturales, en fin, tienen por problema la materia, y por método la ley de causalidad; su fin y su resultado consisten, pues, en reducir unos á otros, y finalmente, á un es-

tado único todos los estados de la materia, guiándose por la causalidad, y en deducirlos así unos de otros y todos del estado único. Hay, pues, dos estados extremos que se encuentran uno enfrente de otro, aquél en que la materia es el objeto menos inmediato al sujeto, y aquél en que es el más inmediato: en otros términos, la materia más muerta, más informe, el elemento primero, por una parte, y por otra el organismo humano. La ciencia natural estudia como química el primero de estos estados, y como fisiología el segundo. Pero hasta el día no se ha podido penetrar ninguno de estos dos extremos; sólo entre ambos se ha conseguido hacer algunos progresos, y la perspectiva de lo porvenir no da mayores esperanzas.

Los químicos, en la hipótesis de que la división cualitativa de la materia no llega á lo infinito como la cuantitativa, procuran disminuir cada vez más el número de cuerpos simples, que ascienden todavía á unos sesenta; pero aunque llegaran á no dejar más que dos, querrían reducirlos todavía á uno solo, pues la ley de homogeneidad conduce á la hipótesis de un estado químico primordial de la materia, que ha precedido á todos los demás, los cuales no la son esenciales, ni son otra cosa que formas ó cualidades contingentes. Este primer estado sería el único esencial á la materia. Pero por otra parte, no podemos darnos cuenta de cómo este estado primitivo pudo sufrir jamás una modificación química cuando no existía otro segundo estado que pudiera obrar sobre él; esta dificultad de la química es la misma que halló Epicuro en la mecánica, cuando trató de explicar cómo el primer átomo, en el origen, fué desviado de la dirección inicial de su movimiento.

Esta contradicción, que se produce por sí misma y que no es posible evitar ni resolver, puede muy bien ser presentada como una antinomia química, y de igual

manera que la hallamos aquí en uno de los extremos á los cuales aspira la ciencia de la naturaleza, encontraremos la correspondiente á ella en el otro extremo. Hay también poca esperanza de alcanzar este segundo extremo de la ciencia natural, pues cada vez se convence uno más de que un principio químico no podrá reducirse nunca á un principio mecánico, ni un elemento orgánico á un elemento químico ó eléctrico. Los que hoy tratan de entrar en esta antigua senda de error, se verán bien pronto obligados, como sus predecesores, á desandar el camino y á volverse silenciosos y cabizbajos.

De todo esto se tratará más extensamente en el libro II. En el mismo terreno de la ciencia natural es donde se elevan contra ella las dificultades que hemos mencionado aquí solamente de pasada.

Como filosofía, la ciencia natural profesa el materialismo, y hemos visto que éste, desde su nacimiento, lleva la muerte en su seno, puesto que pasa por encima del sujeto y de las formas del conocimiento, que en la materia más bruta, de donde aquél cree partir, como en los organismos á los cuales querría llegar, están ya previamente sobreentendidos. *No hay objeto sin sujeto*; tal es el principio que hace imposible para siempre al materialismo. Los soles y los planetas sin un ojo que los vea y sin un entendimiento que los conozca, pueden expresarse con palabras, pero para la representación, tales palabras son un absurdo, un *sideroxylon*.

Por otra parte, la ley de causalidad y las ciencias naturales, á las que sirve de guía, deben necesariamente hacernos admitir con certeza que en el orden del tiempo todo estado más perfecto de la materia debe haber sido precedido por un estado inferior; que los animales existieron antes que el hombre, los peces antes que los animales terrestres, las plantas antes que las bestias y todo

lo que es reino inorgánico antes que lo orgánico; y que, por consiguiente, la materia original ha debido pasar por una larga serie de modificaciones, antes de que pudiera abrirse el primer ojo. Y con todo, la existencia del mundo entero depende siempre de ese ojo, aunque sea el de un insecto, pues es el intermediario obligado del conocimiento.

El mundo no existe más que por el conocimiento y para el conocimiento, sin el cual ni siquiera se podría pensar en él: el mundo es enteramente representación, y á este título necesita del sujeto que conoce, como sostén de su existencia. Pero aún hay más: toda esta larga serie de tiempos, ocupada por innumerables modificaciones y durante la cual la materia se ha elevado de una forma á otra, hasta que apareció la primera criatura inteligente, esta misma serie de tiempos no es susceptible de ser pensada más que en la identidad de una conciencia para la cual constituya la serie de sus representaciones y la forma de su conocimiento, y sin la cual pierde absolutamente toda significación y toda existencia. Así pues, vemos necesariamente, por una parte, que la existencia del mundo entero depende del primer sér consciente, por imperfecto que fuese; y por otra parte, vemos también necesariamente que esta primera criatura, dotada de conocimiento, depende de una larga serie anterior de causas y de efectos, serie en la cual esta misma criatura es un anillo insignificante.

Estas dos consideraciones contradictorias, á cada una de las cuales nos vemos conducidos con igual necesidad, podrían ciertamente ser consideradas como una autonomía de nuestra facultad de conocimiento, y hacer juego con la que hemos hallado en el otro extremo de la ciencia natural. Cuanto á la cuádruple antinomia de Kant, probaré en la crítica de su sistema que no es más que

una fantasmagoría sin fundamento. Aquella última contradicción que hemos visto producirse necesariamente, puede sin embargo resolverse, diciendo en el lenguaje de Kant, que el tiempo, el espacio y la causalidad, no pertenecen á la cosa en sí, sino al fenómeno, cuya forma son; lo cual en mi lenguaje se enuncia de esta manera: el mundo objetivo, el mundo como representación, no es el aspecto único del Universo, no es, por decir así, más que su faz exterior. El mundo tiene además otro aspecto diferente por completo, que forma su esencia íntima, su núcleo, que es el objeto en sí; esto es lo que estudiaremos en el libro siguiente y llamaremos *Voluntad*, con el nombre de la más inmediata de sus objetivaciones.

El mundo como representación, único que ahora examinamos, no comienza, en verdad, hasta que se abre el primer ojo. Sin este intermediario del conocimiento, no existiría, como no existía antes. Pero sin este ojo, es decir, fuera del conocimiento, había sin embargo un *antes* en el tiempo. Esto no es decir que el tiempo haya tenido un principio, por el contrario, todo principio está en él; pero como es la forma más general del conocimiento, en la cual se colocan todos los fenómenos, según la ley de causalidad, resulta que él también (el tiempo) en sus dos direcciones infinitas, existe desde el primer conocimiento, y que el fenómeno que llena este primer *presente*, debe ser percibido al mismo tiempo como relacionado por el lazo de la causalidad con una serie de fenómenos que se extienden hasta lo infinito en lo pasado. Este mismo pasado está condicionado, sin embargo, por el primer *presente*, como á la inversa, este último está condicionado por el pasado. Vemos, pues, que el pasado, lo mismo que el primer presente, al que da origen, depende del sujeto que conoce, sin el cual no es

nada; pero ese pasado es lo que hace necesariamente que el primer presente no aparezca como si fuese lo primero, es decir, como si no tuviese detrás de sí pasado alguno que le hiciera nacer, y como si él fuese el origen del tiempo; sino que se manifiesta como sucediendo á un pasado según el principio de la razón de ser en el tiempo, de igual manera que el fenómeno que forma su contenido, aparece como la resultante de estados anteriores que llenaron el pasado, según la ley de causalidad. Para el que guste de las fábulas útiles de la Mitología, el momento en que ha comenzado el tiempo que, sin embargo, no ha tenido comienzo, puede ser comparado al nacimiento de Saturno (Cronos) el más joven de los Titanes, con el cual cesan las producciones informes del cielo y de la tierra (puesto que castró á su padre) para ser reemplazadas por la raza de los dioses y de los hombres.

Esta exposición á que nos ha conducido el examen del más consecuente de los sistemas filosóficos que parten del objeto, es decir, el materialismo, sirve al mismo tiempo para hacernos ver la inseparable dependencia mutua, al par que la inevitable contradicción que existe entre el sujeto y el objeto; este conocimiento nos disuade de buscar la esencia íntima del mundo, la cosa en sí, en uno ú otro de estos dos elementos de la representación y nos lleva á buscarla en algo diferente por completo de la representación y que no esté contaminado de semejante contradicción original, esencial y, por lo mismo, irresoluble.

Enfrente del sistema que parte del objeto para hacer nacer de él al sujeto, hallamos al sistema contrario, que partiendo del sujeto quiere hacer salir de él al objeto. Mas si el primer sistema ha sido empleado muy frecuentemente en Filosofía hasta nuestro tiempo, en cambio no hay, á la verdad, más que un sólo ejemplo

del segundo: este ejemplo, muy reciente, es la pretendida filosofía de J. G. Fichte, la cual merece ser mencionada en atención á esta circunstancia, por escasos que sean el verdadero valor y la sustancia de tal doctrina. No es en suma más que una fantasmagoría, que enunciada con aire de seriedad, con tono convencido y con ardiente celo, y defendida además con elocuencia polémica contra débiles adversarios ha podido brillar é ilusionar por un momento. Pero la verdadera seriedad, que inaccesible á todas las influencias extrañas, fija invariablemente la mirada en un sólo fin: la verdad le faltaba á Fichte totalmente, como falta á todos los filósofos de su especie, que se acomodan á las circunstancias. No podía ser de otra manera.

En efecto, se llega á ser filósofo por una duda que se quiere desvanecer; es el *θαυμαζειν* de Platón que llamaba éste «μαλα φιλοσοφικον παθος.» Pero lo que, en este punto, distingue al filósofo verdadero del falso, es que en aquél la duda se eleva al aspecto del mundo mismo, mientras que en el último procede de la lectura de un libro y se reduce á un sistema filosófico: este es el caso de Fichte, que se hizo filósofo con ocasión de la cosa en sí de Kant y que sin esto es muy verosímil que se hubiera ocupado en otra cosa, y probablemente con mejor éxito, pues poseía un talento notable de retórico. Si hubiera penetrado un poco el profundo sentido de la *Critica de la razón pura*, el libro que le hizo filósofo, habría comprendido que el espíritu de lo que allí se enseña es, ante todo, que el principio de razón no es, como pretendía la filosofía escolástica, una *veritas aeterna*, es decir, que no tiene un valor incondicional, existente antes del mundo, fuera del mundo y por encima del mundo; sino que este valor es condicionado y relativo, y que se aplica al fenómeno solamente, cualquiera que sea la forma bajo la cual se

manifieste dicho principio: lazo necesario con el tiempo ó con el espacio, ley de causalidad ó razón de conocimiento.

Habría comprendido, por consiguiente, que no es por este camino por donde se puede descubrir la esencia íntima del mundo, y que jamás puede conducir más que á una cosa igualmente accidental y relativa, al fenómeno, y no á la cosa en sí; hubiera visto que el principio de razón no es concerniente del todo al sujeto; que no es más que la forma de los objetos, que por el hecho mismo de serlo no son cosas en sí; que el sujeto existe al mismo tiempo que el objeto y viceversa, y que por lo tanto, ni el objeto puede suceder al sujeto procediendo de él como de su causa, ni, á la inversa, el sujeto puede venir después del objeto, siendo mero efecto de él. Pero de todo esto nada penetró en el espíritu de Fichte; para él el único aspecto interesante de la cuestión, era el punto de partida del sujeto, elegido por Kant para demostrarla falsedad del punto de partida del objeto, que se convertía de esta manera en la cosa en sí. Mas Fichte tomó este punto de partida del sujeto, por la tesis misma que se trataba de dilucidar, por el fondo mismo de la cuestión. Como todos los plagiarios, creyó que, exagerando lo que había dicho Kant, le superaría, y repitió en este sentido todas las faltas cometidas en el sentido opuesto por el dogmatismo reinante hasta entonces, y que habían dado origen precisamente á la crítica de Kant. De esta manera nada se alteró en el punto principal: el antiguo error culminante, la hipótesis de una relación de causa á efecto entre el objeto y el sujeto, continuó en pie como antes; el principio de razón conservó un valor incondicional, todo se redujo á colocar la cosa en sí en el sujeto del conocimiento, en lugar de ponerla como antes en el objeto; y por último, la relatividad absoluta del sujeto y

del objeto, que indica que la cosa en sí ó esencia íntima del mundo, no debe buscarse en ellos sino fuera de ellos, y fuera de toda existencia relativa, siguió desconociéndose como anteriormente.

Cual si Kant no hubiera existido nunca, el principio de razón tal como lo concibió Fichte, era todavía lo mismo que fué para los escolásticos, una *veritas aeterna*. Así como sobre los dioses de los antiguos reinaba el eterno Destino, sobre el Dios de los escolásticos se elevaban estas *veritates aeternae*, á saber: las verdades metafísicas, matemáticas y metalógicas, y también, para algunos, la autoridad de la ley moral. Estas verdades no dependían de nada, pero su necesidad era el fundamento de la existencia de Dios y del universo.

Por virtud del principio de razón, como una *veritas aeterna* de esta especie, el Yo de Fichte es la razón del mundo, ó No-yo, del objeto, que es su consecuencia y su obra. Se guardó muy bien Fichte de examinar de cerca el principio de razón y de comprobarlo. Si yo tuviera que indicar bajo qué forma le emplea para hacer que el Yo produzca al No-yo, como la araña su tela, diría que es por el principio de la razón de ser en el espacio, pues sólo relacionándolas con él llegan á adquirir alguna apariencia de significación y de valor esas penosas deducciones sobre los procedimientos, con ayuda de los cuales el Yo produce y fabrica al No-yo, deducciones que llenan el libro más vacío de sentido y más aburrido que se ha escrito jamás.

Esta filosofía de Fichte (que por otro concepto no merece mención alguna), sólo es interesante por el contraste completo, tardíamente producido, que ofrece con el antiguo materialismo. Este último era el sistema más consecuente de los que partían del objeto, mientras que Fichte parte del sujeto. El materialismo

no veía que al admitir el más elemental de los objetos, admitía por este mismo hecho el sujeto; de igual manera que Fichte no comprendió que, al propio tiempo que el sujeto (llamárale como quisiera) admitía el objeto, sin el cual no puede concebirse el sujeto; olvidaba además que toda deducción *à priori*, y aún toda demostración en general, se funda sobre una necesidad, y toda necesidad sobre el principio de razón, pues ser necesario y resultar de una causa determinada, son nociones equivalentes (1); que el principio de razón no es otra cosa que la forma general del objeto, como tal objeto, y le presupone, y que no teniendo valor alguno antes del objeto ni fuera de él, no ha podido producirle por virtud de sus leyes. En general, la falta común al sistema que parte del sujeto y al que parte del objeto, consiste en admitir de antemano lo que luego se pretende deducir, á saber: el término correlativo obligado de su punto de partida.

Mi procedimiento difiere *toto género* de estos dos yerros opuestos, en que no parto del sujeto ni del objeto, sino de la representación como hecho primero del conocimiento, cuya forma primera y esencial es la división en sujeto y objeto. A su vez, la forma del objeto es el principio de razón bajo sus diversas manifestaciones. Cada una de sus formas rige tan poderosamente la clase de representaciones que le es propia, que cuando conocemos una de esas formas, conocemos al mismo tiempo la esencia de toda la clase, puesto que como representación, no es otra cosa que aquella forma misma. Así, el tiempo no es más que la razón de ser en el tiempo, es decir, la sucesión; el espacio no es más que el principio de razón en el espacio, ó sea la situación; la materia no

(1) Consúltase la *Cuádruple raíz del principio de razón*, § 49.

es más que la causalidad y el concepto (como veremos en seguida), no es otra cosa que la relación con el principio de conocimiento. Esta relatividad completa y constante del mundo como representación, tanto en lo referente á su forma más general (sujeto y objeto), como en la forma subordinada á ésta (principio de razón), nos indica, como hemos dicho, que la esencia íntima del mundo debe buscarse en otro aspecto muy diverso de este mundo, en un lado *totalmente distinto de la representación*. El libro siguiente nos mostrará este aspecto en un hecho inmediatamente cierto para todo ser viviente.

Antes, debemos examinar esa clase de representaciones que tiene sólo el hombre y cuya sustancia es el concepto y su término correlativo en el sujeto la *razón*, como en las representaciones que hemos examinado hasta ahora, lo correlativo era el entendimiento y la sensibilidad, que son propios de todos los animales sin distinción.

§ 8.º

Como se pasa de la luz directa del sol á la que de él toma la luna, vamos á pasar de la representación intuitiva, directa, que se afirma por sí misma, á la reflexión, á las nociones de razón, abstractas y discursivas, cuya sustancia toda está tomada del conocimiento intuitivo y no existe más que con relación á él. Mientras permanecemos en el terreno de la percepción pura, todo es claro, determinado y cierto. No hay allí nada que preguntar, ni de qué dudar, ni sobre qué errar; no se quiere ni se puede ir más lejos; la intuición nos deja tranquilos y lo presente nos deja satisfechos. La intuición se basta á sí misma; he aquí porqué no puede ser falso ni puede jamás ser refutado lo que exclusivamente procede de ella

y le permanece fiel, como una verdadera obra de arte, por ejemplo. La intuición no da una opinión, da la cosa misma. Pero con el conocimiento abstracto, con la razón, nacen, en la teoría, la duda y el error, y en la práctica, la preocupación y el arrepentimiento.

Si en la representación intuitiva, la *apariciencia* puede por algunos instantes desfigurar la realidad, en la representación abstracta, el *error* puede durar millares de años, puede someter á pueblos enteros á su yugo de hierro, ahogar los más nobles instintos de la humanidad, y hacer que sus esclavos, aquellos á quienes ha alucinado, carguen de cadenas á los que no se han dejado seducir. Es el enemigo contra el cual los espíritus más prudentes de todos los tiempos han sostenido siempre un combate desigual y lo que han podido arrancarle es lo que exclusivamente ha pasado á ser propiedad del género humano. Es conveniente que comencemos por precavernos de él, puesto que vamos á penetrar en los dominios en que impera. Se ha repetido con frecuencia que se debía buscar la verdad, aun cuando no se viera qué utilidad podría traer su descubrimiento, puesto que tal utilidad podía ser indirecta y aparecer allí donde menos se pensase. Creo que se debe añadir á esto, que conviene desplegar el mismo celo en descubrir y alejar todo error, aunque no se vea qué perjuicio puede ocasionar, porque este perjuicio pudiera ser indirecto y aparecer donde menos lo esperamos, que todo error lleva un veneno en sí. Como el espíritu ó la inteligencia es lo que hace al hombre señor del mundo, no hay errores inocentes y menos todavía errores respetables ni sagrados. Para consolar á los que consagran sus fuerzas y su existencia al noble y rudo combate contra el error, de cualquier manera y en cualquier circunstancia que sea, no puedo menos de añadir, que el error puede campar por sus respetos mientras la verdad no aparece,

como los mochuelos y los murciélagos por la noche, pero antes harán retroceder al sol hacia el Oriente los murciélagos y los mochuelos, que veamos á la verdad, una vez reconocida y proclamada claramente y por completo, ser rechazada de nuevo para que el antiguo error ocupe tranquilamente su puesto. Esta es la fuerza de la verdad. La victoria es para ella difícil y trabajosa, pero cuando la consigue no es posible quitársela.

Junto á las representaciones examinadas hasta aquí y que, según su composición, pueden clasificarse en tiempo, espacio y materia, si las consideramos con relación al objeto, y en sensibilidad pura y entendimiento (es decir, conocimiento de la causalidad) si se las mira desde el punto de vista del sujeto, existe, pero sólo en el hombre entre todos los seres que pueblan el mundo, otra facultad de conocimiento. Se ha abierto en él una nueva conciencia que con mucha exactitud é intuitivamente se ha denominado *reflexión*. Es, en efecto, un reflejo, una derivación del otro conocimiento, pero tiene sustancia y formas diferentes por completo de la sustancia y formas de la intuición, y el principio de razón que rige á todo objeto, ha adoptado aquí igualmente una forma especial. Esta nueva conciencia, este conocimiento elevado á su potencia más alta, esta abstracción de todas las intuiciones, reflejada en la apercepción no intuitiva de la razón, es lo que da al hombre esa prudencia que distingue tan profundamente su conciencia de la del animal y por la cual su existencia entera se parece tan poco á la de sus hermanos privados de razón. Igualmente les es muy superior en poder y en sufrimiento.

Ellos viven tan sólo en lo presente; él vive además en lo porvenir y en lo pasado. Ellos satisfacen sus necesidades del momento; él, por medio de instituciones artificiales provee á las futuras, hasta para un tiempo en que

ya no existirá. Ellos están abandonados enteramente á la impresión del instante, á la acción del motivo perceptible; él se determina por virtud de nociones abstractas, con independencia de lo presente. Por esto realiza planes meditados de antemano y se conduce con arreglo á máximas, sin cuidarse de lo que le rodea, ni de las impresiones eventuales del momento; puede, por ejemplo, adoptar con serenidad disposiciones artificiales concernientes á su propia muerte; puede disimular hasta hacerse impenetrable y llevarse su secreto á la tumba; puede elegir además entre varios motivos, pues sólo *in abstracto* coinciden diversos motivos en la conciencia actual y pueden hacer que se reconozca que uno excluye á otro, midiendo así mutuamente su poder sobre la voluntad, para que después el motivo más fuerte que prevalece, sobre los otros, produzca la determinación racional de la voluntad y manifieste cuál es la naturaleza de ésta. El animal, por el contrario, no se decide más que por la impresión del momento. Sólo el temor de un constreñimiento actual puede domar su codicia, hasta que haciéndose habitual este temor, le determina en lo sucesivo en esa nueva forma, lo cual constituye la domesticación. El animal *siente y percibe*, el hombre además *piensa y sabe*; ambos *quieren*. El animal manifiesta sus sensaciones y su disposición interior por medio de movimientos y de gritos; el hombre comunica ú oculta su pensamiento por medio del lenguaje.

El lenguaje es la primera producción y el instrumento indispensable de la razón; por este motivo se designa en griego y en italiano con el mismo nombre á la razón y al lenguaje: *ὁ λόγος*, *il discorso*. Por medio del lenguaje puede dar la razón sus más importantes resultados, tales como la acción en común de varios individuos, el concurso de millares de hombres por virtud de una inteli-

gencia convenida entre ellos, la civilización, el Estado, y además la ciencia, la conservación de las experiencias anteriores, la concentración de los elementos comunes en un concepto, la comunicación de la verdad, la enseñanza del error, la meditación y la poesía, los dogmas y las supersticiones. El animal no aprende á conocer la muerte más que con la muerte; el hombre avanza cada día hacia ella con conocimiento de causa, y esto da á veces á la vida una gravedad fúnebre hasta para aquellos que no han reconocido aún que la muerte es el carácter constante de la vida. Por esto principalmente tiene el hombre filosofías y religiones. Con todo, no se ha podido discernir jamás claramente si unas y otras han tenido por efecto lo que con razón se aprecia más que nada en las acciones humanas, á saber: la justicia espontánea y la elevación de sentimientos. Sus únicos resultados propios y ciertos, las únicas conquistas de la razón en esta doble senda, religión y filosofía, son, por el contrario, de una parte las opiniones más sorprendentes y más aventuradas de las diferentes escuelas filosóficas y de otra parte las costumbres más extrañas y á veces más crueles, entre los sacerdotes de las diversas religiones.

Todos los siglos y todos los pueblos están de acuerdo en reconocer que estas manifestaciones tan diversas y tan extensas se derivan de un principio común, de esa facultad intelectual propia del hombre, con exclusión de los animales, y que se ha denominado razón. Todos los hombres saben también reconocer perfectamente las manifestaciones de esta facultad, decir lo que es racional ó irracional, indicar los casos en que la razón se muestra en contradicción con las demás facultades, y las cosas que no pueden esperarse de los animales, ni áun de los más inteligentes de ellos, porque carecen de razón.

En suma, los filósofos de todos los tiempos, hablan de acuerdo con ese conocimiento universal que de la razón se tiene, y además hacen resaltar algunas manifestaciones particularmente importantes de esta facultad, tales como el poder que posee el hombre de dominar sus emociones y sus pasiones, la facultad de formar juicios, la de enunciar principios generales, y hasta aquellos que son ciertos antes de toda experiencia, etc. Sin embargo, todas sus explicaciones sobre la naturaleza propia de la razón, son indecisas, vagamente limitadas, prolijas, sin unidad ni centro común; ya hacen resaltar tal manifestación, ya cual otra, de donde resulta que son muchas veces divergentes. A esto se agrega que muchos de aquellos parten de la oposición entre la razón y la revelación, oposición enteramente ajena á la filosofía, y que no sirve más que para aumentar la confusión. Es sorprendente que, hasta ahora, ningún filósofo haya reducido rigurosamente á una función simple todas esas manifestaciones múltiples de la razón; función que se hallaría en cada una de las manifestaciones, que las explicaría todas y que sería de esta suerte la verdadera é íntima esencia de la razón.

Es cierto que Locke, en su *Essay on human understanding*, L. 2.^a, cap. 11, § 10 y 11, indica muy exactamente que los conceptos generales son el carácter distintivo entre el animal y el hombre; Leibnitz, en sus *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, L. 2.^o, cap. 11, § 10 y 11, repite y aprueba esta distinción. Pero cuando Locke llega á dar la verdadera explicación de la razón (L. 4, cap. 17, § 2 y 3) pierde de vista completamente su carácter principal y simple, y se pierde en una enumeración vacilante, incierta é incompleta de manifestaciones fragmentarias y secundarias de esta facultad. También Leibnitz, en el pasaje de su

obra correspondiente al de Locke, hace exactamente lo mismo y aún con mayor confusión y obscuridad. Kant embrolló y falseó esa noción de la esencia de la razón. El que quiera tomarse el trabajo de examinar desde este punto de vista la masa de los escritos filosóficos que han aparecido después de Kant, reconocerá que, así como poblaciones enteras expían las faltas de los príncipes, así también los errores de los grandes espíritus extienden su perniciosa influencia sobre generaciones y sobre siglos enteros y, á fuerza de crecer y multiplicarse, acaban por degenerar en monstruosidades, á causa de que, como dijo Berkeley, *son pocos los que piensan, pero todos quieren tener opiniones*.

Así como el entendimiento no tiene más que una función: conocer directamente la relación de causa á efecto, puesto que la percepción intuitiva del mundo real, de igual manera que toda prudencia, toda sagacidad y todo don de inventiva, no son evidentemente, á pesar de la diversidad de sus aplicaciones, más que las manifestaciones de esta simple función; de igual manera la razón no tiene tampoco más que una función: crear conceptos, y por virtud de ella se explican fácilmente todos los fenómenos, indicados antes, que distinguen la vida del hombre de la del animal. Lo que siempre y en todas partes se ha llamado racional ó irracional, se refiere únicamente al ejercicio ó no ejercicio de esta función (1).

§ 9.^o

Los conceptos forman una clase especial de represen-

(1) Véanse los §§ 26 y 27 de la *Disertación sobre el principio de razón*.

taciones, propias exclusivamente del espíritu humano, y que difieren radicalmente de las representaciones intuitivas estudiadas hasta aquí. No podemos obtener un conocimiento intuitivo y realmente evidente de su esencia; su conocimiento será siempre abstracto y discursivo. Sería, pues, extravagante pretender que fuesen demostrados experimentalmente los conceptos, si por experiencia se entiende el mundo exterior y real, que no es más representación intuitiva, como lo sería querer que se presentasen á nuestras miradas ó á nuestra imaginación como objetos perceptibles. No podemos hacer más que pensarlos, pero no percibirlos, y sólo los resultados que el hombre puede producir con su concurso, son verdaderos objetos de experiencia. Estos resultados son el lenguaje, la conducta sistemática y premeditada y la ciencia, con todas sus consecuencias.

El lenguaje, como objeto de experiencia exterior, no es evidentemente más que un telégrafo muy perfecto, que transmite signos arbitrarios con la mayor rapidez y con los matices más delicados. Pero ¿cuál es el sentido de estos signos? ¿Cómo se opera su interpretación? ¿Será, acaso, que mientras otro nos habla, traducimos instantáneamente sus palabras en imágenes de la fantasía que se mueven y vuelan delante de nuestros ojos con la rapidez del relámpago, que se encadenan, se modifican y se dibujan á medida que van llegando las palabras y al compás de sus accidentes gramaticales? ¿Qué tumulto habría entonces en nuestra cabeza mientras escuchamos un discurso, ó durante la lectura de un libro! Mas no pasa nada de esto. El sentido de las palabras se comprende directamente y se entiende con exactitud y de una manera precisa, sin que, por lo regular, se produzcan imágenes en la fantasía. La razón es quien habla aquí á la razón, sin salirse de sus dominios;

lo que transmite y lo que recibe son nociones abstractas, percepciones no intuitivas, que creadas de una vez para siempre y relativamente poco numerosas, comprenden, abrazan y representan los innumerables objetos del mundo real. Esto es lo único que explica por qué el animal no puede hablar ni comprender, aunque posea como nosotros el aparato del lenguaje y las representaciones intuitivas; es precisamente porque las palabras designan esta clase especial de representaciones cuyo término correlativo en el sujeto es la razón, y que no tienen para el animal sentido ni valor alguno.

Vemos, pues, que el lenguaje, como todos los demás fenómenos atribuidos á la razón, y cuanto distingue al hombre del animal, se explica por su único y simple origen: los conceptos, que son, no las representaciones individuales en el tiempo y el espacio, sino las representaciones abstractas, no intuitivas, generales. Sólo en casos aislados pasamos de los conceptos á la intuición; nos formamos entonces imágenes de la fantasía á título de *representaciones perceptibles de conceptos*, á los cuales con todo no son jamás adecuadas. He explicado esto detenidamente en mi *Disertación sobre el principio de razón*, § 28, y no he de repetirlo aquí: puede compararse lo que allí expuse con lo que dice Hume en el duodécimo de sus *Philosophical essays*, pág. 244, y Herder en la *Metacrítica*, (libro malo, por cierto) primera parte, página 274. La idea platónica que nace de la unión de la fantasía con la razón, formará el objeto principal del tercer libro de la presente obra.

Aunque los conceptos difieren totalmente de las representaciones intuitivas tienen, sin embargo, con ellas una relación necesaria, sin la cual no existirían y que constituye, por consiguiente, su sustancia y su esencia entera. La reflexión es forzosamente una copia, una re-

producción de su prototipo: el mundo perceptible, aunque esta reproducción sea de una índole especial y esté formada de una materia muy heterogénea. Así, se puede llamar con exactitud á los conceptos representaciones de representaciones. También el principio de razón tiene aquí una forma especial. Así como hemos visto que cada una de las formas bajo las cuales domina dicho principio en esta ó la otra clase de representaciones, constituye toda la esencia propia de la clase á que corresponde, en cuanto representación, de tal manera que el tiempo no es totalmente más que sucesión y ninguna otra cosa, el espacio posición y nada más que esto, y la materia causalidad únicamente, así también toda la esencia de las nociones, es decir, de la clase de las representaciones abstractas no consiste más que en la relación expresada en estas representaciones por el principio de razón, y como esta relación es la del principio de conocimiento, se sigue de ahí, que toda la esencia de la representación abstracta está en su relación con otra representación que forma su principio de conocimiento. Esta segunda representación puede, á su vez, ser un concepto ó representación abstracta y hasta puede tener también un principio de conocimiento abstracto; pero esta serie no puede prolongarse así hasta lo infinito y la cadena de los principios de conocimiento debe acabar finalmente en un concepto que tenga su principio en el conocimiento intuitivo. El mundo de la reflexión descansa por completo sobre el mundo de la intuición, como sobre su principio de conocimiento. Las representaciones abstractas difieren de las representaciones intuitivas en que á estas últimas sólo las pide el principio de razón que se relacionen con otra representación de la misma clase, mientras que á las primeras las exige finalmente que guarden relación con una representación de diferente clase.

Se ha dado, con preferencia, el nombre de *abstractas* á esas nociones generales que, como acabamos de ver, no se enlazan inmediatamente con el conocimiento intuitivo, sino sólo por mediación de uno ó varios conceptos y, por el contrario, se llaman *concretas* las que tienen su principio inmediato en el mundo intuitivo. Esta última denominación se aplica muy impropriamente á las nociones que designa, pues son en realidad igualmente abstractas y no representaciones intuitivas. Pero aunque estas dos denominaciones se derivan de un conocimiento muy vago de la diferencia que deben expresar, pueden conservarse con la reserva que queda consignada. Como ejemplos de la primera especie, es decir, como nociones *abstractas*, en el sentido absoluto de la palabra, podemos citar conceptos como los siguientes: «relación, virtud, investigación, comienzo,» etc. Ejemplos de la segunda especie, ó sea de conceptos denominados impropriamente *concretos*, son las nociones: «hombre, piedra, caballo.» Si la imagen no fuera exagerada y no se prestase por eso á ser tomada en broma, se podría decir que las nociones concretas son el entresuelo de la reflexión y las nociones abstractas los pisos superiores.

No es propiedad esencial del concepto, como se pretende por lo común, la de abrazar muchas nociones, es decir, haber muchas representaciones intuitivas (ó abstractas, si se quiere) que estén con el concepto en la relación de principio de conocimiento ó, dicho en otros términos, que se piensen al mismo tiempo que se piensa el concepto. Esta no es más que una propiedad secundaria y derivada, que no siempre hay necesidad de que exista en realidad, aunque debe existir siempre en posibilidad. Tal propiedad dimana de que el concepto es la representación de una representación, es decir, que debe toda su esencia á su relación con otra representación;

pero como el concepto no es esta representación misma, y lo que es más, como ella corresponde por lo común á otra clase, quiero decir, que suele ser intuitiva, y puede tener, por consiguiente, atributos de espacio, de tiempo ú otros, en y general muchos que no son percibidos al mismo tiempo que el concepto, resulta que muchas representaciones que se diferencian entre sí por cualidades accidentales, pueden ser expresadas por el mismo concepto ó concentradas en él. Pero esta propiedad del concepto de valer para muchos objetos no es esencial, sino accidental.

Puede haber conceptos que no se apliquen más que á un solo objeto real y que sin embargo no dejen de ser por esto abstractos y generales, y no representaciones individuales é intuitivas; tal es, por ejemplo, la idea que se tiene de tal ciudad, conocida sólo por la geografía; aunque este concepto no se refiere más que á dicha ciudad, sería posible que conviniera á muchas otras, diferentes entre sí bajo ciertos aspectos. No tiene generalidad un concepto por ser abstracción de muchos objetos, sino al contrario, la generalidad, es decir, la cualidad de no determinar lo particular, que le es esencialmente propia, como representación abstracta de la razón, es lo que hace que puedan ser comprendidos objetos diferentes en un mismo concepto.

Resulta de lo anterior, que todo concepto, por lo mismo que no es una representación intuitiva, sino abstracta y por tanto determinada sólo en parte, tiene lo que se llama un alcance, una extensión, una esfera, aún en el caso en que no haya más que un solo objeto real á que corresponda. La esfera de cada concepto tiene siempre algo de común con la de otros; es decir, que se comprende en parte en el primer concepto la misma cosa que en el segundo y viceversa, se comprende en parte en

el segundo lo mismo que el primero; sin embargo, cuando se trata realmente de dos conceptos diferentes, cada uno de ellos, ó por lo menos uno, contiene algún elemento que no está contenido en el otro; esta es la relación que hay entre todo sujeto y su atributo. Reconocer esta relación se llama *juzar*. Una de las ideas más felices ha sido la de representar dichas esferas de los conceptos por medio de figuras geométricas. La invención primera se remonta á G. Ploucquet, que se valía de cuadrados; Lambert, con ser posterior, no empleaba más que líneas combinadas de diversos modos unas con otras. Euler llegó á la perfección empleando círculos. No sé decir de dónde proviene esa analogía tan perfecta entre las relaciones de los conceptos y las de estas figuras geométricas. Sea como quiera, para la lógica es de gran resultado el que las relaciones de los conceptos puedan ser representadas todas gráficamente, hasta en lo relativo á su posibilidad; es decir *à priori*. Examinemos estas figuras.

1.ª Las esferas de dos conceptos son iguales una á otra, ejemplo: el concepto de necesidad y el de resultado de una causa determinada, ó bien el de rumiantes y



el de bisulcos, ó el de animales vertebrados y el de animales de sangre roja (aunque sobre esto podría haber discrepancia á causa de los anélidos). Estos conceptos

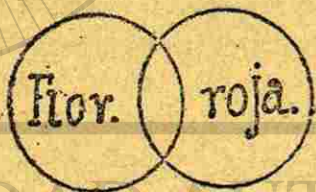
son convertibles uno en otro. Se representan por un sólo círculo que los designan indiferentemente á los dos.

2.^a La esfera de un concepto abraza por completo la de otro.

3.^a Una esfera abraza dos ó varias que se excluyen y llenan al mismo tiempo la esfera.



4.^a Dos esferas abrazan cada una parte de la otra.



5.^a Dos esferas contenidas en una 3.^a sin llenarla.

Este último caso es el de todos los conceptos cuyas esferas no tienen nada de común directamente, pues siempre están comprendidos en un tercer concepto muy vasto tal vez.

Tales son las combinaciones á las cuales pueden reducirse todas las relaciones de los conceptos entre sí; de ellas puede deducirse todo el estudio de los juicios, de su

conversión, contraposición, recíprocación y disyunción (esta última según la tercera figura), así como las propiedades de los juicios sobre las cuales fundaba Kant las



supuestas categorías del entendimiento. Hay que exceptuar, sin embargo, la forma hipotética, que no es una combinación de simples conceptos, sino de juicios, y el modo, de que hablaremos explícitamente en el apéndice, así como de todas las propiedades de los juicios que han servido de base á las categorías.

Debemos añadir, respecto de las combinaciones posibles de los conceptos, que pueden combinarse nuevamente entre sí, de diversas maneras; por ejemplo, la cuarta figura con la segunda. Cuando una esfera, que contiene á otra en todo ó en parte, está á su vez contenida enteramente en una tercera, entonces únicamente es cuando las tres representan el silogismo en su primera figura, es decir, ese encadenamiento de juicios que nos permite reconocer que un concepto, comprendido en todo ó en parte dentro de un segundo concepto, lo está también en un tercero que comprende al segundo; y lo mismo el razonamiento contrario, la negación, cuya representación gráfica puede evidentemente consistir en dos esferas conjuntas que no se hallan situadas en una

tercera. Cuando muchas esferas se enlazan de este modo producen largos encadenamientos de silogismos. Esta representación esquemática de los conceptos, aplicada ya muy bien en diferentes tratados, puede servir de fundamento á toda la teoría de los juicios y de los silogismos, lo cual facilita y simplifica mucho su enseñanza. Todas las reglas de la lógica pueden ser comprendidas, deducidas y explicadas de esta manera, con arreglo á su origen.

Mas no es necesario cargar con todas estas reglas la memoria, puesto que la lógica no tiene más que un interés teórico, sin utilidad práctica para la filosofía. Podrá decirse que la lógica se relaciona con el discurso como el bajo fundamental con la música, ó tomando la cosa menos rigurosamente como la ética con la virtud ó la estética con el arte, pero, con todo, debemos recordar que nadie se ha hecho artista todavía por el estudio de la estética, ni por el estudio de la moral se adquiere un noble carácter; que mucho antes de Rameau se componía buena y hermosa música; que no hay necesidad de poseer la clave del bajo fundamental para sentir las disonancias; y en fin, que tampoco necesitamos de la lógica para no dejarnos inducir en error por los paralogismos. Sin embargo, hay que convenir en que el conocimiento del bajo fundamental es de la mayor utilidad, si no para la crítica, al menos para la composición musical; asimismo la estética y la ética pueden tener en la práctica, si bien en menor grado, alguna utilidad, principalmente de carácter negativo. No se les puede negar en absoluto todo valor práctico, pero no puede decirse lo mismo de la lógica, que no es más que la ciencia *en abstracto* de lo que cada cual sabe en concreto. Esto hace que se necesite tan poco de las reglas de la lógica para no dejarse alucinar por un razonamiento falso, y

que se apele tan poco á ellas para formar razonamientos verdaderos; el lógico más versado en su ciencia las deja por completo á un lado cuando discurre realmente. La razón de ello es esta: toda ciencia se compone de un sistema de verdades generales, y por lo tanto abstractas, de leyes y de reglas concernientes á cierto orden de hechos.

Cada caso particular de este género que se presenta, está determinado siempre según estas nociones generales, cuya autoridad se establece de una vez para siempre, pues es infinitamente más fácil aplicar una regla general que estudiar cada caso aislado desde su origen y separadamente, en atención á que la noción abstracta y general, una vez adquirida, está más á nuestro alcance que la indagación empírica de lo particular. Pero con la lógica pasa todo lo contrario. Es la ciencia general de los procedimientos de la razón, reconocidos por un estudio que hace esta facultad de sí misma y por una abstracción de todo su contenido, y formulados en leyes. Mas como la razón posee estos procedimientos necesariamente y por esencia, no se apartará jamás de ellos cuando se vea abandonada á su propio impulso. Será, por lo tanto, más fácil y más seguro dejarla conducirse á sí misma, según su naturaleza, que imponerle, bajo la forma de una ley extraña y exterior, una ciencia que ha sido necesario abstraer antes de esos mismos procedimientos.

Esto es lo más fácil á causa de que, si en las demás ciencias, la regla general es más cómoda que el examen del caso particular, en sí y aislado, á la inversa, en el discurso, el procedimiento que emplea necesariamente la razón en cada caso determinado, es siempre más fácil para nosotros que la regla general abstracta, puesto que lo que discurre en nosotros es la razón mis-

ma. Es lo más seguro también, pues un error puede deslizarse más fácilmente en una ciencia abstracta, ó en su aplicación, que no darse el caso de que funcione la razón contra su esencia y naturaleza. De ahí viene esta particularidad de que, mientras en las demás ciencias la regla es lo que declara la verdad del caso particular, en la lógica, por el contrario, se comprueba siempre la regla con el caso particular; y el lógico más experto, cuando en un caso dado saca una conclusión distinta de la que indica la regla, buscará siempre la falta en ésta y no en la conclusión. Querer hacer un uso práctico de la lógica, significaría querer deducir de las reglas generales, y con gran trabajo, lo que en cada caso particular conocemos inmediatamente y con la mayor certeza. Sería como si para andar se quisiera tomar antes consejo de la mecánica, ó para digerir de la fisiología. El que aprende la lógica con un fin práctico, es comparable á un hombre que quisiera enseñar al castor á construir su vivienda. Pero aunque no sea de ninguna utilidad práctica, debemos conservar, sin embargo, la lógica por el interés filosófico que ofrece, como conocimiento especial de la organización y de la actividad de la razón.

Como ciencia completa, independiente, perfecta en sí, cuidadosamente estudiada y enteramente segura, tiene derecho á ser tratada científicamente por sí misma, con independencia de cualquiera otra, y hasta á ser enseñada en las Universidades; pero no adquiere su pleno valor más que por las relaciones que la unen con el cuerpo general de la filosofía en el estudio del conocimiento y especialmente del conocimiento racional y abstracto. Por esto, su enseñanza no debería tener la forma, tan marcada, de una ciencia dirigida hacia la práctica, ni debería contener tan sólo reglas formuladas para enseñar á trastocar exactamente los juicios, á sacar conclusiones, etc.; más

bien debería aspirar á dar á conocer la naturaleza de la razón y del concepto, y á explicar detenidamente el principio de la razón de conocimiento; pues la lógica no es más que una paráfrasis de él, y áun, hablando con propiedad, solamente en el caso en que el principio que establece la verdad de los juicios no es empírico ó metafísico, sino lógico ó metalógico. Un curso de lógica debería mostrar, junto al principio de la razón de conocimiento, las otras tres leyes fundamentales del pensamiento, tan cercanas á este principio, á saber: los juicios que tienen verdad metafísica, para presentar así todo el procedimiento técnico de la razón.

La esencia del pensamiento, propiamente dicha, ó sea la esencia de los juicios y de los silogismos, debe ser explicada, según lo expuesto, por medio de esquemas gráficos, por encadenamientos de esferas de conceptos, y de este trazado deben deducirse por construcción todas las reglas de los juicios y de los silogismos. El único uso práctico que puede hacerse de esta ciencia en una discusión, es demostrar al adversario no tanto sus paralogismos reales como sus sofismas premeditados, designándolos con su nombre técnico. Sin embargo, al rechazar así toda dirección práctica de la lógica, y al no conceder importancia más que á su conexión con el conjunto de la filosofía, como un capítulo de ésta, no pretendemos decir que su estudio deba ser menos cultivado que al presente, pues en nuestros días todo hombre que no quiera permanecer en la ignorancia de las materias más esenciales y quedar confundido en la multitud de los espíritus de cortos alcances, necesita estudiar la filosofía especulativa, con tanto mayor motivo, cuanto que el siglo XIX es filósofo. No queremos significar con esto que posea una filosofía, ni que la filosofía domine en él, sino solamente que está preparado

para ella y, por consiguiente, ávido de poseer alguna. Este es un signo de elevada cultura intelectual, y marca un punto bien preciso en la escala de la civilización de los tiempos.

Por mínima que sea la utilidad empírica de la lógica no cabe duda, sin embargo, de que fué inventada con un fin práctico. Me explico su origen de la siguiente manera. Cuando entre los eleáticos, los megarenses y los sofistas se desarrolló cada vez más, hasta convertirse en manía, la afición á disputar, la confusión en que de ordinario degeneraba cada disputa, debió de hacer sentir bien pronto la necesidad de una marcha metódica, como guía, para la cual se necesitaba establecer una dialéctica científica. La primera cosa que hubo de comprenderse fué, que las partes contendientes debían estar de acuerdo sobre cierta proposición á la cual tendrían que acomodar durante la disputa los puntos litigiosos. El comienzo del procedimiento metódico consistió en enunciar categóricamente estas proposiciones, admitidas de común acuerdo, poniéndolas á la cabeza de toda investigación. Al principio, estas proposiciones no se referían más que á la parte material de la investigación. Pero se advirtió muy pronto que, hasta en la manera de referirse á la verdad reconocida en común y de deducir de ella las afirmaciones, se seguían ciertas formas y ciertas leyes, sobre las cuales, sin necesidad de acuerdo previo, no había nunca discrepancia, de donde se dedujo que debían constituir la marcha esencialmente propia de la razón y el procedimiento inherente á ella, la parte formal del examen razonado.

Aunque estas formas no estuviesen expuestas á la duda ni al disentimiento, algún cerebro sistemático hasta la pedantería, entendió que había de ser de excelente efecto y había de parecer el colmo de la dialéctica

metódica el enunciar en proposiciones abstractas estas fórmulas del arte de disputar, esta marcha siempre regular de la razón, y tuvo la idea de colocar tales proposiciones á la cabeza de la tesis, como aquellas otras concernientes al fondo de la cuestión, que eran unánimemente aceptadas. Allí figurarían como invariable canon de toda disputa, como regla que habría que seguir siempre y que invocar á cada paso. Al tratar de reconocer así, deliberadamente, como ley, y de enunciar de una manera expresa lo que hasta entonces se había seguido como por un convenio tácito ó por instinto, se fueron hallando poco á poco expresiones más ó menos perfectas para los principios de la lógica, tales como el principio de contradicción, el de razón suficiente, el de *tertium non datur*, el de *dictum de omni et nullo*; luego se descubrieron las leyes especiales del silogismo, como por ejemplo: *Ex meris particularibus aut negativis nihil sequitur, a rationato ad rationem non valet consequentia*, etcétera. Todo esto marchaba muy lenta y penosamente, y permaneció muy imperfecto hasta Aristóteles. Podemos convencernos de ello en parte, viendo la manera torpe y prolija de exponer las verdades lógicas que se observa en muchos diálogos de Platón, y mejor aún con lo que nos refiere Sexto Empírico de las disputas de los megarenses, sobre las leyes más fáciles y más sencillas de la lógica y los penosos esfuerzos que hacían para explicárselas. (*Sext. Emp. adv. Mat. L. 8.*)

Aristóteles reunió, puso en orden y corrigió los materiales existentes, llevando su conjunto á una perfección incomparablemente superior. Si consideramos cómo la marcha de la civilización griega preparó el trabajo de Aristóteles, nos sentiremos poco dispuestos á dar fe al relato de los escritores persas, comunicado por Jones, muy prevenido, en su favor, y según el cual Callistenes

encontró entre los indios una lógica formada y se la envió á su tío Aristóteles (*Asiatic Researches*, vol. IV, página 163.) Se comprende fácilmente la aceptación que la lógica de Aristóteles, hasta en su forma mutilada por los árabes, encontró en la triste Edad Media entre los escolásticos, poseídos del furor de las disputas, desprovistos de todo conocimiento real y nutridos solamente de fórmulas y palabras; y se explica, que para ellos, se elevara hasta el punto de convertirse en eje de toda ciencia. Decaída después de esta consideración, se ha mantenido en boga hasta nuestros días, como ciencia existente por sí, práctica y muy útil; y en nuestra misma época, la filosofía kantiana, que tomó su base primera de la lógica, ha venido á avivar el interés que, bajo este aspecto, es decir, como medio de conocer la esencia de la razón, merece dicha ciencia sin duda alguna.

Si para sacar conclusiones rigurosas hay que examinar bien la relación entre las esferas de los conceptos, y sólo cuando una esfera está exactamente contenida en otra, y ésta lo está á su vez por completo en una tercera, se debe admitir que la primera está dentro de la tercera, en cambio, el *arte de persuadir*, acude al recurso de no someter las relaciones de los conceptos más que á un examen superficial, y enseguida determinarlos en un solo sentido: aquel que se presta á nuestros fines; esto se efectúa principalmente, cuando la esfera del concepto que se examina no está contenida más que en parte en una segunda, estándolo, también en parte, en otra enteramente distinta, se la hace pasar por comprendida enteramente en una ú otra, según la conveniencia del orador.

Por ejemplo, cuando se habla de la pasión, se la puede hacer entrar á voluntad en el concepto de la mayor fuerza, del agente más poderoso del mundo, ó bien en el

concepto de la sinrazón, y éste en el de la impotencia y la debilidad. Se puede continuar el procedimiento, y aplicarle á cada uno de los conceptos á que nos conduzca el discurso. Casi siempre en la comprensión de un concepto, se descubren las esferas de otras nociones generales que se cortan, y cada una de las cuales contiene en su campo alguna parte del de la primera, aunque abarque mucho más espacio todavía. No se hace resaltar más que una de estas últimas esferas, aquella en que se quiere incluir el primer concepto, al par que se disimulan las demás, y se prescinde de ellas. Sobre este rasgo de habilidad descansan todos los artificios de la persuasión, todos los sofismas más útiles. En cuanto á los artificios lógicos, tales como *mentiens*, *velatus*, *cornutus*, etc., son demasiado groseros, evidentemente, para que se pueda hacer uso de ellos.

Ignoro si se ha reducido á este primer principio de su posibilidad, la esencia de todo el arte de los sofismas y de la persuasión, y si se ha demostrado que tal principio reside en la naturaleza especial de los conceptos, es decir, en el modo de conocimiento de la razón; mas ya que la exposición que estoy haciendo me ha conducido á este punto, deseo dilucidar la cuestión por fácil que sea de comprender, con el esquema de la adjunta tabla destinada á mostrar cómo las esferas se cortan unas á otras, y cómo dejan campo libre para pasar arbitrariamente de un concepto á otro, sea el que quiera. Con todo, no quisiera que, á causa de dicha tabla, se diese á esta explicación incidental más importancia de la que en realidad tiene. He elegido como ejemplo explicativo, el concepto de *viaje*. Su esfera se enlaza con otras cuatro, á cada una de las cuales puede pasar el argumentador á su capricho; estas cuatro se enlazan á su vez con otras, y hasta algunas con dos ó tres de las nue-

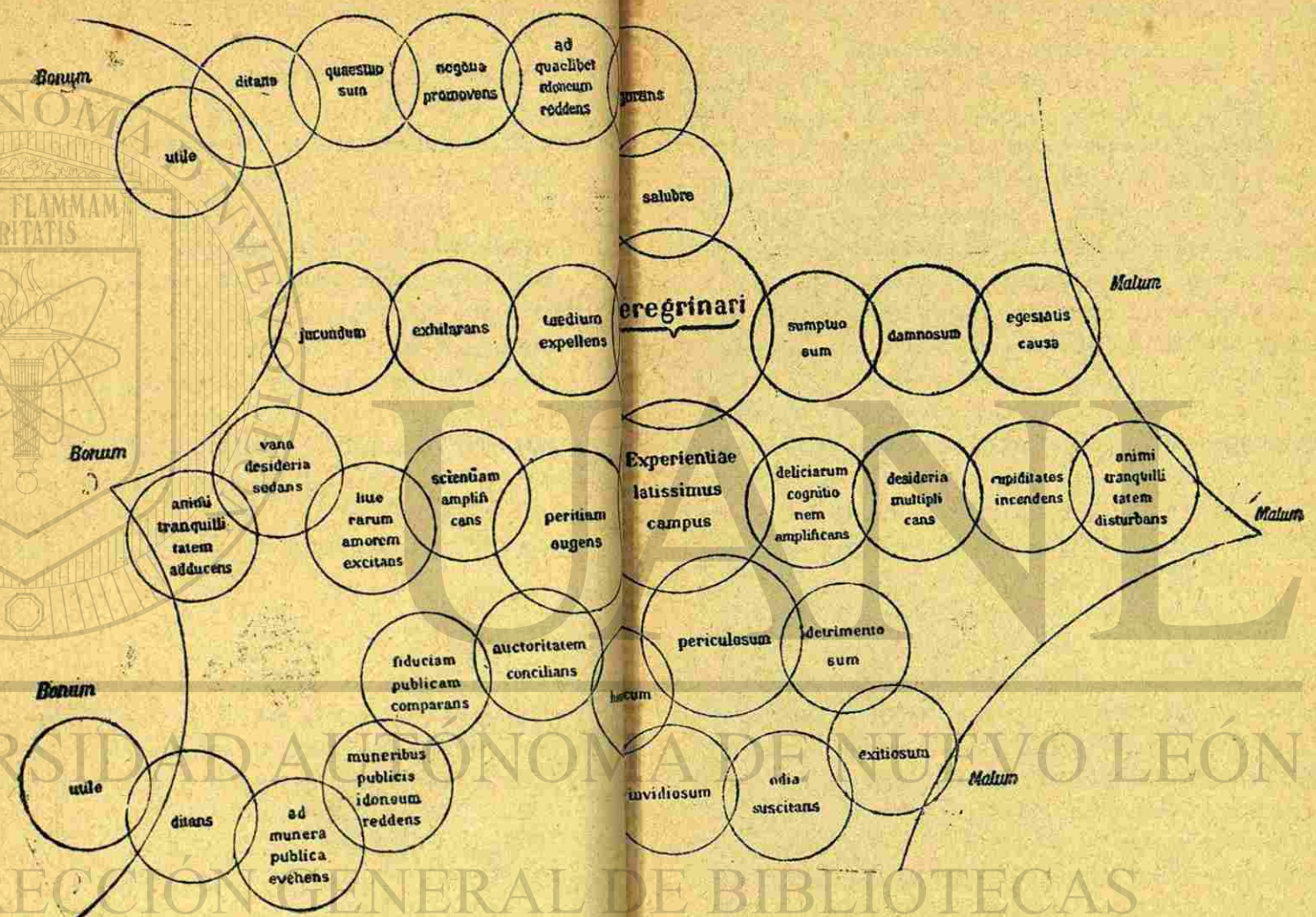
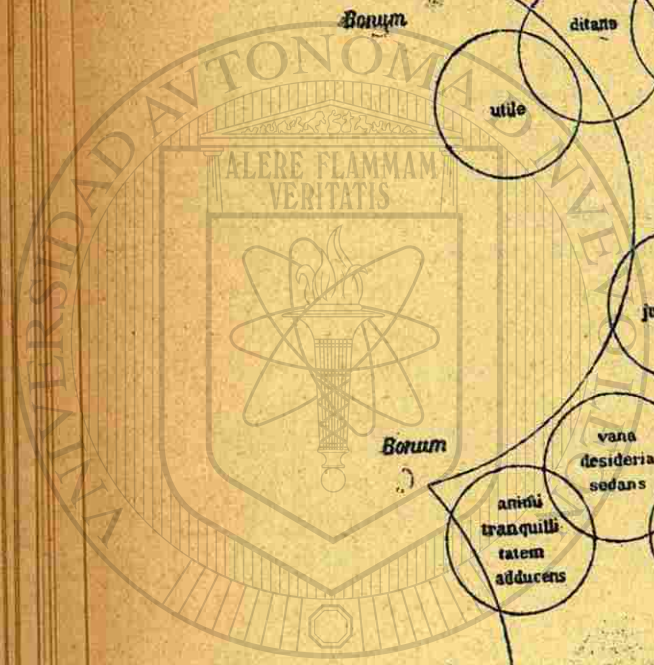
vas al mismo tiempo; á través de ellas, elige el orador á voluntad su ruta, como si fuera el único camino para llegar finalmente al bien ó al mal, según su propósito. Sólo se requiere proceder siempre en la sucesión de las esferas, en la dirección del centro (ó sea el concepto principal dado) hacia la periferia, sin retroceder. Se puede, según el lado vulnerable del auditorio, introducir esta manera sofisticada de raciocinar, ya en un discurso seguido, ya en la forma rigurosa del silogismo.

En el fondo, la mayor parte de las demostraciones que se usan en las ciencias, y sobre todo en la filosofía, no están construídas de otra manera. Sin esto no hubiera podido en todos los tiempos darse el caso de que tantas cosas fueran, no sólo erróneamente admitidas (pues el error en sí mismo tiene otro origen) sino demostradas y probadas, sin perjuicio de lo cual se ha visto más tarde que eran enteramente falsas. Sirvan de ejemplo la filosofía de Leibnitz-Wolf, la astronomía de Ptolomeo, la química de Stahl, la teoría de los colores de Newton, etc., etc.

§ 10.

Resulta de lo anterior que cada vez es más importante para nosotros aprender cómo se llega á la *certeza*; cómo hay que *motivar los juicios* y en qué consiste el *saber* y la ciencia; todo lo cual constituye, como hemos visto—después del lenguaje y de la conducta racional—el tercer de los grandes privilegios de la razón.

La razón es de naturaleza femenina: no puede producir sino después de haber concebido. En sí misma no contiene nada, á no ser los procedimientos del raciocinio, sin sustancia alguna. No hay otro conocimiento de razón pura que los cuatro principios á los cuales he re-



conocido una verdad metalógica, á saber: el principio de identidad, el de contradicción, el de *tertium non datur* y el de la causa suficiente de conocimiento, pues hasta el resto de la lógica no es ya conocimiento de razón perfectamente pura, sino que supone las relaciones y combinaciones de las esferas de los conceptos, y los conceptos no se forman sin haber sido precedidos por representaciones intuitivas; su relación con estas representaciones constituye toda su esencia y deben, por lo tanto, suponerlas previamente. Con todo, como esta suposición no se refiere al contenido determinado de los conceptos, sino tan sólo, de una manera general, á su existencia, se sigue de ahí que la lógica, tomada en conjunto, puede pasar por una ciencia de razón pura. En todas las demás ciencias la razón toma su contenido de las representaciones intuitivas; en las matemáticas de las relaciones en el espacio y en el tiempo, conocidas intuitivamente con anterioridad á toda experiencia; en las ciencias naturales puras, es decir, en lo que conocemos antes de toda experiencia sobre la marcha de la Naturaleza, el objeto de la ciencia procede del entendimiento puro, es decir, del conocimiento *à priori* de la ley de causalidad y de su unión con las intuiciones puras del espacio y del tiempo. En las demás ciencias todo lo que no está tomado de las anteriores lo está de la experiencia.

Saber, en general, significa poseer en el espíritu, con la mira de reproducirlos á voluntad, juicios cuyo principio suficiente de conocimiento se encuentra fuera de ellos mismos, lo que significa que son juicios *verdaderos*. Sólo el conocimiento abstracto es, pues, un *saber*, pero el saber tiene por condición la razón, y mirándolo bien, no podemos decir de los animales que *saben* cosa alguna, aunque posean el conocimiento intuitivo, la memoria de esta clase de conocimiento y también la imaginación,

como nos lo prueban sus ensueños. Les atribuimos la conciencia, cuyo concepto, (aunque la palabra conciencia viene de saber) se confunde por consiguiente con el de representación en general, de cualquier especie que sea. A las plantas les atribuimos la vida, pero no la conciencia. *Saber* es, pues, conocer abstractamente, poseer fijamente en conceptos de razón lo que de una manera general se conocía ya por otro camino.

§ 11.

Desde este punto de vista lo verdaderamente opuesto al *saber* es el *sentimiento*, cuyo estudio corresponde á este lugar. El concepto expresado por la palabra *sentimiento* no tiene absolutamente más que un contenido *negativo*, es decir, significa que existe actualmente en el conocimiento alguna cosa que *no es un conocimiento abstracto de razón*. Sea lo que quiera dicha cosa, fuera de esto, entra en el concepto del *sentimiento*. La comprensión desmesuradamente extensa de este concepto abraza los objetos más heterogéneos, cuya coexistencia en la misma esfera no puede comprenderse hasta que no nos damos cuenta de que no concuerdan entre sí más que desde un solo punto de vista: el punto de vista enteramente negativo de *no ser nociones abstractas*.

Los elementos más diversos y hasta más opuestos, existen tranquilamente unos junto á otros en este concepto, por ejemplo: el sentimiento religioso, el sentimiento de voluptuosidad, el sentimiento moral, el sentimiento material bajo la forma de placer ó de dolor, el sentimiento de los colores ó de los sonidos, de su armonía ó discordancia, el sentimiento del odio, el del horror, el de la satisfacción de sí mismo, el del honor, el de la bondad, el del derecho, el de la injusticia; los sen-

timientos de lo bello y de lo verdadero, el de la fuerza, el de la debilidad, el de la salud, el de la amistad, el del amor, etc., etc. Nada hay de común entre ellos más que esa cualidad negativa de *no ser* conocimientos abstractos de razón; este hecho se evidencia sobre todo cuando se trae á la esfera de este mismo concepto el conocimiento intuitivo *à priori* de las relaciones en el espacio, particularmente los conocimientos del entendimiento puro, y en general cuando se habla de cualesquiera nociones ó verdades que no se conocen todavía más que intuitivamente, antes de reducirlas á verdades abstractas, y se dice de ellas que se las *siente*. Como aclaración citaré algunos ejemplos, tomados de obras recientes y que suministran un testimonio muy importante en apoyo de mi explicación.

Recuerdo haber leído en la introducción de una versión alemana de Euclides, que convenía hacer dibujar á los principiantes las figuras geométricas, antes de pasar á las demostraciones, porque de este modo *sentirían* la verdad geométrica antes de que la demostración viniera á darles un conocimiento perfecto de ella.

Asímismo, en su *Crítica de los sistemas de moral*, F. Schleiermacher habla del sentimiento lógico y del sentimiento matemático (pág. 339), y también del sentimiento de la igualdad ó de la desigualdad de dos fórmulas (pág. 342). En la *Historia de la Filosofía* de Tennemann, vol. I, pág. 361, se lee lo siguiente: «Se *sentía* que los sofismas eran falsos, pero no se podía descubrir dónde estaba su falta.» Mientras no se considere el concepto del sentimiento desde su verdadero punto de vista y no se perciba ese carácter negativo, que es el único inherente á él, la extensión desmesurada de su esfera y la naturaleza negativa unilateralmente determinada y mínima de su contenido, dan constantemente lugar á equi-

vocaciones y disputas. Como el idioma alemán posee, además de las palabras *Gefühl* (sentimiento), otra casi equivalente *Empfindung* (sensación), sería conveniente reservar esta última para las sensaciones corporales, considerándolas como un subgénero del sentimiento en general. El origen de este concepto del sentimiento no es comparable al de ninguna otra noción abstracta, y debe ser sin duda, el siguiente. Los conceptos todos (y las palabras no expresan otra cosa) no existen más que para la razón y no proceden más que de ella, éste es ya un punto de vista unilateral. Colocados en semejante punto de vista, todo lo que está cerca nos parece distinto y lo admitimos como positivo; mas lo lejano resulta confuso y nos parece meramente negativo; así los hombres de una nación llaman á todos los demás extranjeros; los griegos llamaban á todos los demás, bárbaros, y el inglés á todo lo que no es Inglaterra ni británico *continental*; el creyente llama á los demás paganos ó herejes; el noble, villanos; el estudiante, *filisteos*, etc. El mismo exclusivismo y, puede decirse, la misma grosera ignorancia nacida del orgullo, son imputables á la razón misma, por extraño que parezca, cuando comprende en el único concepto del *sentimiento* toda modificación de la conciencia que no pertenece á su *propia* manera de percibir; es decir, *que no es noción abstracta*. Como sus propios procedimientos no habían llegado á ser bastante claros para ella mediante un examen profundo de sí misma, ha pagado su culpa hasta ahora con equivocaciones y errores cometidos en su terreno mismo, puesto que se llegó hasta á establecer una facultad especial del sentimiento, fundando en seguida su correspondiente teoría.

§ 12.

El *saber*, cuyo término contradictorio es ese concep-

to del sentimiento que acabo de exponer, es, como he dicho, el conocimiento abstracto, ó sea, el conocimiento de razón. Pero como la razón no nos da á conocer jamás sino lo que recibe de otra parte, no amplía, en verdad, el campo de nuestros conocimientos y solamente les da otra forma. Lo que conocemos intuitivamente en concreto, nos lo hace conocer ella bajo una forma abstracta y general. Este punto es infinitamente más importante de lo que parece, tal como le hemos expresado. Todo almacenamiento seguro de nuestros conocimientos, todo medio de comunicarlos, así como de aplicarlos exactamente y en gran escala, depende de que han llegado á ser un *saber*, un conocimiento abstracto. El conocimiento intuitivo se refiere siempre al caso particular, va al más próximo y tiene que detenerse porque la sensibilidad y el entendimiento no pueden abarcar más que un *solo objeto* á la vez. Toda actividad sostenida, complicada, metódica, tiene que proceder de principios, es decir, de un saber abstracto, y tiene que ser dirigida por ellos. Por ejemplo, el conocimiento que posee el entendimiento de la relación de causa á efecto en sí, es ciertamente mucho más perfecto, mucho más profundo y completo que lo que se puede pensar en abstracto: el entendimiento, por sí sólo, reconoce intuitiva, directa y completamente cual es la forma de la acción de una polea ó de una rueda de engranaje, ó la manera como una bóveda descansa sobre sí misma, etc. Pero á causa de ese carácter, que hemos observado en la intuición, de no pasar de lo que está inmediatamente presente, el entendimiento sólo no basta para construir máquinas y edificios, es necesario que venga la razón á poner nociones generales en el lugar de las intuiciones; que se valga de los conceptos para dirigir el trabajo, y si éstos son exactos, el buen éxito está asegurado. Asimismo, reconocemos

perfectamente en el terreno de la intuición pura, la naturaleza y las leyes de una parábola, de una hipérbola ó de una espiral; mas para asegurar á este conocimiento una aplicación dentro de la realidad, ha sido necesario que se transformara en saber abstracto, perdiendo, á la verdad, su carácter intuitivo, pero ganando la certeza y firmeza del saber abstracto. El cálculo diferencial no aumenta la suma de nuestros conocimientos relativos á las curvas; no contiene nada más que lo que ya contenía la pura y simple intuición, pero modifica la naturaleza del conocimiento; de intuitivo le convierte en abstracto, haciéndole producir de este modo las consecuencias más fecundas en aplicaciones.

Debemos examinar ahora una propiedad de nuestra facultad de cognición que no puede estudiarse hasta que no se dilucida perfectamente la diferencia entre el conocimiento abstracto y la intuición. Esta propiedad consiste en que las relaciones de espacio no pueden ser transportadas directamente, como tales, al conocimiento abstracto, sino solamente las cantidades en el tiempo, es decir, los números. Sólo los números pueden ser expresados por nociones abstractas que correspondan exactamente á ellos: las cantidades en el espacio no lo admiten. El concepto *mil* difiere del *diez* exactamente lo mismo que difieren entre sí ambas cantidades de tiempo en la intuición; al decir mil, pensamos en un múltiplo determinado de diez, y podemos descomponer á voluntad ese múltiplo para el servicio de la intuición en el tiempo, ó en otros términos, podemos contarle. Pero entre el concepto de una legua y el de un pie sin representarnos intuitivamente ambos espacios, ni recurrir á los números, no hay diferencia alguna precisa correspondiente á estas cantidades. Lo que ambas ofrecen á nuestra razón no es más que una noción de cantidad extensa en el

espacio, y para poderlas comparar de un modo suficiente se necesita, ó bien recurrir á la intuición del espacio, abandonando por consiguiente el terreno del conocimiento abstracto, ó bien concebir la diferencia en números.

Cuando se quiere tener un conocimiento abstracto de las relaciones del espacio, es preciso que previamente sean reducidas á relaciones de tiempo, es decir, á números. He aquí por qué la aritmética y no la geometría es la ciencia general de las cantidades. Para que la geometría pueda ser enseñada, para que tenga precisión y para que se haga aplicable en la práctica, necesita traducirse en fórmulas aritméticas. Se puede pensar en abstracto una relación de espacio como tal, por ejemplo: «El seno está en proporción directa del ángulo;» pero si se quiere indicar la magnitud de esta relación, es forzoso acudir á los números. Lo que hace á las matemáticas tan difíciles, es precisamente esa necesidad de traducir al espacio con sus tres dimensiones en noción de tiempo, que no tiene más que una, siempre que se quiere adquirir un conocimiento abstracto, (es decir, *saber*, y no percibir intuitivamente). Esto se hace evidente cuando se compara la vista de las curvas con su cálculo por medio del análisis ó las tablas de logaritmos de las funciones trigonométricas con el aspecto intuitivo de las relaciones variables entre los elementos del triángulo, que expresan estos logaritmos. ¡Qué inmensas combinaciones de cifras, qué fatigosos cálculos han sido necesarios para expresar en abstracto lo que la intuición percibe de un sólo golpe, por completo y con la mayor exactitud, á saber, que el coseno disminuye á medida que aumenta el seno; que el coseno de uno de los ángulos es el seno del otro, la relación inversa de crecimiento y de disminución de los ángulos, etc.! ¡Cuánto no ha tenido

que ponerse en tortura el tiempo, con su *única* dimensión, para llegar á expresar las tres dimensiones del espacio!

Pero esto era indispensable desde el momento en que queremos poseer, almacenadas en nociones abstractas, las relaciones del espacio, con la mira de aplicarlas; estas relaciones no podían depositarse inmediatamente en los conceptos, y ha sido forzoso recurrir como intermediarios á los números, á las cantidades del tiempo puro, que son las únicas que se prestan inmediatamente al conocimiento abstracto. Un hecho digno de notarse es que cuanto más apropiado á la intuición es el espacio, y más fácilmente abarca relaciones complicadas mediante sus tres dimensiones, más se sustrae, por el contrario, al conocimiento abstracto; á la inversa, el tiempo se presta sin dificultad á las nociones abstractas y da muy poca materia á la intuición.

Nuestra percepción de los números en su elemento propio, en el tiempo puro independiente del espacio llega apenas al número diez, más allá no tenemos de los números más que una noción abstracta y no un conocimiento intuitivo. En cambio significamos una idea abstracta bien precisa con todo nombre de número y toda expresión algebraica.

Observemos de pasada que hay espíritus que sólo encuentran plena satisfacción en lo que conocen intuitivamente. Lo que quieren es la reproducción bien perceptible de las *razones de ser en el espacio* y de sus resultados; una demostración de Euclides, ó una solución aritmética de un problema de geometría no les interesa; otros, por el contrario, no piden más que nociones abstractas, que son las únicas que pueden emplearse y transmitirse; tienen éstos la paciencia y la memoria necesarias para las proposiciones abstractas, para las fórmulas, para las demostraciones por medio de larga serie

de silogismos y para los cálculos, cuyos signos representan las abstracciones más complicadas. Estos buscan la certeza, aquéllos lo intuitivo. La diferencia es característica.

La importancia del saber ó conocimiento abstracto, consiste, ante todo, en la posibilidad de transmitirlo y de conservarlo invariable; de este modo es como adquiere todo su valor para la práctica. Se puede tener en el entendimiento, y aún satisfacerse con él, un conocimiento directo é intuitivo del enlace causal que relaciona las modificaciones y los movimientos de los cuerpos naturales, pero este conocimiento no se hace capaz de ser comunicado hasta que se le fija en conceptos. El conocimiento intuitivo es suficiente hasta para la práctica, cuando el que le posee trata de ejecutar por sí solo alguna obra, y sobre todo, para los actos que pueden efectuarse cuando la intuición está viva todavía; pero esto no es posible desde que se necesita la ayuda de otra persona, ó un acto propio que no puede realizarse sino en muchas veces, y que exige por consiguiente un plan reflexivo. Un hábil jugador de billar, por ejemplo, puede poseer perfectamente en su entendimiento, y por intuición inmediata tan sólo, el conocimiento de las leyes del choque de los cuerpos elásticos entre sí, y esto le basta; pero sólo el que ha estudiado la mecánica sabe esas leyes, es decir, tiene conocimiento abstracto de ellas. El conocimiento intuitivo es suficiente hasta para la construcción de una máquina, cuando el inventor la fabrica por sí mismo, como se ve con frecuencia en algunos obreros de talento, desprovistos de toda instrucción científica; mas si para efectuar una operación mecánica, para construir una máquina ó un edificio, se necesita el concurso de muchos hombres y una actividad que se reanuda con diversos intervalos, es indispensable que el que

dirige los trabajos haya concebido su plan en abstracto, pues sólo con ayuda de la razón se hace posible semejante concurso de actividades.

Lo que hay de notable en esto es que en los actos de la primera especie, mediante los cuales ejecuta un hombre alguna cosa por sí solo y con un trabajo sin interrupciones, el saber, el empleo de la razón ó la reflexión le sería perjudicial las más de las veces, como, por ejemplo, en el juego del billar, en la esgrima, al afinar un piano, en el canto, etc.; en todas estas circunstancias, el conocimiento intuitivo debe guiar directamente á la actividad; el paso al través de la reflexión hace incierta la actividad, por cuanto divide la atención y turba al espíritu. Esta es la causa por la cual los salvajes y los hombres incultos; poco acostumbrados á pensar, ejecutan ciertos ejercicios corporales, como domar animales, lanzar flechas, et.c, con una seguridad y una rapidez que el europeo, habituado á reflexionar, no consigue nunca, precisamente porque la reflexión le hace vacilar y gastar tiempo en dilaciones. Por ejemplo, buscará cuál es el mejor lugar ó el momento más oportuno por su situación entre dos extremos igualmente malos; el hombre de la naturaleza los descubre inmediatamente sin necesidad de tantos rodeos. Asimismo, de nada me servirá saber en abstracto, en grados y minutos, el ángulo que debo dar á mi navaja de afeitar si no le conozco intuitivamente, es decir, si no le tengo en los dedos. El razonamiento produce la misma confusión cuando se trata de descifrar una fisonomía; este es también un trabajo que se hace inmediatamente por el entendimiento; la expresión, la significación de los rasgos del semblante se *siente*, como suele decirse, y no es por lo tanto asunto que corresponda á las nociones generales. Todo hombre tiene por intuición é inmediatamente su

fisiognomía y su *patognomía* propias: unos ven con más claridad y otros con menos esta *signatura rerum*. Pero es imposible llegar á componer una *fisiognomía* destinada á ser aprendida y enseñada, pues en esta materia los matices son tan finos que los conceptos no pueden descender á ellos. Puede decirse que el saber abstracto es á estas delicadas tintas, lo que un cuadro de mosaico á un Wander Werft ó á un Denner. De igual manera que en el mosaico más fino los límites de las piedras permanecen siempre distintos y no puede haber transiciones insensibles de un matiz á otro, los conceptos son incapaces, por finamente que se les quiera subdividir valiéndose de una determinación más precisa, de llegar con su inflexibilidad y su deslinde manifiesto á las sutiles modificaciones de lo intuitivo, y éste es precisamente el punto importante en la fisiognomía que he tomado aquí por ejemplo (1).

Esa misma propiedad de los conceptos que les hace asemejarse á las piedras de un mosaico, y por virtud de la cual la intuición es siempre su *asíntota* es causa de que no puedan producir nada bueno en las artes. Si un

(1) Por esta causa, soy de opinión que la fisiognomía no puede pasar, sin riesgo de extraviarse, de ciertas reglas generales como las siguientes, por ejemplo: la inteligencia se lee en la frente y en los ojos; las aptitudes morales, las manifestaciones de la voluntad, se revelan en la boca y en la parte inferior del rostro; la frente y los ojos se explican mutuamente, y no es comprensible más que á medias una de estas partes sin la otra; el genio no se concibe sin una frente ancha, espaciosa y bien formada; pero la proposición inversa no es siempre verdadera: por el aire inteligente puede conjeturarse el ingenio, con tanta mayor seguridad cuanto más feo sea el rostro; y al contrario, puede deducirse la estolidez del aire de imbecilidad con mayor certeza, cuanto más bello es el semblante, pues la belleza, cualidad propia del tipo humano, lleva en sí una expresión de claridad intelectual, y lo contrario sucede con la fealdad, etcétera, etc.

cantor ó un músico quisieran regular por medio de la reflexión su canto ó su ejecución, fracasarían. Lo mismo puede decirse del compositor, del pintor y aún del poeta. En el arte, el concepto es estéril; no puede guiar más que en la parte técnica; su terreno es la ciencia. En el libro tercero examinaremos más detenidamente por qué el verdadero arte procede siempre de la intuición y nunca de los conceptos. Las nociones abstractas no tienen tampoco más que un valor negativo en lo tocante á la conducta y al encanto de las maneras; no pueden hacer más que reprimir los arranques groseros del egoísmo y de la brutalidad, y en este sentido les debemos un resultado tan meritorio como la cortesía. Pero la atracción, la amabilidad, el encanto del comercio social, lo que las maneras tienen de amigable y afectuoso no puede venir del raciocinio, pues

«desde que se ve la intención, nos indispone.»

Todo disimulo es obra de la reflexión, pero no puede durar indefinidamente y sin interrupciones: *nemo potest personam diu ferre fictam*, dice Séneca en el libro *De Clementia*; y fuera de esto, no consigue la mayor parte de las veces el fin apetecido. La razón es útil, sin duda, pero si en el tumulto borrascoso de la vida se sobrepone demasiado, cuando las circunstancias exigen rapidez en la resolución, audacia en las acciones, vivacidad y energía en la iniciativa, introduce un elemento de confusión, y pone obstáculos al entendimiento, que nos haría encontrar y seguir, de un modo intuitivo é inmediato, el camino más conveniente. La razón nos deja indecisos y podría con facilidad echarlo todo á perder.

Por último, la virtud y la santidad no se derivan tampoco de la reflexión, sino de profundidades íntimas de la voluntad y de su relación con el conocimiento.

Trataré en otro lugar de este asunto, y todo lo que quiero decir aquí, en abstracto, es que los dogmas morales pueden ser los mismos para todo un pueblo, y los actos de cada individuo diferentes, y viceversa; pues la conducta como la palabra viene del *sentimiento*, lo que equivale á decir que no procede de conceptos, al menos en lo tocante á su valor moral. Los dogmas ocupan á la indolente razón; pero independientemente de ellos, la conducta sigue su camino, guiándose casi siempre por máximas no abstractas, sino tácitas, y cuya expresión es precisamente lo que caracteriza al hombre. Por diferentes que sean los dogmas religiosos de los pueblos, en todas partes una buena acción va acompañada de satisfacción indecible, y una mala acción de terror infinito; ninguna burla puede disipar aquella alegría, ni absolución alguna de confesor puede librar de este sentimiento de terror. Con todo, no trato de negar que el uso de la razón sea útil para la virtud; quiero decir tan sólo que no es la fuente de ésta. Su misión, completamente subordinada, consiste en mantener las resoluciones adoptadas y en recordar al espíritu las máximas, á fin de fortalecerlos contra las flaquezas momentáneas y de dar unidad á nuestra conducta. Es la misma misión que desempeña en la esfera del arte, donde en suma no puede hacer otra cosa que prestar su apoyo á la ejecución, pues el espíritu no está dispuesto á todas horas, y la obra debe ser acabada en todas sus partes, al par que perfecta en su conjunto.

§ 13.

Todas estas consideraciones concernientes á las ventajas y desventajas del empleo de la razón tienden á hacer ver con claridad que el saber abstracto, aunque es el

reflejo de la representación intuitiva y está fundado en ella, no se identifica con esta representación hasta el punto de que pueda reemplazarla en todas partes; ni siquiera se corresponden ambos jamás completamente; de donde resulta, como hemos visto, que si muchas acciones humanas no pueden ejecutarse más que con ayuda de la razón y de la reflexión, otras se efectúan mejor sin su concurso. Esta misma disparidad entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto, que hace que el último no se parezca al primero más que como un mosaico se parece á un cuadro, es también causa de un fenómeno muy singular que, de igual manera que la razón, es exclusivamente propio de la naturaleza humana y que muchas veces, pero siempre en vano, se ha tratado de explicar: me refiero á la *risa*.

No podemos menos de hablar en este lugar de tal fenómeno, atendido su origen, aunque esto detenga nuevamente la marcha de nuestra exposición. La *risa* proviene siempre y depende tan sólo de que observamos súbitamente la disparidad entre un concepto y el objeto real que relacionamos con él en nuestro pensamiento, de cualquier manera que sea. La misma risa no es más que la expresión de semejante disparidad. Esta se manifiesta muchas veces cuando atribuimos á varios objetos reales, concebidos por el pensamiento en un sólo concepto, la identidad de éste, y enseguida nos sorprende su divergencia total en todo lo restante, haciéndonos comprender que el concepto no se aplicaba á aquellas cosas más que bajo cierta relación. Pero también ocurre muchas veces que lo que nos sorprende súbitamente, es la incongruencia de un sólo objeto real con el concepto en que ha sido comprendido, con razón, bajo otro aspecto. Cuanto más justificada esté, por una parte, la inclusión de aquellas realidades en el concepto, más acentuada y

radical será, por otra, su incongruencia con él, y más poderoso, por consiguiente, el efecto risible resultado de este contraste. La risa resulta, pues, de una inclusión paradógica, y por lo tanto, inesperada, de una cosa en un concepto *subsunción* ya en las palabras, ya en los actos. Tal es sucintamente la verdadera teoría de lo risible.

No me detendré á referir anécdotas que puedan servir de ejemplos de lo risible, para hacer más clara mi explicación. Mi teoría es tan sencilla y tan comprensible que no lo ha menester; todas las cosas risibles que el lector recuerde podrán servirle de pruebas. Pero lo que viene á confirmar mi explicación, y al mismo tiempo á hacerla más precisa, son las dos especies, en las cuales se divide lo risible, división que se desprende precisamente de dicha explicación. O bien se trata de dos ó más objetos reales muy diferentes, de representaciones intuitivas que han existido, primero en el conocimiento y que luego han sido arbitrariamente identificadas porque las contiene un concepto único, género de lo risible que se llama *agudeza*; ó bien, á la inversa, el concepto es lo que primeramente conocemos y de él se pasa enseguida á la realidad y á nuestro modo de obrar sobre la realidad, es decir, á la conducta práctica. Objetos enteramente diversos, pero que el pensamiento concibe por el mismo concepto, son considerados y tratados todos de la misma manera, hasta que las demás cualidades que los diferencian, se manifiestan con gran sorpresa y asombro del individuo apercebido para la acción: este género de lo risible se llama *extravagancia*. Por consiguiente, lo risible es una idea ingeniosa ó una acción extravagante, según que se pase de la discordancia de los objetos á la unidad del concepto ó viceversa. La agudeza es siempre voluntaria, la extravagancia, involuntaria siempre y se

impone desde fuera. El talento del bufón de corte ó de Arlequin consiste en invertir de una manera ficticia este punto de partida, y en ocultar el ingenio bajo la máscara de la extravagancia. El bufón, teniendo pleno conocimiento de la diversidad de los objetos, los unifica en un mismo concepto, ocultando su malicia; después, partiendo de ahí, descubre la disparidad efectiva de aquellos y se asombra, como si no hubiera preparado él mismo su sorpresa. Esta teoría, con ser tan corta, basta para explicar lo risible. De ella se infiere, exceptuando esa categoría de personas cuyo oficio es hacer reír, que el ingenio se manifiesta siempre en palabras, y la extravagancia, las más de las veces, en acciones; pero se puede ser también extravagante en las palabras, y sucede esto cuando se anuncia una intención sin ejecutarla, ó cuando la extravagancia se manifiesta en juicios ó en opiniones.

A la extravagancia pertenece también la *pedantería*. Tiene ésta su origen en la escasa confianza que inspira el propio entendimiento; el pedante no se atreve á dejar al entendimiento la elección del partido más conveniente en cada caso particular; le coloca siempre bajo la tutela de la razón, y se atiene rigurosamente á ésta, es decir, á las nociones generales, á las reglas y á las máximas, para obedecerlas en todas las circunstancias de la vida, en el arte, y hasta en la conducta moral. A esto se debe el que los pedantes se apeguen tanto á la forma, á las maneras, á la expresión y á las palabras, que reemplazan para ellos, la sustancia de las cosas. Pero bien pronto dejan ver la incongruencia entre el concepto y la realidad; y se advierte entónces cómo la noción abstracta no descende jamás á los pormenores, y cómo su generalidad y la rigidez de su precisión no pueden adaptarse nunca á los finos matices y á las modificaciones

variadas de la realidad. Así se explica que el pedante, con todas sus máximas generales, se encuentre desprevenido en la vida, y se muestre torpe, insípido é inútil. En el arte, en cuya esfera el concepto es estéril, no produce más que abortos inanimados, llenos de amaneramiento y de afectación. Hasta en la moral misma, el propósito de conducirse con probidad ó con generosidad, no puede realizarse siempre por virtud de máximas abstractas. En muchos casos, la naturaleza y los finos matices de las circunstancias, exigen que el hombre no consulte directamente más que su carácter, para elegir la senda mejor. La mera aplicación de máximas abstractas da á veces malos resultados, porque los preceptos no son aplicables más que á medias, y en otras ocasiones no puede efectuarse porque aquéllos son contrarios al carácter individual, del que no es dable prescindir, resultando de ahí inconsecuencias. Kant no puede librarse del reproche de impulsar á la pedantería en moral, cuando establece para apreciar el valor ético de un acto, la condición de que debe proceder de puras máximas de razón abstracta, sin inclinación y sin movimiento espontáneo; este reproche se desprende también de un epigrama de Schiller, titulado *Escrúpulo de conciencia*. Cuando se habla, sobre todo en política, de doctrinarios, de teóricos, de eruditos, etc., lo que se entiende por tales, es pedantes, es decir, gentes que conocen las cosas en abstracto y las ignoran en concreto, cuando los detalles son lo importante en la práctica.

Para completar esta teoría de lo risible, hay que mencionar una falsa especie de agudeza: el juego de palabras, ó *calembour*, junto al cual se clasifica el *equívoco*, cuyo uso principal consiste en expresar una obscenidad. Así como la agudeza incluye en un mismo concepto dos objetos reales diferentes. El *calembour*, apro-

vechando una casualidad, expresa con una misma palabra dos conceptos distintos, el contraste que hemos visto producirse en el caso anterior, se produce aquí igualmente, aunque mucho más pálido y superficial, en razón á que no nace de la naturaleza de las cosas, sino del azar de una denominación idéntica. En la agudeza, la identidad está en el concepto, y la diferencia en la realidad. En el *calembour*, la diferencia está en los conceptos, y la identidad en la realidad, de la que forma parte el sonido de la palabra. Usando de una comparación que no tiene más defecto que el de ser rebuscada, podría decirse que el *calembour* es á la agudeza como la parábola del cono superior, cuyo vértice está hacia abajo, es á la parábola del cono inferior. El *quid pro quo*, que consiste en haber entendido mal una palabra, es un *calembour* involuntario; es á este lo mismo que una locura á una agudeza. El hombre duro de oído, como el loco, da con frecuencia ocasión de risa, y los malos autores cómicos se sirven muchas veces de él, á guisa de bufón, para excitar la hilaridad.

No he considerado aquí la risa más que desde el punto de vista psíquico; sobre su aspecto físico véase lo que he dicho en mi *Parerga*, vol. II, cap. 6, § 96.

§ 14.

Después de estas variadas consideraciones, que espero habrán hecho comprender la diferencia y la relación que media entre la forma de conocimiento de la razón, el saber, el concepto, por una parte, y por otra el conocimiento exacto, puramente sensible é inmediato de la intuición, así como la apercepción del entendimiento; después de haber expuesto incidentalmente mi teoría del sentimiento y de la risa, á los cuales nos conducía casi

inevitablemente el estudio de esta singular relación que existe entre nuestros modos de conocimiento—vuelvo al examen de la ciencia considerada como el tercer privilegio, que además del lenguaje y de la conducta premeditada, otorga la razón al hombre. Este examen de la ciencia que vamos á emprender se referirá en parte á su forma y en parte á la motivación de sus juicios, así como á su sustancia.

Hemos visto que, salvo los principios de la lógica pura, el saber, en general, no tiene su fuente en la razón misma, sino que tomado de otra parte bajo la forma de conocimiento intuitivo, es depositado en la facultad de reflexión, donde toma la forma, completamente diversa, de conocimiento abstracto. Todo *saber*, es decir, todo conocimiento que se eleva al estado de abstracción, está con la ciencia propiamente dicha en la relación de la parte al todo. Por medio de la experiencia y á fuerza de observar los fenómenos aislados, todo hombre llega á saber muchas cosas, pero sólo aquel que emprende la tarea de conocer en abstracto cualquier género de objetos, es el que puede aspirar á la ciencia. Por medio de los conceptos puede aislar aquel género de objetos. Al frente de toda ciencia hallamos un concepto, que separa una parte del conjunto de las cosas, de la cual promete darnos la ciencia en cuestión pleno conocimiento en abstracto; por ejemplo, la noción de las relaciones en el espacio, ó la de la acción recíproca de los cuerpos inorgánicos, ó la de la naturaleza de las plantas y de los animales, ó la de los cambios sucesivos efectuados en la superficie de la tierra, ó la de las modificaciones de la especie humana, considerada en conjunto, ó la de la formación de una lengua, etc.

Si la ciencia quisiera adquirir el conocimiento de su objeto, examinando aisladamente todas las cosas com-

prendidas en el concepto, para llegar así á conocer poco á poco el conjunto, la memoria humana no bastaría para ello, y, por otra parte, no se tendría jamás seguridad de haber agotado la materia. Por esto recurre á aquella propiedad de los conceptos, que ya hemos indicado, de hallarse contenidos los unos en los otros. Primero se apodera de las esferas más extensas comprendidas en el concepto de su objeto y determinando sus relaciones mutuas, quedan determinados al mismo tiempo todos sus elementos, determinación que va haciéndose cada vez más precisa á medida que elimina esferas de conceptos más restringidas. Sólo de este modo puede una ciencia abarcar enteramente su objeto. El procedimiento que sigue para llegar al conocimiento, pasando de lo general á lo particular, la distingue del saber ordinario. La forma sistemática es, pues, elemento esencial y característico de la ciencia. Saber encadenar las esferas de las nociones más generales de una ciencia, es decir, conocer sus principios más elevados, es condición indispensable para su estudio; después de esto puede llevarse tan lejos como se quiera el estudio de los principios de órdenes inferiores, lo cual no agregará nada á la profundidad de la erudición, y solamente la hará más éxtensa.

El número de estos principios superiores, á los cuales están subordinados todos los demás, varía mucho según las ciencias; en unas hay más subordinación, en otras más coordinación; bajo este aspecto las primeras exigen más criterio, las segundas mayor memoria. Los escolásticos sabían ya (1) que, como el silogismo exige dos premisas, ninguna ciencia puede deducirse de un solo principio primero que no se pueda á su vez deducir de otro, sino que debe poseer varios, dos por lo menos.

(1) Suarez, *Disputationes metaphisicæ*, dip. III, sect. 3, lit. 3.

Las ciencias de clasificación, la zoología, la botánica, y también la física y la química, en cuanto reducen todas las acciones inorgánicas á un corto número de fuerzas elementales, tienen mayor subordinación. En cambio la historia, á decir verdad, no la tiene apenas, pues lo que hay de general en ella consiste en el estudio de los períodos principales, de los que no pueden deducirse los hechos particulares. Estos no están subordinados más que en lo tocante á su sucesión, pero en cuanto á su contenido están coordinados; de ahí resulta que rigurosamente hablando, la historia no es una ciencia, sino un saber.

En las matemáticas, tratadas según el sistema de Euclides, los axiomas constituyen ciertamente los únicos elementos primeros indemostrables, y todas las demostraciones les están rigurosa y gradualmente subordinadas; con todo, este método no es esencial en realidad, cada teorema necesita recurrir todavía á una nueva construcción del espacio, independiente de las construcciones anteriores, y que puede muy bien ser conocida independientemente de ellas por sí misma, mediante la intuición pura del espacio, en la cual la construcción más complicada es tan evidente como el axioma. Más adelante insistiremos sobre este punto. Pero no impide lo anterior que cada principio matemático sea una verdad general aplicable á innumerables casos particulares. Las matemáticas tienen también por condición esa marcha gradual que va de los principios más simples á los más complicados, los cuales se reducen siempre á los primeros, así que son bajo, todos los aspectos, una ciencia. La perfección de una ciencia como tal, es decir, en cuanto á su forma, consiste en la mayor subordinación posible de los principios, unida á la menor coordinación. El talento científico, en general, es la facultad de subor-

dinar las esferas de los conceptos unas á otras en el orden de sus determinaciones, á fin de que la ciencia, como lo recomienda frecuentemente Platón, no se componga de una generalidad, seguida inmediatamente de variedad innumerable de casos particulares, colocados uno junto á otro, sino que el conocimiento vaya gradualmente de lo general á lo particular, pasando por conceptos intermedios y según divisiones basadas en determinaciones cada vez más restringidas.

En el lenguaje de Kant esto se llama cumplir en igual medida la ley de la homogeneidad y la de la especificación. Siendo este el carácter de la verdadera perfección científica, queda probado, por lo mismo, que el fin de la ciencia no es alcanzar una certeza mayor; pues ésta puede hallarse igualmente en el conocimiento aislado más fragmentario, sino que dicho fin es facilitar el saber asignándole una forma, y como consecuencia de ello, dar la posibilidad de llegar á la posesión de un saber completo. Se cree generalmente, pero es falso, que la cualidad característica del conocimiento científico consiste en su mayor certeza. Es igualmente falso pretender que sólo las matemáticas y la lógica son ciencias propiamente dichas, por ser las únicas que, dado su carácter *à priori*, poseen una certeza irrefutable en el conocimiento. Este último mérito no puede negárseles, pero no les da un derecho especial al título de ciencias, pues la cualidad científica no radica en la certeza, sino en el método sistemático del conocimiento, que desciende gradualmente de lo general á lo particular.

Esta marcha especial del conocimiento en las ciencias, que consiste en ir de lo general á lo particular, tiene por consecuencia necesaria que muchas cosas deben ser afirmadas por deducción de proposiciones anteriores, es decir, por pruebas. Esto es lo que ha dado origen al error

de creer que nada hay enteramente verdadero sino lo que está probado, y que toda verdad exige una prueba. Por el contrario, cada prueba necesita de una verdad no probada, la cual forma la prueba ó pruebas de la prueba. Una verdad establecida directamente es tan preferible á una verdad probada, como lo es el agua que se saca del manantial á la que se toma del acueducto. La intuición, ya sea puramente *à priori*, como la que forma la base de las matemáticas, ya empíricamente *à posteriori*, como la de las demás ciencias, es la fuente de toda verdad y la base de toda ciencia. (Hay que exceptuar á la lógica, que se funda en el conocimiento no intuitivo, pero sin embargo, inmediato, que la razón adquiere de sus propias leyes.) Los juicios que son para la ciencia lo que el sol para el universo, no son los juicios demostrados ni sus demostraciones, sino los que salen de la intuición directa y se fundan en ella por toda prueba: de éstos emana la luz, y para que los otros puedan iluminar, han de estar iluminados por ellos. La facultad del juicio, facultad que consiste en transportar fielmente y con precisión el conocimiento intuitivo á la conciencia abstracta, y que desempeña la función de intermediario entre el entendimiento y la razón, es la que debe establecer directamente, por la intuición, la verdad de estos primeros juicios, y extraer de la multitud de los objetos reales las piedras fundamentales de la ciencia.

Para hacer progresar realmente á la ciencia, se necesita una potencia de juicio inmensa, extraordinaria. En cuanto á deducir de las proposiciones otras nuevas y hacer demostraciones y silogismos, cualquiera es capaz de ello desde que tiene uso de razón. Pero depositar y fijar, para el servicio de la reflexión, en conceptos adecuados, los objetos del conocimiento intuitivo, de mane-

ra que por una parte, un sólo concepto abraza lo que tienen de común muchos objetos reales, y que por otra, lo que tienen de diferentes esté comprendido en otros tantos conceptos; haciendo por lo tanto que lo diferente, á pesar de la identidad parcial, sea conocido y pensado como diferente, y lo idéntico, á pesar de la diferencia parcial, como idéntico, todo ello en orden á un fin y según una intención previa, es la obra que efectúa el *discernimiento*, cuyo contrario es la *tontería*. El tonto desconoce, ya la diferencia parcial y relativa de lo que es, bajo cierto aspecto, idéntico, ya la identidad de lo relativa ó parcialmente diferente. Se puede, con arreglo á esta definición del discernimiento, dividirlo como lo hizo Kant, en discernimiento sintético y discernimiento analítico, según que pase de los objetos reales al concepto, ó de éste á los primeros, sirviendo, en ambos casos, de intermediario entre el conocimiento intuitivo del entendimiento y el conocimiento reflexivo de la razón.

No hay verdad alguna á la cual se pueda llegar exclusivamente por medio de silogismos; la necesidad de demostrarla por conclusiones, es siempre relativa y hasta subjetiva. Como todo argumento es un juicio, para sentar una verdad nueva, lo que hay que buscar no es un argumento, sino ante todo la evidencia directa, y sólo á falta de ella se procede provisionalmente á la demostración. No hay ciencia alguna que sea absolutamente demostrable, como edificio alguno puede estar construído en el aire; todas sus pruebas deben conducirnos á algo intuitivo, que no es posible probar. El mundo total de la reflexión tiene su base y sus raíces en el mundo de la intuición. Toda evidencia última, es decir, toda evidencia original es perceptible intuitivamente; su nombre lo indica ya. O bien es empírica, ó bien se halla basada sobre las condiciones, perceptibles *à prio-*

ri, de la experiencia posible; en ambos casos no suministra más que un conocimiento inmanente y no un conocimiento trascendente. Ningún concepto tiene valor y existencia más que en su relación (muy mediata tal vez) con una representación intuitiva: y lo que se dice de los conceptos es aplicable igualmente á los juicios que con ellos se forman y á todas las ciencias. Esto hace que deba haber un medio cualquiera de conocer, sin argumentos ni *sologismos*, sino directamente, toda verdad descubierta por deducciones y comunicada por demostraciones.

A la verdad, es difícil esto por lo que respecta á muchas proposiciones matemáticas complicadas, á las cuales llegamos mediante una serie de conclusiones, por ejemplo, el cálculo de las cuerdas y de las tangentes de arco, que se deduce del teorema de Pitágoras; pero ni aun una verdad de este género puede basarse esencial y únicamente sobre principios abstractos y las relaciones de dimensiones en el espacio sobre las cuales descansa han de poder evidenciarse por la intuición pura *à priori*, de tal manera que su enunciación abstracta se encuentre inmediatamente comprobada. Se tratará en seguida detalladamente de las demostraciones matemáticas.

Sé que se habla con frecuencia y en tono muy arrogante de ciencias que se fundan enteramente en conclusiones sacadas con exactitud de premisas ciertas, y que son, por lo tanto, irrefutablemente verdaderas. Pero aunque las premisas sean todo lo verdaderas que se quiera, no se llegará jamás á otra cosa, por medio de series de conclusiones, que á exponer y á dilucidar lo que se encuentra ya en las premisas; no se hará más que mostrar *explícitamente* lo que ya estaba comprendido *implícitamente*. Estas ciencias tan ensalzadas son, más que ningunas otras, las ciencias matemáticas y en particular la astronomía.

Mas la certeza de esta última se deriva de que su base primera es la intuición dada *à priori* (es decir, infalible) del espacio; de que las relaciones del espacio resultan unas de otras con una necesidad (principio de ser) que da la certeza *à priori*, y de que, por consiguiente, pueden deducirse con seguridad. A estas determinaciones matemáticas viene á unirse únicamente una sola fuerza física, la gravedad, que obra en razón exacta de las masas y del cuadrado de las distancias y, en fin, la ley de la inercia, cierta *à priori*, puesto que se desprende del principio de causalidad, así como el dato empírico del movimiento impreso, de una vez para siempre á cada una de estas masas. He aquí toda la materia de la astronomía, que por su sencillez y certeza conduce á resultados seguros y por la grandeza é importancia de su asunto ofrece el interés más elevado. Por ejemplo, conociendo la masa de un planeta y la distancia entre él y su satélite puede deducirse con certeza el tiempo de la revolución del último, con arreglo á la segunda ley de Keplero. El principio de esta ley es que á tal distancia no hay más que tal velocidad posible para mantener al satélite ligado al planeta, y para impedirle al mismo tiempo caer sobre él. Así que, sólo con semejante base geométrica, es decir, en virtud de una intuición *à priori* y con ayuda de una ley física, se puede ir lejos con razonamientos, pues aquí no son por decirlo de esta manera, más que puentes para pasar de una intuición á otra, pero no sucede lo mismo con las simples conclusiones deducidas por una vía exclusivamente lógica.

Sin embargo, el origen propio de las primeras verdades fundamentales de la astronomía, es la inducción, esto es, aquella operación mediante la cual se reúnen en un juicio exacto y directamente motivado los datos comprendidos en muchas intuiciones; sobre este juicio se

fundan hipótesis, que confirmadas por la experiencia (lo cual es una inducción que se aproxima á la perfección) vienen á probar la exactitud del primer juicio. Por ejemplo, el movimiento aparente de los planetas es conocido empíricamente; después de muchas hipótesis falsas sobre las relaciones de este movimiento en el espacio (órbita planetaria), se halló al fin la hipótesis verdadera; más tarde las leyes que las rigen (leyes de Keplero), y por último la causa de estas leyes (gravitación). La concordancia, experimentalmente comprobada, de todos los casos nuevos que se presentaban con estas hipótesis y con todas sus consecuencias, en otros términos, la inducción, es lo que les ha dado una certeza completa. El descubrimiento de la hipótesis era cuestión del discernimiento, que percibió con exactitud y formuló convenientemente el hecho de que se trataba; pero la inducción, ó sea una intuición múltiple, es la que ha confirmado la verdad. La hipótesis podría hasta comprobarse directamente por una sola intuición empírica, si pudiéramos recorrer libremente los espacios yuviésemos ojos telescópicos. Por consiguiente, en este mismo caso, los razonamientos no forman la fuente única y esencial; no son más que un recurso.

En fin, para dar un tercer ejemplo de otro género, haremos observar que las supuestas verdades metafísicas de la índole de aquellas que establece Kant en sus *Elementos metafísicos de la ciencia natural*, no deben tampoco su evidencia á pruebas. Lo que es cierto *à priori*, lo conocemos directamente y tenemos la conciencia necesaria de ello, por ser la forma de todo conocimiento. Por ejemplo, el principio de que la materia es permanente, es decir, que no puede crearse ni destruirse, le conocemos directamente á título de verdad negativa: nuestra intuición pura del tiempo y del espacio nos da á conocer la

posibilidad del movimiento; el entendimiento nos hace conocer, por la ley de causalidad, la posibilidad del cambio en las formas y cualidades, pero carecemos en absoluto de formas para representarnos una creación ó una destrucción de la materia. Así, la verdad antes citada, ha sido evidente siempre en todas partes y para cada uno, y jamás se ha puesto en duda seriamente; lo cual no hubiera podido ocurrir si no tuviera otro principio de conocimiento que la demostración, tan trabajosa y vacilante, de Kant. Pero, aparte de esto, todavía encuentro que la demostración es falsa, y he mostrado antes, que la permanencia de la materia se deriva de la participación del tiempo, y no de la del espacio, en la posibilidad de la experiencia.

La comprobación real de las verdades llamadas metafísicas bajo esta relación, es decir, de esas expresiones abstractas de las formas necesarias y generales del conocimiento, no puede hallarse, á su vez, en principios abstractos, sino en el conocimiento directo de las formas de la representación; conocimiento que se enuncia à priori por afirmaciones apodícticas á cubierto de toda refutación. Si con todo, quiere hacerse la prueba, ésta no puede consistir más que en demostrar que la verdad que se trata de probar está contenida en parte, ó en hipótesis, en otra verdad que no se pone en duda; así he mostrado, por ejemplo, que toda intuición experimental contiene ya la aplicación de la ley de causalidad, cuyo conocimiento es, por consiguiente, condición de toda experiencia y no puede ser dado y condicionado por esta última, como pretendía Hume. En general, las pruebas están destinadas á los que quieren disputar más que á los que estudian. Los primeros, niegan obstinadamente toda proposición establecida de un modo directo; pero sólo la verdad puede armonizarse constantemente con

todos los hechos; por lo tanto, se les debe hacer ver que conceden bajo una forma y mediatamente lo que niegan bajo otra inmediatamente; es decir, que hay que mostrarles la relación, lógicamente necesaria, que existe entre lo que niegan y lo que admiten.

Además, resulta de la forma científica, ó sea del método que consiste en subordinar lo particular ó lo general elevándose gradualmente, que la verdad de muchas proposiciones no está demostrada más que lógicamente, esto es, por su relación de dependencia con otras, ó sea por razonamientos que sirven al mismo tiempo de pruebas. Pero no hay que perder nunca de vista que esta forma no es más que un medio de facilitar el estudio y no de aumentar la certeza. Es más fácil conocer la naturaleza de un animal por su especie, y remontándose gradualmente, por su género, su familia, su orden y su clase, que estudiar á cada animal aparte; sin embargo, la verdad de todas las proposiciones deducidas por medio de razonamientos no es más que condicional, y depende siempre, finalmente, de una proposición fundada, no ya en un razonamiento, sino en una intuición. Si ésta estuviera siempre á nuestro alcance como lo está una deducción sacada del raciocinio, debería indudablemente ser preferida, pues deducir de conceptos, expone siempre á muchos errores á causa de aquella interferencia de las esferas de que hemos hablado antes, y de la determinación, incierta muchas veces, de su contenido.

De ello tenemos ejemplo en las demostraciones de tantas doctrinas falsas y de tantos sofismas de todas clases. Los razonamientos, en cuanto á su forma, son completamente ciertos, pero muy inciertos en cuanto á su materia, ó sea en cuanto á los conceptos, en parte porque las esferas de las nociones no están siempre claramente circunscritas, y en parte porque se cruzan

de tantos modos que una esfera está contenida parcialmente en multitud de otras y se puede pasar de una manera arbitraria de una á otra y continuar así, como hemos manifestado. En otra forma, el *terminus minor* y el *medius* pueden siempre estar subordinados á conceptos diferentes, de los cuales se elige á voluntad el *terminus major* y el *medius*; de donde resulta que la conclusión será diferente según el concepto elegido. En consecuencia, se debe preferir siempre la evidencia inmediata á la verdad demostrada, y no recurrir á ésta sino cuando habría que traer aquélla de muy lejos, pero jamás cuando está tan próxima á nosotros como la otra, ni, con mayor motivo, cuando está más cerca. Así, hemos visto antes que en lógica, donde el conocimiento inmediato está más á nuestro alcance en cada caso particular que el conocimiento científico deductivo, guiamos siempre nuestro discurso por el conocimiento directo que tenemos de las leyes de la razón y nos guardamos de recurrir á las reglas lógicas.

§ 15.

Hemos adquirido la convicción de que la fuente primera de toda evidencia es la intuición, y de que no hay verdad absoluta más que en la relación inmediata ó mediata con la intuición. Sabemos además que el camino más directo es el más seguro, puesto que toda intervención de conceptos expone á muchos errores. Si firmes en esta convicción nos fijamos en las matemáticas, tales como las constituyó Euclides en ciencia y como existen en su conjunto todavía, no podemos menos de hallar su método extraño y hasta absurdo. Nosotros queremos reducir toda demostración lógica á una demostración intuitiva; las matemáticas por el contrario, hacen grandes

esfuerzos para rechazar deliberadamente la evidencia intuitiva que les es propia y que tienen á su alcance, para sustituirla con la evidencia lógica. Me parece que esto es como si un hombre se cortara las piernas para andar con muletas, ó como aquel príncipe del *Triunfo de la sensibilidad*, que huía de la hermosa Naturaleza para deleitarse contemplándola pintada en una decoración de teatro.

Debo recordar aquí lo que he dicho en el capítulo 6.º de mi disertación sobre el principio de razón y suponer que el lector conserva presente y fresco el recuerdo de ello, á fin de poder relacionarlo con las observaciones que voy á exponer. No explicaré, por tanto, qué diferencia hay entre el simple principio de conocimiento de una verdad matemática y el principio de ser; éste es la relación inmediata, la única que conocemos intuitivamente; partes del espacio y del tiempo, cuya apercepción es lo que da satisfacción verdadera y conocimiento completo, mientras que el mero principio de conocimiento se queda siempre en la superficie y nos enseña *que la cosa es así*, pero jamás *porqué* es de ese modo.

Euclides, con gran daño de la ciencia, eligió el segundo camino. Desde el principio, por ejemplo, cuando hubiera debido mostrar cómo en el triángulo, los ángulos y los lados se determinan recíprocamente y son los unos causa y efecto de los otros, según la forma que reviste el principio de razón en el espacio puro, forma que, en esto como en todo, crea la necesidad de que una cosa sea tal como es, porque una cosa diferente de esta es tal como es; en lugar de darnos así una *apercepción* completa de la naturaleza del triángulo, sentó algunas proposiciones sueltas, elegidas arbitrariamente y dió un principio de conocimiento lógico por medio de una demostración fatigosa, basada lógicamente sobre el principio

de contradicción. En vez de un conocimiento que abarcara y agotase todas estas relaciones de espacio, no obtenemos más que algunos de los resultados, elegidos á voluntad, de estas relaciones, y nos encontramos en el caso de una persona á quien se muestran los diferentes efectos de una máquina, sin permitirle ver el mecanismo interior ni los resortes. Es cierto que nos vemos obligados á reconocer, por virtud del principio de contradicción que lo que Euclides demuestra es tal como lo demuestra, pero no nos enseña por qué es así. De ahí que se experimente casi el mismo sentimiento de desconfianza que se tiene después de haber asistido á una sesión de juegos de prestidigitación, á los cuales se parecen asombrosamente la mayor parte de las demostraciones de Euclides.

Casi siempre se introduce la verdad en ellas por una puertecita de escape, pues resulta por accidente de cualquier circunstancia secundaria. En ciertos casos la prueba *ad absurdum* cierra sucesivamente todas las puertas y no deja abierta más que una sola, por la cual nos vemos obligados á pasar sin otro motivo. En otros casos, como en el teorema de Pitágoras, se tiran líneas sin que se sepa por qué razón, hasta que se advierte luego que eran nudos corredizos que se aprietan de improviso para atrapar el consentimiento del curioso, que trataba de instruirse; éste, todo sorprendido, se ve obligado á admitir una cosa cuya contestura íntima no comprende, hasta tal punto que podría estudiar á Euclides por completo sin llegar á tener una comprensión efectiva de las relaciones del espacio, en lugar de las cuales sólo habría aprendido algunos de sus resultados. Este conocimiento, que hablando con propiedad, es empírico y anticientífico, se asemeja al de un médico que conociera la enfermedad y el remedio, pero ignorase su relación. Todo esto es con-

secuencia de haber rechazado por capricho el procedimiento de demostración y de evidencia propio de un modo de conocimiento, para reemplazarle á viva fuerza por un método ajeno á su esencia. Esto no impide que la manera de haberlo realizado Euclides, sea digna de la admiración que ha inspirado durante tantos siglos; se llevó tan lejos esta admiración que su manera de tratar las matemáticas se proclamó como un modelo de exposición científica, sobre el cual se procuraba construir todas las demás ciencias, pero luego se ha mudado de opinión sin saber por qué. A mi juicio este método de Euclides en las matemáticas, no es más que un brillante absurdo. Es indudable, sin embargo, que todo grande error, proseguido con intención y método y que además alcanza la aprobación general, ya sea concerniente á la vida, ya á la ciencia, tiene su razón de ser en la filosofía reinante en su época. Los eleáticos fueron los primeros que conocieron la diferencia y hasta el antagonismo (á veces), que media entre el objeto percibido, *φαινόμενον* (fenómeno), y el objeto pensado, *νοούμενον* (1) (noumeno) é hicieron uso de ella en diversas ocasiones para sus filosofismos y también para sus sofismas. Fueron imitados por los megarenses, los dialécticos, los sofistas, los neoplatónicos y los escépticos. Estos últimos llamaron la atención sobre la apariencia, es decir, el error de los sentidos ó más bien del entendimiento, que transforma los datos de los sentidos en percepciones. La apariencia es lo que nos hace ver muchas veces objetos, á los cuales niega la razón toda certeza, por ejemplo, el bastón que se ve roto en el agua, etc. Se reconoció que no era posible fiarse sin reservas de la intuición de los sentidos, y se dedujo

(1) Conviene olvidar aquí completamente el abuso que hizo Kant de estas expresiones griegas.

prematuramente que sólo el pensamiento racional y lógico podía dar la verdad, si bien Platón (en el *Parménides*), los megarenses, Pissón y los neoplatónicos, mostraron con ejemplos (de igual manera que lo hizo luego Sexto Empírico), que los razonamientos y los conceptos inducen á error por su parte y pueden dar origen á paralogismos y sofismas que hacen mucho más fácilmente y se disipan con mucho más trabajo que la apariencia en la percepción sensible.

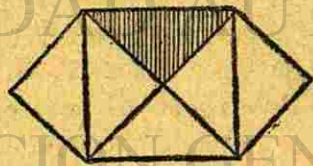
Con todo, aquel racionalismo que se había desarrollado por oposición al empirismo llevó la mejor parte, y con arreglo á estos principios racionalistas trató Euclides las matemáticas, no basando más que los axiomas (por no poder hacer otra cosa) sobre la evidencia intuitiva (*φανόμενον*) y todo lo demás sobre demostraciones (*νοούμενον*). Su método continuó en vigor al través de los siglos, y no podía ser de otro modo mientras no se distinguiese la pura intuición *à priori* de la intuición empírica. Proclo, comentador de Euclides, parece, sin embargo, haber reconocido ya esta diferencia, como lo prueba un pasaje que Keplero tradujo al latín en su *De harmonia mundi*, pero Proclo no la dió bastante importancia; presentó la cosa aisladamente, no fue tomada en consideración y no consiguió abrirse camino. Sólo al cabo de dos mil años, las doctrinas de Kant, que están llamadas á producir tan profundas modificaciones en el saber y en la manera de pensar y de obrar de las poblaciones de Europa, introdujeron estas mismas modificaciones en las matemáticas. Ha sido necesario que este pensador eminente viniera á enseñarnos que las intuiciones del espacio y del tiempo se diferencian totalmente de la intuición empírica, que son independientes de toda impresión sensible, de la cual son condición en vez de hallarse condicionadas por ella; en una palabra,

que existen *à priori* y están por tanto á cubierto de toda ilusión de los sentidos: ha sido necesario, repito, que Kant viniera á traernos estas enseñanzas para que podamos comprender hoy que el método lógico de Euclides en matemáticas es una precaución inútil, una muleta para quien tiene las piernas sanas, y que se asemeja al viajero que, caminando de noche, en vez de seguir el camino real que se extiende junto á un río, se mete constantemente por senderos escabrosos considerándose muy feliz con volver á hallar de distancia en distancia el río.

Sólo ahora podemos afirmar con seguridad que lo que se manifiesta á nuestro espíritu como necesario, al ver una figura geométrica, no viene de un dibujo trazado sobre el papel (que puede estar muy mal hecho), ni tampoco de una noción abstracta que la vista de él hace nacer en nuestro pensamiento, sino que se deriva directamente de esa forma de todo conocimiento que poseemos *à priori* en nuestra conciencia; esta forma es siempre el principio de razón. En las matemáticas se manifiesta en calidad de forma de la intuición, es decir, en calidad de espacio como principio de la razón de ser, y su evidencia y su autoridad son tan grandes y tan inmediatas, como las del principio de la razón de conocimiento, ó sea la certeza lógica.

No nos reporta, pues, utilidad alguna el no fiarnos más que de ésta última, ni debemos, por tal razón, abandonar el campo propio de las matemáticas y tratar de comprobar esta ciencia sobre un terreno, como el de los conceptos, que es ageno á ella. Manteniéndonos en el terreno especial de las matemáticas conseguimos la ventaja inmensa de saber al mismo tiempo *que tal cosa es así y porqué es de esa manera*; el método de Euclides, por el contrario, separa estas dos clases de conocimiento y nos da la primera, pero nunca la segunda. Aristóteles,

en sus *Anal. post.* vol. I, pág. 27, dice admirablemente: *Subtilior autem et præstantior ea est scientia, quæ quodam aliquid sit, et acur sit una simulque intelligimus, non separatim quodam, et acur sit.* En física quedamos satisfechos cuando sabemos que tal cosa es, ignorando por qué? No basta saber que el mercurio se eleva á 28 pulgadas en el tubo de Torricelli, si no sabemos al mismo tiempo que esto sucede porque se equilibra con él el peso del aire. Pero en geometría tendremos que contentarnos con conocer esta *qualitas occulta* del círculo, que consiste en que las partes de todas las cuerdas, que se cortan dos á dos en el interior de aquél formen rectángulos iguales? Euclides, en la proposición 35 del libro III, demuestra á la verdad que esto es así, pero nos falta todavía conocer el por qué. De igual manera el teorema de Pitágoras nos enseña una *qualitas occulta* del triángulo rectángulo: la demostración de Euclides, coja y hasta insidiosa, nos abandona cuando llegamos al por qué; la figura adjunta, con ser tan sencilla, nos enseña mucho más que aquella demostración y nos da una convicción íntima y firme de que la propiedad aludida es necesaria y tiene estrecha relación con la esencia misma del triángulo rectángulo.



Se debe poder llegar á una demostración intuitiva de esta especie hasta en el caso en que los catetos sean desiguales, como en general respecto de toda verdad

geométrica posible, pues para descubrir estas verdades se ha partido siempre de un hecho necesario percibido intuitivamente y la demostración ha venido después. No había más que analizar la marcha del pensamiento, al partir de la primera verdad geométrica descubierta para hallar de nuevo la necesidad intuitiva. En general, en la enseñanza de la geometría, prefiero el método analítico al método sintético empleado por Euclides. No niego que aquél presenta grandes dificultades en los casos en que se trata de verdades matemáticas complicadas, pero estas dificultades no son insuperables. En algunos puntos de Alemania se empieza ya á modificar la enseñanza de las matemáticas y á seguir con preferencia el procedimiento analítico. El Sr. Kosack, profesor de matemáticas y de física en el Colegio de Nordhausen, es quien ha defendido más enérgicamente esta reforma, insertando en el programa de exámenes de 6 de Abril de 1852 un proyecto detallado de enseñanza de la geometría según mis principios.

Para corregir el método en las matemáticas es necesario ante todo rechazar ese prejuicio de que la verdad demostrada aventaja en algo á la verdad adquirida intuitivamente, ó que la verdad lógica, basada sobre el principio de contradicción, es superior á la verdad metafísica de evidencia inmediata, y de la que forma parte la intuición pura del espacio.

El contenido del principio de razón es lo más cierto que hay y al mismo tiempo es inexplicable. Este principio, en sus diversas formas, expresa siempre la forma general de todas nuestras representaciones y de todos nuestros conocimientos. Explicar significa remontarse al principio de razón; es indicar en cada caso las relaciones entre representaciones, que dicho principio expresa de una manera general. Es, pues, este principio la fuen-

te primera de toda explicación, sin que él sea susceptible de ser explicado y sin que tenga necesidad de ello, puesto que toda explicación le supone implícitamente y no tiene significación más que por él.

Además, ninguna de sus formas es superior á otra; es igualmente cierto é indemostrable como principio de la razón de ser, ó de *devenir*, ó de obrar, ó de conocer. En cada una de estas formas la relación de causa á efecto, no sólo es una relación necesaria, sino también el origen y el sentido único del concepto de necesidad. No existe otra necesidad que la del efecto, dada la causa, ni existe causa que no cree la necesidad del efecto. Luego con tanta seguridad como el efecto enunciado en la proposición final se desprende del principio de conocimiento contenido en las premisas, la razón de ser en el espacio determina su efecto en el espacio mismo.

Desde que compruebo, por la intuición, la relación, entre estos dos últimos términos, la certeza que consigo es tan completa como cualquier certeza lógica. Cada teorema de geometría expresa una relación análoga, tan perfectamente como cada uno de los doce axiomas, y constituye una verdad metafísica tan inmediatamente cierta—como tal verdad de esta especie—cual el mismo principio de contradicción, que es una verdad metalógica y la base general de toda demostración lógica.

Si se pone en duda la necesidad, intuitivamente expuesta, de las relaciones de espacio que enuncia una proposición geométrica, con el mismo derecho se pueden negar los axiomas, negar que la consecuencia se desprende de las premisas, negar hasta el principio de contradicción, pues éstas son relaciones igualmente indemostrables, evidentes directamente y conocidas *à priori*. Síguese de ahí, que pretender deducir del principio de contradicción, y por virtud de una argumentación lógi-

ca, la necesidad intuitivamente cognoscible de las relaciones del espacio, es querer dar á uno, á título de feudo, lo que posee ya á título de propiedad.

Esto es lo que hace Euclides. Obligado por la necesidad, funda sus axiomas, pero nada más que éstos sobre la evidencia inmediata; todas las demás verdades geométricas las prueba lógicamente, una vez sentados los axiomas, ya mostrando su armonía con las condiciones admitidas en el teorema propuesto, ó con un teorema anterior, ya haciendo resaltar la contradicción que nacería entre lo opuesto al teorema y los datos admitidos, á saber: los axiomas, los teoremas anteriores, ó la proposición misma. Pero los axiomas no tienen evidencia más inmediata que cualquier otro teorema de la geometría, sólo que son más sencillos de enunciar por su poco contenido.

Cuando se interroga á un delincuente, se escriben sus declaraciones en el acta para apreciar la sinceridad de ellas por su concordancia. Pero esto no es más que un recurso menos malo, y no se limitan á él los jueces cuando se puede comprobar directamente la verdad de cada declaración, con tanto mayor motivo cuanto que el reo podría haber mentido, sin variar, desde el principio. Euclides interrogó al espacio con arreglo al primer sistema. Parte de una suposición verdadera, á saber, que la naturaleza debe ser consecuente en todo, y por tanto, en su forma primera, que es el espacio; que por consiguiente, como las partes del espacio están entre sí en la relación de causa ó efecto, ninguna posición puede ser distinta de como es en el espacio, sin hallarse en contradicción con todas las demás. Pero es un rodeo fatigoso y poco satisfactorio, el que se da al preferir el conocimiento mediato al conocimiento inmediato, á pesar de su igual certeza; separando, con gran detrimento de la

ciencia, el hecho de saber que *tal cosa es* del de saber *porqué es así*, y en fin, ocultando á los ojos del alumno toda perspectiva sobre las leyes del espacio, é impulsándole á contentarse con el conocimiento de que *tal cosa existe*, al hacer que se olvide de escudriñar convenientemente las causas y el encadenamiento íntimo de las cosas. El mérito, tan decantado, de este método, de ejercitar la penetración del espíritu, consiste meramente en que el alumno se habitúa á sacar consecuencias, es decir, á aplicar el principio de contradicción, y sobre todo, á hacer esfuerzos de memoria á fin de recordar todos los datos cuya concordancia tiene que comparar.

Es de notar, por otra parte, que este procedimiento de demostración sólo ha sido aplicado á la geometría, y no á la aritmética; en ésta se deja efectivamente á la verdad manifestarse por la intuición sola, que consiste aquí en la simple numeración. Como la intuición de los números no existe más que *sólo en el tiempo*, y no puede por consiguiente ser representada por un esquema sensible como una figura geométrica, no ha habido que detenerse ante el temor de que, siendo empírica la percepción, pudiera conducir á errores, que fué el único motivo que hubo para introducir en la geometría el método de demostración lógica.

Como el tiempo no tiene más que una dimensión, contar es la única operación de la aritmética, á la cual pueden reducirse todas las demás, y no se vacila en acudir á esta operación de contar, que no es más que una intuición *à priori*, para comprobar finalmente todos los cálculos y todas las ecuaciones. No se prueba, por ejemplo que $\frac{[(7+9) 8] - 2}{3} = 42$; lo único que se hace es ape-
lar á la simple intuición en el tiempo, haciendo así de cada proposición separada un axioma. En vez de esas

demostraciones de que está llena la geometría, todo el contenido de la aritmética y del álgebra no es más que un método para abreviar la numeración. Es verdad que nuestra intuición inmediata de los números en el tiempo no llega á lo sumo más que hasta diez; más allá se necesita que un concepto abstracto del número, fijado en una palabra, reemplace á la intuición; en este caso no se efectúa realmente la operación, nos contentamos con indicarla en términos precisos. Pero aún así, se puede tener una evidencia intuitiva del cálculo, por medio del importante recurso de los diferentes órdenes de cifras que nos permiten representar grandes números con una pequeña cantidad de signos. Esta evidencia es todavía posible en los casos en que la abstracción se lleva tan lejos, que no sólo los números, sino cantidades indeterminadas y operaciones enteras no existen más que para el pensamiento en abstracto, ni son expresadas más que á este efecto, como la expresión $\sqrt{r-b}$. Estas operaciones no se efectúan; lo que se hace es indicarlas solamente.

Con el mismo derecho y con la misma seguridad que en la aritmética, podría dejarse en la geometría que la verdad se manifestara únicamente por la intuición pura *à priori*. En realidad, la necesidad intuitiva, reconocida por virtud del principio de razón de ser, es lo que da á la geometría su gran evidencia, y sobre ella está fundada en la conciencia de cada uno la certeza de las proposiciones geométricas; no se debe esto á la demostración lógica que se arrastra con muletas, y que ajena á la materia, suele ser olvidada bien pronto, sin que por esto disminuya la convicción; hasta podría ser suprimida sin que la evidencia de la geometría padeciese en manera alguna, pues esta evidencia existe fuera de toda comprobación, y la demostración no prueba jamás otra cosa que aquello de que se estaba ya convencido de antemano

por otro modo de conocimiento. Es como un soldado cobarde que traspasara con su espada á un enemigo muerto ya por otro, y se alabase en seguida de haberle dado muerte (1).

Espero que, después de todas estas explicaciones, nadie dudará que la evidencia de las matemáticas, considerada hasta aquí como el modelo y el símbolo de toda evidencia, no se deriva de las demostraciones, sino de la intuición inmediata que, allí como en todas partes, es el primer principio y la fuente de toda verdad. Pero la intuición en las matemáticas tiene una gran superioridad sobre cualquiera otra intuición, es decir, sobre la intuición empírica. Como es *à priori*, independiente de la experiencia, que no nos es dada más que por partes sucesivas, todo le es igualmente cercano y se puede partir indiferentemente de la causa ó del efecto. Esto le da una infalibilidad absoluta, pues se puede reconocer el efecto por la causa, único conocimiento dotado de necesidad, por ejemplo, la igualdad de los lados del triángulo que se reconoce como fundada en la igualdad de los ángulos; mientras que por el contrario, la intuición empírica y la mayor parte de la experiencia van del efecto á la causa. Este último modo de conocimiento no es infalible, pues

(1) Spinoza, que se vanagloria de proceder siempre *more geometrico*, practica efectivamente este método mucho más de lo que él mismo supone. Lo que sabía de la naturaleza del mundo, de una manera cierta y definitiva, por virtud de una comprensión intuitiva y directa, trata de demostrarlo lógicamente con independencia de aquel conocimiento. Es verdad que para llegar á este resultado, á pesar de la convicción que poseía ya, toma como punto de partida conceptos (*substantia, causa sui*, etc.) que forjó él mismo á su capricho, y se permite en sus demostraciones todas esas maniobras arbitrarias, á las cuales deja ancho campo la naturaleza de los conceptos cuyas esferas son muy vastas. En él, como en la geometría, lo que hay de verdadero y excelente en la doctrina, es independiente por completo de las demostraciones.

no hay necesidad más que para el efecto dada la causa, pero no para la causa reconocida por el efecto, puesto que un mismo efecto puede resultar de causas diferentes.

Este segundo modo de conocimiento es la *inducción*, es decir, el procedimiento que consiste, cuando muchos efectos indican la misma causa, en admitir ésta como cierta. Pero como el conjunto de los casos no puede ser nunca completo, la verdad que se admite no puede ser tampoco cierta más que de un modo condicional. Esta es la verdad inherente á todo conocimiento adquirido por intuición sensible y á casi toda la experiencia. La impresión de un sentido determina al entendimiento á deducir de la acción su causa; pero como la deducción de la causa por el efecto no es jamás infalible, síguese que la falsa apariencia, bajo la forma de ilusión de los sentidos, es siempre posible y muchas veces efectiva como he mostrado. Cuando varios de los cinco sentidos, ó todos ellos, son impresionados de manera que indican la misma causa, entonces la posibilidad de error se reduce al *mínimum*, pero sin que desaparezca completamente; pues en ciertos casos, por ejemplo, con una moneda falsa pueden ser engañados todos los sentidos á la vez. Esto es aplicable á todo nuestro conocimiento empírico, y también, por consiguiente, á toda la ciencia natural, salvo su parte de ciencia pura (lo que Kant llama el aspecto metafísico).

En las ciencias naturales se reconocen igualmente las causas por los efectos, por lo cual descansan todas aquellas en hipótesis, que muchas veces resultan falsas y son sustituidas por otras hipótesis más justificadas. Solo cuando se hacen experimentos es cuando se aprende á conocer el efecto por la causa y se sigue la verdadera senda, pero los mismos experimentos se hacen á consecuencia de hipótesis.

Esto nos explica por qué ninguna de las ramas de las ciencias naturales, ni la física, ni la astronomía, ni la fisiología, ha podido ser descubierta de un golpe como las matemáticas ó la lógica, sino que se han necesitado, y se necesitan aún, las experiencias reunidas y comparadas de muchos siglos. Sólo una repetida confirmación experimental puede dar á la inducción, sobre la cual descansa la hipótesis, una perfección tal que en la práctica pueda suplir á la certeza y quitar poco á poco á la hipótesis sus probabilidades originales de error. Esto es exactamente lo que sucede en geometría con la inconmensurabilidad entre una curva y una recta, y en aritmética con el logaritmo, que no obtienen nunca más que una exactitud aproximada. Así como, por medio de una fracción indefinida, se puede llevar la cuadratura del círculo ó la determinación de un logaritmo tan cerca como se quiera de la exactitud absoluta, de igual manera numerosos experimentos pueden aproximar la inducción, ó conocimiento de la causa por sus efectos, á la evidencia, matemática ó conocimiento del efecto por la causa; esta aproximación puede llevarse, si no hasta lo infinito, lo bastante lejos para que la probabilidad de error sea insignificante. Mas esta probabilidad existe, con todo, por ejemplo, cuando de innumerables casos deducimos la totalidad, lo cual equivale, propiamente hablando, á deducir la causa desconocida de la cual depende esa totalidad. ¿Qué conclusión de este género hay que nos parezca más cierta que la del corazón colocado á la izquierda en todos los hombres? Y sin embargo hay, como excepciones muy raras y casos aislados, hombres que tienen el corazón á la derecha.

La intuición sensible y las ciencias experimentales poseen, pues, el mismo género de evidencia. La superioridad de las matemáticas, de las ciencias naturales puras

y de la lógica, como conocimiento *à priori*, consiste sólo en que la parte formal de los conocimientos en que se funda la aprioridad se da entera y en conjunto, pudiendo pasarse de la causa al efecto; mientras que en todas las demás ciencias no se puede hacer, en la mayoría de los casos, más que ir del efecto á la causa. Pero en sí misma la ley causal, ó principio de la razón de *devenir*, regla de todo conocimiento empírico, es tan segura como las otras formas del principio de razón, á las cuales están sujetas las dos ciencias *à priori* antes citadas. Las demostraciones lógicas, por medio de conceptos ó silogismos, tienen como el conocimiento por intuición *à priori*, la ventaja de proceder de la causa al efecto, por lo cual, en sí mismas, ó sea, en cuanto á su forma, son infalibles. Esto ha contribuído mucho á la estima en que son tenidas. Mas esta infalibilidad es relativa, pues lo hacen entrar todo, por inclusión, en las proposiciones superiores de la ciencia, y como estos primeros principios contienen el fondo entero de la verdad, limitarse á probarlos no basta; hay que basarlos sobre la intuición, y ésta no es pura y *à priori* más que en matemáticas y en lógica; en las demás ciencias es empírica y no se eleva á lo general más que por inducción. Si pues en las ciencias experimentales se prueba lo particular por lo general, lo general á su vez saca su verdad de lo particular: no es más que un granero donde se guardan las provisiones y no un terreno productivo por sí mismo.

Esto por lo que toca al establecimiento de la verdad. Cuanto al origen y á la posibilidad del error se han ensayado muchas explicaciones, empezando por Platón (*Theetetes*, pág. 167 y siguientes) con su metáfora de un palomar, de donde se saca un pichón distinto del que se quería coger. La explicación vaga é indecisa que da Kant del origen del error, valiéndose de la imagen del movi-

miento diagonal, está expuesta en la *Crítica de la razón pura*. Siendo la verdad la relación entre un juicio y su principio de conocimiento, tenemos ciertamente el derecho de preguntarnos cómo el individuo que discurre puede creerse en posesión de este principio sin poseerle, es decir, cómo puede producirse el error ó decepción de la razón. Me parece que esta posibilidad es análoga á la de la ilusión ó decepción del entendimiento, que hemos explicado antes. Mi opinión es, (y por esto la cuestión tiene aquí su lugar propio y natural) que *todo error es una conclusión de la causa por el efecto*; esta conclusión es verdadera, siempre que se sabe que el efecto tiene tal causa y no puede tener otra; en todos los demás casos no lo es. O bien la persona que yerra atribuye á un efecto una causa que no puede tener, manifestando así, una falta real de entendimiento, es decir, de la facultad de conocer directamente la relación entre una causa y un efecto; ó bien, y esto es lo más frecuente, atribuye al efecto una causa posible, pero en el silogismo por el cual deduce la causa del efecto, agrega á la mayor que dicho efecto resulta *siempre* de esa única causa que ha enunciado. Sólo una inducción perfecta le daría derecho para semejante conclusión, pero se contenta con admitirla sin haberla realizado; *siempre* es un concepto demasiado extenso, que debe reemplazarse por *muchas veces ó algunas veces*; en estas condiciones la conclusión sería problemática y como tal, no podría ser errónea. Lo que hace obrar de aquella manera á los que yerran, es ó bien la precipitación, ó bien un conocimiento imperfecto de la posibilidad, de donde resulta la ignorancia de la inducción que hubiera debido hacerse.

El error es completamente análogo á la falsa apariencia. Ambos consisten en deducir la causa del efecto. La falsa apariencia se produce siempre en virtud de

la ley de causalidad y por el entendimiento sólo, luego se refiere directamente á la intuición; el error se produce en virtud del principio de razón, bajo todas sus formas, y por el raciocinio, luego afecta al pensamiento propiamente dicho.

Las más de las veces, el error nace asimismo á consecuencia de la ley causal, como lo prueban los tres ejemplos siguientes, que pueden considerarse como tipos ó emblemas de tres especies de errores.

1.º La ilusión de los sentidos (decepción del entendimiento) produce el error (decepción de la razón), por ejemplo, cuando se toma un pintura por un alto relieve y se está convencido de que es efectivamente tal relieve. Esto resulta de una consecuencia sacada de la mayor siguiente: Cuando del gris oscuro se pasa por gradación, á través de todos los matices, hasta el blanco, la causa es *siempre* la luz que alumbra desigualmente las cavidades y los resaltes; *ergo...*

2.º Cuando falta dinero de mi caja, es *siempre* porque mi criado tiene una llave doble, *ergo...*

3.º Si la imagen del sol refractada por un prisma, es decir, desviada hacia lo alto ó hacia abajo, en lugar de ser blanca y redonda como antes aparece alargada y coloreada, esto resulta siempre de que había antes en la luz rayos luminosos homogéneos diversamente coloreados y diversamente refrangibles, los cuales separados por virtud de su diferencia de refrangibilidad, forman entonces esta imagen deformada y coloreada diversamente: *jergo bibamus!*

Todo error puede reducirse de esta suerte á una consecuencia deducida de una mayor, generalizada equivocadamente, hipotética y que procede de la atribución de una causa á un efecto. Aquí no están comprendidos los errores de cálculo, que no son errores propiamente di-

chos, sino simples inadvertencias: en estos casos la operación que indican los conceptos de los números no ha sido efectuada, sino otra en su lugar.

Cuanto al contenido de las ciencias, en general, es siempre la relación mutua entre los fenómenos del mundo conforme al principio de razón y en virtud del *por qué*, al cual sólo este principio da valor y sentido. Mostrar esta relación se llama *explicar*. Una explicación no puede hacer más que mostrar que dos representaciones tienen entre sí la relación indicada por la forma del principio de razón, tal como domina en la clase á que pertenecen estas representaciones. Cuando se llega á este punto no se puede plantear nuevamente la cuestión del por qué, pues la relación así indicada no puede absolutamente ser de otra manera, lo que quiere decir que es la forma de todo conocimiento. No se pregunta por qué $2 + 2 = 4$, ó por qué la igualdad de los ángulos de un triángulo determina la igualdad de los lados, ni por qué de la verdad de las premisas se desprende la de la conclusión.

Toda explicación que no nos conduce á una relación cuyo *porqué* no puede preguntarse ya, se detiene en la hipótesis de una *qualitas occulta*, y las fuerzas elementales de la naturaleza pertenecen todas á esta categoría. Toda explicación en las ciencias naturales debe finalmente detenerse ante una cualidad oculta semejante, es decir, frente á alguna cosa completamente oscura; se ve, pues, obligada á dejar la naturaleza íntima de un guijarro tan sin explicación como la del hombre, y no puede dar cuenta de la gravedad, de la cohesión, de las propiedades químicas del uno, mejor que de las facultades y de las acciones del otro. Así, por ejemplo, la gravedad es una *qualitas occulta*, pues puedo eliminarla con el pensamiento; no está, pues, exigida necesariamente

por la forma de conocimiento; mas la ley de la inercia es una cualidad necesaria, puesto que se deriva de la causalidad, luego toda explicación que nos lleve á ella será suficiente. Dos cosas son inexplicables en particular, es decir, no pueden reducirse á la relación que enuncia el principio de razón, y son: primero, el principio de razón mismo bajo sus cuatro formas porque es el principio de toda explicación y lo que la da significación y sentido; la segunda cosa inexplicable no entra en la esfera del principio de razón, pero es ella la fuente de todos los fenómenos: es la *cosa en sí*, cuyo conocimiento escapa á la autoridad de aquel principio.

Esta última cosa debe quedar por ahora en la penumbra; el segundo libro nos permitirá comprenderla, y al mismo tiempo reanudaremos allí estas consideraciones sobre los resultados accesibles á las ciencias. Pero allí donde las ciencias naturales, ó mejor dicho, donde toda ciencia abandona las cosas, porque no solamente su explicación, sino el principio mismo de esta explicación, ó sea el principio de razón, no llega más allá, la filosofía toma estas mismas cosas para considerarlas á su manera, bien diferente de la otra.

En mi *Disertación sobre el principio de razón*, § 51, he mostrado cómo en las diferentes ciencias, una ú otra de las formas de este principio constituye la regla dominante, y efectivamente se podría quizá hacer sobre esta base una excelente clasificación de las ciencias. Pero toda explicación dada según esta regla no es más que relativa, lo repetimos: muestra bien la relación recíproca de las cosas, mas al propio tiempo debe suponer siempre alguna cosa que no puede explicar. Esta cosa que queda inexplicada es en matemáticas, por ejemplo, el espacio y el tiempo; en mecánica, física y química, la materia, las propiedades, las fuerzas elementales y las

leyes de la naturaleza; en botánica y en zoología, la diversidad de las especies y la vida misma; en historia, el género humano con todas las particularidades del pensamiento y de la voluntad; y en fin, en todas las ciencias, el principio de razón bajo cada una de sus formas respectivamente dominantes.

La filosofía tiene de peculiar y propio el que no admite nada como conocido de antemano; todo le es igualmente desconocido, todo es problema para ella: las relaciones de los fenómenos, como los fenómenos y como el mismo principio de razón. Las demás ciencias se satisfacen cuando lo han reducido todo á este principio, pero la filosofía no conseguiría nada con ello, puesto que cada eslabón de la serie le es tan desconocido como los demás, y aparte de esto, la naturaleza del encadenamiento es también para ella un problema, lo mismo que las relaciones que aquél enlaza, relaciones que le son igualmente desconocidas, antes y después de mostrar su encadenamiento.

Como hemos dicho, el problema propio de la filosofía es precisamente esa cosa que las ciencias admiten como conocida y que sirve de base y de límite á sus explicaciones. En este sentido, la filosofía comienza donde acaban las ciencias. No puede apoyarse sobre pruebas, pues probar significa deducir lo desconocido de lo conocido, y en ella todo es igualmente desconocido y extraño. No puede haber un principio por virtud del cual exista el mundo con todos sus fenómenos, y por esto no se puede deducir demostrativamente la filosofía *ex firmis principijs*, diga lo que quiera Spinoza. Sus principios fundamentales no pueden ser tampoco consecuencias de un principio todavía más general, puesto que es ella la ciencia de lo más general. El principio de contradicción no hace más que comprobar la concordancia entre los conceptos, pero

no la suministra el mismo. El principio de razón explica las relaciones de los fenómenos, mas no los fenómenos. La filosofía no puede, pues, aspirar á hallar una *causa efficiens* ó una *causa finalis* del universo. La filosofía actual, por lo menos, no investiga en manera alguna *dónde* viene el mundo, ni *por qué* existe, sino solamente lo que es. Pero el *por qué* está subordinado aquí al *qué es*, puesto que el *por qué* forma ya parte del mundo, y su origen está en la forma de los fenómenos, en el principio de razón, que es lo único que le da valor y sentido.

Se dirá tal vez que cada uno sabe, sin necesidad de ayuda, lo que es el mundo, puesto que cada uno es sujeto del conocimiento, y el mundo es su representación. Entendiéndolo de esta manera, es verdad. Sólo que todo esto conocimiento es intuitivo y concreto, y la filosofía tiene precisamente por misión convertirle en abstracto y transformar en saber positivo y duradero la intuición sucesiva y mudable, y en general todo cuanto el concepto del sentimiento abraza en su vasta comprensión y expresa bajo una forma negativa, es decir, como lo que no es un saber abstracto y preciso. Es, pues, la filosofía la llamada á ser la expresión abstracta de la esencia del universo, en su conjunto y en sus partes. Sin embargo, á fin de no perderse en una infinidad de juicios particulares, debe recurrir á la abstracción, y abstrayendo todo lo que es común reunirlo en una proposición general; en seguida abstrae igualmente las diferencias y las reúne á su vez en otra proposición general; así sucesivamente separa y une para poder transmitir al conocimiento de la razón toda la esencia, tan variada del mundo, condensada en un corto número de nociones abstractas. Por medio de estos conceptos, en los cuales fija la esencia de toda cosa, se debe conocer lo general como lo particular, y ambos conocimientos deben estar estrechamen-

te ligados entre sí; por eso la actitud filosófica consiste, como afirmó Platón, en la facultad de reconocer la unidad en la pluralidad y la pluralidad en la unidad.

La filosofía, será, pues, una reunión de juicios muy generales, cuyo principio de conocimiento directo es el mundo en su conjunto sin excluir nada; en resumen, todo cuanto encierra la conciencia humana. Será una *reproducción completa*, por decirlo así, *una imagen del mundo reflejada en nociones abstractas*, y con este fin reúne en un solo concepto todo lo que es esencialmente idéntico, y separa, por medio de otro concepto único, todo lo que es diferente. Esta era la misión que asignaba ya á la filosofía Bacon de Verulam, en las siguientes palabras: *Ea demum vera est philosophia, quæ mundi ipsius voces fidelissime reddit, et veluti dictante mundi conscripta est, et nihil aliud est, quam ejusque simulacrum et reflectio, neque addit quidquam de proprio, sed tantum iterat et resonat.* (De augm. scient. L. 2, cap. 13.) Pero nosotros lo entendemos en un sentido más amplio que aquel en que podía entenderlo Bacon en su tiempo.

La armonía que reina en el mundo, bajo todos sus aspectos y en todas sus partes, por lo mismo que aquellos y éstas pertenecen á un todo, debe hallarse igualmente en su imagen abstracta. En consecuencia, en esta suma de juicios, cada uno de ellos debe poder deducirse de otro, y recíprocamente. Mas para esto se necesita que existan, y que ante todo se les formule, confirmándolos directamente con el conocimiento del mundo en concreto; con tanto más motivo, cuanto que toda confirmación mediata, y por consiguiente su armonía recíproca, en virtud de la cual confluyen hasta fundirse en un pensamiento único, y cuya fuente está en la armonía y la unidad del mundo intuitivo, principio de conocimiento común á todos estos juicios, no deberá ser llamada á con-

firmarlos la primera; vendrá más tarde, y como por añadidura, á apoyar su verdad. Esta tarea, para resaltar claramente, exige ante todo haber sido realizada.

§ 16.

Expuestas estas consideraciones sobre la razón, como facultad especial de conocimiento, propia exclusivamente del hombre y sobre los resultados y fenómenos que produce, que son igualmente propios de la naturaleza humana tan sólo, debería hablar aún de la razón en cuanto regula los actos del hombre, y se la puede llamar, en este sentido, razón *práctica*. Pero lo que tendría que decir aquí sobre este punto, ha sido ya expuesto en su mayor parte en otro lugar, en el suplemento, donde he discutido la existencia de lo que Kant llama razón práctica, y presenta (lo cual es en verdad muy cómodo) como la fuente de toda virtud y como el asiento de un imperativo categórico (es decir, llovido del cielo). He dado luego en los *Problemas fundamentales de la Ética*, la refutación detallada y completa de este principio moral de Kant. Tengo poco que decir aquí de la influencia real de la razón—en la acepción propia de la palabra—sobre la conducta. Desde el principio de estas consideraciones acerca de la razón, he hecho observar de una manera general la gran diferencia que existe entre el hombre y el animal, en cuanto á los actos y á la conducta, y he mostrado que esta diferencia se debe únicamente á la posesión de nociones abstractas por el hombre. La influencia de los conceptos sobre el conjunto de nuestra existencia, es tan decisiva y tan importante, que establece en cierto grado entre nosotros y el animal, la misma relación que existe entre los animales dotados del sentido de la vista, y los que carecen de él (algunas

larvas, gusanos y zoófitos); estos últimos conocen solo, por medio del sentido del tacto, lo que está inmediatamente cercano á ellos en el espacio, ó aquello con que llegan á tener contacto; los demás perciben en un extenso campo los objetos próximos ó lejanos. De igual manera la falta de la razón reduce á los animales á no tener más que percepciones intuitivas, actualmente presentes en el tiempo, es decir, á no conocer más que los objetos reales.

Nosotros, por el contrario, en virtud del conocimiento en abstracto, además de la estrecha actualidad real, abarcamos el conjunto de lo pasado y de lo porvenir, y el inmenso campo de la posibilidad, contemplamos libremente la vida en todos sus aspectos, llegando más allá de lo presente y de la realidad. Lo que el ojo es en el espacio y para el conocimiento intuitivo, lo es la razón, hasta cierto punto, en el tiempo y para el conocimiento interior. Pero así como la visibilidad de los objetos no tiene valor y significación más que en cuanto indica su tangibilidad, así también toda la importancia del conocimiento abstracto reside siempre en su relación con el conocimiento intuitivo. Por esta razón el hombre natural aprecia más lo que conoce directamente que las nociones abstractas, que los pensamientos, y prefiere el conocimiento empírico al conocimiento lógico.

No es esta la opinión de los que viven más en las palabras que en las acciones, y han mirado más libros y papeles que contemplado cosas de la vida real, y que llegados al colmo de semejante anomalía, se convierten en pedantes. Sólo esto puede hacernos comprender cómo Leibnitz y Wolf, con todos sus sucesores, han podido extraviarse hasta el punto de afirmar, á ejemplo de Duns Escoto, que el conocimiento intuitivo no es más que un conocimiento abstracto confuso. Debo decir, en honor de

Spinoza, que al revés de los filósofos antes citados, declara que todas las nociones generales nacen de la confusión de los conocimientos intuitivos. (*Eth. II*, prop. 40, schol 1). Aquella opinión absurda es la que ha hecho también que se rechace en las matemáticas su evidencia propia para introducir en ellas la evidencia lógica; también ella ha hecho clasificar bajo la amplia denominación de sentimiento todo lo que no es conocimiento abstracto; ella, en fin, ha impulsado á Kant á afirmar en moral que la buena voluntad espontánea, que eleva su voz inmediatamente después de haber adquirido conocimiento de los hechos, y que inclina al hombre á la justicia y al bien, no es más que un vano sentimiento y un arrebato momentáneo, sin valor ni mérito, y que no debe reconocerse valor moral á la conducta más que cuando está dirigida por máximas abstractas.

La perspectiva de conjunto que tiene el hombre de su vida en todas direcciones, facultad que la razón le otorga con exclusión de los animales, puede compararse á un plano geométrico de su ruta terrestre, plano reducido, incoloro y abstracto. La posición del hombre respecto del animal, es como la del navegante que viaja guiándose por su carta, su brújula y su sextante, y que conoce siempre el punto en que se halla respecto de la tripulación, que en su ignorancia no ve más que el cielo y las olas. ¿No es sorprendente, y hasta maravilloso, ver al hombre vivir una segunda vida en abstracto junto á su vida en concreto? En la primera está entregado á todas las borrascas de la realidad y á la influencia del presente; debe agitarse, sufrir, morir, como el animal. Su vida abstracta, tal como se presenta ante la meditación de la razón, es el tranquilo reflejo de la otra y del mundo en que vive; es ese croquis en escala reducida de que hemos hablado antes. Aquí, en la región serena

de la reflexión, todo lo que allí le llenaba de cuidados y le agitaba con violencia, todo esto es frío, incoloro, y por el momento, ajeno á él: no es más que espectador y observador de ello. Al refugiarse de esta suerte en la meditación, parece un actor que acaba su escena, y mientras le toca salir de nuevo á las tablas, se sienta entre los espectadores. Desde su asiento contempla fríamente todos los sucesos que se desarrollan en la escena, hasta los preparativos de su muerte (en la representación), después de lo cual reaparece en el escenario y comienza á obrar y á sufrir de nuevo, como lo pide el drama. Esta existencia doble es la que, diferenciándole de los animales faltos de pensamiento, da al hombre esa sangre fría, con la cual premeditadamente, después de haberse resuelto y haber reconocido que es necesario, sufre con tranquilidad ó efectúa con sus propias manos las cosas más importantes para él, y hasta con frecuencia, más aterradoras: suicidio, pena de muerte, duelos, empresas en que se juega la vida, y en general una multitud de actos contra los cuales se rebela toda su naturaleza animal. En estas circunstancias es cuando se ve hasta qué grado domina la razón á la naturaleza animal, y grita al hombre fuerte: *ἰσχυροῦν νο τοι στορ!* (*ferreum certe tibi cor!*) Il. 24, 521.

· Aquí es donde puede decirse verdaderamente que la razón se muestra *práctica*. Donde quiera que los actos son dirigidos por la razón, ó los motivos son nociones abstractas, donde quiera que ni las representaciones intuitivas aisladas, ni la impresión del momento que guía al animal, son los motivos determinantes, en todos estos casos se manifiesta la razón práctica. †

Pero como le he explicado y desenvuelto con ejemplos en el Suplemento, todo esto es totalmente distinto é independiente del valor moral de los actos; he muestra-

do que obrar racionalmente y obrar virtuosamente son cosas muy distintas; que la razón puede unirse á una gran maldad como á una gran bondad, y que, con su concurso, da, tanto á la una como á la otra, una actividad más intensa; he dicho que está tan propicia á servir para la realización metódica y consecuente de un proyecto noble, como de una empresa culpable, de un sabio precepto como de una máxima irracional, y todo esto viene de su naturaleza femenina que tiene el don de la concepción y de la gestación, pero no el de crear por sí misma. El desenvolvimiento más perfecto de la *razón práctica*, en la acepción real y sincera de esta palabra, el punto más elevado que el hombre puede alcanzar por el sólo empleo de la razón, y donde se muestra más claramente su diferencia con los animales, está en el ideal que nos presenta un sabio de la escuela estoica.

La moral estoica no fué esencialmente en su origen una doctrina de la virtud, sino una mera recopilación de preceptos para vivir según la razón, y cuyo fin y resultado es la dicha por medio de la tranquilidad de espíritu. La conducta virtuosa no se encuentra allí más que accidentalmente, por decirlo de esta manera; como medio y no como fin. Por eso la ética estoica es radicalmente distinta en su esencia y en sus principios, de los sistemas de moral que impulsan á la virtud, como los preceptos de los Vedas, de Platón, del Cristianismo y de Kant. El fin de la moral estoica es la felicidad: *Τελος το ευδαιμονειν* (*virtutes omnes finem habere beatitudinem*) dice Stobeo en su exposición sobre el Pórtico. Sin embargo, la moral estoica demuestra que la felicidad no se encuentra seguramente más que en la paz interior y en la serenidad del espíritu (*αταραξια*); y que no puede adquirirse más que con la virtud. Esto es todo lo que significa aquella expresión de que la virtud es el bien supremo. Pero cuan-

do poco á poco se pierde de vista el fin por el medio y se recomienda la virtud de una manera que denota otro interés que el de la propia dicha, puesto que se halla en contradicción demasiado evidente con ella, es esta una de esas inconsecuencias por las cuales, en todo sistema, la verdad directamente reconocida, ó como se dice vulgarmente, la verdad sentida, nos vuelve al buen camino, pasando por encima de todos los razonamientos, como puede verse, por ejemplo, en la ética de Spinoza, que de su principio egoísta *suum utile querere* deduce, mediante sofismas palpables, una pura doctrina de la virtud.

El origen de la moral estoica, tal como yo la entiendo, está en la idea de preguntar si ese privilegio del hombre, la razón, que indirectamente le hace más ligera la carga de la vida por medio de una conducta sistemática, y todo lo que se sigue de ella, no podría librarle también directamente (es decir, por el mero conocimiento y de un golpe) si no por completo, al menos en parte, de los dolores y tormentos de todas clases que llenan su existencia. Se consideraba incompatible con el privilegio de la razón, que el ser racional, que dispone de infinitud de cosas y de circunstancias para su socorro, pudiera ser condenado por lo presente y por los sucesos que pueden sobrevenir durante los años escasos de una vida tan corta, tan fugitiva y tan incierta, á ser presa de dolores tan violentos, de tantas angustias y pesares, producto de la impetuosidad de sus deseos y de sus repugnancias. Se pensaba que el empleo conveniente de la razón debería poder elevar al hombre por encima de estas miserias y hacerle invulnerable. Por esto decía Antístenes: « Δει κλασθαι νοον η βροχον » (*aut mentem parandam aut laqueum*). Plut. de stoi. repugn. c. 14; lo cual quiere decir: la vida está llena de tantos tormentos y

molestias, que se necesita, ó bien elevarse por encima de ella en virtud de un razonamiento más recto, ó bien abandonarla. Se comprendió que la privación y el sufrimiento no venían directamente del *no tener*, sino del *querer tener* cuando no se tiene, y que esta codicia es la condición indispensable para que el no poseer un bien se convierta en privación y nos haga sufrir. « Οο μενια λημνη εργαζεται, αλλα επιθυμια », (*non paupertas dolorem efficit, sed cupiditas*) Epict. frag. 25. Además se reconoció por experiencia que la esperanza y la pretensión son lo que produce y conserva el deseo; que lo que nos agita y atormenta no son los innumerables males universales é inevitables, ni los bienes que no podemos adquirir, sino solamente la insignificante cantidad de bienes que el hombre puede alcanzar y de males que le es dable evitar; que aquello que no podemos adquirir ó evitar, no ya en absoluto, sino sólo de una manera relativa nos deja perfectamente tranquilos; que los males que padece ya nuestra individualidad ó los bienes que forzosamente han de serle inaccesibles, los contemplamos con indiferencia, y que en virtud de esta disposición particular del hombre, todo deseo muere en seguida, y no puede ya hacernos sufrir cuando no queda esperanza alguna que le alimente. La conclusión sacada de todo esto, fué que la felicidad no está basada más que en el equilibrio de la relación entre lo que pretendemos y lo que obtenemos. Es indiferente que los términos de esta relación sean grandes ó pequeños, y el equilibrio puede restablecerse, lo mismo disminuyendo nuestra pretensión, que aumentando la cantidad de bienes obtenidos.

De igual manera, todo sufrimiento no proviene, en realidad, más que de la desproporción entre lo que pedimos ó esperamos y lo que nos es concedido; pero esta desproporción no existe evidentemente más que en el

conocimiento (1) y podría ser suprimida por una reflexión más sana. Así Crisipo decía: δεῖ ζῆν εμπειριαν των φροσι συμβαινοντων (Stobeo, Ed. L. II, cap. 7,) esto es, que es preciso vivir con conocimiento conveniente de la marcha de las cosas de este mundo. Pues cuántas veces pierde un hombre la calma de su espíritu, se deja abatir por la desgracia, se encoleriza ó se desalienta, manifiesta que halla las cosas de distinta manera que como las esperaba, que estaba en un error, que no conocía el mundo y la vida, que ignoraba cómo la naturaleza animada se opone á cada paso, así por intereses opuestos como por malignidad, á la voluntad del individuo, exactamente como la naturaleza inanimada se opone también á ella por azar. No ha hecho, por tanto, uso de su razón, á fin de saber de una manera general que la vida es así; ó bien carece de juicio, si sabiendo esto en general, no lo reconoce en los casos particulares y se deja sorprender y desconcertar cuando éstos se presentan (2). Por eso toda gran alegría es un error, una ilusión, pues ningún deseo satisfecho nos hace felices largo tiempo; y toda posesión, toda dicha no nos son prestadas por el azar más que por un espacio de tiempo incierto, y pueden sernos reclamadas á cualquier hora. El sufrimiento viene cuando esta ilusión se desvanece; luego alegría y pesar proceden ambos de un conocimiento insuficiente: el sabio no conoce una ni otro; no hay acontecimiento alguno que pueda turbar su *ataraxia*.

Inspirándose en este espíritu del estoicismo y ten-

(1) *Omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione.*—Cic. Tusc. 4, 6.

Perturbant homines non res ipsæ, sed de rebus opiniones.—Epicteto, cap. V.

(2) *Hæc est causa mortalitatis omnium malorum, non posse communes notiones aptare singularibus.*—Epict., Disert. III, 26.

diendo á este resultado, sentó Epicteto aquel precepto, al cual vuelve continuamente como á la sustancia íntima de su sabiduría: que hay que pesar bien y separar las cosas que dependen de nosotros, de las que no dependen de nuestra voluntad, y no contar con estas últimas. Por este medio podemos estar seguros de emanciparnos completamente del dolor, del sufrimiento y de la inquietud. Lo que depende de nosotros es únicamente la voluntad, y aquí es donde se efectúa insensiblemente la transición á la enseñanza de la virtud, haciendo observar que así como el mundo exterior, que no depende de nosotros, determina la felicidad ó la desdicha, la voluntad nos proporciona interiormente la satisfacción ó el descontento de nosotros mismos. Se preguntó si se debía llamar *bonum* y *malum* á los dos primeros términos ó á los últimos. En el fondo era esta una cuestión arbitraria que nada tenía de pertinente al asunto. Sin embargo, esta cuestión fué objeto de discusiones interminables entre los estóicos, los peripatéticos y los epicúreos, que pasaban el tiempo estableciendo una comparación imposible entre dos cualidades absolutamente inconmensurables, y tirándose mutuamente á la cabeza las sentencias paradójicas y contradictorias que deducían. Cicerón nos ha trasmitido en su *Paradoxa* una recopilación interesante de estos preceptos estóicos.

Zenón, el fundador de la escuela, parece que siguió otra marcha al principio. Su punto de partida era, que para alcanzar el bien supremo, es decir, la felicidad, por la serenidad del espíritu, hay que vivir de acuerdo consigo mismo. *Consonanter vivere: hoc est secundum unam rationem et concordem sibi vivere.* (Stob. Ecl. eth. L. II, cap. 7.) Asimismo dice: *Virtutem esse animi affectionem secum per totam vitam consentientem* (Ibid.) Para llegar al fin, es necesario vivir racionalmente, guiándose por

conceptos, y no por impresiones y disposiciones mudables. Como nosotros no tenemos en nuestro poder más que la máxima de nuestra conducta y no el resultado, ni las circunstancias exteriores, nuestro fin debe ser la máxima y no su resultado, por donde volvemos de nuevo á la enseñanza de la virtud.

Los sucesores inmediatos de Zenón, comprendieron ya que su principio moral de vivir en armonía consigo mismo se limitaba demasiado á la forma y no tenía consistencia real alguna. Se la dieron, añadiendo á aquel precepto, que era necesario vivir de *conformidad con la naturaleza* (*ὁμολογουμένως τῆ φύσει ζῆν*). Según Stobeo, fué Cleanto el primero que introdujo esta adición, y que amplió mucho el problema por la vasta comprensión del concepto y por lo vago de su expresión. Cleanto se refería al conjunto de la naturaleza en general, mientras que Crisippo no comprendía más que la naturaleza humana (*Diogen. Laert.*, 7. 89.) Luego se descubrió que lo que está conforme con la naturaleza humana debe ser la virtud, como la satisfacción de los instintos animales está conforme con la naturaleza animal, y la ética tuvo que fundarse en la física. Los estóicos buscaban siempre una unidad de principio: para ellos Dios y el mundo eran una misma cosa.

En suma: la ética estoica es realmente una preciosa y respetable tentativa para hacer de ese gran privilegio del hombre que se llama la razón, un uso elevado y saludable, utilizándole para elevar á la criatura humana por encima de los males y sufrimientos que abruman su vida, según el precepto siguiente:

*Qua ratione queas traducere leniter aevum
Ne te semper inops agitet vexetque cupido
Ne pavor et rerum mediocriter utilium spes.*

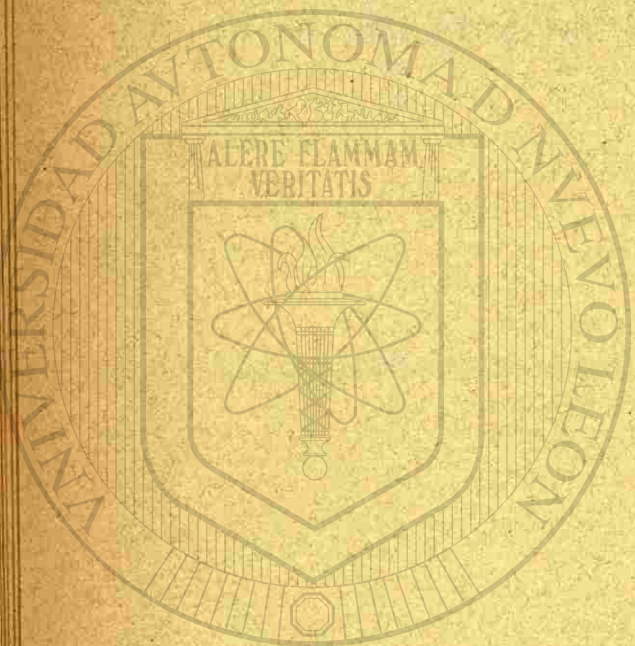
Semejante resultado, á ser posible, hubiera conferido al hombre, en el grado supremo, esa dignidad que le pertenece á título de ser racional, á diferencia de los animales; en este sentido se puede hablar ciertamente de la dignidad humana, pero no en otro alguno. Mi manera de entender la ética estóica es lo que me ha obligado á hablar de ella al tratar de la razón y de sus resultados. El fin perseguido por las doctrinas estóicas, por medio de la razón y de una moral fundada únicamente sobre ella, puede alcanzarse en cierta medida, pues la misma experiencia nos enseña que esos caracteres razonables que son llamados vulgarmente filósofos prácticos, son los más felices—y debo añadir que con razón se les califica de prácticos, puesto que, á la inversa del filósofo propiamente dicho, es decir, del filósofo teórico, que trasporta la vida al concepto, ellos trasportan el concepto á la vida.

Pero se necesitaría mucho más para que este resultado pudiese ser obtenido de una manera completa, y para que la razón, juiciosamente empleada, pudiera libertarnos del peso y de los sufrimientos de la vida y conducirnos á la felicidad. Es hasta una contradicción absoluta el querer vivir sin sufrir, y no quedarán dudas sobre ello cuando se haya leído hasta el fin y se haya comprendido el segundo libro de esta obra. Esta contradicción se manifiesta ya en la moral del Pórtico, fundada sobre la razón; en efecto, los estóicos se vieron obligados á consignar, entre otros preceptos, para vivir dichoso, uno que recomienda el suicidio (como esos déspotas orientales, que, entre sus espléndidas joyas y sus objetos de arte, tenían siempre un rico pomo de veneno). Este precepto debía aplicarse en los casos en que los dolores físicos, que ninguna filosofía puede suprimir, ni con máximas ni con razonamientos, llegaran á ser excesivos é

incurables, haciendo imposible la felicidad, fin único de la moral.

En estos casos no queda otro recurso para librarse del dolor, que la muerte, y hay que saber dársela entonces con la misma sangre fría con que se toma cualquier otro remedio. La ética estoica contrasta manifestamente en este punto con la de las otras escuelas antes citadas, pues éstas establecen como fin directo la virtud por sí misma, aunque sea á costa de los mayores sufrimientos, y no admiten que pueda uno poner fin á sus días para librarse del dolor. Mas ninguna de estas escuelas supo expresar la verdadera causa que las llevaba á condenar el suicidio, y se tomaron gran trabajo para hallar una multitud de motivos especiales. En el libro 4.º mostraré el verdadero motivo, que se enlaza con las consideraciones que allí expongo. El contraste señalado prueba que, entre la doctrina estoica, que no es en el fondo más que un eudemonismo especial, y los otros sistemas morales que he citado hay una diferencia esencial en sus principios fundamentales, aunque coincidan muchas veces en los resultados y tengan alguna apariencia de parentesco. Lo que confirma la contradicción que la ética estoica encierra en su principio original, es que su ideal, el sabio estoico, tal como ella misma le describe, no ha estado jamás animado de un soplo vivificante, ni de verdad poética íntima; ha sido siempre un maniquí de articulaciones tiasas, del que no se puede hacer nada; que él mismo no sabe qué hacer de su sabiduría y cuya calma, satisfacción y dicha están en oposición directa con la naturaleza humana, hasta el punto de que no puede formarse de él una representación clara. ¡Cuán pequeños parecen los sabios estoicos al lado de esos vencedores del mundo, que se someten voluntariamente á una vida de expiación, tales como la sabiduría india los ha

descrito y los ha producido, ó bien al lado del Salvador, de esa figura sublime del Cristianismo, llena de vida, de verdad poética y de alta significación, y que vemos, sin embargo, á pesar de su virtud perfecta, de su santidad y de su sublimidad, abrumada por los sufrimientos más inauditos.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE INVESTIGACIONES

LIBRO SEGUNDO.

EL MUNDO COMO VOLUNTAD.

PRIMERA CONSIDERACION.

La objetivación de la voluntad.

*«Nos habitat non tartara, sed nes
sidera caeli.*

*Spíritus, in nobis qui viget, illa fa-
cit.»*

§ 17.

En el primer libro hemos considerado la representación pura, es decir, solamente en relación con su forma general. Sin embargo, la representación abstracta, el concepto, la hemos estudiado también en su contenido, en cuanto que su substancia y su significación le vienen únicamente de la relación que la une con la representación intuitiva, sin la cual no tendría sentido ni contenido.

Quedamos, pues, frente á la representación intuitiva sola, y vamos ahora á ocuparnos en conocer su contenido, sus determinaciones exactas y las imágenes que nos presenta. Procuraremos ante todo precisar claramente su significación, pues de ordinario no se hace más que *sentirla*, sin comprenderla bien. Esta significación es lo

que hace que las imágenes que aquella nos ofrece no desfilen ante nosotros como cosas ajenas é insignificantes, sino que nos afecten directamente, que las comprendamos y que ofrezcan para nosotros un interés que nos absorbe por entero.

Dirijamos nuestras miradas hacia las matemáticas, hacia las ciencias naturales y hacia la filosofía, que pretenden darnos la explicación que buscamos. Primeramente hallamos en la filosofía un monstruo con muchas cabezas, cada una de las cuales nos habla en un lenguaje diferente. Sin embargo, no están discordes todas sobre el punto de que se trata, sobre lo que significa la representación intuitiva, pues salvo los escépticos y los idealistas, los demás mantienen entre sí, en sustancia, la suficiente armonía para hablar todos de la representación como de algo que tiene por base un objeto. Este objeto, aunque diferente de la representación por su esencia y por toda su sustancia, se le parece, al menos, según ellos, como una gota de agua á otra. Mas nada ganamos con esta explicación, ni nos ayuda á distinguir de la representación semejante objeto: vemos, por el contrario, que los dos son una misma cosa, puesto que todo objeto supone eternamente un sujeto, y por consiguiente continúa siendo representación; en efecto, hemos reconocido que la cualidad de *ser objeto* pertenece á la forma más general de la representación, y que ésta consiste en la división en sujeto y objeto. Además, el principio de razón que en esta explicación se invoca, no es más que la forma de nuestra representación, el encadenamiento regular de unas representaciones con otras, y no el encadenamiento de la serie entera—finita ó infinita—de las representaciones con alguna cosa que no es representación y que no puede representarse.

Hemos hablado ya antes de los escépticos y de los

idealistas al tratar de la disputa sobre la realidad del mundo exterior.

Si para obtener aclaraciones sobre la representación intuitiva, que conocemos hasta ahora de una manera general, en cuanto á su forma solamente, acudimos á las matemáticas, nos hablarán de estas representaciones en cuanto ocupan tiempo y espacio; en otros términos, como cantidades. Nos mostrarán perfectamente su número y su magnitud; pero como el número y la magnitud son cosas relativas, es decir, comparaciones de una representación con otra, y esto, únicamente desde el punto de vista de la cantidad, no sería tal explicación la que buscamos.

Si nos dirigimos á los vastos y múltiples dominios de la ciencia de la naturaleza, la vemos dividida en dos ramas principales. Una se ocupa en la descripción de las formas, y la llamo *morfología*; otra explica los cambios, y la denomino *etiología*. La primera, estudia las formas permanentes; la segunda, la materia, mudable según las leyes de su paso de una forma á otra.

Una constituye lo que se llama impropriamente historia natural en toda su extensión. Como botánica y zoología, en particular, nos enseña á reconocer, en medio del incesante cambio de los individuos, las diversas formas orgánicas permanentes y fijas que componen la mayor parte del contenido de la representación intuitiva; las clasifica, las separa, las reúne con arreglo á sistemas naturales ó artificiales, las ordena bajo conceptos que permiten tener de ellas una visión y un conocimiento general. Demuestra también la existencia de una analogía, de matices infinitos, que continúa á través del todo y á través de sus partes, de una unidad de plan que las hace asemejarse á un conjunto de variaciones muy diversas sobre un tema que falta. La

transición de la materia á estas formas ó sea la formación de los individuos, no es la parte principal de la ciencia, puesto que cada individuo nace de un individuo semejante por procreación, la cual, igualmente misteriosa en todas partes, escapa hasta ahora al conocimiento preciso; lo poco que se sabe de ella se encuentra en la fisiología que forma parte de la etiología. Hacia ésta se inclina también en sus puntos más importantes esa rama de la morfología llamada mineralogía, principalmente en aquella parte que se denomina geología. Cuanto á la etiología propiamente dicha, comprende todas las ramas de la ciencia natural que tienen por principal objeto el estudio de los efectos y las causas: ellas nos enseñan cómo, por virtud de una regla infalible, á cierto estado de la materia sigue necesariamente otro estado determinado, y cómo una modificación es condición necesaria de otra; esta clase de demostración es lo que se llama *explicación*. A este género de ciencias pertenecen la mecánica, la física, la química y la fisiología.

Pero cuando penetramos en sus enseñanzas, advertimos bien pronto que la etiología no nos da mejor que la morfología, las luces que buscamos. La morfología hace desfilar ante nosotros una variedad infinita de figuras relacionadas entre sí por una semejanza de familia muy perceptible; son nuestras representaciones, las cuales, llegando por esta vía, permanecen siempre ajenas á nosotros, semejando, vistas bajo este único aspecto, jeroglíficos sin descifrar. La etiología, por el contrario, nos enseña que en virtud del principio de causalidad, tal estado determinado de la materia trae cual otro y con esto explica y suministra cuanto podía explicar y suministrar. En el fondo, no hace otra cosa que mostrar el orden regular en que se producen los estados en el espacio y en el tiempo, y enseñarnos en todas ocasiones, que el fenó-

meno debe necesariamente producirse en tal momento y en tal lugar; la asigna, pues, su puesto, en el tiempo y en el espacio, según una ley cuyo tenor conocemos por experiencia, pero cuya forma general y cuya necesidad nos son conocidas fuera de la experiencia. Mas con esto no conseguimos la menor noticia sobre la esencia íntima de cualquiera de esos fenómenos. Esta esencia, cuya explicación no entra en la esfera de la etiología, recibe el nombre de *fuerza natural*, y la inmutable constancia con que se produce la manifestación de tales fuerzas, siempre que se presentan las condiciones á que obedecen se denomina *ley natural*. Pero esta ley natural, estas condiciones y esta producción de un fenómeno en lugar y tiempo determinados, es todo lo que conoce la etiología y todo lo que puede conocer. La fuerza misma que se manifiesta, la naturaleza íntima de los fenómenos constantes y regulares, es para ella un misterio que no le pertenece, lo mismo en el caso más sencillo que en el más complicado. Aunque la etiología haya conseguido los resultados más perfectos en la mecánica y los más imperfectos en la fisiología, la fuerza que hace caer á una piedra ó que impulsa á un cuerpo contra otro, no es menos desconocida y misteriosa para nosotros, en su esencia, que la que produce los movimientos y el crecimiento del animal.

La mecánica considera inexplicables la materia, la gravedad, la impenetrabilidad, la comunicación del movimiento por el choque, la rigidez, etc.; las denomina fuerzas físicas y á su aparición regular y necesaria, en ciertas condiciones la llama una ley física. Después de esto comienza sus explicaciones, que consisten en indicar con la fidelidad de las matemáticas, cómo, dónde y cuándo se manifiesta cada fuerza y en atribuir cada fenómeno que encuentra á una de esas fuerzas.

Otro tanto hacen la física, la química y la fisiología en sus esferas respectivas, con la diferencia de que contienen muchas más hipótesis y suministran muchos menos resultados. Por consiguiente, la explicación etiológica más perfecta del conjunto de la naturaleza no sería más que un catálogo de fuerzas inexplicables y una enunciación fiel de la regla según la cual sus manifestaciones se suceden y se rempazan mutuamente en el tiempo y en el espacio. En cuanto á la esencia de las fuerzas que así se manifiestan, como el principio de la etiología no conduce á ella, tiene que dejarla ignorada y contentarse con los fenómenos y su orden. Se podría comparar esto á una cortadura hecha en un mármol; el corte mostraría una infinidad de venas dirigidas en el mismo sentido, pero no permitiría ver su curso interior hasta la cara opuesta.

Me permitiré emplear otra comparación, demasiado cómica tal vez, pero mucho más expresiva: me parece que el filósofo que en sus investigaciones, acaba de estudiar la etiología del conjunto de la naturaleza, debe experimentar el mismo sentimiento que el hombre que entra sin saber cómo en una reunión que le es totalmente desconocida; después de lo cual cada personaje le presenta sucesivamente á otro, que á su vez presenta al primero como un su amigo ó un primo suyo, sin darse á conocer de otro modo; el hombre en cuestión, mientras asegura á cada presentado que celebra mucho conocerle tendrá constantemente en los labios esta pregunta: Pero ¿cómo diablos me he metido yo entre esta gente?

Así, pues, la etiología no puede suministrarnos nunca la explicación apetecida de los fenómenos que conocemos á título de representaciones, explicación por la cual podríamos avanzar en este conocimiento. Antes y después de la explicación, los fenómenos permanecen en

el estado de representaciones puras, cuya significación no comprendemos y que nos son ajenas. El encadenamiento causal no nos enseña más que la regla y el orden relativo de su aparición en el tiempo y en el espacio, pero no nos da á conocer mejor lo que así aparece. Además, la ley de causalidad no es valedera ella misma más que para representaciones, para los objetos de una clase determinada, cuyo dato previo es lo que le da significación; no existe, pues, (como les sucede los objetos mismos) más que en relación al sujeto, luego es condicionada. Por eso puede ser reconocida partiendo del sujeto, es decir, *à priori*, lo mismo que partiendo del objeto, ó sea *à posteriori*, como enseña Kant.

Lo que nos impulsa á buscar la explicación es, que no nos basta saber que tenemos representaciones, que son de tal ó cual especie y que las enlaza entre sí una relación, expresada, en general, por el principio de razón. Queremos conocer la significación de estas representaciones; tratamos de averiguar si este mundo no es nada, más allá de la representación,—caso en el cual considerándole indigno de nuestra atención le dejaríamos pasar por delante de nosotros, como un ensueño inconsciente ó como imagen fantástica,—ó si es además alguna otra cosa, si es más que esto y qué es. Todo lo que sabemos de cierto es, que el objeto de nuestras investigaciones debe ser total y esencialmente distinto de la representación, y que las formas y las leyes de ésta no pueden aplicarse á él; de donde se infiere, que para alcanzarle no podemos guiarnos por estas formas y leyes, que no relacionan nunca más que objetos, representaciones, es decir, formas diferentes del principio de razón.

Vemos, pues, ahora, que partiendo de lo *exterior* no se puede llegar á conocer la esencia de las cosas; de cualquier manera que se intente no se obtendrá más

que imágenes y nombres. Se hace así lo propio que el que da vueltas alrededor de un castillo buscando en vano la entrada, y entretanto bosqueja las fachadas. Esta ha sido, sin embargo, la senda seguida por todos los filósofos hasta el día.

§ 18.

Sería imposible, en efecto, descubrir la significación de este mundo, que es nuestra representación, y comprender su transformación de representación pura del sujeto que conoce en otra cosa diferente, si el hombre no fuese más que un mero sujeto del conocimiento (una cabeza de ángel alada y sin cuerpo). Pero él también tiene su raíz en el mundo, del cual forma parte como individuo, es decir, que su conocimiento, condición y sostén del conjunto del mundo como representación, tiene á su vez por condición al cuerpo con sus impresiones, que como hemos demostrado, forman para el entendimiento el punto de partida de su intuición del mundo. Para el sujeto puramente conocedor, su propio cuerpo es una representación como todas las demás, un objeto entre los objetos; desde este punto de vista, las acciones y los movimientos de su cuerpo no le son conocidos de otra manera que los cambios de todos los demás objetos de la intuición, y permanecerían para él tan extraños y tan incomprensibles, si su significación no le fuera revelada de otro modo muy diferente. Vería sus actos seguir los motivos que se presentan, con la constancia de una ley natural, exactamente como los cambios de los demás objetos se producen á consecuencia de causas, de excitaciones y de motivos. Mas no podría comprender la influencia de los motivos, como no comprende el encadenamiento de los demás efectos con sus causas. A la

esencia íntima y desconocida de estas manifestaciones y de estos actos del cuerpo la llamaría también una fuerza, una cualidad ó un carácter; según le conviniese, pero sin comprenderla mejor por esto. Mas no sucede así, sino todo lo contrario: el individuo, el sujeto que conoce, posee la palabra que da la clave del enigma, y esta palabra es: *voluntad*.

Esta sola palabra le da la clave para conocerse á sí mismo como fenómeno; es lo que le revela su significación y le descubre el mecanismo íntimo de su ser, de sus acciones, de sus movimientos. El sujeto conociente, cuya individuación resulta de su identificación con el cuerpo, conoce á éste de dos maneras distintas: primero, como representación intuitiva en su entendimiento, como objeto entre los objetos, sometido á sus leyes; y luego, como algo conocido directamente de cada uno y designado con el nombre de *voluntad*. Todo acto real de su voluntad es al mismo tiempo é infaliblemente un movimiento de su cuerpo; no puede querer efectivamente un acto sin verle producirse en seguida como movimiento del cuerpo. El acto de volición y la acción del cuerpo, no son dos estados diferentes, conocidos objetivamente y enlazados por el principio de causalidad; no están entre sí en la relación de causa á efecto; son una misma cosa, que no es dada de dos maneras distintas, una vez inmediatamente y otra vez en la intuición y por el entendimiento.

La acción del cuerpo no es más que el acto de la voluntad objetivado, es decir, el acto en forma perceptible para la intuición. Más adelante quedará demostrado que esto se aplica á todo movimiento del cuerpo, no sólo á aquellos que son provocados por motivos, sino también á los que se producen involuntariamente á consecuencia de excitaciones; veremos que el cuerpo entero no es

más que voluntad objetivada, es decir, convertida en representación.

En las páginas sucesivas de este libro se expondrá y explicará todo este problema. En consecuencia, aquello que en el libro primero y en mi disertación sobre el principio de razón se llamaba el *objeto inmediato*, á causa del punto de vista, deliberadamente unilateral, en que me colocaba, (el de la representación) se denominará aquí la *objetividad de la voluntad*.

Puede decirse en cierto sentido que la voluntad es el conocimiento *à priori* del cuerpo, y el cuerpo el conocimiento *à posteriori* de la voluntad. Las decisiones voluntarias concernientes á lo porvenir no son verdaderos actos de voluntad, sino operaciones de la razón, por las cuales se reflexiona en lo que se querrá en tal ó cual momento; la ejecución sola es lo que pone su sello á las decisiones; hasta entonces no son más que proyectos variables y no existen más que *en abstracto*, en la razón. Querer y obrar no están separados más que en la reflexión; en la realidad son lo mismo. Todo acto verdadero, efectivo, inmediato de la voluntad, es manifestado al mismo tiempo é inmediatamente por una acción del cuerpo; y de igual manera todo lo que impresiona al cuerpo impresiona al mismo tiempo y directamente á la voluntad; á este título la impresión se llama dolor cuando es opuesta á la voluntad, y bienestar ó placer cuando es conforme con ella.

Sus gradaciones son muy diversas. Es un gran error llamar al dolor y al placer representaciones, pues no lo son. Son afecciones directas de la voluntad, manifestándose en su fenómeno, el cuerpo: son un querer ó no querer, momentáneo y forzoso, la impresión experimentada por el cuerpo. No se puede considerar como representaciones inmediatas, que son la excepción de lo

que acabamos de decir, más que á un corto número de impresiones corporales, que no afectan á la voluntad y que son las únicas que hacen del cuerpo un objeto inmediato de nuestro conocimiento, objeto que conocíamos ya mediatamente como todos los otros, es decir, como representaciones en el entendimiento. Me refiero á las afecciones de los sentidos puramente objetivos, á saber, de la vista, del oído y del tacto, pero sólo en cuanto estos órganos son impresionados naturalmente á su manera especial. Esta impresión irrita tan débilmente la sensibilidad reforzada y específicamente modificada de estos órganos, que la voluntad no experimenta afección alguna: la impresión sensible, no hallándose turbada por excitación alguna de la voluntad, no trabaja más que en suministrar al entendimiento los datos necesarios para la percepción. En cambio toda impresión violenta y anormal de estos sentidos se hace dolorosa, es decir, contraria á la voluntad, lo cual prueba que pertenecen también á su objetividad.

Hay debilidad nerviosa cuando las impresiones, que no deberían tener más que el grado de fuerza suficiente para suministrar datos al entendimiento, llegan á un grado superior, bastante elevado para conmover á la voluntad, es decir, para causar placer ó dolor, que suele ser sordo y vago. No sólo ciertos sonidos y una luz demasiado viva nos afectan dolorosamente, sino que también producen en nosotros, á veces, una disposición hipocondríaca, enfermiza, un malestar general indefinido. La identidad del cuerpo y de la voluntad se manifiesta también en que todo movimiento violento y excesivo de la voluntad, es decir, toda emoción, influye en seguida sobre el cuerpo y sobre su organismo interior y turba la marcha de sus funciones vitales. He tratado especialmente este punto en mi obra *La volun-*

tad en la naturaleza, página 27 de la segunda edición.

En fin, el conocimiento que tengo de mi voluntad, aunque es directo, es inseparable del de mi cuerpo. La conozco, no en su conjunto, no como un todo, no en su esencia entera, sino en sus actos aislados, en el tiempo, que es la forma del fenómeno de mi cuerpo, como de todo otro objeto; de suerte que el cuerpo es condición para el conocimiento de la voluntad. Sin el cuerpo ni aún se la puede concebir.

En mi tratado sobre el principio de razón he presentado á la voluntad, ó más bien al sujeto de la volición, como una clase especial de representaciones ó de objetos, pero allí hemos visto ya á este objeto coincidir con el sujeto, cesar de ser objeto: y hemos llamado á esta coincidencia el milagro *κατ'εξοχην*; la presente obra no es, hasta cierto punto, más que la explicación de ese milagro. En tanto que reconozco á mi voluntad como objeto, la reconozco como cuerpo y entonces me hallo nuevamente en presencia de la primera clase de representaciones, es decir, de aquella que, en mi disertación, he presentado como la clase de los objetos reales.

Por las consideraciones que siguen comprenderemos cada vez mejor que esta primera clase de representaciones no puede explicarse ni descifrarse más que por la cuarta. Las representaciones contenidas en esta última no se prestan ya á no ser más que objetos respecto del sujeto. Debemos aprender á explicarnos la esencia íntima del principio de causalidad que domina en la primera clase, por la ley de motivación que reina en la cuarta.

Esta identidad de la voluntad y del cuerpo, que ha sido expuesta antes provisionalmente, no puede probarse; no se puede más que hacerla resaltar, elevarla del estado de conocimiento inmediato en concreto al de no-

ción de la razón, y trasmitirla al conocimiento en abstracto; he sido el primero en efectuar este trabajo y lo completaré cada vez más en las páginas siguientes. He dicho que, por razón de su naturaleza, esta identidad no puede probarse; esto es, no puede deducirse como conocimiento mediato de otro conocimiento inmediato; cosa imposible en efecto, puesto que ella es el conocimiento más inmediato. Si no la percibimos de una vez para siempre, inmediatamente, en vano esperaremos adquirirla por una vía mediata, como noción derivada. Constituye un conocimiento *sui generis*, cuya verdad, por esta razón, no pertenece siquiera á alguna de las cuatro clases en las cuales hemos dividido, en la Disertación sobre el principio de razón (§ 29 y siguientes), todas las especies de verdad, á saber: la verdad lógica, la verdad empírica, la verdad metafísica y la verdad metalógica; pues aquella no es como todas estas verdades, la relación de una representación abstracta con alguna otra representación ó con la forma necesaria de la representación intuitiva ó abstracta, sino que en la conexión que existe entre un juicio y una relación; la relación que media entre una representación intuitiva, el cuerpo, y cierta cosa que no es representación y que difiere enteramente, de ella; la voluntad. Por eso quisiera distinguirla de todas las demás verdades, denominándola la *verdad filosófica κατ'εξοχην*.

Puede enunciarse de diferentes maneras. Puede decirse indiferentemente: mi cuerpo y mi voluntad son una misma cosa; ó lo que á título de representación intuitiva llamo mi cuerpo, lo llamo, en cuanto lo conozco de una manera diferente y no comparable á otra alguna, mi voluntad; ó bien, mi cuerpo es la objetivación de mi voluntad; ó mi cuerpo, abstracción hecha de aquello en que es mi representación, no es más que mi voluntad, etc.

§ 19.

Si en el primer libro (no sin resistirnos á ello en nuestro fuero interno) hemos consentido en considerar á nuestro propio cuerpo de igual manera que á todos los demás objetos del mundo visible, como una pura representación del sujeto conociente, vemos ahora con claridad lo que en la conciencia de cada uno distingue á la representación de su cuerpo de la de los otros objetos, que es, por otra parte, semejante á aquella en todo lo demás. La diferencia consiste en que el cuerpo puede ser conocido además de otra manera diferente *toto genere* y expresada por la palabra *voluntad*. Este doble conocimiento de nuestro cuerpo, nos da sobre él, sobre sus actos y sus movimientos en virtud de motivos, como sobre su sensibilidad á las influencias exteriores, en suma, sobre lo que es fuera de la representación, esos esclarecimientos que no podemos obtener directamente sobre la esencia, la actividad y la pasividad de los demás objetos reales.

Precisamente por esta relación especial con un solo cuerpo, (el cual, fuera de esta relación, no es más que una representación semejante á todas las demás), es por lo que el sujeto conociente se individualiza. Pero esta relación, por virtud de la cual se hace *individuo*, no existe por eso mismo más que entre él y una sola de sus representaciones; de ahí que únicamente de esta tenga conciencia, como de una representación y á la vez de una volición. Cuando se hace abstracción de esta correspondencia especial, de este conocimiento doble y heterogéneo de una misma cosa, á saber: el cuerpo, éste no es más que una representación como cualquiera otra. De ahí, que para poder orientarse, el individuo conociente

tenga que admitir una de estas dos hipótesis: ó bien, que lo que distingue á esta única representación consiste sólo en que él no conoce bajo esa doble relación otra representación que aquélla, ni percibe bajo este doble aspecto más que ese único objeto intuitivo, y que esta distinción se explica, no por una diferencia entre tal objeto y todos los demás, sino por la que existe entre la relación de su conocimiento con ese único objeto y la relación de su conocimiento con todos los demás, ó bien debe admitir que ese objeto es esencialmente distinto de los otros; que entre todos es el único que es voluntad y representación; que los demás no son sino representaciones, puros fantasmas, y que por consiguiente su cuerpo es el único individuo real en el mundo; es decir, el único fenómeno de la voluntad, el único objeto inmediato del sujeto. Se puede, en verdad, probar de una manera cierta que los demás objetos, considerados como representaciones, son semejantes á nuestro cuerpo, que como éste ocupan espacio (ese mismo espacio, que no puede existir más que como representación) y como él obran en el espacio; se puede probar también, por esa ley de causalidad, infaliblemente aplicable á las representaciones, que no hay en el cuerpo efecto alguno sin causa; pero, prescindiendo de que no se puede deducir de un efecto una causa en general, sino sólo una causa idéntica, nos hallamos aquí de nuevo en el terreno de la representación pura, á la que se aplica tan sólo la ley de causalidad, y más allá de la cual no puede llevarnos.

Darse cuenta de si los objetos conocidos por el individuo solamente como representaciones, son sin embargo, de igual manera que su propio cuerpo, fenómenos de la voluntad; tal es, como en el libro primero hemos manifestado, el verdadero sentido de la cuestión sobre la realidad del mundo exterior. Negarlo es lo que constitu-

ye el *egoísmo teórico*, que considera á todos los fenómenos, salvo la individualidad propia, como fantasmas, de igual manera que el *egoísmo práctico* en el terreno de la aplicación, no ve ni trata como una realidad más que á su persona, y á todas las demás como fantasmas. No se podrá nunca refutar el *egoísmo teórico* con pruebas; sin embargo, no ha sido empleado en filosofía más que como sofisma escéptico, es decir, sin convicción. Como convicción seria no puede hallársele más que en las casas de locos y allí no se le debe refutar con una demostración, sino con una ducha. No nos ocuparemos más, por consiguiente, en este asunto considerándole como la última trinchera del escepticismo inclinado por naturaleza á la polémica. Sin embargo, nuestro conocimiento, ligado siempre al individuo y limitado por lo tanto, exige que el individuo, aún *siendo* uno, pueda *conocerlo* todo y esa misma limitación es lo que origina la necesidad de una ciencia filosófica. Así, nosotros que buscamos justamente en la filosofía un medio de alejar los límites de nuestro conocimiento, no consideraremos este argumento del *egoísmo teórico* que nos opone aquí el escepticismo más que como un fortín de la frontera, que no puede tomarse, pero cuya guarnición no puede salir tampoco, por lo cual podemos pasar junto á él y dejarle á la espalda sin correr peligro alguno.

Sabemos, pues, sin que nos quepa duda, que poseemos un doble conocimiento, venido por dos vías enteramente heterogéneas, de la esencia y de la actividad de nuestro cuerpo. Esto nos servirá de clave para conocer la esencia de todos los fenómenos de la Naturaleza, y para juzgar, por analogía con nuestro cuerpo todos los demás objetos, es decir, todos aquellos que no nos son conocidos doblemente, sino tan sólo como representaciones. Por consiguiente, admitiremos, que así como por

una parte son representación cual el cuerpo, y se asemejan á él en esto; de igual manera, por otra parte, cuando se hace abstracción de su existencia como representaciones del sujeto, lo que quede de ellos debe ser, en su esencia íntima, la misma cosa que en nosotros denominamos voluntad. ¿Qué otra existencia, ó qué otra realidad podríamos atribuir al resto del mundo material? ¿De dónde habríamos de tomar los elementos para reconstruirle? Fuera de la voluntad y de la representación, no conocemos nada, ni podemos concebir nada.

Para dar al mundo material, que existe directamente en nuestra representación, la mayor realidad que conocemos le atribuimos la que el cuerpo tiene para cada individuo, pues es lo más real que conoce. Pero si analizamos la realidad del cuerpo y de sus actos, no hallaremos, aparte de nuestra representación, más que voluntad; con esto lo agotamos. No podemos encontrar en parte alguna otra realidad que atribuir al mundo material. Para que pueda ser alguna cosa más que nuestra representación, es necesario que afirmemos que, además de esta nuestra representación, es en sí, y en cuanto á su esencia íntima, la misma cosa que hallamos inmediatamente en nosotros como voluntad. Digo en cuanto á su esencia íntima, pero esta esencia debemos ante todo estudiarla de cerca, á fin de descartar todo lo que no es propio de ella, todo lo que pertenece á su fenómeno en alguno de sus numerosos grados, como, por ejemplo, cuando la voluntad va acompañada de conocimiento, lo que hace que se determine entonces en virtud de motivos; semejante condición, como comprenderemos por lo que sigue, no pertenece á su esencia, sino sólo á su fenómeno: animal ú hombre. Por consiguiente, cuando diga: la fuerza que hace caer á la piedra, es en su esencia, en sí y fuera de toda representa-

ción, la voluntad, no habrá que dar á esta proposición la significación absurda de que, por manifestarse la voluntad en el hombre bajo aquella forma, se mueva también la piedra en virtud de motivos conscientes. (1). Advertido esto, pasemos á exponer con más claridad los principios que hemos enunciado hasta ahora provisionalmente y de una manera general. Procuraremos fundarlos sólidamente y darles todo su desarrollo.

§ 20.

Como hemos dicho, las primeras manifestaciones de la *voluntad*, como esencia del cuerpo en sí cuando se le considera de otro modo que bajo el aspecto de objeto intuitivo, de representación, consisten en los movimientos voluntarios de este cuerpo, en el sentido de que no son más que la visibilidad de los actos aislados de voluntad. Estos movimientos coinciden inmediatamente y de una manera absoluta con tales actos; su identidad es perfecta, y no se diferencia más que por la forma nueva bajo la cual pasan al conocimiento, es decir, bajo la cual se representan.

Los actos de la voluntad tienen además otro principio: los motivos; pero éstos no determinan más que lo que quiero *en tal momento, en tal lugar y en tal circuns-*

(1) No participo de la opinión de Bacon de Verulam, que sostiene (*De augm. scient. L. 4*) que todos los movimientos mecánicos y físicos de los cuerpos, se cumplen después de una percepción previa. Sin embargo, lo que dió origen á esta proposición falsa fué un vago vislumbre de la verdad. Lo mismo puede decirse de Keplero, cuando en su disertación sobre el planeta Marte, pretende que los planetas deben estar dotados de conocimiento, para encontrar tan exactamente su órbita y para medir su velocidad con precisión tal que las áreas de su superficie de revolución sean siempre proporcionales al tiempo invertido en recorrerlas.

tancia, pero no *lo que quiero ó lo que no quiero* de una manera general; en otros términos, la máxima que caracteriza al conjunto de mi voluntad. Por esto los motivos no explican el querer en toda su esencia; no determinan más que su manifestación en tal momento dado, ni son más que la ocasión para que se muestre. La volición en sí no está sometida al principio de motivación, que no rige más que su fenómeno en cada momento dado. El motivo basta para explicar el acto bajo la condición indispensable del carácter empírico individual; si, haciendo abstracción de mi carácter, pregunto de una manera general por qué quiero tal cosa y cuál otra, no encontraré respuesta posible, puesto que el *fenómeno* de la voluntad es lo único que está sometido al principio de razón; la voluntad en sí misma es independiente de él, y en este sentido se puede decir que no tiene razón. Supongo que el lector conoce la teoría de Kant sobre el *carácter empírico* y el *carácter inteligible*, así como lo que he dicho en mis *Problemas fundamentales de la ética* (páginas 48 á 58 y 178 y siguientes de la 1.^a edición); pero además volveré sobre este asunto para desenvolverle en el libro IV. Por el momento, me limito á hacer observar que el hecho de un fenómeno que se funda sobre otro fenómeno (en el caso presente, el hecho de que el acto se funde en un motivo) no contradice en manera alguna este otro hecho de que la esencia en sí del fenómeno es la voluntad, que no se halla fundada sobre razón alguna, pues el principio de razón en todos sus modos no es más que la forma del conocimiento, y su autoridad no se extiende más que á la representación, al fenómeno, á la visibilidad de la voluntad y no á la voluntad misma que se hace visible.

Puesto que cada acción de mi cuerpo es la manifestación de un acto de voluntad en el cual, dados los mo-

tivos, mi voluntad general en su conjunto, es decir, mi carácter, es lo que se pronuncia, síguese de ahí que, á su vez, la manifestación de la voluntad debe ser condición necesaria y previa de toda acción del cuerpo. Esta manifestación no puede depender de cosa alguna que no pertenezca directa y únicamente á la voluntad que sea contingente respecto de ella, pues en este caso su manifestación sería también contingente; dicha condición es el cuerpo en conjunto. Este debe ser el fenómeno de la voluntad; su relación con la voluntad en general, es decir, con el carácter inteligible; del cual no es más que una manifestación temporal el carácter empírico, es la misma que la de un acto aislado del cuerpo con un acto aislado de la voluntad. Todo mi cuerpo no puede ser, pues, otra cosa que mi voluntad que se ha hecho visible; debe ser mi voluntad misma en cuanto es objeto visible, es decir, representación correspondiente á la primera clase.

En apoyo de lo que acabamos de decir, hemos mostrado ya que toda impresión del cuerpo afecta inmediata y directamente á la voluntad, y se llama, desde este punto de vista, dolor ó placer, y en menor grado, sensación agradable ó desagradable. Hemos visto también que, á la inversa, todo movimiento brusco de la voluntad, toda emoción ó pasión, agita al cuerpo y perturba sus funciones.

La fisiología tiene el fin de explicar etiológicamente, pero de una manera muy insuficiente, el nacimiento, y de un modo más perfecto el crecimiento y la nutrición del cuerpo; mas no explica su asunto más que á la manera que los motivos explican la conducta. Más adelante mostraremos que la explicación de un acto especial por un motivo y la necesidad de que ese acto suceda á su motivo, no están en oposición con la circunstancia de

que el acto, en sí y de una manera general, es el fenómeno de una voluntad que no tiene razón en sí misma. De igual manera la explicación fisiológica de las funciones del cuerpo no se opone á la verdad filosófica del principio que establece que el conjunto del cuerpo y toda la serie de sus funciones no son más que la objetivación de una voluntad, que se manifiesta, por virtud de motivos, en las acciones exteriores de ese mismo cuerpo.

La fisiología se esfuerza, á la verdad, en reducir hasta estas mismas acciones exteriores, hasta estos movimientos directamente voluntarios, á causas inherentes al organismo: quiere explicar, por ejemplo, los movimientos musculares por una afluencia de humores (como la cuerda que se contrae cuando se la moja, dice Reil en sus *Archivos de Fisiología*, v. 6, pág. 153); pero aún admitiendo que se consiguiera hallar una explicación perfecta de este género, no se llegaría, con todo, á destruir la verdad inmediatamente cierta de que todo movimiento voluntario (*funciones animales*) es la manifestación de un acto de voluntad. Hasta la explicación fisiológica de la vida vegetativa (*funciones naturales, vitales*) por completa que quiera ser, no podrá desvirtuar el hecho cierto de que la vida vegetativa en todo su desarrollo es igualmente un fenómeno de la voluntad. En general, como hemos mostrado antes, ninguna explicación etiológica puede enseñarnos más que el lugar necesario, determinado en el espacio y en el tiempo, de un fenómeno aislado y su producción necesaria en virtud de una regla fija. La naturaleza íntima del fenómeno queda siempre inexplicada por este medio; la explicación etiológica no puede hacer otra cosa que admitir su existencia y designarla con el nombre de fuerza ó de ley natural; cuando se trata de acciones la denomina carácter ó voluntad. Así, pues, aunque toda acción aislada, supuesto previa-

mente el carácter, provenga con necesidad de tal motivo dado, aunque el crecimiento, la nutrición y todas las modificaciones del organismo animal se cumplan por virtud de causas que obran con necesidad (las excitaciones), con todo esto, la serie entera de nuestros actos, y por consiguiente, cada acción aislada, de igual modo que su condición, es decir, el cuerpo que la efectúa, con el mecanismo y los procedimientos que le constituyen, no son otra cosa que el fenómeno, la visibilidad, la *objetivación* de la voluntad.

En esto se funda la perfecta armonía que existe entre el cuerpo del hombre ó del animal y su voluntad general, armonía análoga, aunque muy superior, á la que existe entre un útil fabricado para un fin y la voluntad del artifice; á esto se debe igualmente que tal armonía se muestre á nosotros como finalidad ó adaptación á un fin, lo cual constituye la explicación teleológica del cuerpo. Las partes del cuerpo deben corresponder exactamente, por lo tanto, á las principales tendencias por las cuales se manifiesta la voluntad y deben ser su expresión visible: los dientes, el exófago y el canal intestinal son el hambre objetivada; las partes sexuales objetivan el instinto genésico; las manos, hechas para coger, y los pies rápidos corresponden ya á una exigencia más indirecta de la voluntad. Así como la forma general del hombre corresponde á la voluntad general humana, la voluntad modificada individualmente, el carácter de cada uno, se manifiesta en su configuración corporal, que es característica y significativa en todas sus partes. Es notable que Parmenides, en el pasaje siguiente citado por Aristóteles (*Metaph.*, III, 5) haya expresado el mismo pensamiento:

Ut enim cuique complexio membrorum flexibilium se habet, ita mens hominibus adest: idem namque est, quod sapit,

membrorum natura hominibus, et omnibus et omni, quod enim plus est, intelligentia est.

§ 21.

Si, después de todas estas consideraciones, se ha comprendido en abstracto, es decir, de una manera precisa y cierta, lo que cada uno sabe directamente en concreto, como sentimiento, á saber: que su voluntad, el objeto más inmediato de su conciencia, es lo que constituye la esencia íntima de su propio fenómeno, manifestándose como representación, así en sus actos como en su *substratum* permanente, el cuerpo; si nos hemos dado cuenta de que la voluntad no corresponde, sin embargo, completamente á ese modo del conocimiento en que el objeto y el sujeto se encuentran uno frente á otro, sino que se ofrece á nosotros por una vía inmediata en la cual no se distingue con precisión el sujeto del objeto y por la cual, además, no la percibimos en su conjunto, sino aisladamente, en cada uno de sus actos; si se participa de mi convicción sobre el particular, ésta servirá de clave para el conocimiento de la esencia íntima de la naturaleza entera, si se la aplica también á todos los fenómenos que el hombre conoce, no inmediata y mediamente á la vez, como lo hace con su propio fenómeno, sino sólo indirectamente, bajo un aspecto único: el de la representación.

Y no sólo en los fenómenos, semejantes en todo al suyo, de los demás hombres y de los animales, descubrirá esa misma voluntad como esencia íntima; sino que, reflexionando un poco, llegará á reconocer que la universalidad de los fenómenos tan variados en la representación, tiene una sola y única esencia, la misma que le es conocida íntima é inmediatamente mejor que

otra alguna, aquélla, en fin, que en su manifestación más aparente toma el nombre de *voluntad*. La verá en la fuerza que hace crecer y vegetar á la planta, y cristalizarse al mineral, que dirige hacia el Norte á la aguja imantada; en la conmoción que experimenta cuando dos metales heterogéneos se ponen en contacto; la hallará en las afinidades electivas de su cuerpo, manifestándose bajo la forma de atracción ó de repulsión, de combinación ó de descomposición, y hasta en la gravedad que obra con tanto poder sobre toda la materia y atrae la piedra hacia la tierra y la tierra hacia el sol.

Reflexionando sobre todos estos hechos, es como llegamos á *la cosa en sí*, dejando atrás al fenómeno. Fenómeno significa representación, y nada más; toda representación, *todo objeto, es fenómeno*. *La cosa en sí* es la *voluntad* únicamente; á este título no es en manera alguna representación, y se diferencia de ella *toto genero*. La representación, el objeto, es el fenómeno, la visibilidad, la *objetivación* de la voluntad. La voluntad es la sustancia íntima, el núcleo de toda cosa particular, como del conjunto. Ella es lo que aparece en la ciega fuerza natural y lo que se muestra en la conducta racional del hombre. La inmensa diferencia que separa estos dos órdenes no se refiere más que al grado de la fenomenalidad y en manera alguna á la esencia del fenómeno.

§ 22.

A esta *cosa en sí* (conservaremos la expresión de Kant como fórmula consagrada), que en calidad de tal, no es del todo un objeto, puesto que todo objeto es su fenómeno y no la cosa misma; á esta cosa en sí, cuando se la quiere estudiar objetivamente, hay que aplicarla un nombre y una noción de alguna cosa objetivamente

dada, ó sea de alguno de sus fenómenos; mas para que éste pueda ayudar á la comprensión, debe ser el más perfecto de todos, es decir, el más aparente y el más desenvuelto y además debe estar aclarado directamente por el conocimiento; en estas condiciones se encuentra la *voluntad* humana. Debo advertir, sin embargo, que me sirvo de una *denominatio à potiori*, por la cual doy al concepto de voluntad una extensión mayor de la que ha tenido hasta aquí. Reconocer lo que es idéntico en los fenómenos diversos y lo que es distinto en los semejantes, es, como lo repitió Platón muchas veces, una condición indispensable para filosofar. Pero hasta ahora no se había reconocido que la fuente de toda energía activa ó latente de la naturaleza era idéntica con la voluntad, y se consideraba como heterogéneos á los diferentes fenómenos, que no son más que especies distintas de un género único, de donde se infiere que no podía haber tampoco una palabra que expresara el concepto de este género. He dado al género el nombre de la especie más perfecta, cuyo conocimiento fácil é inmediato nos conduce al conocimiento mediato de todas las demás. Mas para no tropezar continuamente con una mala inteligencia, hay que saber dar á este concepto la extensión que para él reclamo y no continuar entendiendo por la palabra voluntad, la especie única que ha designado hasta ahora, es decir, la que el conocimiento dirige, las que se manifiesta exclusivamente á consecuencia de motivos, casi todos abstractos, ó sea, la regulada por la razón, y que no es otra cosa, como hemos dicho, que el fenómeno más aparente de la voluntad. Debemos abstraer cuidadosamente la esencia, reconocida en nosotros, de esta última especie y extenderla á las manifestaciones más débiles y más obscuras de esa misma esencia; de este modo daremos al concepto de la voluntad la ex-

tensión que pretendo. Se me comprendería igualmente mal, aunque en sentido opuesto, si se creyera que, en definitiva, es indiferente designar á esta esencia en sí de todos los fenómenos con el nombre de voluntad ó con cualquier otro. Esto sería verdad si la existencia de la cosa en sí fuera puramente inferida y se la conociese sólo por una vía mediata y en abstracto; entonces se podría, en efecto, llamarla como se quisiera, pues en este caso el nombre no serviría más que como signo representativo de una cantidad desconocida. Pero lo que designa el término voluntad, que, como una palabra mágica, debe revelarnos la esencia íntima de todas las cosas del mundo, no es una cantidad desconocida, ni una simple deducción; es algo que descubrimos directamente, que conocemos de un modo tan íntimo que lo sabemos y comprendemos mejor que cosa alguna. Hasta el presente se reducía el concepto de *voluntad* al de *fuerza*; yo, por el contrario, incluyo el concepto de *fuerza* en el de *voluntad*. No se crea que ésta es una disputa de palabras ni que la cuestión es indiferente; pues tiene una importancia altamente significativa. El concepto de *fuerza*, como cualquier otro concepto, tiene por base la intuición del mundo material, el fenómeno, la representación, de la cual está tomado. Ha sido abstraído de la esfera en que reinan la causa y el efecto, de la percepción intuitiva, y significa, en verdad, la existencia de una causa de la causa, allí donde etiológicamente no puede explicarse la causa y donde dicho concepto constituye la hipótesis necesaria y previa de toda explicación etiológica. Por el contrario, el concepto de voluntad es el único, entre todos los posibles, que no tiene su origen en el fenómeno, en la pura representación intuitiva, sino en nosotros mismos, en nuestra conciencia inmediata, allí donde cada uno reconoce la esencia de su propio individuo,

directamente, y no bajo forma alguna, ni siquiera bajo la de sujeto, pues aquí el sujeto conociente y el objeto coinciden. Si incluimos el concepto de fuerza en el de voluntad, reducimos de hecho una cosa desconocida, á una eminentemente conocida, á la única que nos es real, inmediata y enteramente conocida; de esta manera ensanchamos mucho el horizonte de nuestro conocimiento. Si, por el contrario, incluimos, como se ha hecho hasta ahora, el concepto de voluntad en el de fuerza nos privamos del único conocimiento inmediato que tenemos de la naturaleza íntima del mundo, disolviéndole en un concepto abstracto del fenómeno, el cual no nos conducirá nunca más allá.

§ 23.

La *voluntad*, como cosa en sí, es enteramente distinta de su fenómeno é independiente de toda forma fenomenal; no reviste una más que cuando se manifiesta; por consiguiente, la forma concierne sólo á su objetivación y no á su esencia. La voluntad no conoce siquiera la forma más general de representación, la de un objeto para el sujeto, y todavía menos las otras formas subordinadas cuya expresión común es el principio de razón y que abrazan también el tiempo y el espacio; ignora igualmente la *pluralidad*, que no existe, ni es posible, más que en el tiempo y en el espacio. Desde este punto de vista, designaré en lo sucesivo estas dos últimas formas con el nombre de *principium individuationis*, tomado de la antigua escolástica propiamente dicha, y ruego al lector que no olvide jamás esta denominación. Sólo en virtud del tiempo y del espacio lo que es semejante y único, como esencia y como concepto, aparece múltiple como sucesión en el tiempo y como coexistencia en

el espacio; componen, pues, ambos aquel principio de individuación sobre el cual disputaron tanto los escolásticos; acerca de este punto puede consultarse á Suárez (Disp. 5 sect. 3).

Resulta de lo que queda expuesto que la voluntad, en cuanto cosa en sí, no entra en la esfera de ninguna de las formas del principio de razón, y por consiguiente no tiene razón alguna, aunque cada manifestación suya esté rigurosamente sometida á este principio; además, está emancipada de toda pluralidad, aunque sus fenómenos en el tiempo y en el espacio sean innumerables; pues ella es *una*, pero no una, á la manera de un objeto único, cuya unidad reconozcamos por contraste con su multiplicidad posible, ni á la manera que es único un concepto, es decir, por haber sido abstraído de la multiplicidad; es *una* porque se encuentra colocada fuera del tiempo y del espacio, fuera del principio de individuación y, por tanto, de toda multiplicidad posible. Cuando esto llegue á ser bien claro para nosotros por las consideraciones que voy á exponer sobre las diferentes manifestaciones de la voluntad, nos hallaremos en estado de comprender con exactitud el sentido de las doctrinas de Kant, cuando establece que el tiempo, el espacio y la causalidad no son cualidades de la cosa en sí, sino únicamente de las formas del conocimiento.

Se ha reconocido que la voluntad en su manifestación más distinta, ó sea en el hombre, no tenía *causa* (en el sentido más general de la palabra), y se la ha calificado de libre, de independiente. Pero al mismo tiempo, como no tiene causa, se ha perdido de vista la necesidad á que todos los fenómenos obedecen y se ha afirmado que sus actos son también libres, lo cual es falso, puesto que cada acto aislado procede, con rigurosa necesidad, de un motivo que obra sobre el carácter. Hemos

dicho ya varias veces que necesidad significa relación de causa á efecto y nada más. El principio de razón es la forma general de todo fenómeno, y el hombre en sus actos debe estar sometido á él como otro fenómeno cualquiera. Pero como la voluntad en sí es reconocida inmediatamente por la propia conciencia, resulta que este conocimiento abraza también la noción de libertad. Sólo que se olvida que el individuo, la persona, no es voluntad como cosa en sí, sino fenómeno de la voluntad, y que como tal está ya determinado y sometido á la forma del fenómeno, que es el principio de razón. De ahí esa consecuencia singular de que, *à priori*, el hombre se cree libre en cada uno de sus actos y se imagina que podría en cualquier momento comenzar otro género de vida, lo que equivale á decir que podría convertirse en otro hombre; mientras que *à posteriori*, ilustrado por la experiencia, descubre con gran asombro que, lejos de ser libre, es esclavo de la necesidad; que, á despecho de todas sus resoluciones y de todas sus reflexiones, no cambia de conducta, y que, desde el comienzo hasta el fin de su vida, se ve obligado á conservar el mismo carácter que reprueba, y por decirlo así, á desempeñar hasta el desenlace el papel de que está encargado.

No puedo extenderme más en estas consideraciones de moral, pues su lugar propio está en otra parte de la presente obra. Pero deseo repetir aún que la manifestación de la voluntad (aunque ésta en sí no tenga *causa*), se halla sometida, como fenómeno, á la ley de la necesidad, al principio de razón. Insisto sobre este punto para que la necesidad con que se producen los fenómenos en la naturaleza no impida reconocer que son manifestaciones de la voluntad.

No se ha considerado hasta el día como manifestaciones de la voluntad más que los cambios cuya causa

es un motivo, es decir, una representación; por eso no se atribuye voluntad en toda la Naturaleza, más que al hombre y si acaso á los animales; porque, en efecto, la facultad de conocimiento, la representación, como en otro lugar he mostrado, es el carácter verdadero y exclusivo de la animalidad. Pero el instinto y la industria de los animales nos prueba que la voluntad sabe obrar aún allí mismo donde no está dirigida por el conocimiento. No puede tratarse aquí de representación ni conocimiento, pues el fin en orden al cual trabajan, exactamente como si fuera un motivo del que tuviesen conciencia, les es perfectamente desconocido. Su acción no tiene motivo, ni está guiada por el conocimiento; hay aquí un primer hecho que nos demuestra que la voluntad puede obrar inconscientemente. El pájaro de un año no tiene conocimiento alguno de los huevos, para los cuales prepara el nido; la araña no conoce la presa para la cual tiende su tela, ni la hormiga-león, la hormiga cuya fosa ha cavado; la larva del ciervo volante busca en el bosque, donde va á experimentar su metamorfosis, un agujero que, cuando ha de salir de él un macho, es doble que el destinado á una hembra, á fin de reservar espacio para los cuernos, de los cuales no tiene la larva representación alguna.

En los actos de este género, de los animales, lo que obra es evidentemente la voluntad, mas es una actividad ciega, á la cual acompaña el conocimiento, pero no la dirige. Una vez adquirida la certeza de que la representación, como motivo, no es esencialmente una condición necesaria para la actividad de la voluntad, nos será más fácil reconocer esta actividad allí donde es menos evidente y no pretenderemos que el caracol construye su casa por una voluntad que no es la suya y que está dirigida por el conocimiento, ni sostendremos tampoco

que la casa que nosotros construimos se eleva por una voluntad distinta de la nuestra; diremos que las dos casas son obra de una voluntad que se objetiva en ambos fenómenos y que procede en nosotros por virtud de motivos, y en el caracol trabaja ciegamente bajo la forma de manifestación exterior de un instinto de construir. En el hombre esta misma voluntad trabaja también ciegamente en todas las funciones del cuerpo que no están gobernadas por la conciencia, en todos los procesos vitales y negativos, tales como la digestión, la circulación de la sangre, la secreción, el crecimiento, la reproducción. No sólo las acciones del cuerpo, sino el cuerpo entero es fenómeno de la voluntad, voluntad objetivada, voluntad concreta; todo lo que se produce en su interior debe producirse por la voluntad, sólo que allí esta voluntad no está dirigida por el conocimiento, ni determinada por motivos; obra ciegamente en virtud de ciertas causas llamadas en este caso *excitaciones*.

Llamo causa, en la acepción más restringida de la palabra, á aquel estado de la materia que después de haber producido necesariamente otro estado, experimenta un cambio igual al que acaba de determinar; esto es lo que expresa la regla: «la acción y la reacción son iguales entre sí.» Además, en este caso la acción crece exactamente en proporción de la causa, y la reacción lo mismo, de manera que dado el modo de acción, la intensidad de la causa puede medirse y calcularse por la intensidad de la acción y viceversa. Tales causas, llamadas así más especialmente en este caso, son lo que obra en los fenómenos mecánicos, químicos, etc., en resumen, en todos los cambios de los cuerpos inorgánicos. Por el contrario, llamo *excitación* á una causa tal que la reacción que ella misma experimenta no es proporcional á su acción, y cuyo grado de intensidad no marcha paralela-

mente con el de la acción, ni puede servir para medirla; por el contrario, un pequeño aumento en la excitación puede provocar en la acción uno muy grande, ó al revés, anular la acción anterior completamente, etc. A esta clase pertenecen las acciones sobre los cuerpos organizados en cuanto organizados. Todas las modificaciones orgánicas y vegetativas del cuerpo animal, proceden de excitaciones y no de causas. Pero la excitación, como toda causa en general y como todo motivo, no determina más que el momento de la manifestación de la fuerza, en el tiempo y en el espacio, y no su esencia propia; sabemos por las deducciones precedentes que esta esencia es la voluntad, y que á ella se deben atribuir todos los cambios conscientes ó inconscientes de nuestro cuerpo.

La excitación es el término medio entre el motivo ó causalidad llegada al conocimiento, y la causa en su acepción restringida, y forma la transición de uno á otra. Segun los casos, se acerca, ya al motivo, ya á la causa, de los cuales se la puede distinguir siempre sin embargo; así, por ejemplo, la ascensión de la savia en las plantas se efectúa por excitación, y no por una causa sacada sencillamente de la hidráulica ó de la capilaridad; con todo, estas causas la favorecen, y en general se aproxima mucho á la naturaleza de una modificación puramente causal. En cambio, los movimientos del *Hedysarum gyrans*, y de la *Mimosa pudica*, aunque se efectúan por virtud de excitaciones, se asemejan mucho á los producidos por motivos y parecen casi la transición á ellos. La contracción de la pupila ante una viva luz proviene de una excitación, pero entra ya en la clase de los movimientos motivados, pues se produce porque la luz demasiado intensa afectaría dolorosamente á la retina, y para evitarlo contraemos la pupila. La erección

es debida á un motivo, puesto que la ocasión que la produce es una representación, pero este motivo obra con la necesidad de una excitación, no es posible resistirle, y el único medio de paralizarle es alejarle. Lo propio ocurre con ciertos objetos repugnantes que provocan náuseas.

Hemos visto antes en el instinto de los animales un ejemplo de otro género, intermedio entre el movimiento en virtud de una excitación, y la acción debida á un motivo consciente. Me siento inclinado á considerar la respiración como una cosa intermedia de la misma especie; se ha discutido, en efecto, la cuestión de si se efectúa por un motivo ó por una excitación, y yo creo que tal vez se la podría colocar entre ambos. Marshall Hall (*On the diseases of the nervous system*, § 293 y siguientes), afirma que es una función mixta, puesto que depende en parte de los nervios cerebrales (locomoción voluntaria) y en parte de los nervios espirales (movimientos inconscientes). Sin embargo, parece que en definitiva se debe clasificarla entre los movimientos voluntarios motivados, pues hay otros motivos, es decir, puras representaciones, que pueden determinar á la voluntad á que retarde ó precipite la respiración, y según todas las apariencias, se podría suprimirla por completo como cualquier otro acto voluntario y asfixiarse deliberadamente. Esto sucedería, en efecto, en cuanto un motivo viniera á pesar sobre la voluntad con energía bastante para sobreponerse á la apremiante necesidad de aspirar el aire.

Se ha pretendido que Diógenes puso fin á sus días de esta manera (Diog. Laert, VI, 76). Los negros recurren, según se cuenta, á este género de suicidio. (T. B. Oslander, *Del Suicidio*, 1813, pág. 170 á 180.) En estos hechos hallaríamos un ejemplo admirable de la influencia de los motivos abstractos, es decir, de la preponde-

rancia de la voluntad racional, propiamente dicha, sobre la voluntad puramente animal. En apoyo de la idea de que la respiración es, en parte al menos, el resultado de una actividad cerebral, puede citarse el hecho de que el ácido cianhídrico produce la muerte, paralizando ante todo el cerebro y haciendo cesar así indirectamente la respiración; pero si ésta se sostiene artificialmente hasta que la narcosis cerebral se disipa, la muerte no sobreviene. Al mismo tiempo, la respiración, digámoslo de pasada, nos suministra el ejemplo más evidente de que los motivos obran con tanta necesidad como las excitaciones ó las simples causas (en la acepción restringida de esta palabra), y no pueden ser reducidos á la impotencia, más que por motivos opuestos, como la presión se anula por otra presión contraria.

La posibilidad de suprimir la respiración parece infinitamente más débil que la de suprimir otros movimientos que resultan de motivos, pues aquí el motivo es apremiante y muy próximo: su satisfacción, de las más fáciles á causa de ser infatigables los músculos activos de esta función; normalmente no tropieza con obstáculo alguno, y en fin, la favorece el hábito más inveterado. Pero, sin embargo, todos los motivos obran con igual necesidad.

Ahora que hemos reconocido ya que la necesidad que existe para los movimientos motivados existe de igual manera para los que proceden de excitaciones, comprenderemos más fácilmente que lo que se cumple de un modo normal en el organismo por virtud de excitaciones es también voluntad en cuanto á su esencia, la cual está sometida, no en sí, más en todas sus manifestaciones, al principio de razón, es decir, á la necesidad (1). No vaci-

(1) Estas consideraciones están enteramente demostradas en mi memoria de concurso sobre *El libre albedrío*. Las páginas 30 á 44

laremos, pues, en reconocer que los animales, no sólo en cuanto á sus acciones, sino también en cuanto á su existencia, á su configuración y á su organización entera, son fenómenos de la voluntad. Este conocimiento de las cosas, único que directamente nos es dado, lo aplicaremos asimismo á las plantas, cuyos movimientos todos nacen de excitaciones, puesto que la carencia de conocimiento y la consiguiente falta de movimientos provocados por motivos, es lo que establece la diferencia esencial entre el animal y la planta. Afirmaremos que aquello que para la representación aparece como planta, como mera vegetación, bajo el aspecto de una fuerza que obra ciegamente, es también voluntad, esa misma voluntad, que es la base de nuestro propio fenómeno, tal como éste se manifiesta en toda nuestra actividad y en la existencia de nuestro cuerpo.

No nos queda más que un último paso que dar en este camino; extender nuestra manera de considerar las cosas á todas esas fuerzas que trabajan en la Naturaleza según inmutables leyes generales y que producen los movimientos de todos los cuerpos inorgánicos, los cuales no tienen receptividad para las excitaciones, ni conocimiento de los motivos. Para esto debemos aplicar igualmente á los fenómenos del mundo inorgánico, que es el más diferente de nosotros, esa clave que tenemos para comprender la naturaleza de la cosa en sí, clave que sólo por el conocimiento inmediato de nuestra propia esencia hemos podido adquirir.

Echemos una ojeada investigadora sobre todos estos fenómenos: veremos la impetuosidad irresistible con la cual las aguas corren hacia los abismos la tenacidad con-

de los *Principios fundamentales de la ética* exponen y desenvuelven la relación entre la *excitación* y el *motivo*.

que el imán persiste en dirigirse hacia el polo Norte, el impulso del hierro cuando corre hacia el imán, la intensidad con que los polos tienden á reunirse en la corriente eléctrica, y que aumenta con la resistencia, como sucede con la vivacidad de los deseos humanos; veremos también al cristal formarse de un modo casi instantáneo, y con una regularidad de figura, que evidentemente no es más que una tendencia hacia muchas direcciones, tendencia enérgica y precisa que ha venido á sorprender y fijar una solidificación repentina; veremos la selección con que los cuerpos que no están sujetos por los lazos del estado sólido, sino que se encuentran en libertad, en estado fluído, se buscan ó se huyen, se unen ó se separan; en fin, sentiremos directamente en nosotros mismos como un fardo cuya tendencia hacia la masa terrestre contraría nuestro cuerpo y pesa con insistencia sobre nuestras espaldas, persiguiendo así su única aspiración; cuando hayamos meditado atentamente sobre todo esto no nos costará un gran esfuerzo de imaginación reconocer, ni aún á tan gran distancia de nuestra propia naturaleza, esa cosa que en nosotros persigue su fin iluminándose con el conocimiento, pero que allí, en sus más pálidas manifestaciones, no tiene más que tendencias ciegas, sordas, unilaterales é invariables; por tanto, así como el fulgor de la aurora lleva el nombre de luz solar, lo mismo que los rayos resplandecientes del Mediodía, de igual manera esta cosa que es, en todas partes, idéntica debe llevar, aquí como allá, el nombre de voluntad, pues este nombre designa la esencia íntima de todas las cosas que componen el mundo, la sustancia única de todo fenómeno.

La distancia, ó mejor, la absoluta diferencia aparente entre los fenómenos de la naturaleza inorgánica y de la voluntad humana, resulta principalmente del contraste

entre la regularidad invariable que reina en los primeros y la caprichosa irregularidad que domina en apariencia en las manifestaciones de la segunda. En efecto, la individualidad se acentúa fuertemente en el hombre; cada ser humano tiene su carácter propio; así, el mismo motivo no obra en todos con la misma fuerza; y mil circunstancias accesorias que tienen su lugar en la vasta esfera de conocimiento del individuo, pero que permanecen desconocidas para los otros, vienen á modificar aquella acción; de donde se sigue, que el motivo solo no es suficiente para prever de antemano la conducta; falta otro factor, á saber: el conocimiento que le acompaña. Las manifestaciones de las fuerzas naturales nos presentan el extremo contrario; obran por virtud de leyes generales, sin desviación y sin individualidad, en condiciones patentes siempre, y siempre susceptibles de ser rigurosamente previstas. Una fuerza natural, se manifiesta invariablemente de la misma manera en la infinidad de sus fenómenos. Para dilucidar este punto, para establecer la identidad de esta voluntad única é indivisible en todas sus diferentes manifestaciones, así en las más débiles como en las más enérgicas, debemos examinar primeramente la relación que existe entre la voluntad como cosa en sí y su fenómeno; ó, en otros términos, entre el mundo como voluntad y el mundo como representación; esto nos abrirá camino para un estudio más profundo de la materia de que trata este segundo libro (1).

§ 24.

Sabemos, gracias al gran filósofo Kant, que el tiem-

(1) Véase en mi obra *La voluntad en la Naturaleza*, el capítulo *Fisiología de las plantas*, y otro capítulo, de importancia capital para la sustancia de mi metafísica, titulado *Astronomía física*.

po, el espacio y la causalidad, con todas sus leyes y bajo todas sus formas posibles, nos son conocidos independientemente de los fenómenos en que se representan y que forman su contenido; en otros términos, que se les puede conocer partiendo del sujeto, como partiendo del objeto, de manera que con igual razón pueden ser llamados modos de intuición propios del sujeto ó propiedades del objeto *en cuanto objeto ó representación*. (Kant le denomina *fenómeno*.) Se pueden considerar también estas formas como el límite indivisible que separa al objeto del sujeto; en consecuencia, aunque el objeto no puede ser percibido más que bajo alguna de dichas formas, el sujeto debe igualmente poseerlas y conocerlas independientemente de todo objeto perceptible. Para que los objetos percibidos bajo tales formas no sean vanos fantasmas, para que tengan algún sentido, es necesario que lo que signifiquen y expresen, no sea un objeto como ellos, no sea algo relativo y condicionado por el sujeto, es decir, una *representación*, sino una *cosa en sí*. Pero entonces surge la cuestión siguiente: en estos objetos, en estas representaciones ¿hay verdaderamente otra cosa que el objeto ó la representación del sujeto? ¿Y qué es, en caso afirmativo, esa cosa? ¿Qué es ese aspecto del mundo, que debe diferenciarse *toto genero*, del de la representación? Es la *voluntad*; tal ha sido nuestra respuesta, mas por el momento, la dejaremos á un lado.

Sea lo que quiera la cosa en sí, Kant dedujo con exactitud que no tenía por condiciones el tiempo, el espacio, ni la causalidad (sabemos que estos no son más que modos del principio de razón, que es la expresión general de las formas del fenómeno). Estas condiciones no la pertenecen sino después que se hace representación y en cuanto lo es, en otros términos, determinan el fenómeno de la cosa en sí, pero no la determinan á ella

misma, pues desde el instante en que el sujeto las conoce y las construye por sí mismo deben de ser inherentes á la *facultad de ser representación* y no á la cosa representada. Deben de ser la forma de la representación en cuanto representación y no las propiedades de lo que ha revestido tales formas. Deben de estar dadas ya en el contraste (real y no abstracto) entre el sujeto y el objeto, y condicionar particularmente la forma del conocimiento, cuya condición más general es este contraste. Lo que el tiempo, el espacio y la causalidad determinan en el fenómeno, en el objeto que puede representarse bajo estas tres formas, es la *pluralidad* en virtud de la coexistencia y de la sucesión, después el *cambio* y la *duración*, en virtud de la ley de causalidad; además la *materia*, que no puede representarse más que en la hipótesis de la ley causal, y, en fin, todo aquello que no es susceptible de representación más que por medio de la causalidad. El conjunto de todo esto no es esencialmente propio de *lo que aparece*, de *lo que* reviste la forma de la representación, ni es inherente más que á esta forma.

A la inversa, lo que en la representación no está determinado por el tiempo, el espacio y la causalidad, lo que no puede reducirse á estas formas ni ser explicado por ellas, es precisamente lo que se manifiesta á nosotros, de una manera directa, como la esencia de lo representado, es decir, como la cosa en sí. Por consiguiente, lo que nos será más fácil conocer, por su claridad, su precisión y su completa comprensibilidad, será lo propio del conocimiento como conocimiento, ó sea lo propio de la *forma* del conocimiento, y no aquello que en sí no es representación, que no es objeto y que no es perceptible, es decir, que no se hace representación ú objeto sino después de haber tomado estas formas. Así pues, la única cosa de que podemos adquirir un conocimiento sin

reservas, de una claridad perfecta y que no deje residuo alguno inexplicado es únicamente aquello que depende sólo de la facultad de intuición, de la percepción en general, en cuanto facultad de percepción (y no de aquello que forma el objeto del conocimiento para hacerse en seguida representación); ó sea, por tanto, aquello que es el atributo de todo conocimiento indiferentemente y á que puede llegarse lo mismo partiendo del sujeto que del objeto.

Pero todo esto no se compone más que de formas—que conocemos *à priori*—de todos los fenómenos; formas enunciadas en su generalidad en el principio de razón, y cuyos modos concernientes al conocimiento intuitivo (único en que aquí nos ocupamos), son el tiempo, el espacio y la causalidad. Sobre ellas únicamente está fundado el conjunto de las matemáticas y de las ciencias naturales puras y *à priori*. Por esto, sólo en tales ciencias es donde el conocimiento no tropieza con nada oscuro, con nada inexplicable (lo inexplicable es la voluntad), con nada que no pueda deducirse de otra cosa. Tal es el sentido en que Kant quería denominar con preferencia y hasta exclusivamente ciencias á estas solas ramas del conocimiento, incluyendo entre ellas á la lógica. Pero, por otra parte, estas mismas ciencias no nos enseñan á conocer más que conexiones y relaciones de una representación con otra, formas sin substancia alguna. Todo contenido que se les diera, todo fenómeno que llenase esas formas, encerraría ya alguna cosa que no es perfectamente cognoscible en toda su esencia, que no es explicable enteramente por otra cosa, que no tiene causa; con lo cual perdería inmediatamente la ciencia su evidencia y su completa claridad. Lo que se oculta á la investigación es la cosa en sí, aquello que no es esencialmente representación, ni objeto del conocimiento,

aquello que no puede conocerse hasta que no toma alguna de las formas indicadas.

En su origen, la forma le es ajena, y la cosa en sí jamás puede identificarse completamente con ella; no puede ser reducida nunca á la forma pura, y como esta forma es el principio de razón, la cosa en sí no podrá ser *explicada por tal principio* en la ciencia pura. Si las matemáticas nos dan un conocimiento completo de todo aquello que en los fenómenos es cantidad, posición, número, en suma, de todo lo que es relación en el tiempo y en el espacio; si la etiología nos enseña á conocer perfectamente las condiciones en las cuales se producen los fenómenos con todas sus determinaciones en el tiempo y en el espacio, sin decirnos otra cosa más que por qué cada fenómeno debe producirse en un lugar determinado en tal instante, y en un instante determinado en tal lugar; no podemos con su auxilio penetrar en la esencia de las cosas; queda siempre algo á que no llega explicación alguna y que la misma explicación tiene que admitir como supuesto; este algo son las fuerzas naturales, el modo de acción de los objetos, el carácter de todo fenómeno, lo que no tiene causa, lo que no depende de la forma del fenómeno, del principio de razón, que lo ignora, pero que cuando entra en sus dominios se manifiesta según sus leyes, las cuales—nunca lo repetiremos bastante—no determinan más que la aparición y no lo que aparece, el cómo y no el qué, la forma y no el contenido.

La mecánica, la física y la química, nos enseñan las reglas y las leyes en virtud de las cuales obran la impenetrabilidad, la gravedad, la solidez, la fluidez, la cohesión, la elasticidad, el calor, la luz, las afinidades, el magnetismo, la electricidad; es decir, la ley y el orden que siguen estas fuerzas cada vez que se manifiestan en el

tiempo y en el espacio, pero estas formas mismas, de cualquier manera que se las mire, permanecen siempre en la esfera de las *qualitates occultæ*. La cosa en sí es precisamente lo que, mostrándose nos presenta estos fenómenos, de los cuales se diferencia, sin embargo, radicalmente; sometida por completo, como fenómeno, al principio de razón, á la forma de toda representación, no puede, en sí, ser reducida á esta forma, no puede ser aclarada etiológicamente en sus últimos fundamentos, ni ser explicada por entero; y aunque totalmente comprensible en cuanto reviste aquella forma, es decir, en cuanto fenómeno, esta comprensibilidad no explica nada de su esencia íntima. Sentado esto, cuanto más necesidad encierra una ciencia, cuantos más principios contiene que no se pueden pensar ni concebir de otra manera, como por ejemplo, las relaciones de espacio; cuanto más clara y satisfactoria sea, por tanto, menos contenido puramente objetivo tendrá y menos realidad verdadera nos presentará. A la inversa, cuantas más cosas contingentes abrace, de aquellas que no podemos admitir más que como empíricamente dadas, más objetividad y realidad encerrará semejante conocimiento, pero también más principios inexplicables, esto es, más principios que no pueden deducirse de otra cosa.

En todos los tiempos ha existido, en verdad, una etiología, que desconociendo su fin, tendía á reducir la vida orgánica á lo químico ó á la electricidad; lo químico, ó sean las propiedades á la mecánica (acción en figura de átomos), esta á su vez, en parte, al objeto de la *foronomía*, es decir, á la unión del tiempo y del espacio para la posibilidad del movimiento, y, en parte, al objeto de la geometría, ó sea, á la posición en el espacio (de un modo parecido á aquel con que se explica geoméricamente el decrecimiento de una fuerza en razón del cuadrado de

las distancias, ó la teoría de la palanca); la geometría puede reducirse también á la aritmética, que por su dimensión única, es la forma del principio de razón más fácil de comprender, de abarcar en su conjunto y de explicar por entero. Tenemos como ejemplos de este método, los átomos de Demócrito, los torbellinos de Descartes, la física mecánica de Lesage, que á fines del siglo pasado quería explicar mecánicamente, por el choque y la presión, las afinidades químicas y la gravitación, como puede verse en el *Lucrecio newtoniano*, donde se halla expuesta esta doctrina; la misma tendencia hallamos en Reil, para quien la forma y la composición eran la causa de la vida animal. En fin, á esta misma categoría pertenece el materialismo, ese sistema brutal, restaurado de nuevo á mediados del siglo XIX y que creyéndose original por ignorancia, quiere negar estúpidamente la fuerza vital y explicar los fenómenos de la vida por fuerzas químicas y físicas, haciendo nacer estas de la acción mecánica de la materia, de la posición, de la figura y del movimiento de átomos imaginarios y reduciendo todas las fuerzas de la naturaleza al principio de acción y de reacción que es su *cosa en sí*.

Por consiguiente, la luz misma no sería más que la vibración mecánica, ó si se quiere la ondulación de un éter quimérico imaginado *ad hoc*, el cual, penetrando en el ojo, se pondría á tamboriletear en la retina; 483 millares de millones de golpes por segundo, producirían verbigracia el rojo, 727 millares de millones el azul, y así sucesivamente. Los que padecen daltonismo, serían, sin duda alguna, personas que no saben contar esos golpes. Teorías tan groseramente mecánicas, tan toscas y tan torpes, penetradas del espíritu de Demócrito, son dignas de los que 50 años después de haber publicado Goethe su teoría de los colores, creen aún en la doctrina

de las luces homogéneas de Newton, y no se avergüenzan de confesarlo. No han aprendido aún que lo que se excusa en el niño (Demócrito) no se perdona al hombre maduro. Sé que acabarán ignominiosamente, pero entonces cada uno de ellos se apartará sin ruido y aparentará haber sido ajeno á este negocio. Volveremos á hablar en breve de este sistema de reducir falsamente unas á otras las fuerzas elementales de la Naturaleza, mas por ahora nos atendremos á lo dicho. Si la cosa fuera realmente factible, entonces todo estaría explicado y conocido; todo se reduciría á un problema de cálculo, que sería el santuario del templo de la verdad, en el cual nos introduciría el principio de razón. Pero habría desaparecido toda la esencia del fenómeno, y no subsistiría más que la forma; *lo que aparece* quedaría reducido al *cómo aparece*; este *cómo* sería lo que se conoce también *à priori*; por consiguiente, dependería absolutamente del sujeto, y sólo existiría para él; no sería, en fin, de un extremo á otro más que fantasma, representación y forma de la representación; la cosa en sí, quedaría descartada.

Admitiendo que fuera posible esto, el mundo en su conjunto se deduciría del sujeto y se podría efectuar realmente lo que Fichte fingía haber efectuado en sus palabrerías. Pero las cosas no son así; de esta manera se han creado fantasías y sofismas, se han construído castillos en el aire, pero no ciencia.

Se ha conseguido—y cada triunfo en este camino ha señalado un progreso real—reducir los numerosos y diversos fenómenos naturales á un corto número de fuerzas; muchas fuerzas y muchas propiedades que se creía que eran diferentes han sido reducidas unas á otras (por ejemplo, el magnetismo á la electricidad) y de esta suerte ha disminuído su número. La etiología habrá logrado su

fin cuando haya reconocido exactamente y enumerado todas las fuerzas primordiales de la naturaleza, y cuando haya precisado sus modos de acción, es decir, la regla según la cual se manifiestan sus fenómenos en el tiempo y el espacio, bajo la dirección de la causalidad, y ocupan el lugar que les corresponde; pero quedarán siempre fuerzas primeras, hallaremos siempre como residuo insoluble, una parte del fenómeno que no se puede reducir jamás á la forma y que es imposible explicar por otra cosa, según el principio de razón. En todo objeto de la naturaleza hay algo cuya razón no puede darse, algo cuya explicación y causa se busca en vano; este algo de precisamente el modo específico de acción, es decir, la existencia del objeto, su esencia.

Observemos que para toda acción aislada existe una causa que se puede descubrir y que explica por qué tal objeto debe obrar en tal instante y en tal lugar determinados; pero jamás se descubrirá la causa general de que obre, ni la de que obre á su manera. Y aún cuando el objeto no tuviese ninguna otra propiedad, aunque cuando no fuese más que un átomo imperceptible de polvo, todavía manifestaría en su pesantez y en su impenetrabilidad ese principio insondable que es para él lo que la voluntad para el hombre. Este principio en su esencia inmediata no admite más explicación que la voluntad; en suma, es en sí idéntico con ella. También la voluntad, en cada una de sus manifestaciones, en cada acto especial que efectúa en lugar y tiempo determinados, está sometida á un motivo, por virtud del cual, dado el carácter individual, debe obrar necesariamente como obra. Pero lo que no puede explicarse, es la existencia del carácter del agente, su *querer* en general, no sólo el hecho de que entre diversos motivos sea este y no aquel el que le determine, sino también el de que, en general,

pueda ser determinada por un motivo. Lo que para el hombre es el carácter, que permanece inexplicable, aunque es la condición que explica todos los actos individuales procedentes de motivos, lo es para un cuerpo inorgánico su cualidad esencial, su modo de acción, cuyas manifestaciones son provocadas desde fuera, pero que, en sí mismo no está determinado por cosa alguna exterior y permanece inexplicable. Sus fenómenos aislados, por los cuales se hace perceptible, están sometidos al principio de razón, pero él no lo está. Los escolásticos conocieron ya esta verdad en lo que tiene de esencial y designaron ese principio con el nombre de *forma substantialis*. (Véase Suárez, Disput. metaph—disp. XV sect. 1).

Es un gran error, generalmente admitido, creer que lo que mejor comprendemos son los fenómenos más frecuentes, más generales y más simples, cuando en realidad son estos los fenómenos que estamos más habituados á ver y á ignorar. Que una piedra caiga hacia la tierra es tan inexplicable para nosotros como que un animal se mueva. Se ha creído que partiendo de las fuerzas de la naturaleza más generales (como la gravitación, la cohesión, la impenetrabilidad) se podría explicar por medio de ellas las fuerzas menos extendidas, las que no obran sino en condiciones más complicadas (como las propiedades químicas, la electricidad, el magnetismo, etc., y que por estas se llegaría á comprender la organización y la vida de los animales y tal vez las facultades intelectuales y la voluntad en el hombre) Se consentía en tomar como punto de partida *qualitates occultæ* de cuya explicación se prescindía, pues se trataba de construir sobre ellas y no de ahondar debajo para descubrir su evidencia. Semejante tentativa no podía lograrse y aunque se hubiera logrado, un edificio construído de esta suerte carecería de cimientos.

¿De qué pueden servir explicaciones que finalmente nos conducen á una cosa tan desconocida como el problema inicial? ¿Se sabe más, al fin, sobre la esencia de estas fuerzas generales que sobre la esencia íntima de un animal? ¿No es la una es tan inexplicable como la otra? ¿No carecen ambas de explicación posible, por ser el contenido del fenómeno, *lo que* este es, y no poder reducirse á la forma, al *porqué* de ese mismo fenómeno, al principio de razón? Pero nosotros, que no cultivamos aquí la etiología sino la filosofía, es decir, que no buscamos el conocimiento relativo, sino el conocimiento absoluto de la esencia del mundo, seguimos el camino opuesto. Partimos de lo que nos es más inmediata y completamente conocido, de lo que nos es familiar y próximo para comprender por ello lo que no conocemos más que desde lejos, por un solo lado é indirectamente. El fenómeno más enérgico, más significativo y más claro es el que debe servirnos para explicar el fenómeno menos perfecto y menos enérgico.

Salvo mi cuerpo, todos los demás objetos no me son conocidos más que bajo un solo aspecto: el de la representación; su esencia es para mí un profundo misterio, hasta cuando conozco todas las causas de sus cambios. Sólo por la comparación con lo que pasa en mí, cuando mi cuerpo efectúa algún acto bajo el imperio de un motivo, que es la esencia íntima de las mudanzas que determinan en mí las causas exteriores, puedo darme cuenta de la manera como cambian los cuerpos inanimados por virtud de causas; sólo así puedo comprender su esencia íntima; pues el mero conocimiento de la causa de un fenómeno no me enseña otra cosa que la regla de su manifestación en el tiempo y en el espacio.

Esta comparación es posible porque mi cuerpo es el único objeto que conozco, no ya bajo un solo aspecto, el

de la representación, sino también bajo el otro, el de la *voluntad*. No es de creer que comprendiéramos mejor nuestro organismo, su inteligencia, su voluntad y sus movimientos motivados si se consiguiera reducirlos á movimientos producidos por causas propiamente dichas, por la electricidad, por lo químico, ó por la mecánica. Por el contrario, si estudio la filosofía y no la etiología, los movimientos más sencillos y más vulgares de los cuerpos inorgánicos, provocados por causas, son lo que debo aprender á explicarme por mis propios movimientos, producidos por motivos. Debo convencerme de que las fuerzas inexplicables que se manifiestan en todos los cuerpos de la naturaleza, son idénticas en especie á la que yo reconozco en mí como voluntad, de la cual no se distinguen más que en el grado. Esto significa que las representaciones comprendidas en la clase 4.ª, tal como la hemos establecido en la Disertación sobre el principio de razón, deben servirnos de clave para llegar al conocimiento de la esencia íntima de las representaciones de la primera clase, y que por la ley de motivación debemos llegar á comprender el sentido íntimo de la ley de causalidad.

Dice Spinoza (epist 62) que si la piedra estuviera dotada de conciencia, cuando un choque la hace volar á través del espacio, creería volar por su propia voluntad. Por mi parte, añado que la piedra tendría razón. El choque es respecto de ella lo que el motivo para nosotros, y lo que en la piedra se manifiesta como cohesión, como pesantez, como perseverancia en el movimiento adquirido es idéntico en su esencia á lo que yo reconozco en mí como voluntad y á lo que ella reconocería también como voluntad, si adquiriese la facultad de conocimiento. Spinoza se fijaba, en aquel pasaje, en la necesidad con que vuela la piedra, y quería legíti-

mamente equiparar esta necesidad con la de los actos aislados de la voluntad humana. Yo, por el contrario, fijo mi atención en la esencia íntima que da sentido y validez á toda necesidad real (es decir, á un efecto resultante de una causa) por ser la condición previa de toda relación necesaria.

Esta esencia se llama carácter en el hombre, en la piedra una cualidad, pero es la misma en ambos, y se denomina voluntad cuando la conocemos de una manera directa. La única diferencia que hay es que en la piedra no tiene más que el grado más débil de visibilidad, de objetivación, y en el hombre alcanza, por el contrario, el grado más alto. Esta identidad de la tendencia en las cosas y de la voluntad en el hombre, fué reconocida por San Agustín, con un sentido exacto de la verdad. No puedo menos de citar aquí el pasaje en que expresa ingenuamente su pensamiento:

«Si pecora essemus, carnalem vitam et quod secundum sensum ejusdem est amaremus, idque esset sufficiens bonum nostrum, est secundum hoc si esset nobis bene, nihil aliud quæreremus. Item, si arbores essemus, nihil quidem sentientes motu amare possemus; verumtamen id quasi APPETERE videremur, quo feracius essemus, uberiusque fructuosæ. Si essemus lapides aut fluctus, aut ventus, aut flamma, vel quid ejusmodi, sine nullo quidem sensu atque vita, non tamen nobis deesset, quædam nostrorum locorum atque ordinis APPELITUS. Nam velut AMORES corporum momenta sunt ponderum, sive deorsum gravitate, sive sursum levitate intantur: ita enim corpus pondere, sicut animos AMORE fertur quomquaque fertur.» (De civit. Dei.—XI, 28.)

También Euler, en su 68 carta á una princesa, manifestó haber comprendido que la esencia de la gravitación debía reducirse finalmente á una «tendencia y un

deseo» propios de los cuerpos. Esto era lo que le hacía ser poco favorable á la noción de la gravitación, tal como fué establecida por Newton, y le inclinaba á tratar de introducir en ella una modificación basada sobre la anterior teoría cartesiana, ó sea á deducir la gravitación del choque de un éter con los cuerpos, lo cual sería, dice, «más sensato y más aceptable para aquellos que aman los principios claros y comprensibles.» La atracción, como *qualitas occulta*, debería ser desterrada de la física, según él. Este parecer está de acuerdo con la opinión que dominaba en tiempo de Euler sobre la naturaleza inanimada como término correlativo de un alma inmaterial; pero no es, con todo, menos notable, por lo que toca á la verdad fundamental que defiende y que Euler entreveía como un fulgor lejano, ver á este espíritu delicado y sutil hacer á tiempo un cambio de frente, y en su temor de poner en peligro todos los principios admitidos en aquella época, buscar refugio hasta en una teoría absurda y ya muerta.

§ 25.

Sabemos que la pluralidad en general está necesariamente condicionada por el tiempo y por el espacio, fuera de los cuales no se la puede concebir, y á los que hemos llamado bajo este aspecto el principio de individuación. Sabemos asimismo que el espacio y el tiempo son modos del principio de razón, que expresan todo nuestro conocimiento *à priori*; pero este conocimiento concierne sólo á la perceptibilidad de los objetos y no á su esencia, es decir, que es la forma de nuestra cognición y no una propiedad de la cosa en sí. Esta, como tal, es independiente de toda forma del conocimiento, hasta de la más general, á saber, la de ser objeto para el su-

jeto, y es diferente en todo de la representación. Si, pues, esta cosa en sí es la *voluntad*, como creo haber demostrado suficientemente, esa voluntad, considerada como tal y separada de su fenómeno, existe fuera del tiempo y del espacio y no conoce la pluralidad; es, por consiguiente, *una*, pero como hemos dicho, no á la manera que lo es un individuo ó un concepto, sino como algo donde falta la condición de la multiplicidad posible: el principio de individuación. La multiplicidad de los objetos en el tiempo y en el espacio, cuyo conjunto forma su objetividad, no la concierne á ella, y á pesar del tiempo y del espacio permanece indivisible. Y no se crea que existe una pequeña parte de ella en la piedra y una mayor en el hombre, pues la relación de la parte al todo pertenece exclusivamente al espacio y no tiene significación alguna desde el instante en que se hace abstracción de esta forma del conocimiento; el más y el menos sólo atañen al fenómeno, á la visibilidad, á la objetivación; ésta existe en más alto grado en el vegetal que en la piedra, y en el animal que en la planta. Esa manifestación visible, esa objetivación tiene tantas gradaciones infinitas como las que existen entre el más pálido fulgor crepuscular y la luz más resplandeciente del sol, entre el sonido más intenso y el eco más apagado.

Volveremos á tratar más adelante de estos grados de visibilidad que pertenecen á la objetivación, al reflejo de la esencia. Y así como estos diversos grados de objetivación no afectan directamente á la voluntad, tampoco, y aún menos, la afecta la pluralidad de sus manifestaciones en tales diferentes grados, es decir, el número de individuos de cada forma, ó de manifestaciones aisladas de cada fuerza, pues esta pluralidad tiene por condiciones inmediatas el tiempo y el espacio, for-

mas que la voluntad en sí misma no puede revestir jamás. Se manifiesta tanto y tan por entero en un sólo *roble*, como en millones de estos árboles: el número, la multiplicación en el tiempo y en el espacio, no tiene sentido alguno respecto de ella, sino sólo respecto de la multiplicidad en el espacio y en el tiempo, de los sujetos conocientes, que á su vez se multiplican y se dividen, sin que su multiplicidad afecte tampoco más que á su fenómeno. Podría afirmarse que si, lo que es imposible, un sólo ser, aunque fuera el más ínfimo, quedara totalmente aniquilado, el mundo desaparecería forzosamente con él. Este sentimiento expresa el gran místico Angel Silesio cuando dice:

«Sé que sin mi Dios no puede vivir un sólo instante;
Si soy aniquilado, se extingue necesariamente.»

De diferentes maneras se ha intentado hacer más inteligible para cada cual la inmensidad del universo, y esto ha ofrecido ocasión para edificantes consideraciones, tales como, por ejemplo, la pequeñez relativa de la tierra, y sobre todo la del hombre; luego suele oponerse como contraste la grandeza moral de ese mismo hombre tan débil, que sabe descubrir, comprender y medir la magnitud del edificio del mundo, y otras reflexiones por el estilo. Todo esto está muy bien y es muy bonito, pero cuando considero la inconmensurabilidad del mundo, lo importante para mí es que el ser en sí, sea lo que quiera, cuyo fenómeno es el mundo, no puede haber dividido y diseminado hasta tal punto su propio *yo* en el espacio, sino que esta extensión infinita pertenece sólo á su fenómeno y que en cuanto á él mismo existe en cada cosa de la naturaleza y en todo lo que vive, íntegra é indivisamente; de donde resulta que no se pierde nada con detenerse en el individuo, y por otra parte, que para adquirir la verdadera ciencia no hay necesidad alguna de

medir el universo sin límites, ni (lo que sería mejor aún) de recorrer por sí mismo volando los espacios infinitos. Se llegará con más seguridad al fin, si se agota el conocimiento de un sér aislado tratando de conocer y comprender de una manera perfecta la verdadera esencia propia de aquel sér.

En el próximo libro estudiaremos, con toda la extensión necesaria, un punto que desde ahora habrá acudido por sí mismo al espíritu de todo discípulo de Platón. La consideración de que todos esos diversos grados en la objetivación de la voluntad, los cuales se expresan en innumerables individuos; grados que existen en el estado de prototipos inaccesibles, ó de formas eternas de las cosas; que no entran en el tiempo y el espacio, medio propio de los individuos, sino que permanecen fijos, invariables, siempre presentes, jamás realizados, y que mientras aquéllos nacen y desaparecen, ellos se producen eternamente y no existen jamás; que todos esos *grados de objetivación de la voluntad*, digo, no son otra cosa que las *Ideas*, de Platón.

Hago aquí esta observación, de pasada, para poder emplear en lo sucesivo la palabra *Idea* en tal acepción, y cuando la use se deberá tomarla siempre en su sentido verdadero y original, en el que le dió Platón, y no entender por dicho vocablo esos productos abstractos de una razón dogmatizadora escolásticamente, para la designación de los cuales tomó Kant dicha palabra de Platón, que la había hecho suya usándola en un sentido por demás conveniente, mientras que aquél hizo un abuso injustificado de ella. Queda, pues, convenido que entiendo por *Idea* todo *grado* determinado y constante de objetivación de la voluntad, en cuanto ésta es la cosa en sí, y, por consiguiente despojada de toda multiplicidad. Estos grados son en relación á los objetos, considerados

aisladamente, como formas eternas ó tipos. En Diógenes Laercio (III, 12), hallamos la enunciación más sucinta y más concisa de esta célebre doctrina de Platón: *Plato ideas in natura velut exemplaria dixit subsistere; cetera his esse similia, ad istarum similitudinem consistentia.* En cuanto al empleo abusivo que hizo Kant de esta palabra, no me ocuparé en él por ahora.

§ 26.

Las fuerzas más generales de la Naturaleza son las que hallamos en el grado más inferior de objetivación de la voluntad. O bien estas fuerzas aparecen sin excepción en toda la materia, como la gravedad, la impenetrabilidad, etc., ó bien se distribuyen en la materia, tal como se presenta en general, de manera que las unas dominan esta materia y las otras aquélla, lo cual produce el efecto de diferenciarla específicamente; de esta clase son la rigidez, la fluidez, la elasticidad, el magnetismo, las propiedades químicas y las cualidades de todas clases.

Estas fuerzas son en sí fenómenos inmediatos de la voluntad por el mismo título que la conducta humana y no tienen, pues, razón explicatoria como nó la tiene el carácter en el hombre; sólo sus manifestaciones están sometidas al principio de razón, como las acciones humanas, pero ellas mismas (las fuerzas) no pueden ser denominadas efectos ni causas, pues son las condiciones preexistentes y previamente admitidas de todas las causas y de todos los efectos en los cuales se desenvuelve y manifiesta su esencia propia.

Preguntar la causa de la gravedad ó de la electricidad es plantear una cuestión que carece de sentido: son fuerzas primeras, cuyas manifestaciones se producen efec-

tivamente según el principio de causalidad, de suerte que cada una de tales manifestaciones es efecto de una causa, que, á su vez es un fenómeno aislado de la misma especie, el cual determina que allí deba producirse y aparecer tal fuerza en el tiempo y en el espacio; pero la fuerza misma jamás es efecto de causa alguna ni causa de algún efecto. Es, pues, inexacto decir «la pesantez es la causa de la caída de una piedra;» la causa en este ejemplo es la proximidad de la tierra, porque atrae á la piedra. Suprimid la tierra y la piedra no caerá, aunque la pesantez subsista.

La fuerza reside, de hecho, fuera de la cadena de las causas y de los efectos, que tiene por condición al tiempo, puesto que esta serie no tiene significación más que dentro de él, y la fuerza es ajena al tiempo. Todo cambio especial tiene por causa otro cambio igualmente especial, pero no la fuerza, cuya manifestación es. Lo que da á una causa, en todos los innumerables casos que pueden presentarse, su poder de obrar, es una fuerza natural, que como tal fuerza no tiene razón que la explique, es decir, se halla fuera del encadenamiento causal y, en general, de los dominios del principio de razón. En filosofía la reconocemos como la objetivación inmediata de la voluntad, que constituye lo que es *en sí* la naturaleza entera; en etiología y, en el caso citado, en física, la consideramos como una fuerza primitiva, es decir, como una *qualitas occulta*.

En el grado más alto de objetivación de la voluntad, la individualidad se acentúa enérgicamente, sobre todo en el hombre, con la diversidad de los caracteres individuales, es decir, con una personalidad perfecta, y se expresa al exterior por una fisonomía individual fuertemente acentuada, de la que forma parte también el conjunto de la corporeidad. Ningún animal posee, ni con

mucho, esta individualidad en grado semejante; los animales superiores no tienen más que un ligero matiz de ella, sobre el cual predomina aún el carácter genérico; por eso su fisonomía individual es débil. Cuanto más se descende en la escala, más se disuelve toda huella del carácter individual en el carácter general de la especie, cuya fisonomía es la única que se conserva. Se conoce el carácter fisiológico del género y se sabe exactamente lo que se puede esperar del individuo; mientras que, por el contrario, en la especie humana, cada individuo tiene que ser estudiado y sondeado aparte—lo cual ofrece las mayores dificultades—cuando se quiere prever de antemano su conducta con alguna certeza, pues con la razón, ha adquirido la posibilidad de disimular.

A esta diferencia entre la especie humana y las demás debe atribuirse probablemente el hecho de que los surcos y las circunvalaciones cerebrales faltan por entero en las aves, estén todavía muy poco marcados en los roedores y se presenten, hasta en los mismos animales superiores, repartidos mucho más simétricamente en ambos hemisferios, y más semejantes en todos los individuos, que en el hombre. (1) Otra manifestación de este carácter individual propio, que distingue al hombre de los animales, es que, en éstos, el instinto sexual no implica para satisfacerse elección alguna apreciable, mientras que en el hombre se lleva esta elección tan lejos, de una manera independiente de toda reflexión y casi instintiva, que puede llegar hasta á la pasión más violenta. Así, pues, podemos considerar al hombre como un fenómeno de la voluntad, particularmente determi-

(1) Wenzel, *De structura cerebri hominis et bruturum*, 1812, capítulo 3.—Cuvier, *Lecciones de anatomía comparada*. Lección 9, artículos 4 y 5.—Vieq d'Azyr, *Historia de la Academia de Ciencias de París*, 1783, págs. 470 y 483.

nado y caracterizado, como una Idea especial, por decirlo así. Los animales carecen completamente de ese carácter individual; sólo la especie posee en ellos una significación propia: toda huella de individualidad va borrándose á medida que nos alejamos del hombre. Los vegetales no tienen otras propiedades individuales que aquellas que pueden explicarse completamente por las influencias favorables ó nocivas del clima, ó por otras condiciones accidentales; en fin, en el reino inorgánico la individualidad desaparece por entero.

Sólo el cristal puede ser considerado aún, en cierta medida, como individuo; constituye una cierta unidad de tendencia hacia direcciones determinadas, tendencia que la solidificación ha venido á sorprender, y cuyas huellas ha hecho permanentes; por otra parte, es un agregado de partículas según un germen figurativo, partículas que una Idea ha reunido formando una unidad, á la manera que el árbol es un agregado nacido de una fibra única, que crece, se manifiesta y se repite en cada nervio de la hoja, en cada rama, por lo cual puede considerarse á cada una de estas partes como una planta separada, por decirlo, así, que vive como parásito de la grande; de suerte que el árbol, semejante en esto al cristal, es una agregación sistemática de plantas pequeñas; pero sólo el conjunto es la representación perfecta de una Idea indivisible, es decir, de aquel grado determinado de objetivación de la voluntad. Sin embargo, los individuos de la misma especie de cristales no presentan entre sí otras diferencias que las producidas por accidentes exteriores; hasta se puede hacer cristalizar, á voluntad, á cada especie en cristales grandes ó pequeños. En cuanto al individuo, como individuo, es decir, dotado de rasgos del carácter individual, no se le encuentra en el reino inorgánico.

Todos los fenómenos inorgánicos son manifestaciones de fuerzas generales de la Naturaleza, es decir, de esos grados de objetivación de la voluntad que no se manifiestan del todo (como sucede en el mundo orgánico,) por medio de la diversidad de las individualidades que representan parcialmente el conjunto de la Idea, sino que se objetivan sólo en la especie á que corresponden, enteramente y sin desviación en cada fenómeno aislado. Puesto que el tiempo, el espacio, la pluralidad y la dependencia causal no pertenecen ni á la voluntad ni á la Idea (grado de objetivación de la voluntad), sino solamente á sus fenómenos aislados, es necesario que en las innumerables manifestaciones de una fuerza natural (verbigracia, de la pesantez ó de la electricidad,) esa fuerza en calidad de tal, se muestre exactamente de la misma manera y modificada tan sólo en su fenómeno por las circunstancias exteriores. Esta unidad de su esencia en todas sus manifestaciones, esta constancia inalterable de su aparición, tantas veces como las condiciones requeridas se presentan, traídas por el vínculo causal, es lo que se llama una *ley de la Naturaleza*. Desde que la experiencia nos hace conocer una de estas leyes, se puede determinar y calcular de antemano con exactitud la aparición de la fuerza natural, cuyo carácter se deposita y se revela en el fenómeno.

Esta regularidad, que se observa en las manifestaciones de los grados inferiores de la objetivación de la voluntad, es lo que da á estos fenómenos un aspecto tan diferente de los de esa misma voluntad en los grados superiores, es decir, más distintos, de su objetivación en los animales, en el hombre y en su conducta; la identidad esencial de ambas especies de fenómenos había sido completamente ignorada hasta ahora, á causa de la manifestación, unas veces más enérgica y otras más débil,

del carácter individual en los animales, y á causa de su facultad de ser impulsados por motivos que, ocultos en la conciencia, son muchas veces desconocidos para el espectador.

La infalibilidad de las leyes naturales tiene algo de sorprendente y hasta de aterrador, cuando se parte del conocimiento particular y no de la Idea. Pero lo asombroso sería que la Naturaleza olvidase sus leyes, aunque no fuera más que una vez tan sólo. Si, por ejemplo, es conforme con una ley natural que el encuentro de ciertos cuerpos en condiciones determinadas dé lugar á una combinación química, á la formación de un gas, á una combustión, en cuanto estas condiciones se presenten, ya preparadas por nosotros, ya traídas por el azar (caso en que la sorpresa aumenta, por ser inesperado el hecho) hoy, lo mismo que hace mil años, inmediatamente y sin retraso alguno, se producirá el fenómeno correspondiente. Lo maravilloso del hecho nos admira, sobre todo cuando se trata de fenómenos raros, aunque anunciados de antemano, y que no se presentan sino con el concurso de circunstancias muy complejas. Por ejemplo, cuando varias placas de determinados metales están apiladas de manera que se tocan alternativamente y se hallan también en contacto con un líquido ácido, si se colocan en las extremidades de esta cadena dos delgadas hojas de plata, arden en seguida con una llama verde. O bien, cuando en ciertas condiciones, el diamante, cuerpo tan duro, se transforma en ácido carbónico. Lo que nos sorprende entonces es esa ubicuidad misteriosa de las fuerzas naturales, y en dichas circunstancias despierta nuestra atención una cosa que no nos admira en los fenómenos cotidianos, á saber, que el lazo que existe entre una causa y un efecto es en realidad tan misterioso como el que se imagina entre

una fórmula mágica y el espíritu que evoca y obliga á aparecerse.

Cuando, por el contrario, estamos penetrados del principio filosófico de que una fuerza natural es un grado determinado de objetivación de la voluntad, es decir, de aquello que sabemos que es también nuestra esencia propia, y que esta voluntad en sí y separada de su fenómeno y de sus formas, está colocada fuera del tiempo y del espacio; cuando comprendemos que la pluralidad, de la cual son condiciones aquellas formas, no pertenece á la voluntad, ni directamente á su grado de objetivación, la Idea, sino sólo á los fenómenos de ésta; que además la ley de causalidad no tiene sentido más que en relación con el tiempo y el espacio, en cuanto determina el lugar que deben ocupar los múltiples fenómenos de las diferentes Ideas en que la voluntad se manifiesta, y en cuanto regula el orden en que deben mostrarse; cuando estas nociones, repito, nos han revelado el sentido propio de la gran teoría de Kant, de que el tiempo y la causalidad no conciernen á la cosa en sí, sino á su fenómeno; no son más que formas de nuestro conocimiento y no propiedades de la cosa en sí, entonces resultará claro para nosotros que ese asombro por la regularidad y la exactitud de la acción de las fuerzas naturales, por la perfecta identidad de sus manifestaciones innumerables y la infalibilidad de su acción, se asemeja en realidad al asombro del niño ó del salvaje, que contemplando por primera vez una flor á través de un cristal tallado en facetas, se admiran de la perfecta similitud de las numerosas imágenes que perciben y se ponen á contar las hojas de cada flor aisladamente.

Toda fuerza, primitiva y general de la Naturaleza, no es, pues, en esencia, más que una objetivación de la voluntad, en grado inferior; cada uno de estos grados es

una Idea eterna, en la acepción platónica. Lo que denominamos *ley natural* es la relación entre la Idea y la forma de su fenómeno. Esta forma es el tiempo, el espacio y la causalidad, que tienen entre sí una relación y un encadenamiento necesarios é indisolubles. Por medio del tiempo y del espacio se reproduce la Idea en innumerables manifestaciones; pero el orden según el cual revisten estas las formas de esa diversidad está fijado exactamente por la ley de causalidad, que constituye, en cierta manera, una línea de puntos que limitan las manifestaciones de las diferentes Ideas, límites dentro de los cuales se dividen ellas el tiempo, el espacio, y la materia.

Esta línea ó norma mantiene una relación necesaria con la identidad de la materia, que forma el *substratum* común de todos estos diferentes fenómenos. Si tales fenómenos no estuvieran todos ligados á la materia que les es común y cuya posesión comparten, no habría necesidad de semejante ley para fijar su pretensión; podrían llenar todos á la vez y unos junto á otros, el espacio infinito durante un tiempo infinito. Así, pues, sólo porque todos estos fenómenos de la Idea eterna están limitados á una misma materia, se hace indispensable la regla de su aparición y de su desaparición, puesto que sin ella ninguno dejaría lugar para otro. De ahí que la ley de causalidad esté íntimamente ligada á la de la permanencia de la substancia; las dos se dan recíprocamente sentido y la misma relación las une también con el tiempo y el espacio. El tiempo es la mera posibilidad de determinaciones opuestas para la misma materia, y el espacio es la mera posibilidad de permanencia para la misma materia bajo determinaciones opuestas. Por esto hemos afirmado en el libro anterior, que la materia es combinación del tiempo y del espacio; esta reunión se

manifiesta bajo la forma de variación de los accidentes en la permanencia de la substancia, lo que sólo es posible por la causalidad ó el *devenir*. Por esto dijimos también que la materia era, en parte, causalidad y expusimos que el entendimiento es lo correlativo de la causalidad en el sujeto, y que la materia (y por tanto el conjunto del mundo como representación) no existe más que para el entendimiento, el cual es su condición, su portador á título de correlativo necesario.

Repito aquí esto para refrescar el recuerdo de lo que expuse en el primer libro, pues es indispensable, para comprenderlos bien, notar la íntima concordancia de los dos libros en que he repartido los dos aspectos inseparablemente unidos del mundo real, á saber: la voluntad y la representación, á fin de estudiarlos lo más cuidadosamente posible; cada uno de ellos con separación del otro.

No estará de más explicar mejor todavía, por medio de un ejemplo, cómo la ley de causalidad no tiene sentido más que en relación con el tiempo y el espacio, y en relación con la materia, que consiste en la unión de aquéllos, pues dicha ley fija los límites dentro de los cuales los fenómenos de las fuerzas naturales se reparten la posesión de la materia, mientras que esas mismas fuerzas, como objetivaciones directas de la voluntad (que, en cuanto cosa en sí, no está sujeta al principio de razón), existen fuera de aquellas formas (tiempo y espacio). Luego sólo dentro de los límites de estas formas puede tener sentido y valor una explicación etiológica, y por consiguiente no puede revelarnos jamás la esencia íntima de la naturaleza.

Representémonos una máquina cualquiera, construída según las leyes de la mecánica. Pesas de hierro dan impulsión al movimiento por su pesantez; ruedas de co-

bre resisten en virtud de su rigidez, se empujan, se hacen girar mutuamente y hacen obrar á las palancas por su impenetrabilidad, etc. Aquí la pesantez, la rigidez, la impenetrabilidad, son fuerzas naturales primeras é inexplicadas; la mecánica no nos da á conocer más que las condiciones en que se producen, y la manera como obran y como dominan á tal materia determinada, en tal lugar y en tal instante. Un fuerte imán puede obrar sobre el hierro de las pesas y vencer su pesantez; el movimiento de la máquina se detiene entonces, y la materia pasa á ser teatro de otra fuerza natural, el magnetismo, cuya explicación etiológica no nos enseña igualmente más que las condiciones de su aparición. O bien se pueden colocar los discos de cobre de la máquina sobre placas de zinc, separándoles con un líquido acidulado, é inmediatamente esta misma materia de la máquina quedará entregada á la acción de otra fuerza primera: el galvanismo, que la gobernará según sus leyes, y se manifestará en ella con sus fenómenos particulares; aquí tampoco podrá mostrarnos la etiología más que las circunstancias en que esa fuerza se muestra y las leyes que la rigen.

Elevemos en seguida la temperatura, y hagamos llegar oxígeno puro. Toda la máquina arderá, es decir, una fuerza muy diferente, la fuerza química, hará valer en aquel momento y en aquel lugar sus derechos incontestables sobre esa misma materia, manifestándose como idea, como grado determinado de objetivación de la voluntad. Si el óxido metálico procedente de esta combustión se pone en contacto con un ácido, se formará y se cristalizará una sal, apareciendo así el fenómeno de una nueva idea, también completamente inexplicable, aunque su aparición esté sometida á condiciones que la etiología sabe explicarnos con precisión. Los cristales se

desagregan, se mezclan con otros ingredientes; se eleva una vegetación, y he aquí un nuevo fenómeno de la voluntad. Podríamos perseguir así de un modo indefinido á esta misma materia permanente y contemplar cómo ya una fuerza, ya otra, adquiere derechos sobre ella y la domina para aparecer y manifestar su naturaleza.

La determinación de tales derechos, así como la del lugar del espacio y del instante del tiempo en que pueden ser invocados, nos la da la ley de causalidad, pero ahí termina toda explicación causal. La fuerza misma es fenómeno de la voluntad, y como tal no está sometida al principio de razón; no tiene causa. Se halla situada fuera del tiempo, está presente en todas partes, y, por decirlo así, parece hallarse en perpetua espera de las circunstancias, por virtud de las cuales puede manifestarse, posesionándose de alguna materia determinada y expulsando á la fuerza que reinaba allí hasta entonces. El tiempo no existe más que para su fenómeno, para ella carece de sentido: las fuerzas químicas duermen millares de años en el seno de una materia, hasta que su contacto con los reactivos correspondientes viene á ponerlas en libertad. Entonces aparecen, pero el tiempo no llega más que para su manifestación y no para ellas mismas. Durante miles de años el galvanismo dormirá en el cobre y en el zinc, que reposarán tranquilos junto á la hoja de plata; en cuanto las condiciones necesarias se presenten, esta última se inflamará. Hasta en el mismo reino orgánico vemos á una semilla seca conservar durante 3.000 años la fuerza que radica en ella, y desarrollarse como planta, cuando las circunstancias favorables se presentan. (1)

(1) El 16 de Setiembre de 1840, en el Instituto literario y científico de Londón City, con ocasión de una conferencia sobre las Antigüedades egipcias, M. Pettigren mostró granos de trigo que sir

Si las presentes consideraciones nos han evidenciado la diferencia que existe entre una fuerza natural y sus manifestaciones; si hemos comprendido bien que aquélla es la voluntad misma, en cierto grado preciso de objetivación, y que sólo sus fenómenos son susceptibles de multiplicidad en virtud del tiempo y del espacio, y que la ley de causalidad no es más que la expresión del lugar que corresponde á las manifestaciones aisladas en esas formas de la intuición, reconoceremos la perfecta verdad y el profundo sentido de la teoría de Mallebranche sobre las «causas ocasionales.» Es conveniente comparar esta doctrina tal como la expone en sus «Investigaciones de la verdad,» sobre todo en el tercer capítulo de la segunda parte del libro VI y en las aclaraciones anejas á este capítulo, con la exposición que acabo de hacer, y resulta

G. Wilkinson había encontrado en Tebas en una tumba, en la cual debieron de permanecer por espacio de treinta siglos. Estaban contenidos en un vaso herméticamente cerrado. Sembró doce y obtuvo una planta que llegó á la altura de cinco pies, y cuya semilla se hallaba en aquel momento perfectamente madura. (*The Times* del 21 de Setiembre de 1840.) Asimismo, Mr. Haulton presentó á la Sociedad médico-botánica de Londres, en 1830, una raíz bulbosa, encontrada en la mano de una momia egipcia (probablemente era alguna ofrenda), y que debía por consiguiente tener por lo menos 2.000 años. La plantó en un tiesto, arraigó y se veía ya entonces el tallo verde. Este hecho, tomado del *Medical Journal* de 1830, lo refiere el *Journal of the Royal Institution of Great Britain*, Octubre de 1830, p. 196.—«En el huerto de Mr. Grimstone, del Jardín botánico, Highgate, Londres, se encuentra en plena fructificación una mata de guisantes, procedente de un grano tomado por Mr. Pettigren y los empleados del Museo Británico de un vaso que se encontró en un sarcófago egipcio, donde debía de estar encerrado desde hacía 2.844 años. (*Times* del 16 de Agosto de 1844.) Hasta se han encontrado sapos vivos aprisionados en piedras calcáreas; lo cual permite suponer que también la vida animal es susceptible de una suspensión semejante por espacio de siglos, cuando ha comenzado por la invernación y ha sido conservada por circunstancias particulares.

interesante observar la entera concordancia que presentan ambas teorías, con ser tan grande su divergencia en la marcha de los pensamientos. Es de admirar cómo Mallebranche, embarazado por los dogmas positivos que le imponía irresistiblemente su época, pudo, sin embargo, á pesar de los lazos que le ataban, hallar tan felizmente y con tanta exactitud la verdad, que supo aliar con aquellos mismos dogmas, ó por lo menos con su lenguaje.

El poder de la verdad es mucho más fuerte de lo que se cree; su tenacidad indecible. Encontramos múltiples vestigios de ella en todos los dogmas, hasta en los más extravagantes y en los más absurdos, en las épocas y en los países más diferentes; muchas veces la hallamos en singular compañía y en extraña amalgama, pero visible, con todo. Es como una planta que crece entre un montón de toscas piedras, pero que sin embargo, trepa hacia la luz, con esfuerzos enormes, dando rodeos, describiendo curvas sin número, deformada, pálida, enfermiza; pero dirigiéndose siempre hacia la claridad. Mallebranche tenía razón; toda causa natural no es más que causa ocasional; no da más que ocasión ó impulso al fenómeno de esa voluntad una é indivisible que es la esencia en sí de todas las cosas, y cuyas graduales objetivaciones constituyen el conjunto del mundo visible. La aparición, la visibilidad en un lugar y en un momento determinados es lo único que produce la causa y lo único que depende de ella; el conjunto del fenómeno, su naturaleza íntima, es independiente; es la voluntad misma, á la cual no es aplicable el principio de razón, y que por tanto no tiene causa. Ninguna cosa tiene una causa absoluta y general de existencia, sino simplemente una causa por la cual existe aquí ó allá, en éste ó en el otro momento. Lo que de-

pende de causas, de acciones exteriores y lo que éstas pueden explicar, es porque una piedra manifiesta en tal instante pesantez y en otro rigidez ó electricidad; pero esas propiedades de la piedra, es decir, su entidad que se compone de tales propiedades y que se manifiesta de tan diferentes maneras, el hecho de ser como es y en general el hecho de que exista, no tienen causa; son la manifestación visible de la insondable voluntad.

Toda causa es, pues, causa ocasional. Hemos visto que esto es verdadero respecto del mundo inconsciente, pero también lo es allí donde no son las causas ó las excitaciones, sino los motivos, los que determinan el momento en que se manifiestan los fenómenos; en otros términos, aquello es igualmente verdadero respecto de la conducta humana y de los actos de los animales. En una y otra esfera es una misma manifestación, múltiple en sus fenómenos, sometida en lo tocante á éstos al principio de razón, pero en sí emancipada de él. Los motivos no determinan el carácter del hombre, sino sus manifestaciones, es decir, los actos, la forma exterior del curso de su existencia y no su significación íntima y su substancia; éstas provienen del carácter, que en su calidad de fenómeno inmediato de la voluntad, no tiene causa. ¿Por qué unos son malos y otros buenos? Esto no depende de motivos ni de influencias exteriores, de preceptos ni de sermones; en tal sentido es absolutamente inexplicable. Pero cuando el malo muestra su malignidad en iniquidades pequeñas, en cobardes intrigas, en bajos engaños ejercidos en el estrecho círculo de lo que le rodea, ó cuando oprime los pueblos que ha conquistado ó precipita al mundo entero en la desgracia y hace correr la sangre de millares de hombres, ésta es entonces la forma del fenómeno, su parte accidental, que depende de las circunstancias en medio de las cuales ha

colocado la suerte al individuo, del medio, de las influencias exteriores, de los motivos; esa decisión nace de la voluntad de que aquel hombre es manifestación. Esto formará el asunto del libro 4.º.

La manera especial de revelar sus condiciones de carácter, es análoga por completo á la que tienen todos los cuerpos de la Naturaleza de desenvolver sus propiedades. El agua es siempre agua con todas sus cualidades inherentes; si como lago tranquilo refleja sus orillas, ó se precipita espumoso desde lo alto de las rocas, ó si artificialmente conducida se lanza en alto surtidor por los aires, esto depende de las causas exteriores; cada uno de estos fenómenos le es tan propio como los demás, y según las circunstancias manifestará uno ú otro, igualmente dispuesta para todos, pero permaneciendo siempre fiel á su carácter, y no revelando jamás otro alguno. Así también el carácter humano se mostrará siempre, en todas las circunstancias, semejante á sí mismo; sólo los fenómenos serán tales como las circunstancias los hayan hecho.

§ 27.

Si las consideraciones expuestas hasta aquí sobre las fuerzas de la Naturaleza y sus manifestaciones, nos han hecho comprender claramente hasta qué límite puede llegar una explicación basada sobre las causas y donde debe detenerse si no quiere llegar á la absurda pretensión de reducir el contenido de los fenómenos á su pura forma, de donde resultaría que todo era forma vana y nada más, entonces nos permitirán también dichas consideraciones comprender lo que podemos exigir de la etiología en general.

La etiología debe investigar las causas de todos los

fenómenos naturales, ó sea estudiar las circunstancias en las cuales se manifiestan constantemente; en seguida debe reducir esos fenómenos de formas variables debidas á diversas circunstancias á lo que obra en todos, y se admite por hipótesis en toda causa, á saber, á una fuerza natural primitiva. Debe distinguir cuidadosamente si una diferencia en el fenómeno resulta de una diferencia en la fuerza, ó solamente de una modificación de las circunstancias en las cuales se manifiesta esta última. En fin, debe evitar el atribuir á fuerzas diferentes lo que es fenómeno de una sola fuerza, cuyas circunstancias son lo único que ha variado, é igualmente el tomar por manifestaciones de una misma fuerza lo que pertenece por su origen á fuerzas diferentes.

Para llegar á esto se necesita criterio; por eso hay tan pocos hombres que puedan ampliar las teorías de la Física, mientras que cualquiera puede acrecer el caudal de los experimentos. La pereza y la ignorancia predisponen á recurrir demasiado pronto á las fuerzas primitivas, como se ve con una exageración que raya en la ironía, en las entidades y *quiddidades* de los escolásticos. Nada tan lejos de mis deseos como haber contribuído á la reproducción de estos abusos. Para reemplazar una explicación en Física no se debe referirla á una objetivación de la voluntad, como tampoco á la potencia creadora de Dios. La Física exige causas, pero la voluntad no es jamás una causa, y su relación con el fenómeno no se funda sobre el principio de razón; lo que en sí es voluntad, por otra parte se manifiesta como representación, es decir, como fenómeno; bajo este último aspecto se hallan sometidas las cosas á las leyes que constituyen las formas del fenómeno, y entonces todo movimiento, por ejemplo, aunque es siempre manifestación de la voluntad, debe tener una causa que lo explique, pero sólo con

relación á un tiempo y á un espacio determinados, es decir, no de una manera general, no tal como en sí es, sino como fenómeno *aislado*. Esta causa será mecánica respecto de la piedra; será un motivo respecto de los movimientos del hombre, pero jamás faltará la causa. Por el contrario, lo que hay de general, de esencial y de común á todos los fenómenos de una especie determinada, el principio cuya hipótesis es lo que da sentido y valor á la explicación causal, es la fuerza general de la Naturaleza que en Física debe permanecer en el estado de *qualitas occulta* porque es el límite donde acaba la explicación etiológica y donde comienza la explicación metafísica.

Mas no resulta de ahí que una fuerza primera, á la cual nos reparamos, rompa el encadenamiento de las causas y los efectos; la cadena no se remonta á esa fuerza como á su primer anillo; todo eslabón, así el más próximo, como el más remoto, supone ya la fuerza primitiva y no podría explicar nada de otra suerte. Una serie de causas y de efectos puede ser la manifestación de las fuerzas más diferentes, cuya aparición visible y sucesiva regula aquella serie, como antes lo he mostrado en el ejemplo de la máquina de metal; pero la diversidad de estas fuerzas primitivas que no pueden deducirse unas de otras, no interrumpe la unidad de la serie de las causas, ni el encadenamiento de todos sus anillos.

La etiología de la Naturaleza y la filosofía de la Naturaleza no se perjudican mutuamente; marchan paralelas y consideran el mismo objeto desde puntos de vista diferentes. La etiología da á conocer las causas que han producido con necesidad el fenómeno aislado que se trata de explicar, y, como base de todas sus explicaciones, indica las fuerzas generales que están en acción en el fondo de todas esas causas y efectos; determina de una

manera precisa su número y sus diferencias, y muestra los distintos efectos que cada fuerza puede producir en razón de la diversidad de las circunstancias, sin perjuicio de permanecer fiel á su carácter especial y de desarrollarlo según una infalible regla denominada *ley natural*.

Cuando la Física haya realizado esto de una manera perfecta desde todos los puntos de vista, habrá llegado al colmo de su perfección; no habrá entonces fuerza alguna desconocida en el mundo inorgánico, ni efecto que no manifieste ser el fenómeno de alguna de esas fuerzas, fenómeno que se hace visible en circunstancias precisas y de conformidad con una ley natural.

Mas con todo esto, una ley natural no deja de ser una simple regla que la observación ha sorprendido en la Naturaleza, y según la cual procede ésta cada vez que se presentan determinadas circunstancias: así, se la puede definir diciendo que es un hecho generalizado; por consiguiente, una exposición de todas las leyes naturales no sería en definitiva más que un registro completo de los hechos.

El estudio del conjunto de la Naturaleza se completa con la *morfología*, que enumera las formas permanentes del mundo orgánico, las compara y las clasifica; puede decir poco sobre la causa de la aparición de los individuos, que para todos es la generación y forma una teoría aparte; en algunos raros casos esta causa es la *generatio æquivoca*. En esta última categoría entra también, en rigor, la manera que tienen de aparecer aisladamente los grados inferiores de objetivación de la voluntad, es decir, los fenómenos físicos y químicos, y precisamente, el objeto de la etiología es indicar las condiciones de estas apariciones.

La filosofía, por el contrario, no mira en todas partes

(y por consiguiente en la Naturaleza) más que lo general; las mismas fuerzas primordiales están comprendidas en su objeto; reconoce en ellas los diferentes grados de objetivación de la voluntad, la cual forma la esencia íntima del mundo, lo que es *en sí*.

Cuando la filosofía estudia al mundo, haciendo abstracción de la voluntad, afirma que no es más que representación del sujeto. Pero cuando la etiología, en lugar de servir de introducción á la filosofía y de suministrarle testimonios de experiencia en apoyo de sus doctrinas, se cree llamada á negar todas las fuerzas primeras, salvo una sola, la más general, v. gr., la impenetrabilidad, que se figura comprender á fondo, y á la cual trata de reducir todas las otras, entonces se priva á sí misma de su fundamento, y no puede producir más que errores en lugar de verdades.

La substancia de la Naturaleza es reemplazada por su forma, se atribuye todo á la influencia de las circunstancias y nada á la esencia íntima de las cosas. Si efectivamente pudiera lograrse esta empresa, un simple problema de cálculo bastaría para resolver el enigma del universo. Tal es el camino que se sigue cuando se quiere reducir toda acción fisiológica á la fuerza y á la combinación, como por ejemplo, á la electricidad, y ésta á las acciones químicas, que á su vez lo son á las mecánicas. Esta última teoría fué el error de Descartes y de todos los atomistas, que reducían el movimiento de los cuerpos celestes al choque de un flúido, y las cualidades á la combinación y á la forma de los átomos, y se esforzaban en presentar todos los fenómenos de la Naturaleza como meros efectos de la impenetrabilidad y de la cohesión. Aunque estas opiniones han sido abandonadas, siguen el mismo camino, sin embargo, nuestros fisiólogos modernos, que lo reducen todo á las leyes de

la electricidad, de la química, de la mecánica, y se obstinan en querer explicar la vida y todas las funciones del organismo por la forma y la combinación de las partes de que se compone. En los *Archivos Fisiológicos*, de Meckel (1820, vol. II, pág. 185), hallamos expuesta la opinión de que el fin de la explicación fisiológica es reducir la fuerza orgánica á las fuerzas generales que forman el objeto de la Física. También *Lamarck*, en su *Filosofía Zoológica*, vol. II, cap. III, afirma que la vida es simplemente un resultado del calor y de la electricidad: *El calórico y la materia eléctrica bastan perfectamente para componer juntos esta causa esencial de la vida*, (pág. 16). Según esto, el calórico y la electricidad serían la cosa en sí, y tendrían por fenómeno á la vida animal y vegetal. Lo que hay de absurdo en esta manera de ver las cosas, resalta en las páginas 306 y siguientes de la misma obra. Sabido es que todas estas teorías, tantas veces renovadas, han reaparecido recientemente con nueva audacia. Examinándolas de cerca, se adquiere la convicción de que están fundadas sobre la hipótesis de que el organismo no es más que un agregado de fuerzas físicas, químicas y mecánicas, que reunidas por el azar, le han producido como un juego de la Naturaleza, sin mayor importancia.

Por consiguiente, el organismo del hombre ó de un animal, considerado desde el punto de vista filosófico, no sería la representación de una Idea especial, es decir, no sería él mismo objetivación directa de la voluntad en un grado superior determinado, sino que las Ideas que objetivan la voluntad en los fenómenos eléctricos, químicos y mecánicos serían lo que se representara en el organismo; éste resultaría compuesto por la conjunción de aquellas fuerzas tan accidentalmente como las figuras de hombres ó de animales que á veces toman las nu-

bes ó las estalactitas. No ofrecería en sí, por lo tanto, nada de interesante desde cualquier otro punto de vista. Veremos, sin embargo, á continuación, en qué medida es lícito y útil aplicar al organismo esas explicaciones sacadas de la Física y de la Química, pues mostraré que la fuerza vital emplea y utiliza indudablemente las fuerzas de la Naturaleza inorgánica, pero no se compone de ellas, como el herrero no se compone de yunques y martillos. Ni aún la vida vegetal, cuya complejidad es tan escasa, puede explicarse por aquellas fuerzas, por ejemplo, por la capilaridad y la endósmosis; luego, con mayor motivo, serán incapaces de explicar la vida de los animales. Las consideraciones siguientes facilitarán la inteligencia de lo que acabo de anunciar, cuya exposición no era fácil.

Lo anterior nos enseña que la ciencia natural se equivoca de camino, cuando quiere reducir los grados superiores de objetivación de la voluntad á los grados inferiores, puesto que desconocer y negar fuerzas naturales primitivas é independientes, es tan erróneo como admitir fuerzas especiales allí donde no hay más que una manifestación especial de fuerzas ya conocidas. Kant dice con razón que sería insensato esperar un «Newton del tallo de hierba,» es decir, un hombre capaz de reducir un tallo de hierba á fenómenos de fuerzas físicas y químicas, cuya concreción fuese aquella planta. Sería ésta entonces un mero juego de la Naturaleza, en el cual no aparecería Idea especial alguna, es decir, donde la voluntad no se manifestaría directamente en un grado superior y preciso, sino en el mismo en que se manifiesta en los fenómenos de la Naturaleza inorgánica, ofreciendo accidentalmente aquella forma. Los escolásticos, que jamás hubieran admitido un procedimiento de este género, dirían que esto era negar totalmente la «forma substantialis» y rebajarla á la *forma accidentalis*.

La *forma substantialis* de Aristóteles designa exactamente lo que yo llamo el grado de objetivación de la voluntad en una cosa.

Por otra parte, no hay que perder de vista que, en todas las Ideas, es decir, en todas las fuerzas de la Naturaleza inorgánica y en todas las formas de la Naturaleza orgánica, lo que se manifiesta, es decir, lo que reviste la forma de representación, la objetividad, es una misma y única voluntad. Esta unidad debe de poder reconocerse, por tanto, en un parentesco interior que enlace todos los fenómenos. En los escalones superiores de la objetividad, allí donde el fenómeno es más aparente, á saber, en los reinos vegetal y animal se manifiesta ese parentesco en la analogía precisa y general de todas las formas, en el tipo fundamental que se reproduce en todos los fenómenos; tal es el principio que ha servido de base al excelente sistema zoológico, creado á principios de este siglo por los franceses, y que la anatomía comparada nos muestra como *la unidad de plan, la uniformidad del elemento anatómico*.

Los naturalistas de la escuela de Schelling se han ocupado principalmente en demostrar este principio; por lo menos, han hecho laudables esfuerzos en tal sentido, adquiriendo más de un mérito, aunque su caza de analogías en la Naturaleza, haya degenerado en sutilidad en muchos casos. Pero han señalado con razón hasta en las Ideas de la Naturaleza inorgánica ese parentesco general y ese parecido de familia; por ejemplo, entre la electricidad y el magnetismo, cuya identidad se ha comprobado después, entre la atracción química y la gravedad, etcétera. Especialmente hicieron observar que la *polaridad*, es decir, el desdoblamiento de una fuerza en dos acciones cualitativamente distintas y contrarias, que tienden á combinarse de nuevo y que además se mani-

fiestan casi siempre por una divergencia de direcciones opuestas en el espacio, que esta polaridad, repito, es el tipo fundamental de casi todos los fenómenos de la Naturaleza, desde el imán al hombre. Esta noción es conocida en China desde los tiempos más remotos por la teoría del Yin y del Yang.

Puesto que todas las cosas de este mundo son la objetivación de una misma voluntad, y son por consiguiente idénticas en su esencia íntima, no sólo debe de haber entre ellas esa analogía que no puede negarse; no sólo en las cosas menos perfectas debe manifestarse ya la huella, el vestigio, el germen de las más perfectas, que inmediatamente les siguen; sino que también, desde el momento en que todos estos fenómenos no pertenecen más que al mundo como representación, puede admitirse que en aquellas formas que son el verdadero armazón del mundo visible—el tiempo y el espacio—se debe de poder descubrir y manifestar el tipo fundamental, el vestigio, el germen de todo lo que llena dichas formas. Un vago vislumbre de estas nociones parece que fué lo que dió origen á la Cábala, y á la filosofía matemática de los pitagóricos, desarrollada también entre los chinos en el Y-king; en la escuela de Schelling, junto á estos esfuerzos para hacer resaltar las analogías entre todos los fenómenos de la Naturaleza, hallamos también algunas tentativas, infructuosas en verdad, para deducir alguna ley natural de las simples leyes del espacio y del tiempo. No sabemos si algún genio llegará á convertir en realidad un día los ensayos intentados en esta doble dirección.

Hemos visto que no hay que olvidar jamás la diferencia que existe entre el fenómeno y la cosa en sí, y que la identidad de la voluntad objetivada en todas las Ideas, no debe convertirse falsamente en una identidad

de Ideas que son en sí mismas especiales, puesto que la voluntad tiene grados determinados de objetivación; sabemos, por ejemplo, que la atracción química ó eléctrica no debe ser reducida á la atracción que obra por virtud de la gravedad, aunque no se pueda negar su analogía íntima y aunque las dos primeras puedan ser consideradas como potencias superiores de la última. De igual modo, la analogía de conformación anatómica de todos los animales no nos autoriza para confundir é identificar las especies, sosteniendo que las superiores no son más que variedades de las inferiores; sabemos en fin que las funciones orgánicas no deben reducirse á procesos químicos ó físicos. Sin embargo, esta manera de proceder, encerrada dentro de ciertos límites, puede justificarse por las consideraciones siguientes, que presentan gran verosimilitud.

Cuando entre muchos de los fenómenos de la voluntad, en los grados más bajos de su objetivación, es decir, en el mundo inorgánico, surge un conflicto, porque cada uno de ellos, traído por la serie causal, trata de apoderarse de la materia, sale de este conflicto el fenómeno de una idea superior, que predomina sobre todas aquellas, más imperfectas, que antes existían, pero de manera que deja subsistir la esencia de estas últimas en un estado subordinado, no apropiándose más que lo análogo á ella; procedimiento que sólo es comprensible por la identidad de la voluntad que se manifiesta en todas las Ideas y por su tendencia á una objetivación cada vez más elevada. En la solidificación de los huesos, *verbi gratia*, vemos un estado análogo á la cristalización que dominaba, en el origen, en las cales, aunque la osificación no pueda reducirse nunca á una cristalización. La analogía es más débil en la solidificación de las carnes. Igualmente, la mezcla de los humores en el

cuerpo de los animales, así como la secreción, son un estado análogo á la combinación y á la descomposición químicas; allí también obran aún las leyes químicas, pero debilitadas, modificadas y alteradas por una Idea superior: las fuerzas químicas solas no producirían jamás semejantes humores, fuera del organismo.

«La química llama á eso *Encheiresin naturæ*
y sin pensarlo, se burla de sí misma.»

(FAUSTO.)

Después de haberse sobrepuesto de esta manera á las Ideas ú objetivaciones de la voluntad en un grado inferior, la Idea superior que se produce adquiere un nuevo carácter por el mismo hecho de haber tomado de aquellas algún rasgo de analogía, llevado á su más alta expresión; la voluntad se objetiva de una manera nueva y más acentuada; y entonces se forman, primero, por generación equívoca, y en seguida por asimilación al germen creado, la savia orgánica, la planta, el animal, el hombre. Así, pues, de la lucha de los fenómenos inferiores resulta el fenómeno superior que los absorba á todos y que al mismo tiempo realiza su aspiración hacia un estado más alto. Aquí reina también la ley enunciada de esta manera: «*Serpens, nisi serpentem comederit, non fit draco.*»

Hubiera deseado que, con la claridad de la exposición, se disipase la oscuridad de las reflexiones referentes á esta materia, pero es necesario que las propias meditaciones del lector me sirvan de auxiliar poderoso para que no se me entienda mal, ó quede sin comprender lo que digo.

De las consideraciones anteriores resulta que en el organismo se encuentran ciertamente huellas de las ac-

ciones físicas y químicas, pero que no se le puede explicar por ellas, puesto que no es un fenómeno producido por el trabajo combinado de esas fuerzas, y que aparezca accidentalmente, sino una Idea superior que ha subyugado á aquellas Ideas inferiores por medio de una *asimilación más potente*; porque esa voluntad, única que se objetiva en toda Idea, tendiendo siempre á la objetivación más elevada posible, abandona aquí los grados inferiores de su fenómeno, después del conflicto producido entre ellos, para aparecer con mayor energía en un escalón superior. No hay victoria sin combate; al mismo tiempo que la Idea más elevada, ó la objetivación superior de la voluntad, no puede manifestarse sino echando á tierra las Ideas inferiores, se resiente sin embargo de la resistencia de estas últimas, que aunque reducidas á servidumbre, aspiran de continuo á poder manifestar libremente y por completo su propia esencia. Así como el imán que ha levantado una barra de hierro sostiene una incesante lucha con la pesantez, que, á título de objetivación inferior de la voluntad, tiene derechos más antiguos sobre la materia de aquel hierro, y en esta lucha constante el iman adquiere mayor potencia, por el hecho de que la resistencia que halla le impulsa en cierta manera á redoblar sus esfuerzos, así también cualquier otro fenómeno de la voluntad, hasta el que aparece en el organismo humano, mantiene un combate perpetuo con las numerosas fuerzas físicas y químicas que, en calidad de Ideas inferiores, tienen prioridad de derechos sobre la misma materia. He aquí por qué vuelve á caer el brazo que se ha tenido extendido, contrarrestando por algún tiempo la pesantez; he aquí lo que trae también las interrupciones tan frecuentes de la sensación de bienestar que proporciona la salud, la cual expresa la victoria de la Idea objetivada en un organismo consciente, sobre las

leyes físicas y químicas que gobernaban en el origen á los elementos del cuerpo. No sólo se interrumpe á veces esa sensación, sino que va siempre acompañada de cierto malestar más ó menos acentuado que proviene de la resistencia de aquellas fuerzas, en virtud de la cual la parte vegetativa de nuestra vida está afectada constantemente de un ligero dolor. También se debe á esto el que la digestión deprima todas las funciones animales á causa de que acapara toda la fuerza vital para vencer, por medio de la asimilación, las fuerzas naturales químicas. En fin, de ahí resulta asimismo el peso de la vida física, la necesidad del sueño y al cabo la de la muerte, pues esas fuerzas naturales subyugadas, favorecidas finalmente por las circunstancias, arrancan al organismo, gastado por sus perpetuas victorias, la materia que él las quitó, y llegan á manifestar, sin obstáculos, su propia naturaleza.

Puede decirse que cada organismo no representa la Idea cuya imagen es, sino después de deducida aquella porción de su actividad que tiene que emplear en someter á las Ideas inferiores que le disputan la materia. Esto es lo que Jacobo Böhm parece haber entrevisto vagamente cuando dice en algún pasaje de sus obras, que, hablando con propiedad, los cuerpos de los hombres y de los animales y hasta los vegetales están medio muertos. En la misma medida, más ó menos completa, en que el organismo consigue vencer á las fuerzas naturales, que expresan los grados inferiores de objetivación de la voluntad, llega á la expresión más ó menos perfecta de su propia Idea, es decir, se aproximará ó se alejará del *Ideal*, que en cada género personifica la belleza.

He aquí como en la Naturaleza hallamos por todas partes conflictos, combates y alternativas de victoria. Esto nos ayudará más adelante á comprender con claridad el

disentimiento esencial de la voluntad consigo misma. Cada grado de objetivación de la voluntad disputa á otro la materia, el espacio y el tiempo. La materia permanente debe cambiar perpetuamente de forma, porque los fenómenos mecánicos, físicos, químicos y orgánicos dirigidos por la causalidad é impacientes por manifestarse, se la disputan ávidamente, queriendo cada uno de ellos expresar su Idea. La existencia de esta lucha puede observarse en toda la Naturaleza, que á su vez sólo por semejante lucha existe: *Nam si non inesset in rebus contentio, unum omnia essent, ut ait Empedocles.* (Arist. Metaph. B. 5.) Esa lucha no es más que la manifestación del disentimiento esencial de la voluntad consigo misma.

Este combate universal es más visible en el reino animal, que se alimenta del reino vegetal y en que cada animal sirve á su vez de presa y de alimento á algún otro, es decir, que cada animal debe ceder la materia en la cual se representaba su Idea para que otra pueda manifestarse, pues una criatura viviente no puede conservar su vida más que á expensas de otra, de tal modo que la voluntad de vivir se nutre constantemente de su propia substancia, y bajo sus diversas formas, constituye su propio alimento. En cuanto á la especie humana que ha llegado á subyugar á todas las demás, considera á la Naturaleza como un producto creado para ella, pero nos muestra también con aterradora claridad, como veremos en el libro 4.º, el espectáculo de esa misma lucha, de ese disentimiento de la voluntad consigo misma, por el cual llega á ser el hombre *homini lupus*.

Esta misma lucha y estas mismas victorias, las hallamos en los grados inferiores de objetivación de la voluntad. Muchos insectos (especialmente los ichmeumonidas) depositan sus huevos debajo de la piel, y aún dentro del cuerpo de las larvas de otros, cuya lenta des-

trucción será el primer trabajo del germen que va á desarrollarse. Entre los pólipos con brazos, llamados hidras, el individuo joven que se agita sobre un individuo viejo, del cual se desprenderá más adelante, lucha con él por la presa que se presenta, mientras permanecen unidos, y los dos se la quitan mutuamente de la boca (Trembley Polypod, II, pág. 110, y III, pág. 165). El ejemplo más admirable de esta clase nos lo ofrece la *hormiga bull-dog* de Australia (*bull-dogant*): si se la parte en dos, se entabla un combate entre la mitad anterior y la mitad posterior: la cabeza coge con las mandíbulas á la última, que se defiende valientemente con su aguijón; el combate dura de ordinario una media hora, hasta que otras hormigas se llevan á las dos mitades. El hecho se produce siempre. (Extracto de una carta de Howitt en el *W. Journal*, reproducida por el *Galiguani's Messenger* del 17 de Noviembre de 1855.) En las riberas del Missouri se encuentra muchas veces un roble majestuoso, cuyo tronco rodea una gigantesca vid silvestre, y cuyas ramas abraza y ciñe con tal fuerza, que el árbol perece ahogado. Lo mismo ocurre en grados inferiores, por ejemplo, cuando por asimilación orgánica el agua y el carbono se convierten en savia vegetal, ó cuando el vegetal ó el pan se truecan en sangre, y, en fin, donde quiera que una secreción animal se produce, obligando á las fuerzas químicas á no obrar más que con una actividad subordinada.

El mismo fenómeno se presenta en el reino inorgánico, cuando los cristales nacientes tropiezan, se cruzan y se estorban mutuamente, hasta el punto de no poder mostrar la forma pura de su cristalización; casi todas las incrustaciones son la imagen de esa lucha de voluntad, en un grado tan bajo de objetivación. Otros ejemplos de esto son el imán cuando impone sus propiedades

magnéticas al hierro, á fin de manifestar en él su Idea, ó el galvanismo cuando triunfa de las afinidades químicas, descompone los compuestos más estables, y suprime hasta tal punto la acción de las leyes de la Química, que el ácido de una sal descompuesta en el polo negativo, se dirige al positivo, sin poder combinarse con los álcalis que debe atravesar, y sin enrojecer siquiera el papel de tornasol puesto en su camino.

En mayor escala se observa lo mismo en la relación entre un cuerpo celeste central y su planeta; aunque éste último se encuentra en dependencia absoluta del primero, resiste constantemente, lo mismo que las fuerzas físicas en el organismo, de donde resulta esa perpetua oposición entre la fuerza centrífuga y la fuerza centrípeta, que conserva el movimiento en el sistema del universo, y que es también una expresión de esa lucha general de que hablamos, esencialmente propia del fenómeno de la voluntad. Como cada cuerpo es fenómeno de la voluntad, y como la voluntad se presenta necesariamente como una tendencia, el estado primitivo de todo cuerpo celeste condensado en esfera no puede ser el reposo, sino el movimiento, la tendencia á avanzar sin descanso y sin fin, por el espacio infinito. Esto no está en contradicción, ni con la ley de la inercia, ni con la de causalidad, pues siendo la materia, por virtud de la primera, indiferente al reposo y al movimiento, su estado primitivo puede haber sido lo mismo el uno que el otro; luego cuando la hallamos en movimiento, tenemos el derecho de suponer que este estado ha precedido al de reposo, y de preguntar la causa del movimiento inicial; de igual manera, al encontrarla inmóvil tendríamos el derecho de admitir un estado anterior al movimiento, y de preguntar por qué ha cesado éste.

No hay que buscar, pues, un impulso primero en la

fuerza centrífuga. Según la hipótesis de Kant y Laplace, ésta es, en los planetas, un resto de la rotación primitiva del cuerpo celeste central, que continúa su rotación y vuela al mismo tiempo por el espacio sin límites abierto delante de él, ó gira quizá alrededor de otro sol mayor, invisible para nosotros.

De conformidad con estas ideas, sospechan los astrónomos la existencia de un sol central. Han observado también el alejamiento progresivo de todo nuestro sistema solar y tal vez hasta del conjunto mismo del grupo estelar á que pertenece nuestro sol, de donde podría deducirse la marcha general de todas las llamadas estrellas fijas, incluyendo al sol central, pero en lo infinito del espacio pierde este hecho toda susignificación (puesto que el movimiento no se distingue del reposo en el espacio absoluto) y expresa sólo lo que hemos visto expresarse en la aspiración y en la carrera sin fin de los astros, esa nada, esa ausencia de un objetivo final que la conclusión del presente libro nos hará reconocer constantemente en las aspiraciones de la voluntad, cualesquiera que sean sus fenómenos, de donde resulta también que el espacio finito y el tiempo infinito deben constituir las formas más generales del fenómeno total de la voluntad, fenómeno que expresa la esencia entera de ella.

En fin, podemos encontrar de nuevo esa misma lucha de todos los fenómenos de la voluntad entre sí, hasta en la materia pura, considerada como tal, es decir, como Kant describió exactamente la esencia de su fenómeno, compuesto de una fuerza de atracción y otra de repulsión, de suerte que esa misma materia no existe más que por la lucha entre dos fuerzas opuestas.

Si hacemos abstracción de toda diferencia química en la materia ó si, con el pensamiento, nos remontamos en

la serie de las causas y de los efectos hasta aquel punto en que no existía aún diferencia química alguna, no quedará más que la materia pura, más que el mundo aglomerado en forma de esfera, cuya existencia, ó sea la objetivación de la voluntad, consiste en el conflicto entre la atracción y la repulsión; la primera, bajo la forma de gravedad, tendiendo en todas partes hacia el centro; la segunda, bajo la forma de impenetrabilidad, resistiendo á la otra por la rigidez ó la elasticidad. Esta combinación de empuje y de resistencia constante puede ser considerada como la objetivación de la voluntad en el grado más bajo, pero que expresa ya su carácter.

Vemos, pues, á la voluntad mostrarse en el último escalón como un esfuerzo ciego, como una impulsión oscura y vaga, desprovista de todo conocimiento. Esta es su objetivación más sencilla y más débil. La vemos aparecer todavía en toda la Naturaleza inorgánica, con esa misma forma de impulso ciego y de tendencia inconsciente. Así se revela en todas las fuerzas primitivas cuyas leyes forman el objeto de la Física y la Química; cada una de estas fuerzas se manifiesta en millones de fenómenos, semejantes todos, todos igualmente regulares, sin que ofrezcan la menor huella de un carácter individual; multiplicados por el tiempo y por el espacio, es decir, por el principio de individuación, como una imagen repetida por las facetas de un cristal.

Aunque á partir de aquí la voluntad se objetiva más distintamente de grado en grado, la vemos aún en el reino vegetal,—donde, sin embargo, no son las causas, sino las excitaciones las que enlazan sus fenómenos,—mostrarse por entero inconsciente y bajo la forma de una fuerza que obra sordamente. Lo mismo pasa en la parte vegetativa del fenómeno animal, en la generación y en el desenvolvimiento de todos los animales, así como en la

conservación de su economía interior, donde son igualmente las excitaciones las que determinan el fenómeno. En fin, los grados ascendentes de la objetivación de la voluntad nos conducen á aquel en que el individuo que representa la Idea, no podría ya procurarse una alimentación asimilable si sus movimientos no obedecieran más que á excitaciones, pues la excitación llega cuando puede y hay que esperarla, y aquí la alimentación es de una naturaleza especialmente determinada; la diversidad creciente de los fenómenos individuales da lugar á tal multitud de ellos y á tal refriega, que se estorban mutuamente unos á otros y que la probabilidad de la cual, el individuo, movido por la mera excitación, estaría condenado á esperar su substancia, sería muy desfavorable.

El animal, á partir del momento en que sale del huevo ó se desprende del vientre de su madre, debe poder buscar y elegir los elementos de su nutrición. De ahí nace la necesidad de la locomoción determinada por motivos, y para este efecto la del conocimiento que interviene en ese grado de objetivación de la voluntad como auxiliar, como un «μηχανή» indispensable para la conservación del individuo y la propagación de la especie.

El conocimiento aparece representado por el cerebro ó por un ganglio grande, de igual manera que cualquier otra tendencia ó aspiración de la voluntad, cuando se objetiva, está representada por un órgano, esto es, se manifiesta á la percepción bajo el aspecto de un órgano (1) Pero desde que aparece este auxiliar ó «μηχανή», surge súbitamente el mundo como representación con todas sus formas de objeto y sujeto, de tiempo, espacio, pluralidad y causalidad. El mundo presenta entonces su segunda

(1) Véase mi obra «La voluntad en la Naturaleza», págs. 54 y 70 á 79 de la 1.ª edición, 46 y siguientes y 63 á 70 de la 2.ª.

faz. Hasta aquí era únicamente *voluntad*, ahora es también *representación*, objeto del sujeto conciente. La voluntad, que seguía hasta entonces su tendencia en las tinieblas con seguridad infalible, al llegar á este grado se provee de una antorcha que le era necesaria, para compensar la desventaja que resulta en sus fenómenos más perfectos, de la superabundancia y variedad que ofrecen.

La seguridad, la regularidad infalible con que procedía en la Naturaleza inorgánica y en el reino vegetal, como tendencia ciega, venía de que era sola para obrar en su condición primitiva, sin el concurso, pero también sin el trastorno que le aporta un nuevo mundo, diferente por completo: el de la representación, el cual, aunque refleja la esencia íntima de la voluntad, tiene una naturaleza totalmente distinta é interviene en el encadenamiento de los fenómenos de aquélla. Con esto cesa en lo sucesivo la seguridad infalible de la voluntad. El animal se encuentra ya expuesto á la apariencia, á la ilusión. Pero no tiene más que representaciones intuitivas; desprovisto de reflexión, de conceptos, es esclavo de lo presente y no puede tener en cuenta lo porvenir. Parece que este conocimiento, en que falta la razón, no es suficiente en todos los casos para llegar á sus fines y que se ha sentido en ocasiones la necesidad de una especie de auxilio ó complemento, pues podemos observar el hecho curioso de que la acción ciega y la acción conciente de la voluntad invaden recíprocamente sus dominios respectivos, de una manera sorprendente en dos especies de fenómenos. Observamos la primera cuando entre los actos de los animales, dirigidos por el conocimiento intuitivo y por los motivos que de él se derivan, encontramos algunos que carecen de ellos y que por consiguiente se cumplen con la necesidad de una voluntad que obra ciegamente: me refiero á los instintos industrioses, que aunque no es-

tén guiados, ni por un motivo, ni por el conocimiento, tienen toda la apariencia de cumplir su obra por motivos que pueden calificarse de abstractos y racionales. El otro caso, inverso de éste, es aquel en que por el contrario, la luz del conocimiento penetra en el laboratorio de la voluntad ciega y esclarece las funciones vegetativas del organismo humano; tal es el caso de la lucidez magnética.

Por último, allí donde la voluntad llega á su grado culminante de objetivación, no bastan ya los conocimientos de que el animal es capaz, y que debe al entendimiento, al cual suministran sus datos los sentidos, conocimientos que no crean más que meras intuiciones adheridas á la actualidad del momento presente. El hombre, criatura complicada, múltiple en su aspecto, plástica, llena de necesidades y expuesta á innumerables lesiones, debía, para poder resistir, estar iluminado por un conocimiento doble: á la mera intuición se agrega, por decirlo así, una potencia más elevada del conocimiento intuitivo, una reflexión de aquélla; en una palabra, la razón, como facultad de crear conceptos. Con la razón viene la reflexión, que abarca la visión de lo porvenir y de lo pasado y á consecuencia de ella la circunspección, el cuidado, la facultad de obrar con premeditación y con independencia de lo presente, y, en fin, la conciencia clara de las propias decisiones de la voluntad como tales.

Hemos visto antes que con el simple conocimiento intuitivo nace ya la posibilidad de la falsa apariencia y de la ilusión, que suprime la infalibilidad primitiva de las acciones inconscientes de la voluntad, y hace necesaria la intervención del instinto y la inclinación á la industria, como manifestaciones también inconscientes de la voluntad, al lado de las manifestaciones acompañadas

de conocimiento. Con el advenimiento de la razón, aquella seguridad y aquella infalibilidad (que en el otro extremo, en la Naturaleza inorgánica, aparecían en forma de regularidad inflexible) desaparecen casi totalmente, el instinto se borra por completo y la circunspección, que debe suplir todo esto, produce (como dije en el primer libro), la vacilación y la incertidumbre; el error se hace posible, y en muchos casos pone obstáculos á una objetivación adecuada de la voluntad en los actos. Pues, aunque la voluntad haya tomado ya, en el carácter, una dirección determinada é invariable, según la cual se manifiesta infaliblemente la volición á impulso de los motivos, el error puede falsear sin embargo estas manifestaciones, haciendo que motivos ilusorios ocupen el lugar de los verdaderos y los anulen. (1) Tal es el caso en que la superstición, por ejemplo, sugiere motivos imaginarios que impulsan al hombre á una conducta opuesta á la manera como se manifestaría su voluntad en las mismas circunstancias, á no existir aquel móvil. Agamenon inmola á su hija; un avaro reparte limosnas por puro egoísmo, con la esperanza de que algún día le serán devueltas centuplicadas, etc.

El conocimiento en general, racional ó puramente intuitivo, tiene, pues, su fuente en la voluntad; pertenece esencialmente á los grados superiores de su objetivación, como una simple *μηχανή*, como un medio de conservación del individuo y de la especie, de igual manera que cualquier órgano del cuerpo. Puesto en su origen al servicio de la voluntad, para la realización de sus fines, permanece casi siempre dispuesto á servirla sin reservas,

(1) Por esto decían los escolásticos con razón: *Causa finalis movet non secundum suum esse reale, sed secundum esse cognitum.* Véase Suárez Dip. metaph.—Disp. XXIII, sect. 7.ª y 8.ª

como sucede en todos los animales y casi en todos los hombres.

Veremos, sin embargo, cómo en algunos hombres excepcionales, el conocimiento consigue emanciparse de esta servidumbre, logra sacudir el yugo, y libre de todos los intereses de la voluntad, llega á existir independiente, como espejo puro y claro del mundo; ahí está el origen del arte. Finalmente, en el libro 4.º, veremos cómo este modo de conocimiento, cuando reacciona sobre la voluntad, puede conducirla á la supresión de sí misma, es decir, á la resignación, que es el término final, ó mejor dicho, la esencia inmanente de toda virtud y de toda santidad; el medio de emanciparse del mundo.

§ 28.

Hemos examinado el número y la variedad de los fenómenos en que se objetiva la voluntad, así como su lucha implacable y sin tregua. Estas mismas consideraciones nos han mostrado que esa multiplicidad y esa variabilidad no afectan á la voluntad misma como cosa en sí. La diversidad de las Ideas (platónicas), es decir, de los grados de objetivación, la infinidad de individuos en los cuales se manifiesta cada una de ellas, la lucha de las formas por la materia; todo esto no concierne á la voluntad, no es más que su manera especial de objetivarse, y no se refiere á ella más por una relación única: aquella, por virtud de la cual llega á ser todo esto, para la representación, la expresión de la esencia de la voluntad.

De igual manera que en la linterna mágica una misma llama es la que hace visible la variada multitud de los cuadros, en la diversidad de los fenómenos que llenan el mundo, yuxtapuestos en la extensión, ó empujándose mutuamente en la sucesión de los acontecimientos, lo

que se manifiesta es la *misma voluntad*, cuya visibilidad y objetividad constituyen todos esos fenómenos, y que permanece invariable en el seno de aquella variación; Sólo ella es la cosa en sí, los objetos son manifestaciones, ó fenómenos, como los llama Kant.

Aunque la voluntad encuentra su objetivación más clara y más completa en el hombre, en cuanto Idea, (en el sentido que da Platón á la palabra), no bastaría por sí sola esta Idea para expresar toda la entidad de aquella. La idea del hombre, para mostrarse con toda su significación, no debía aparecer sola y aislada, sino en compañía de la serie, descendente por grados, de todas las formas animales, vegetales y hasta inorgánicas; su reunión es lo que completa la objetivación de la voluntad. La *Idea* humana presupone aquellas formas, como la flor del árbol presupone las hojas, las ramas, el tronco y las raíces; compone el todo una pirámide cuyo vértice es el hombre. Por poca afición que se tenga á las comparaciones, se podrá decir también que estos fenómenos acompañan al del hombre con tanta necesidad como acompañan á la plena luz todas las gradaciones insensibles de la penumbra, á través de las cuales va perdiéndose en la obscuridad; ó bien tomando la comparación de la música puede decirse que el animal y la planta son la quinta y la sexta inferiores del hombre, y el reino inorgánico su octava baja. La verdad de esta última comparación no resultará evidente á nuestros ojos hasta que en el libro 3.º tratemos de penetrar la profunda significación de la música: veremos entonces cómo la melodía que marcha encadenada siempre y sobre las notas elevadas y ágiles, puede ser mirada como expresión del encadenamiento reflexivo que reina en la vida y en los deseos del hombre; y cómo por el contrario, los voces complementarias no encadenadas, y el bajo, de marcha más

lenta, que crean la armonía indispensable para completar la música, son la imagen del resto de la Naturaleza animal y de la Naturaleza inconsciente. Hablaremos de esto en otro lugar donde no parecerá tan paradójico.

Esa misma necesidad interna de una serie gradual en los fenómenos de la voluntad, necesidad inseparable de una objetivación adecuada de esta, la vemos igualmente expresada como necesidad externa en el conjunto de los fenómenos. Es la necesidad que tiene el hombre de los animales para su subsistencia, la que éstos tienen unos de otros por grados sucesivos y la que tienen también de las plantas, las cuales necesitan del suelo, del agua, de los elementos químicos y de sus compuestos, del planeta, del sol, de la rotación y del movimiento de traslación en torno del último, de una oblicuidad de la elíptica, etc. Todo esto proviene, en el fondo, de que la voluntad tiene que alimentarse de su propia substancia, puesto que fuera de ella no existe nada y es una voluntad hambrienta. De ahí esa persecución del objetivo, esa angustia y ese dolor universales.

Así como, por haber reconocido la unidad de la voluntad, de la cosa en sí, en medio de la infinita variedad y multiplicidad de los fenómenos, hemos podido darnos cuenta de esa maravillosa é indudable analogía, que existe entre todas las producciones de la Naturaleza, de ese aire de familia que las hace parecer variaciones sobre un mismo tema, así también el conocimiento claro y profundo de esa armonía, de ese encadenamiento esencial de todas las partes del universo, de esa gradación necesaria que examinamos antes, nos dará una idea precisa y suficiente de la esencia y significación de la innegable finalidad de todas las criaturas organizadas, finalidad que admitimos hasta *à priori*, cuando estudiamos y analizamos la Naturaleza orgánica.

Esta adaptación al fin es de dos géneros: en parte es *interior*, es decir, consiste en una disposición tan armónica de todos los elementos componentes de un organismo único, que resultan de ella la conservación del organismo y la de su especie, presentándose á nosotros como el fin de aquella disposición. Por otra parte, la finalidad es *exterior*, es decir, consiste en una relación entre la Naturaleza inorgánica y la Naturaleza orgánica en general, ó de las partes de la Naturaleza orgánica entre sí, relación que hace posible la conservación del conjunto del reino orgánico ó de especies diferentes de animales, de donde deducimos como consecuencia que aquella relación es el medio para este fin.

La finalidad interior se enlaza con nuestras consideraciones actuales, de la manera siguiente. Puesto que hemos demostrado que la variedad de la forma en la Naturaleza, de igual manera que la pluralidad de los individuos, no afecta á la voluntad, sino solamente á su objetivación y á la forma de ésta, síguese de ahí necesariamente que la voluntad es indivisible y que se halla presente por entero en cada fenómeno, aunque los grados de objetivación, las Ideas, sean muy diferentes. Para facilitar la inteligencia de esto podemos considerar á las diversas Ideas como actos aislados y simples, en sí, de la voluntad, en los cuales la esencia de ésta se revela más ó menos enérgicamente. Los individuos á su vez son esas mismas Ideas ó actos de la voluntad, manifestándose en el tiempo, en el espacio y en la multiplicidad.

Un acto ó Idea, en los grados más bajos de la objetivación de la voluntad, conserva su unidad hasta en el fenómeno, mientras que, en los grados superiores, necesita para manifestarse de toda una serie de estados que se desenvuelven sucesivamente, los cuales, considerados en conjunto, son la expresión de su esencia.

Así, por ejemplo, la Idea que se manifiesta en una fuerza natural tiene siempre una expresión simple, aunque pueda variar esta expresión merced á las circunstancias exteriores; de otro modo no podría siquiera demostrar su identidad, puesto que ésta no aparece sino después de eliminar las diferencias debidas únicamente á aquellas circunstancias externas. El cristal no tiene igualmente más que una sola manifestación de existencia: la cristalización, que encuentra en seguida su expresión suficientemente completa en esa forma petrificada, en ese cadáver de una vida momentánea. La planta no expresa ya la Idea, cuyo fenómeno es, de una sola vez y con una sola manifestación, sino por medio de un desenvolvimiento sucesivo de sus órganos en el tiempo. El animal, no sólo desarrolla su organismo en una serie de formas, con frecuencia muy diferentes (las metamorfosis), sino que esa misma forma, aunque es la objetivación de la voluntad en este grado, no basta para representar completamente su Idea, que acaba de mostrarse en los actos del animal; en estos actos es donde se revela su carácter empírico, el mismo para toda la especie y que constituye entonces la manifestación completa de la Idea, con la condición de un organismo dado como base.

En la especie humana cada individuo tiene un carácter empírico especial (veremos en el libro 4.º, que llega hasta á la supresión total del de la especie, por la anulación espontánea de toda voluntad). Lo que, por su desenvolvimiento necesario en el tiempo, y por su fraccionamiento consiguiente en acciones aisladas, nos muestra el carácter empírico, constituye, si hacemos abstracción de su forma en el tiempo, el *carácter inteligible*. Kant fué quien le denominó así, y por haber establecido esta distinción y haber mostrado la relación que

existe entre la libertad y la necesidad, ó hablando con más propiedad, entre la voluntad como cosa en sí y su manifestación en el tiempo, hizo brillar más aún su mérito inmortal (1).

El carácter inteligible coincide, pues, con la Idea, ó más particularmente con el acto primitivo de la voluntad que se manifiesta en la Idea; el carácter empírico, no sólo de cada hombre, sino de cada especie animal, de cada especie de planta, y hasta de toda fuerza primitiva de la Naturaleza inorgánica, puede ser considerado como la manifestación de un carácter inteligible, entendido como hemos dicho, ó sea de un acto de la voluntad indivisible y existente fuera del tiempo.

Debo hacer hacer observar aquí incidentalmente la ingenuidad con que la planta expresa y deja ver todo su carácter, toda su vida y todos sus deseos, en su figura sola; esto es lo que da tal encanto á la fisonomía de las plantas; mientras que en el animal, para conocerle en toda la extensión de su Idea, hay que observar ya sus actos y sus costumbres. En cuanto al hombre, hay que estudiarle á fondo y ponerle á prueba, pues la razón le hace capaz del disimulo en grado eminente. El animal es tan superior al hombre en candidez, como la planta lo es al animal.

En el animal vemos la voluntad de vivir más al desnudo que en el hombre, donde tanto conocimiento la encubre, y donde además la facultad de fingir la oculta de tal modo, que su verdadero ser no se descubre más que por azar y durante algunos momentos. Esa misma voluntad se muestra completamente descubierta, aunque tam-

(1) Véase la *Critica de la razón pura*, solución de las Ideas cosmológicas relativas á la totalidad de la derivación de los acontecimientos cósmicos, y la *Critica de la razón práctica*. Compárense en este punto con mi *Disertación sobre el principio de razón*.

bién más débil, en la planta, como tendencia ciega de vivir sin fin y sin propósito. La planta exhibe todo su ser á primera vista, con sencillez completa, y su inocencia no padece con que los órganos genitales, que en el animal ocupan la parte más oculta, se desplieguen en su cima. El candor de la planta depende de que carece de conocimiento; la falta no está en el querer, sino en el querer consciente. Cada vegetal habla ante todo de su patria, del clima de ésta, y de la naturaleza del suelo en que crece. El menos versado en botánica conoce sin trabajo si una planta exótica pertenece á la zona tropical ó á la templada; si crece en el agua, en los pantanos, en las montañas ó en la llanura. Pero además, expresa la planta la voluntad especial del género, y dice algo que no puede traducirse á ningún otro idioma.

Volvamos ahora á nuestro asunto y ocupémonos en aplicar lo que hemos dicho al estudio de los organismos, desde el punto de vista de su finalidad. Si en la materia inorgánica la Idea, considerada en todas partes como un solo acto de voluntad, no se manifiesta más que en un fenómeno único también, y siempre el mismo, y si puede decirse en consecuencia que aquí el carácter empírico participa de la unidad del carácter inteligible, y que los dos coinciden en cierta manera, de suerte que no aparece es este caso finalidad alguna interior; si, por el contrario, todos los organismos representan su Idea por una serie de desenvolvimientos sucesivos, cuya condición en el número de las diferentes partes del organismo, colocadas unas junto á otras; si, pues, las manifestaciones reunidas del carácter empírico de la Idea, no expresan el carácter inteligible de ésta aisladamente, sino en su total, no se sigue de ahí, sin embargo, que esta reunión de partes y esta sucesión de fenómenos supriman la unidad de la Idea que manifies-

tan, del acto de voluntad que se representa en ellos; por el contrario, esta unidad encuentra entonces su expresión en la relación necesaria y en el encadenamiento recíproco de esas partes y de esos desenvolvimientos, por virtud de la ley de causalidad. Como la voluntad una, indivisible, y por lo tanto, conforme siempre consigo misma, es lo que se manifiesta en el conjunto de la Idea, cual si ésta fuera un solo acto, es necesario que su fenómeno, aún estando diseminado en una multitud de partes y de estados, muestre esa misma unidad en su concordancia perpetua; y, en efecto, la relación necesaria y la dependencia de todas esas partes entre sí, restablecen en el fenómeno la unidad de la Idea.

Por consiguiente, todas las partes y funciones del organismo se nos presentan como medios y fines recíprocos, y el organismo como fin último. Resulta de ahí que por un lado, la diseminación de la Idea (que en sí es simple) en cierto número de partes y de estados orgánicos diferentes, así como de otro lado, el restablecimiento de su unidad por el enlace necesario de esas partes y estados, debido á que son causas y efectos recíprocos y por lo tanto medios y fines, no conciernen á la voluntad como tal, que se manifiesta en la Idea, no afectan á la cosa en sí, sino esencial y únicamente á su fenómeno en el tiempo, el espacio y la causalidad (que son modos del principio de razón, formas del fenómeno). Esa división y ese restablecimiento de la unidad no pertenecen al mundo como voluntad, sino al mundo como representación, á los procedimientos por los cuales la voluntad, en este grado de su objetivación, se hace objeto, es decir, representación.

Es preciso penetrarse bien del espíritu de esta explicación, quizás algo ardua, y entonces se comprenderá perfectamente la teoría de Kant, de que la finalidad del

mundo orgánico, así como la regularidad del reino inorgánico, son introducidas en la Naturaleza por nuestro entendimiento, y pertenecen en consecuencia, al fenómeno y no á la cosa en sí. Esa admiración de que antes hablábamos, que despierta en nosotros la regularidad constante é infalible del mundo inorgánico es esencialmente aquella misma que nos inspira la armonía final de la Naturaleza orgánica, pues en ambos casos lo que nos asombra es percibir la unidad en la Idea, que para manifestarse había revestido las formas de la pluralidad y de la diversidad (1).

Hemos expuesto hasta aquí la finalidad interior. Por lo que toca á la finalidad exterior, que no resulta de la economía interna de los organismos, sino del apoyo y auxilio exteriores que encuentran en la Naturaleza inorgánica, ó que se prestan entre sí, tiene también su explicación general en las mismas razones, puesto que el conjunto del mundo, con todos sus fenómenos, es la objetivación de una misma voluntad; puesto que es también una Idea, que guarda con las demás la relación que existe entre la armonía y las voces aisladas. La unidad de la voluntad debe mostrarse aquí también en la concordancia de todas sus manifestaciones. Esto resultará más claro para nosotros si examinamos atentamente las manifestaciones de esa finalidad exterior y de esa concordancia de las diferentes partes de la Naturaleza entre sí, examen que al mismo tiempo, aclarara lo que antes expusimos. Con este fin vamos á fijar la atención en la analogía siguiente.

El carácter de cada hombre, como carácter individual y no comprendido por entero en el de la especie,

(1) Véase *La Voluntad en la Naturaleza*, final del artículo titulado *Anatomía comparada*.

puede ser considerado como una Idea particular correspondiente á un acto especial de objetivación de la voluntad. Este mismo acto sería entonces su carácter inteligible, cuyo fenómeno sería el carácter empírico. El último está enteramente determinado por el primero, que es voluntad, voluntad sin razón, ó sea no sometida, como cosa en sí, al principio de razón, forma del fenómeno. Durante todo el curso de la vida, el carácter empírico debe ser la imagen del carácter inteligible, y no puede tomar otra marcha que la que le impone la naturaleza de éste. Pero esa determinación se extiende sólo á lo esencial y no á lo accesorio de la existencia. Entre las cosas accidentales están los acontecimientos y los actos, que dan ocasión para que se muestre el carácter empírico. Estos actos son producidos por las circunstancias exteriores que suministran los motivos, sobre los cuales reacciona el carácter en virtud de su naturaleza, y como pueden ser muy diversos, por su influencia se regulará el sesgo exterior de la manifestación del carácter empírico, es decir, la forma efectiva de la conducta, el aspecto histórico del curso de la existencia.

Esta forma podrá realizarse de muy diferente manera, aunque lo esencial, el contenido del fenómeno, sea el mismo; es accidental, por ejemplo, cuando se juega, que lo que se aventura sean nueces ó monedas; lo esencial del caso es que se juegue honradamente ó se hagan trampas; lo último es lo determinado por el carácter inteligible, lo primero depende de las influencias exteriores.

De igual manera que un mismo tema admite centenares de variaciones, el mismo carácter puede manifestarse en una multitud de existencias diferentes. Pero por variadas que puedan ser las influencias exteriores, el carácter empírico que se determina bajo cada una de

estas influencias, objetivará exactamente, en todo el curso de la vida, el carácter inteligible, acomodando su objetivación á las circunstancias efectivas del momento.

Análogo á esta influencia de las circunstancias exteriores sobre el curso de la vida, determinado en lo esencial por el carácter, es lo que debemos admitir para explicarnos cómo la voluntad en su acto primitivo de objetivación, ha producido las diferentes Ideas en las cuales se objetiva, es decir, las diferentes figuras de las criaturas de todas clases, entre las cuales reparte su objetivación y que por esto suponen necesariamente un enlace de los fenómenos entre sí. Debemos admitir que se ha producido una adaptación, una acomodación general y recíproca entre todos esos fenómenos de una misma voluntad, pero al concebir esta operación hay que dejar á un lado, como veremos en seguida más claramente, toda condición de tiempo, puesto que la Idea está fuera de él. Por consiguiente, todo fenómeno debía adaptarse á los medios en los cuales aparecía, así como éstos á él, aunque en el tiempo fuese mucho más reciente la aparición del fenómeno: en todas partes hallamos ese mismo *consensus naturæ*. La planta está adaptada á su suelo y á su clima, el animal á su elemento y á la presa de que se alimenta, al par que está también defendido hasta cierto punto contra sus enemigos naturales. El ojo está adaptado á la luz y su refrangibilidad, el pulmón y la sangre al aire, la vejiga natatoria al agua, el ojo de la foca al cambio de elemento, las células que conservan el agua en el estómago del camello á la sequía del desierto africano, la vela del nautilus, al viento que impulsará su barquilla, y así sucesivamente, hasta las adaptaciones externas más especiales y sorprendentes (1). En

(1) Véase *La voluntad en la Naturaleza*, artículo *Anatomía comparada*.

todo esto hay que hacer abstracción del tiempo, puesto que no concierne más que al fenómeno y no á la Idea misma.

Se puede dar á esta explicación un efecto retroactivo y admitir que no sólo cada especie se ha acomodado á los medios preexistentes, sino que estos medios preexistentes se acomodaron también á los seres futuros; pues debemos recordar que una misma voluntad es la que se ha objetivado en todos, y esta voluntad ignora el tiempo, forma del principio de razón que no la concierne á ella, ni á su objetividad primitiva, es decir á las Ideas, sino á la manera de expresarlas los individuos precederos, de suerte que no afecta más que á las manifestaciones de las Ideas.

En las presentes consideraciones sobre la manera como la objetivación de la voluntad se reparte entre las Ideas, la serie en el tiempo no tiene significación alguna, y las Ideas cuyas manifestaciones se han presentado las primeras en la sucesión del tiempo, acomodándose al principio de razón, al cual están sometidas bajo este concepto, no gozan de privilegio alguno respecto de aquellas cuyas manifestaciones han aparecido después: estas últimas son, por el contrario, las objetivaciones más perfectas de la voluntad, á las cuales han debido adaptarse de antemano las anteriores, como las posteriores se adaptan también á las que las han precedido.

Así, pues, el curso de los planetas, la inclinación de la elíptica, la rotación de la tierra, la separación de los continentes y de los mares, la atmósfera, la luz, el calor y todos los fenómenos de este género, que son en la Naturaleza lo que el bajo fundamento en la armonía, se han acomodado con anticipación á las futuras especies de criaturas vivientes, de las cuales debían ser portadores y sostenes. El suelo se adapta á la alimentación de las

plantas, éstas á la de los animales, éstos á su vez á la de otros animales, y recíprocamente. Todas las partes de la Naturaleza están encaminadas unas hacia otras, porque una misma voluntad es la que aparece en todas, y la sucesión del tiempo es ajena á su objetivación primitiva, la única *adecuada* (este término se explicará en el libro siguiente.)

Hoy que las especies no tienen ya que nacer, sino que conservarse, vemos todavía aquí y allá ejemplos de esa previsión de la Naturaleza que se extiende á lo porvenir y en cierto modo hace abstracción de la serie de los tiempos, viniendo á ser como una adaptación de lo que existe ahora á lo que existirá en lo futuro. Así, el pájaro fabrica el nido para pequeñuelos que no conoce, el castor construye una cabaña cuyo destino le es desconocido, la hormiga y la abeja reúnen provisiones para un invierno, cuyos rigores no han experimentado todavía; la araña y la hormiga-león preparan con astucia y cálculo las asechanzas para una futura presa que aún ignoran, los insectos depositan sus huevos allí donde la futura larva encontrara su alimento. Cuando en la época de la floración, la flor hembra de la *Vallisneria Spiralis* desarrolla los espirales de su tallo que la retenían hasta entonces sumergida en el agua y llega á la superficie, en el mismo momento, la flor macho se desprende de su corto tallo, en la punta del cual crecía en el fondo del estanque, y sacrificando su existencia, sube también á la superficie y nada alrededor de la flor hembra hasta que la encuentra. Terminada la fecundación, la última se vuelve al fondo, arrollando sus espirales, y el fruto se desenvuelve. Recuérdese lo dicho acerca de la larva del ciervo volante macho, que, para su metamorfosis, abre un agujero dos veces más largo que el que prepara la hembra, á fin de que quede lugar para los futuros cuernos.

El instinto de los animales, en general, nos da la mejor explicación de la teleología del resto de la Naturaleza. Así como el instinto ejerce una acción semejante á la que se efectúa en virtud de la noción de fin, aunque carece de ella, toda obra de la Naturaleza parece hecha también en virtud de la noción de fin, á la cual es totalmente ajena. En efecto, en la teleología externa é interna de la Naturaleza, lo que concebimos forzosamente como medio y como fin no es más que la manifestación en el tiempo y en el espacio, apropiada á nuestra manera de conocer, de la *unidad de la voluntad, de acuerdo consigo misma dentro de estos límites.*

Mas, á veces, esa acomodación recíproca, esa adaptación de los fenómenos, no logra borrar el disentimiento de que hablamos antes, que se manifiesta por una lucha general en la Naturaleza y que pertenece á la esencia de la voluntad. Aquella armonía no se extiende más que á lo indispensable para la existencia duradera del mundo y de sus criaturas, que sin ella habrían perecido hace mucho tiempo. Por esto se limita á asegurar la conservación de la especie y de las condiciones generales de existencia y no la de los individuos. Si, por efecto de esta armonía y esta acomodación, las *especies*, en el reino orgánico, y en el inorgánico las *fuerzas naturales generales*, existen unas junto á otras y hasta se sostienen mutuamente, en cambio, el conflicto íntimo de la voluntad, que se objetiva en todas esas Ideas, se manifiesta en la guerra incesante de exterminio que se hacen los *individuos* de aquellas mismas especies y en la lucha perpetua y recíproca de los fenómenos de aquellas fuerzas, como ya hemos indicado. El campo de batalla y el objeto de este combate es la materia, cuya posesión se arrebatan los combatientes; es el tiempo y el espacio, cuya reunión, en forma de causalidad, constituye ver-

daderamente la materia, como vimos en el libro primero.

§ 29.

Termino aquí la segunda de las grandes secciones de mi obra, con la esperanza de haber conseguido, en cuanto es posible cuando se comunica un pensamiento nuevo, que conserva siempre, hágase lo que se quiera, las huellas individuales de su primer autor, de haber conseguido digo, comunicar á los lectores la convicción de que este mundo en que vivimos, y en que nos agitamos, es, en cuanto á su esencia inmanente, Voluntad de todo en todo, y bajo otro aspecto, de todo en todo Representación; de que esta representación, por serlo, supone ya una forma, lo de objeto y sujeto, y por consiguiente es relativa; de que cuando después de suprimida esa forma con todas las que le están subordinadas, preguntamos qué queda, ese algo, diferente por completo de la representación, no puede ser más que voluntad, que es, pues, la *cosa en sí*.

Cada cual reconoce que él mismo es esa voluntad, esencia íntima del mundo, é igualmente cada cual se reconoce también como sujeto consciente para el cual el mundo es su representación; luego este mundo no tiene existencia más que en relación al conocimiento que es su base necesaria. Bajo esta doble relación cada hombre es el conjunto del mundo, el microcosmo, cuyos dos aspectos están contenidos por completo en cada individuo. Lo que éste reconoce como su propia esencia, agota también la del mundo entero, la de macrocosmo, que, al igual del individuo, es de todo en todo Voluntad y de todo en todo Representación y nada más. Vemos confundirse aquí la filosofía de Tales, que estudiaba el ma-

crocosmo, con la de Sócrates que se fijaba en el microcosmo, puesto que según queda demostrado, el objeto de ambas es el mismo. Las nociones expuestas en estos dos primeros libros se completarán y adquirirán nueva certeza en los dos siguientes, donde muchas preguntas que el lector podrá haberse hecho hasta aquí, con más ó menos claridad, hallarán, según espero, contestación satisfactoria.

Quiero discutir ahora, sin embargo, una de estas preguntas, que no puede formularse sino cuando no se ha penetrado bien el sentido de lo anteriormente expuesto, y que nos servirá para dilucidarlo. Es la siguiente: Cada voluntad es voluntad de alguna cosa; tiene un objeto, un fin de su querer; ¿qué quiere, pues, en último término, ó á qué aspira esa voluntad que se nos presenta como la esencia en sí del mundo? Esta pregunta procede, como tantas otras, de que se confunde la cosa en sí con el fenómeno. A éste y no á aquélla se refiere únicamente el principio de razón, uno de cuyos modos es la ley de motivación. Sólo se puede dar la razón de los fenómenos, como tales, de las cosas consideradas aisladamente, pero no de la Voluntad, ni de la Idea, que es su objetivación adecuada. Se puede inquirir siempre la causa de un movimiento aislado, ó en general de un cambio en la Naturaleza, es decir, se puede buscar aquel estado que produjo necesariamente el que se considera como efecto, pero no se puede atribuir una causa á la misma fuerza natural que se manifiesta en aquel fenómeno y en multitud de otros semejantes; preguntar la causa de la gravedad, de la electricidad, etc., es un verdadero contrasentido, que nace de una falta de reflexión. Sólo si se admitiese que la gravedad y la electricidad no eran realmente fuerzas naturales primitivas, sino formas fenomenales de alguna otra fuerza más general que co-

nociéramos, podría preguntarse la causa de que esta fuerza produjese el fenómeno de la pesantez ó de la electricidad. Todo esto ha sido ya explicado extensamente en pasajes anteriores.

Lo mismo puede decirse de la voluntad; todo acto aislado de la voluntad en un individuo consciente (que en sí mismo no es más que manifestación de la voluntad como cosa en sí) tiene necesariamente un motivo, sin el cual el acto no se produciría jamás; pero así como la causa material no contiene otra determinación que la de que en tal momento, en tal lugar y en tal materia debe manifestarse cierta fuerza natural, el motivo no determina tampoco más que el acto de voluntad del individuo conciente, en tal momento, en tal lugar y en tales circunstancias, y esto para cada acto en particular, pero no en manera alguna que este individuo quiera en general, ni quiera de un modo determinado. Esto es manifestación de su carácter inteligible, que por ser la voluntad misma, la cosa en sí y hallarse fuera de los dominios del principio de razón, carece de causa.

Todo hombre tiene constantemente un fin y motivos, con arreglo á los cuales regula su conducta, y sabe darse cuenta de sus acciones en cualquier momento; pero si se le preguntase por qué quiere en general, ó por qué quiere existir, no encontraría respuesta, y hasta le parecería absurda la pregunta. Así expresaría justamente la conciencia de que no es él mismo más que voluntad, más que un ser cuyo querer se sobreentiende, y que por tanto, no necesita de una determinación motivada sino para sus actos concretos, y para cada ocasión particular.

La carencia de fin, la falta de todo límite, es lo esencialmente propio de la voluntad en sí, que es una aspiración sin término. Hemos tocado ya este punto al

hablar de la fuerza centrífuga y donde también se manifiesta esto mismo claramente, en la escala más baja de la objetivación de la voluntad, es en la pesantez, cuya tendencia constante, á pesar de la imposibilidad de un fin último, salta á la vista. Pues aún cuando, según su voluntad, toda la materia existente quedara acumulada en un solo bloque, en el interior de esta masa la pesantez tendería siempre hacia el centro, y continuaría su lucha con la impenetrabilidad, que se vale de la rigidez ó de la elasticidad.

El esfuerzo de la materia puede ser siempre contrarrestado, pero nunca se ve cumplido y satisfecho. Lo mismo pasa absolutamente con las aspiraciones, en los fenómenos de la voluntad. Todo fin alcanzado es el punto de partida para un nuevo esfuerzo, y así se continúa indefinidamente. La planta desenvuelve ascensionalmente su fenómeno á través del tallo y de la hoja hasta la flor y el fruto, que á su vez es origen de un nuevo individuo, el cual comienza á recorrer la misma carrera y al cual seguirán otro y otro hasta el infinito.

Lo mismo ocurre en la vida de los animales; su punto culminante es la procreación; conseguido este fin, la vida del individuo declina más ó menos rápidamente, mientras que un nuevo individuo garantiza á la Naturaleza la conservación de la especie y repite el mismo fenómeno. Hasta la renovación de la materia en cada organismo debe ser considerada como una mera manifestación de esos esfuerzos y de esos cambios perpetuos; los fisiólogos no ven ya en ella la sustitución necesaria de la sustancia consumida por los movimientos, puesto que el desgaste posible de la máquina no es equivalente al crecimiento constante de la nutrición. Eterno devenir, fuga sin fin. tales son las condiciones esenciales del fenómeno de la voluntad. La misma cosa se descubre en los esfuerzos

y en los deseos del hombre que hacen brillar ante sus ojos la consecución de tales anhelos como si debiera ser el fin último de la voluntad; pero en cuanto son realizados no parecen ya lo que antes; olvidados bien pronto, se hacen añejos y se les deja á un lado, como ilusiones desvanecidas, aunque nos avergüence el confesarlo. Feliz el individuo si le queda todavía algún anhelo, alguna aspiración que alimentar, á fin de que ese juego que consiste en el perpetuo paso del deseo á su cumplimiento y de éste á nuevos deseos, paso que se llama felicidad cuando es rápido, y desgracia cuando se opera con lentitud pueda continuarse por mucho tiempo y no llegue á ese estancamiento, fuente de un hastío formidable que paraliza la existencia, de melancolías vagas sin objeto determinado, y de una languidez mortal. La consecuencia de todo lo dicho, es que la voluntad sabe siempre, cuando el conocimiento la ilumina, lo que quiere en tal momento y en tal lugar, pero jamás sabe lo que quiere en general. Todo acto concreto tiene un fin; el conjunto de la voluntad no lo tiene, de igual manera que cada fenómeno natural tiene una causa suficiente que determina su aparición en tal lugar y en tal instante, pero la fuerza que así se manifiesta no la tiene, puesto que es un grado de objetivación de la cosa en sí, de la voluntad, que carece de causa. La única conciencia de sí que posee la voluntad en general, es el conjunto de la representación, el conjunto del mundo real. Este es su objetivación, su manifestación, su espejo. Lo que expresa por esta calidad suya, formará el objeto de las consideraciones ulteriores.

FIN DEL TOMO PRIMERO.

EL MUNDO

COMO VOLUNTAD

y

COMO REPRESENTACIÓN.

BIBLIOTECA DE JURISPRUDENCIA, FILOSOFÍA É HISTORIA.

EL MUNDO

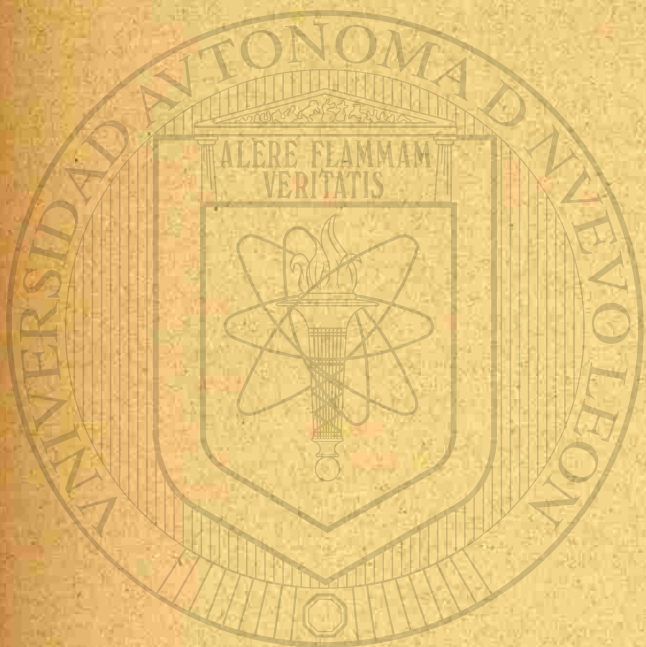
COMO VOLUNTAD

Y

COMO REPRESENTACIÓN

POR

ARTURO SCHOPENHAUER.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

TOMO II.

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

MADRID
LA ESPAÑA MODERNA

CUESTA DE SANTO DOMINGO, 16.



Es propiedad.

Imp. del Suc. de J. Cruzado á cargo de Felipe Marqués,
Blasco de Garay, 9.—Teléfono 3.445.

EL MUNDO COMO VOLUNTAD Y COMO REPRESENTACION.

LIBRO TERCERO.

EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN.

SEGUNDA CONSIDERACIÓN.

La representación independiente del principio de razón: La idea platónica: El objeto del Arte.

Τί τό ὄν μὲν αἰετὸς γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον;
καὶ τί τό γινόμενον μὲν καὶ ἀπολλύ-
μενον, ὅντως δὲ οὐδέποτε ὄν;

ΠΑΤΩΝ

§ 30.

En el primer libro hemos considerado al mundo como pura representación, como un objeto para el sujeto; en el segundo hemos examinado su otro aspecto, y hemos visto que éste era la voluntad, y que, fuera de la representación, el mundo no es más que voluntad. En consecuencia, hemos dicho que el mundo como representación, así en total como en sus partes, era la *objetivación de la voluntad*; ó en otros términos, la voluntad hecha objeto, es decir, representación. Vimos que esta objetivación tiene grados numerosos, pero bien definidos,

con los cuales guardan correspondencia la precisión y perfección gradualmente crecientes con que la esencia de la voluntad se manifiesta en la representación, es decir, se muestra como objeto. Hemos reconocido que estos grados son la *Idea* de Platón, en cuanto que representan especies bien definidas ó formas y propiedades primitivas é invariables de todos los cuerpos orgánicos é inorgánicos de la naturaleza, así como las fuerzas generales que como leyes naturales se manifiestan. Todas estas Ideas se reproducen en una infinidad de individuos y de cosas particulares, que no son más que copias de aquellos prototipos.

Tal pluralidad de individuos no es concebible más que por virtud del tiempo y del espacio, ni su nacimiento y su desaparición más que por la ley de causalidad. Sabemos que estas formas (tiempo, espacio, causalidad) no son más que modos del principio de razón, principio último de todo lo que es finito, de toda individuación y forma general de la representación, tal como llega á la conciencia del individuo en cuanto á individuo. La Idea no está sometida á este principio, así que no conoce ni la pluralidad ni el cambio. Los individuos en los cuales se manifiesta son innumerables, nacen y perecen continuamente, mas ella permanece siempre la misma, invariable, y el principio de razón no tiene sentido respecto de ella. Pero como este principio es la forma de todo conocimiento del sujeto, en cuanto conoce como individuo, síguese de ahí que las Ideas permanecen completamente fuera de los límites de conocimiento del individuo como tal. Para que puedan llegar á ser objeto de su conocimiento, será pues condición necesaria la supresión de la individualidad en el sujeto conociente. Las consideraciones encaminadas á dilucidar y á explicar á fondo esta cuestión, van á ser ahora objeto de nuestro estudio.

§ 31.

Antes de comenzar debo hacer una observación esencialísima. Espero haber convencido al lector, en el libro precedente, de que aquello que Kant denomina en su filosofía, la *cosa en sí*, esa teoría de tan elevado valor, pero que él presenta de una manera tan oscura y paradójica, y que por el modo que tiene de deducirla, ó sea partiendo del efecto á la causa, se convierte en la piedra angular de su sistema y hasta en el punto vulnerable de su filosofía, de que la *cosa en sí*, digo, cuando par llegar á ella se toma el camino, diferente por completo, que hemos seguido, no es sino la *Voluntad*, atribuyendo á este concepto la esfera ampliada y precisa que indicamos. Espero también, que después de todo lo dicho, no se vacilará en reconocer que los grados determinados de objetivación de esa voluntad, que es la esencia *en sí* del mundo, son idénticos á lo que Platón llamaba *Ideas eternas* ó formas invariables (*εἰδῆ*). Esta teoría, considerada como la más importante, al par que la más oscura y la más paradójica de toda la filosofía platónica, ha sido durante una serie de siglos objeto de meditaciones, de discusiones, de burla y de admiración para una multitud de espíritus de opiniones las más diversas.

Si la voluntad es la cosa en sí, y si la Idea es la objetivación directa de esta voluntad en cierto grado determinado, y hallamos que las dos grandes y oscuras paradojas de los dos filósofos más insignes del Occidente, á saber, la Idea de Platón, que á sus ojos es lo único «*ὄντως ὄν*» y la cosa en sí de Kant, si bien no son idénticas, están muy estrechamente enlazadas y no se diferencian más que en un solo respecto. Cada una de estas dos grandes paradojas forma el mejor comentario de la otra,

precisamente por la circunstancia de que, á pesar de su conexión y su íntimo parentesco, la individualidad tan diferente de sus autores les ha dado una enunciación tan diversa: son como dos caminos distintos que conducen al mismo punto. Pocas palabras bastarán para hacerlo comprender.

Lo que dice Kant, es en substancia, lo siguiente: «El tiempo, el espacio y la causalidad no son propiedades de la cosa en sí, ni pertenecen más que á su fenómeno, puesto que son meramente las formas de nuestro conocimiento. Y como toda pluralidad, todo principio y todo fin sólo son posibles en virtud del tiempo, del espacio y de la causalidad, síguese que pertenecen igualmente al fenómeno y no á la cosa en sí. Pero estando nuestro conocimiento condicionado por estas formas, el conjunto de la experiencia no puede ser más que el conocimiento de los fenómenos y no el de la cosa en sí, á la cual no pueden aplicarse las leyes experimentales. Todo esto reza también con nuestro propio *yo*, pues le conocemos en cuanto fenómeno y no en lo que es en sí.» Tal es, en la importante cuestión que examinamos, el sentido y la substancia de la teoría de Kant.

Platón, por su parte, dice: «Las cosas de este mundo que perciben nuestros sentidos, no tienen existencia real; *devienen* siempre y no *son* nunca; su existencia es sólo relativa; no existen más que en su relación mutua y para ella; su existencia podría llamarse lo mismo *no existencia*. De ahí se infiere que no pueden ser objeto de un conocimiento propiamente dicho (*επιστημη*); pues no podemos conocer realmente más que aquello que existe en sí, por sí y siempre de la misma manera, y las cosas no son más que la consecuencia de una suposición que nos sugieren las sensaciones (*δοξα μετ' αισθησεως αλογου*). Mientras no poseemos más que la percepción de las co-

sas parecemos á hombres que se hallan en una caverna oscura, atados de manera que no pueden volver la cabeza, ni ver, sobre la pared que está enfrente de ellos y á la luz de una hoguera que arde á su espalda, más que las sombras de las cosas reales que se agitan en el espacio comprendido entre ellos y el fuego; de suerte que no ven ni á sus compañeros ni á su mismo cuerpo más que como siluetas proyectadas sobre el muro. Todo el conjunto de su conocimiento se limita á poder predecir en virtud de la experiencia adquirida, el orden por el cual se suceden estas sombras. Pero sólo las figuras reales de aquellas sombras tienen existencia verdadera (*οντως ον*) pues sólo ellas son lo que existe siempre, sin *devenir*, ni pasar jamás; son las Ideas eternas, los prototipos de todas las cosas. No tienen la pluralidad por atributo, pues cada una es única en su naturaleza, por ser el tipo original de que son copias ó sombras las cosas perecederas é individuales del mismo nombre y de la misma especie. No tienen tampoco principio ni fin, pues son lo que existe realmente, sin nacer ni perecer jamás, como sus efímeras copias. (Estas dos condiciones negativas suponen necesariamente que el tiempo, el espacio y la causalidad no tienen significación ni valor alguno respecto de las Ideas, las cuales existen fuera de esas formas.) Sólo ellas son, por consiguiente, el objeto del conocimiento real, pues semejante objeto no puede ser más que lo que existe siempre y bajo todos conceptos (existencia en sí) y no aquello que existe ó no existe según el punto de vista desde el cual se considera.» Tal es la doctrina de Platón.

Es evidente, que la substancia de las dos teorías es la misma: ambas establecen que el mundo visible no es más que un fenómeno, nulo en sí y al que sólo da significación y realidad aquello que en él se manifiesta (el ob-

jeto en sí, de Kant, la Idea de Platón). En ambas teorías esta cosa que es la única que tiene una existencia real es independiente por completo de las formas de todo fenómeno, hasta de las más generales y esenciales. Kant, para negar estas formas, las comprendió inmediatamente bajo denominaciones abstractas; las llamó tiempo, espacio y causalidad, y bajo estos nombres las negó, de una manera directa, á la cosa en sí, declarando que eran exclusivamente las formas del fenómeno.

Platón no llegó á explicarse de un modo tan categórico; niega indirectamente á las Ideas aquellas formas al negarlas lo que sólo en virtud de tales formas es posible: la pluralidad de las cosas de la misma especie, el nacimiento y la extinción. Por medio de un ejemplo quisiera hacer resaltar más aún esa extraña é importante concordancia de ambas doctrinas. Supongamos que está delante de nosotros un animal en plena actividad vital. Platón dirá: «Este animal no existe realmente; no tiene más que una existencia aparente, un perpetuo *devenir*, una existencia relativa, que lo mismo puede llamarse no existencia que existencia. Lo único en realidad existente es la Idea que se dibuja en ese animal, el animal en sí y por sí (*αὐτὸ τὸ θηρίον*) que no depende de nada, que existe en sí (*καθ'ἑαυτὸ ἀεὶ ὡς ἐαυτός*) que no *deviene*, ni acaba, sino que siempre es el mismo (*ἀεὶ οὐ, καὶ μηδέποτε οὐτε γιγνομένου, οὐτε ἀλλυμένου*). En cuanto reconocemos en ese animal su Idea, es indiferente y carece de significación que le tengamos á él delante ó tengamos á uno de sus antepasados que vivía hace mil años; que se encuentre en este lugar ó en un país remoto, que se presente de esta ó de la otra manera, en tal postura, en tal condición de actividad, y, en fin, que sea ese mismo individuo ú otro cualquiera de su especie; todo esto es indiferente y no afecta más que al fenómeno. Sólo la Idea del

animal tiene existencia real, y sólo ella puede formar el objeto de un verdadero conocimiento». Esto por lo que toca á Platón.

Kant diría, sobre poco más ó menos, lo siguiente: «Este animal es un fenómeno en el tiempo, en el espacio y en la causalidad, que son las condiciones *à priori* y existentes exclusivamente en nuestro conocimiento por las cuales se hace posible la experiencia, y no propiedades de la cosa en sí. Así, pues, este animal, tal como le percibimos ahora en el lugar que ocupa, como individuo que forma parte de la serie de la experiencia, es decir, de la cadena de las causas y de los efectos, y, por consiguiente, como cosa que necesariamente debe acabar, no es una cosa en sí, sino meramente un fenómeno que no tiene realidad más que en relación con nuestro conocimiento. Para que podamos conocerle tal como es en sí, es decir, independiente de las propiedades que existen en el tiempo, el espacio y la causalidad, necesitaríamos poseer una facultad de conocimiento distinta de aquella que se ejercita por medio de los sentidos y del entendimiento, la cual es la única que tenemos á nuestra disposición.»

Para aproximar más todavía la exposición de Kant á la de Platón, se podría decir lo siguiente: el tiempo, el espacio y la causalidad constituyen esa disposición especial de nuestra inteligencia, en virtud de la cual el sér *único* y, propiamente hablando, el único que existe en toda especie se presenta á nosotros como una pluralidad de seres de la misma especie, que nacen y perecen siempre de nuevo, sucesiva é indefinidamente. Percibir las cosas por medio de esta disposición de la inteligencia y de conformidad con ella constituye la *apercepción inmanente*; percibir las cosas con conciencia del verdadero estado de la cuestión constituye la *apercepción trans-*

condental. Llegamos á esta última, en abstracto, por la crítica de la razón pura, mas, por excepción, puede nacer también intuitivamente. Esta proposición adicional es mía, y el presente libro III tiene por objeto explicarla.

Si se comprende bien la teoría de Kant, si luego se comprende igualmente la de Platón; si se medita sobre el sentido y la substancia de las doctrinas de estos dos grandes filósofos, en vez de emplear á diestro y siniestro los términos técnicos del uno y de parodiar el estilo del otro, no se podrá menos de reconocer hasta qué punto están conformes ambos sabios, y que la verdadera significación y el fin de sus doctrinas son idénticos. No sólo no se habría comparado á Platón con Leibnitz, á quien jamás inspiró el pensamiento del primero, ni menos se le habría comparado con una persona bien conocida que vive todavía (1), como para insultar los manes de aquel gran pensador, sino que, en general, se habrían hecho mayores progresos, ó mejor dicho, no se habría retrocedido tan vergonzosamente en los últimos cuarenta años. No nos habríamos dejado alucinar, ya por un charlatán, ya por otro, ni en el siglo XIX, que comenzó tan brillantemente, se habría representado ante la tumba de Kant (como hacían los antiguos en los funerales) esas farsas filosóficas que con justicia han llegado á ser la irrisión de las demás naciones, pues nada se aviene tan mal con las maneras serias y aun ásperas de los alemanes. Pero el verdadero público de los verdaderos filósofos es tan limitado, que se necesitan siglos para que encuentren unos pocos discípulos que los comprendan, *Thyrsigeri quidem multi, Bacchi vero pauci*.—Eam ob rem philosophia in infamiam incidit, quod non pro dignitate

(1) F. H. Jacobi.

ipsam attingunt; neque enim á spuriis, sed á legitimis, erat attractanda.—Platón.

Aferrándose á estas expresiones: «representaciones *à priori*, formas de la intuición y del pensamiento conocidas independientemente de la experiencia, nociones primeras del entendimiento puro,» etc., se preguntó si las Ideas de Platón, que quieren ser igualmente nociones primeras y reminiscencias de una intuición anterior á la vida de las cosas existentes en la realidad, no serían acaso idénticas á lo que Kant llama las formas de la intuición y del pensamiento, existentes *à priori* en la conciencia. Se compararon atentamente estas dos teorías heterogéneas: la de Kant, sobre las formas que limitan al individuo á no conocer más que el fenómeno, y la de Platón, sobre las Ideas, cuyo conocimiento niega categóricamente aquellas mismas formas; y como ambas teorías, que en este respecto son diametralmente opuestas, tienen algunas palabras que se parecen, se discutió si eran ó no idénticas, y se resolvió que la teoría de las Ideas de Platón y la Crítica de la razón, de Kant, no tenían nada de común (1). Pero basta ya con lo dicho sobre este punto.

§ 32.

Las consideraciones anteriores nos han llevado á reconocer que á pesar de la concordancia fundamental que existe entre Kant y Platón, y á pesar de la identidad del fin que se propusieron y de la manera de considerar el mundo, que les inspiró y dirigió en sus especulaciones filosóficas, la Idea y la cosa en sí no son idénticas. La

(1) Véanse, por ejemplo, *Inmanuel Kant, ein Deukmal von Fr. Bouterweck y Buhle Geschichte der Philosophie*.

Idea no es más que la objetivación inmediata, y, por consiguiente, adecuada de la cosa en sí, que es la voluntad, la voluntad no objetivada todavía, ó que no se ha hecho aún representación. Según Kant, la cosa en sí debe ser despojada de todas las formas propias del conocimiento como tal conocimiento. Fué una falta de Kant no incluir entre esas formas la de ser *un objeto para un sujeto*, pues es la forma primera y más general de todo fenómeno, es decir, de toda representación, y hubiera debido negar expresamente á su cosa en sí la propiedad de ser objeto, lo cual le hubiera librado de esa gran inconsecuencia que no tardó en descubrirse en su doctrina.

Por el contrario, la Idea platónica es forzosamente un objeto, un objeto de conocimiento, una representación, y en esto y sólo en esto, se diferencia de la cosa en sí. No ha abandonado más que las formas secundarias del fenómeno, las que comprendemos en el principio de razón, ó mejor dicho, no las ha revestido aún; pero ha conservado la forma primera y más general: la forma de representación ó sea la de ser objeto para un sujeto. Las formas subordinadas á esta (cuya expresión general es el principio de razón) son las que dan multiplicidad á la Idea, las que la manifiestan en individuos aislados y perecederos, cuyo número es indiferente por completo. El principio de razón es, pues, á su vez, la forma que reviste la Idea, cuando llega al conocimiento del sujeto en cuanto individuo.

La cosa individual, sometida en su manifestación al principio de razón, no es más que una objetivación mediata de la cosa en sí (la voluntad) y entre las dos está la Idea, que es la única objetivación inmediata de la voluntad, pues no conserva otra forma del conocimiento como conocimiento que la de la representación en general, la de ser un objeto para un sujeto. Por esto es la *objetiva-*

ción más adecuada posible de la voluntad ó cosa en sí; es toda la cosa en sí, pero sólo bajo la forma de representación. De ahí resulta la profunda conformidad que existe entre Platón y Kant, aunque en rigor aquello de que hablan no es idéntico.

Las cosas particulares no son una objetivación enteramente adecuada de la voluntad, que en ellas se encuentra ya alterada por esas formas cuya expresión común es el principio de razón y que constituyen las condiciones del conocimiento tal como es posible al individuo en cuanto individuo. Si fuera lícito sacar consecuencias de una hipótesis imposible, diría que no conoceríamos ya cosas particulares, ni acontecimientos, ni cambios, ni pluralidad, sino solo Ideas, grados de objetivación de esta voluntad única, de la verdadera cosa en sí, por medio de un conocimiento puro de todo elemento de turbación, y que por consiguiente, el mundo sería para nosotros un «Nunc stans» si en nuestra calidad de sujetos conocientes no fuéramos al mismo tiempo individuos; es decir, si nuestras percepciones intuitivas no tuvieran por intermediario nuestro cuerpo, cuyas impresiones les dan origen y que por su parte no es más que el querer concreto, la objetivación de la voluntad, un objeto entre los objetos, que como tal no puede llegar á la conciencia del sujeto conociente, más que en virtud de las formas del principio de razón, ó sea presuponiendo é introduciendo previamente la forma del tiempo, así como las demás comprendidas en aquel principio. El tiempo no es más que la aperccepción, dividida y diseminada, que el individuo tiene de las Ideas, las cuales están fuera del tiempo, son *eternas*. Por eso dijo Platón que el tiempo es la imagen móvil de la eternidad.

§ 33.

Puesto que como individuos no tenemos otro conocimiento que el sometido al principio de razón, y puesto que esta forma excluye el conocimiento de las Ideas, resulta de ahí que, si existe para nosotros la posibilidad de elevarnos del conocimiento de las cosas particulares al de las Ideas, sólo podrá ser esto si se opera en el sujeto una modificación correspondiente y análoga á la que se ha producido en la naturaleza del objeto; una modificación en virtud de la cual el sujeto, cuando conozca una Idea, deje de ser individuo.

Sabemos por el libro anterior que el conocimiento en general forma parte de la objetivación de la voluntad en sus grados superiores; que la sensibilidad, los nervios, el cerebro, como todas las otras partes del organismo, son la expresión de la voluntad en este grado de objetividad, y por lo tanto la representación de que son origen está destinada igualmente al servicio de la voluntad, como un medio (*μηχανή*) para alcanzar resultados actualmente mucho más complejos (*πολυτελεστέρη*), para conservar un ser que tiene necesidades múltiples.

Originalmente y por esencia, el conocimiento está puesto al servicio de la voluntad, y así como el objeto inmediato (el cuerpo) que por la aplicación de la ley causal se convierte en el punto de partida del conocimiento, no es más que voluntad objetivada, cualquier otro conocimiento derivado del principio de razón conserva un enlace más ó menos próximo con la voluntad. El individuo ve su cuerpo como un objeto entre los demás objetos, con todos los cuales mantiene ese cuerpo conexiones numerosas nacidas del principio de razón; y la vista de tales objetos le lleva siempre por un camino más ó me-

nos largo, á su propio cuerpo y por lo mismo á su voluntad.

Como el principio de razón es lo que crea estas relaciones de los objetos con el cuerpo y, por medio de él, con la voluntad, resulta que el conocimiento, siervo de ésta, no trata de buscar en los objetos más que esas mismas relaciones establecidas por el principio de razón, ó sea las de espacio, tiempo y causalidad. Sólo desde este punto de vista es *interesante* el objeto para el individuo, es decir, tiene alguna correlación con su voluntad. De ahí resulta que este conocimiento, llamado á servir á la voluntad, no conoce de los objetos más que sus relaciones; no los concibe más que como existentes en tal momento, en tal lugar, en tales circunstancias, por tales causas y con tales resultados: en suma, no los conoce más que como objetos singulares, y si se suprimieran estas relaciones, los objetos mismos desaparecerían para él, puesto que son lo único que en los objetos se percibe.

No debemos ocultar que esto mismo es también lo que consideran las ciencias en las cosas, á saber: sus conexiones, las relaciones del tiempo y del espacio, las causas de los cambios físicos, la comparación de las formas, los motivos de los acontecimientos, en suma, meras relaciones. Lo que distingue á las ciencias del conocimiento vulgar es la forma, la disposición sistemática, la manera de facilitar y de completar el conocimiento, incluyendo lo particular en lo general por medio de la subordinación de las nociones. Toda relación tiene sólo una existencia relativa; por ejemplo: la existencia en el tiempo es también una no-existencia, puesto que el tiempo no es más que aquello que permite al mismo objeto poseer cualidades opuestas. Por esto, todo fenómeno en el tiempo acaba por dejar de ser, pues lo que separa su comienzo de su fin es precisamente el tiempo, ó sea algo

que carece esencialmente de substancia, algo pasajero y relativo, que denominamos *duración*. Pero el tiempo es la forma más general de los objetos para el conocimiento que está al servicio de la voluntad y el tipo primordial de todas sus otras formas.

Por regla general, el conocimiento está siempre ocupado en servir á la voluntad; ha nacido para este servicio y en cierta manera ha salido de la voluntad como la cabeza del tronco. En los animales esta servidumbre no puede ser suprimida nunca. En el hombre puede quedar suspendida por excepción, como veremos más detalladamente en lo que sigue. Esta diferencia entre el animal y el hombre se manifiesta al exterior en la diferencia de la relación entre la cabeza y el tronco en uno y otro. En los animales inferiores ambas partes están soldadas muy de cerca; en todos, la cabeza se dirige hacia la tierra, donde se hallan los objetos de la voluntad; hasta en los mismos animales superiores, la cabeza y el tronco son mucho más solidarios entre sí que en el hombre, cuya cabeza está colocada libremente sobre el cuerpo y no se halla subordinada al tronco, sino que éste la lleva. El Apolo de Belvedere personifica en el más alto grado este privilegio de la especie humana; la cabeza del dios de las Musas, mira tan majestuosamente el espacio, está sostenida tan libremente por el tronco, que parece desprenderse de él por completo y se muestra emancipada de las preocupaciones del cuerpo.

§ 34.

Este paso posible, pero siempre excepcional, del conocimiento ordinario de las cosas particulares al de las Ideas, se produce bruscamente; el conocimiento se arranca del servicio de la voluntad; el sujeto deja de ser pura-

mente un individuo y se convierte en sujeto conociente puro é involuntario, que no se preocupa ya con las relaciones fundadas sobre el principio de razón, sino que reposa y se absorbe en la contemplación del objeto que se ofrece á él, fuera de su encadenamiento con los demás objetos.

Esto requiere un examen detallado para ser claramente comprendido; ruego al lector que no se sorprenda por lo que encuentre de extraño en esta exposición, pues toda su extrañeza desaparecerá cuando se haya asimilado en su conjunto el pensamiento que forma el objeto de mi obra.

Cuando elevándose por la fuerza de la inteligencia, el hombre abandona la manera ordinaria de considerar las cosas y no se limita ya á buscar tan sólo sus relaciones mutuas cuyo fin último es siempre una relación con su propia voluntad, relación traída por los modos del principio de razón; cuando en la contemplación de las cosas no se examina ya *dónde, cuándo, cómo y porqué* existen, sino únicamente *lo que son*; cuando en vez de dejar al pensamiento abstracto, á los conceptos de razón señorearse de su conciencia, se entrega con toda la fuerza de su espíritu á la intuición y se absorbe enteramente en ella; cuando su conciencia está toda ocupada en la contemplación tranquila de algún objeto natural actualmente presente, sea el que quiera, paisaje, árbol, roca, edificio, ó cualquier otro, en el cual se sumerge, ó como se dice con exactitud, se pierde, es decir, olvida su individualidad, su voluntad, y no es más que puro sujeto, límpido espejo del objeto, de tal manera que parece que el objeto está solo, sin el ser que le percibe; que no se puede separar la cosa percibida del sujeto de la percepción, y que ambos se han identificado porque la conciencia está totalmente llena y ocupada por una sola

imagen intuitiva; cuando de esta manera el objeto se ha desprendido de toda relación con las cosas que le son exteriores y el sujeto se ha emancipado de todas las ligaduras de la voluntad, en este caso, lo que el hombre conoce no es ya el objeto como cosa particular, es la Idea, la forma eterna, la objetivación inmediata de la voluntad en ese grado. Embebido en tal contemplación, es puro sujeto conociente, elevado por encima de la voluntad, por encima del dolor, por encima del tiempo. Esta extraña afirmación que hago (y no ignoro que justifica el aforismo de Tomás Payne, de lo sublime á lo ridículo no hay más que un paso), se hará cada vez más inteligible y perderá su singularidad con las explicaciones siguientes. Por otra parte, en el sentido de esta afirmación se inspiró Spinoza cuando dijo: *Mens aeterna est, quatenus res sub aeternitatis specie concipit* (Eth. V prop. 31 scol. (1).

En una contemplación de este género, la cosa particular se convierte de un golpe en Idea de la especie y el individuo que percibe se trueca en sujeto puro del conocimiento. En calidad de individuo, el ser humano no conoce más que las cosas particulares; el puro sujeto conociente no conoce más que las Ideas. El individuo es sujeto del conocimiento en su relación con un fenómeno determinado y único de la voluntad y siempre para servirla. Este fenómeno aislado de la voluntad está, en calidad de tal, sometido á todos los modos del principio de razón; todo conocimiento de esta especie se halla igualmente sujeto á dicho principio, y el conocimiento que no

(1) Para comprender bien el modo de conocimiento de que aquí se trata, recomiendo también que se lea lo que dice el mismo Spinoza en la obra citada, Lib. II, prop. 40, escol. 2; luego en el Libro V, prop. 25 á 38 sobre la *cognitio tertii generis, sive intuitiva* y muy particularmente la proposición 29, escolio; la 36, escolio y la 38, demostración y escolio.

tiene por objeto más que relaciones es el único que puede ser útil para la voluntad. El individuo conociente y el objeto singular conocido por él existen siempre en un lugar y en un momento determinados y pertenecen á la serie de las causas y los efectos.

El puro sujeto conociente y su término correlativo, la Idea, están emancipados de todas las formas del principio de razón. Para ellos no tienen significación alguna el tiempo, el lugar, el individuo que conoce ni el objeto individual conocido. Sólo cuando de la manera aquí descrita el individuo conociente se eleva al estado de sujeto puro del conocimiento, al par que el objeto se transforma en Idea, sólo entonces es cuando el *mundo como representación* aparece puro y completo, y cuando se opera la objetivación perfecta de la voluntad, pues la Idea es su única *objetividad adecuada*. La Idea encierra en sí, por el mismo título el sujeto y el objeto, que constituyen su forma única; pero aquí la balanza está equilibrada entre ambos, pues así como en la Idea el objeto no es más que la representación del sujeto, el sujeto al sumergirse en el objeto percibido, se identifica con él y toda su conciencia no es entonces más que la clara imagen del último. Esta conciencia es la que constituye totalmente el *mundo como representación*, si concebimos con el pensamiento que todas las Ideas ó grados de la voluntad objetivada pasan sucesivamente por ella.

Todas las cosas individuales existentes en el tiempo y en el espacio no son más que Ideas multiplicadas por el principio de razón (forma del conocimiento de los individuos como tales) y alteradas por lo mismo en su objetividad pura. De igual manera que en la Idea, el sujeto y el objeto no se distinguen ya uno de otro, puesto que penetrándose y absorbiéndose mutuamente es como dan origen á la Idea, á esa objetividad adecuada de la

voluntad, al mundo como representación propiamente dicha; así también en este caso el individuo que conoce y el individuo conocido, como cosas en sí, no pueden distinguirse uno de otro, pues si hacemos abstracción completa del mundo como representación, no nos queda más que el mundo como voluntad. La esencia de la Idea, lo que es en sí, es la voluntad, de la cual es aquélla la objetivación perfecta, y esta misma voluntad es también la esencia en sí de la cosa individual conocida y del ser individual conociente, que no la objetivan más que de una manera imperfecta. Fuera de la representación y de todas sus formas, la voluntad es idéntica en el objeto contemplado y en el individuo que, elevándose á esta contemplación, llega á conocerse á sí mismo como puro sujeto; luego el objeto en sí y el sujeto en sí no se diferencian el uno del otro, pues en sí son la voluntad que llega á conocerse á sí misma, y la pluralidad, así como las diferencias en las cualidades, no existen más que por la manera que tiene aquélla de conocerse; es decir, existen sólo en el fenómeno y en virtud del principio de razón, que es la forma de éste.

Así como sin un objeto, sin una representación, no soy sujeto conociente, sino simple voluntad ciega; sin mí, sujeto conociente, la cosa conocida no es objeto, sino pura voluntad, mero impulso ciego. Esta voluntad en sí misma, es decir, fuera de la representación, es idéntica á la mía, y ambas sólo se separan para formar el individuo conociente y el individuo conocido en el mundo representado, que cuando menos tiene la forma de sujeto y objeto. Cuando se suprime el conocimiento, el mundo como representación, no queda absolutamente nada más que la pura voluntad, el impulso ciego. Pero desde el mismo instante en que ésta se objetiva, en que se hace representación, aparecen el sujeto y el objeto.

Si se objetiva pura y perfecta, si su objetivación es adecuada, el objeto se presenta como Idea, libre de las formas del principio de razón y el sujeto como puro sujeto conociente, emancipado de la individualidad y de la servidumbre de la voluntad.

El que se ha engolfado y se ha absorbido así en la contemplación de la Naturaleza, hasta el punto de no ser ya más que, puro sujeto conociente, sentirá por esto de un modo inmediato, que es la condición, el sostén del mundo y de toda existencia objetiva, puesto que ésta depende de la existencia del sujeto. Lleva en sí la Naturaleza y no la concebirá más que como un accidente de su propio ser. Byron dice en este sentido:

«Las montañas, las olas, los cielos, ¿no son una parte de mí mismo y de mi alma, como yo soy también una parte de todo esto?»

El que lleva en sí este sentimiento, ¿cómo podría creerse absolutamente perecedero en contradicción con la inmortal Naturaleza? No, se sentirá, por el contrario, penetrado de la verdad que proclama el Upanishad de los Vedas: *Hæ omnes creaturæ in totum ego sum et præter me aliud ens non est.* (Upnekhat, I, 122.)

§ 35.

Para llegar á una percepción más profunda de la esencia del mundo es indispensable aprender á distinguir la voluntad, como cosa en sí, de su objetivación adecuada, y luego los diferentes grados en que esa objetivación va apareciendo, cada vez más distinta y perfecta; es decir, las Ideas mismas de sus simples fenómenos sujetos á las formas del principio de razón, que son el modo limitado y condicionado del conocimiento individual. Se verá entonces que Platón está en lo cierto cuando no concede

existencia propia más que á las Ideas, y no reconoce á las cosas existentes en el tiempo y en el espacio, de que se compone el mundo real para el individuo, más que una existencia aparente y como soñada. Se comprenderá también cómo una misma Idea se presenta bajo la forma de tan numerosos fenómenos y no descubre su ser á los individuos concientes más que por fragmentos y por partes. Se llegará asimismo á distinguir la Idea, de la manera que tiene su fenómeno de llegar al conocimiento del individuo: la primera se presentará como lo esencial y como accidental la segunda.

Estudiemos ahora la cuestión, valiéndonos de algunos ejemplos, desde los casos más sencillos á los más elevados. Las figuras que forman las nubes al moverse no tienen importancia alguna: lo que constituye su naturaleza, la esencia de la fuerza que se objetiva en ellas, su Idea, es que, compuestas de un vapor elástico, el choque del viento las junta, las dispersa, las dilata ó las desgarras. Sus formas accidentales no existen más que para el individuo que las contempla. Para el arroyo que corre entre las rocas, los remolinos, las ondas, la espuma que muestra en su superficie no pertenecen á su esencia ni tienen importancia. Su esencia consiste en obedecer á la gravedad y en obrar como líquido no elástico, perfectamente móvil, sin forma, trasparente; tal es su naturaleza, que *percibida intuitivamente*, da origen á su Idea; las demás condiciones no existen más que para nosotros, en cuanto sujetos concientes.

El hielo se deposita sobre los cristales de nuestras ventanas, según las leyes de la cristalización, que representan en este caso las fuerzas naturales que se han manifestado allí, es decir, la Idea; pero las flores y los árboles que forma el hielo no tienen importancia, ni existen más que para nosotros. Lo que se manifiesta en esas

nubes, en ese arroyo y en ese cristal, es la resonancia más débil de la voluntad, que con mayor perfección aparece en la planta, más perfecta aún en el animal y más todavía en el hombre. Lo único que es *esencial* en todos esos grados de objetivación, es lo que compone la Idea. El desenvolvimiento de ésta, al desleirse en las diversas formas del principio de razón, da origen á fenómenos múltiples y variados, pero esto no es esencial en nada á la Idea, ni existe más que en el modo de conocimiento del individuo, ni tiene tampoco realidad más que para él. Lo mismo puede decirse del desenvolvimiento de la Idea que forma la objetivación más perfecta de la voluntad. Por consiguiente, la historia de la humanidad, el tumulto de los acontecimientos, el cambio de los tiempos, las distintas formas de la vida de los hombres en los diferentes países y en las diferentes épocas, no son más que la forma accidental del fenómeno de la Idea; nada de esto afecta á la objetivación adecuada de la voluntad, sino al fenómeno llegado al conocimiento del individuo, y todo ello es tan ajeno, tan poco esencial y tan indiferente para la Idea, como lo son para las nubes las figuras que dibujan, para el arroyo la forma de sus torbellinos y de sus espumas, y para la escarcha, las flores y los árboles que forma.

Cuando se comprende bien todo esto, y se sabe distinguir la voluntad de la Idea y ésta de su fenómeno, no se da á los acontecimientos históricos otra significación que la de un alfabeto que permite leer la Idea del hombre. En sí mismos y por sí mismo carecen de importancia. No se imagina, como lo hace el vulgo, que el tiempo puede traer algo realmente nuevo é importante, ni puede producir algo que tenga realidad absoluta, ni que el tiempo mismo es un todo con un comienzo y un término, un plan y un desenvolvimiento, ni que tiene

un fin último, que según las nociones vulgares sería el perfeccionamiento supremo del género humano, el último que ha aparecido sobre la tierra y cuya vida es por término medio, de treinta años. No se poblaría, como Homero, todo un Olimpo de Dioses que dirigen los acontecimientos, ni con Ossian se tomarían las figuras de las nubes por seres individuales, pues los acontecimientos históricos ó las figuras de las nubes tienen la misma importancia para las Ideas que en ellos se manifiestan. En las variadas formas de la vida humana y en el cambio incesante de los acontecimientos, no debe considerarse como duradero y esencial nada más que la Idea, en la cual la voluntad de vivir ha alcanzado su objetividad más perfecta, y que descubre sus múltiples aspectos en las cualidades, las pasiones, los errores y las virtudes del género humano, en el egoísmo, el odio, el amor, el temor, la audacia, el aturdimiento, la estupidez, la astucia, el gracejo, el genio, etc.; y todo esto, combinándose y fijándose en formas innumerables (individuos) representa sin cesar la gran comedia ó el sainete de la historia del mundo, en la cual es indiferente que se mueva toda esa multitud por nueces ó por coronas. Al cabo se hallará que en el mundo, como en los dramas de Gozzi, aparecen siempre los mismos personajes con las mismas inclinaciones y con el mismo destino. Los motivos y los acontecimientos se diferencian, en verdad, en los distintos dramas, pero el espíritu de los sucesos es siempre el mismo. Los personajes de una de las comedias ignoran lo que pasa en la otra, donde, sin embargo, son ellos mismos los que figuran; así, á pesar de la experiencia de las comedias anteriores, Pantalón no es más generoso, Tartaglia no tiene más probidad, ni Brighella más valor, ni Colombina más virtud.

Supongamos que nos fuera dado ver claramente el

campo de los acontecimientos posibles y todas las series de causas y de efectos; supongamos que el Genio de la tierra nos mostrara en un cuadro, á todos los hombres eminentes, los sabios y los héroes á quienes arrebató el destino antes de que pudieran obrar; luego, los grandes acontecimientos que hubieran cambiado la faz del mundo y hubieran traído la era de las luces y de la civilización más elevada, si el ciego azar ó el incidente más insignificante no hubiesen ahogado su desenvolvimiento en el origen; y en fin, la suma inmensa de fuerzas de algunos grandes hombres que hubieran bastado para fecundar muchos siglos, y que extraviados por el error ó por la pasión ó bien obligados por la necesidad, las prodigaron sin provecho en esfuerzos indignos ó infructuosos, ó las disiparon por mera diversión; si nos fuese dado contemplar este cuadro, nos estremeceríamos y lloraríamos los tesoros perdidos para tantas generaciones. Pero el Genio de la tierra, sonriéndose, nos diría: «El manantial que produce los individuos y sus formas es inagotable y tan infinito como el tiempo y el espacio; pues como el tiempo y el espacio, no son aquellos más que fenómenos, voluntad visible. Ninguna medida finita puede agotar ese manantial infinito, y toda acción ó todo acontecimiento ahogado en germen, tiene, para reproducirse, la eternidad entera abierta ante él. En este mundo del fenómeno hay tan poca pérdida real, como ganancia. La voluntad es lo único que existe, la cosa en sí, la fuente de todos los fenómenos. Cuando llega á la conciencia de sí misma y se decide á afirmarse ó negarse, es el único hecho absoluto, el único acontecimiento «en sí» (1).

(1) Esta última frase es ininteligible cuando no se ha leído aún el libro siguiente.

§ 36.

La historia se ocupa en seguir el hilo de los acontecimientos: es pragmática cuando deduce los hechos con arreglo al principio de motivación, que es el que rige al fenómeno de la voluntad allí donde ésta se halla acompañada del conocimiento. En los grados inferiores en que la voluntad es inconsciente, desempeña este papel aquella rama de las ciencias naturales denominada *Etiología*, que estudia las leyes de los cambios de sus fenómenos. La parte permanente de estos mismos fenómenos forma el objeto de la *morfología*, que llama en su auxilio á los conceptos para facilitar el estudio de un asunto casi infinito, extrayendo y aproximando los rasgos generales para deducir de ellos lo particular. Por último, las matemáticas tratan de las formas puras, es decir, del espacio y del tiempo, con ayuda de los cuales las Ideas aparecen como fenómenos múltiples á fin de que las pueda conocer el sujeto en cuanto individuo.

Todas estas ramas del conocimiento cuyo conjunto constituye lo que se llama las ciencias, se fundan, por consiguiente, en el principio de razón bajo sus diferentes formas y tienen por tema constante los fenómenos, sus leyes, su encadenamiento y las relaciones que resultan de ellos.

¿Cuál será entonces el modo de conocimiento que investigue esa esencia propia del mundo que es independiente y está fuera de toda relación; esa substancia verdadera de los fenómenos, que no está sometida al cambio y cuyo conocimiento permanece siempre verdadero y siempre el mismo, en una palabra, las *Ideas*, que son la objetivación inmediata de la cosa en sí ó voluntad? Es el *Arte*, es la obra del genio. El arte concibe y reproduce

por medio de la contemplación pura las Ideas eternas, lo que hay de esencial en todos los fenómenos de este mundo; y según la materia de que se sirve para esta reproducción, constituye las artes plásticas, la poesía y la música. Su origen único es el conocimiento de las Ideas; y comunicar este conocimiento su fin único. Mientras las ciencias, obedeciendo á la corriente incesante de las causas y los efectos, bajo sus cuatro formas, se ven obligadas siempre á correr tras un nuevo resultado, sin encontrar jamás el término de su carrera, sin poder dar satisfacción completa, como no se puede, por mucho que se corra, alcanzar aquel punto en que las nubes tocan el horizonte, el arte, por el contrario, llega á su fin en cualquier instante, pues arranca al objeto de su contemplación de la corriente impetuosa que arrastra las cosas de este mundo y le aísla frente á sí. Ese objeto único que en la fuga universal de las cosas no era más que un átomo invisible, se hace á sus ojos la representación del todo, el equivalente de las cosas innumerables situadas en el espacio y en el tiempo. El arte sujeta la rueda del tiempo; las relaciones desaparecen; su objeto es la esencia, la Idea.

Podemos, pues, definir el arte, diciendo que es la contemplación de las cosas independientemente del principio de razón, en oposición á aquella otra contemplación que se halla sometida á dicho principio y que es la de la experiencia y la de las ciencias. Esta última puede ser comparada á una línea horizontal que se prolonga hasta lo infinito, aquella á una perpendicular que cortase á la primera en cualquier punto, á voluntad. La contemplación sometida al principio de razón es la contemplación racional, única que tiene autoridad y que es útil en la vida práctica y en las ciencias; la que hace abstracción de aquel principio es la del genio, única que

tiene autoridad y es útil en el arte. La primera es la de Aristóteles; la segunda, en conjunto, la de Platón. La primera parece un huracán impetuoso que corre sin comienzo ni fin, y que todo lo dobla, lo sacude y lo arrastra consigo; la segunda es el tranquilo rayo de sol que corta la carrera del huracán, sin ser agitado por él. La primera es como las gotas de la catarata que caen con violencia, y que, reemplazadas de continuo por otras no se detienen jamás; la segunda como el arco iris, que se despliega apaciblemente por encima de todo ese tumulto.

El hombre sólo puede percibir las Ideas por medio de esa contemplación pura y embebida completamente en su objeto. La esencia del genio consiste en una aptitud preponderante para esta contemplación, que reclama un olvido completo de la propia persona y de sus relaciones; por consiguiente, el *genio* no es otra cosa que la objetividad más completa ó la dirección objetiva del espíritu, en oposición á la dirección subjetiva encaminada hacia la propia persona, es decir, hacia la voluntad. El genio consiste pues en la facultad de mantenerse en la región de la intuición pura, de absorberse enteramente en ella y de separar el conocimiento de la voluntad, al servicio de la cual está puesto aquél desde su origen. En otros términos, es necesario olvidar el interés propio, el querer, las intenciones; despojarse durante cierto tiempo de toda personalidad, para quedar reducido á *puro sujeto conociente*, espejo límpido del mundo, y esto no por relámpagos instantáneos, sino durante tanto tiempo y con tanta reflexión como se necesita para reproducir la concepción que se forme por medio de los recursos bien meditados del arte, y como dijo el poeta (1) para «fijar en pen-

(1) Goethe.

samientos eternos los fenómenos mudables que se balancean delante de los ojos.»

Diríase que para que el genio se revele en el individuo, debe poseer éste una fuerza intelectual superior con mucho á la que exige el servicio de la voluntad individual, y que este excedente que permanece libre y sin empleo es lo que viene entonces á constituir el sujeto emancipado de la voluntad, el claro espejo de la naturaleza del mundo. Esto explica la vivacidad y hasta la agitación que se observa en los hombres de genio; es que de ordinario no les basta el presente, porque no llena su conciencia. De ahí esa actividad sin tregua, esa necesidad incesante de buscar objetos nuevos y más dignos de observación. De ahí también ese deseo, rara vez satisfecho, de encontrar seres parecidos, seres que estén á su altura, con los cuales pueda el genio desahogarse; mientras que por el contrario, el hombre vulgar, lleno del presente, se contenta con él y á él se entrega sin reserva y encontrándose en todas partes rodeado por seres que le son semejantes, experimenta en la vida ordinaria esa sensación especial de bienestar negada al genio.

Se ha querido ver en la imaginación un elemento esencial del genio, y esto es exacto; pero á veces han sido identificadas erróneamente ambas cosas. Como los objetos sobre los cuales ejerce su acción el genio son las Ideas eternas, las formas duraderas y esenciales del mundo y de todos sus fenómenos, y como el conocimiento de las Ideas es necesariamente intuitivo y no abstracto, resulta que el conocimiento propio del genio estaría limitado á las Ideas de los objetos realmente presentes á su vista y dependería del encadenamiento de las circunstancias que traen aquellos objetos, si la imaginación no ensanchase su horizonte hasta mucho más allá de la realidad de la experiencia personal y no le

permitiese, con lo poco que llega á su aperccepción efectiva, construir todo lo demás y hacer desfilas ante sus ojos casi todas las imágenes posibles de la vida.

Además, los objetos reales no son la mayor parte de las veces más que ejemplares muy defectuosos de la Idea que representan, y el genio necesita de la imaginación para percibir en las cosas, no lo que la Naturaleza ha producido, sino lo que se ha esforzado en producir en ellas y no ha podido realizar á causa de ese conflicto entre sus formas, de que en el libro anterior se ha hablado. Volveremos más adelante sobre este asunto al tratar de la escultura. La imaginación agranda, por consiguiente, el campo visual del genio y le extiende más allá de los objetos que le rodean, tanto en la relación de cantidad como en la de calidad. Por esto un extraordinario poder de imaginación suele ser el compañero y la condición obligada del genio. Pero en sí mismo no es una prueba de genio, y puede hallarse en personas de inteligencia común, pues así como se puede considerar un objeto de dos maneras opuestas, á saber: desde el punto de vista puramente objetivo—el del genio, que se apodera de la Idea,—ó del modo ordinario, según el principio de razón, y desde el punto de vista de sus relaciones con otros objetos y con la propia voluntad; asimismo un fantasma de la imaginación puede ser considerado bajo estos dos aspectos; bajo el primero será un medio de llegar al conocimiento de la Idea, cuya expresión es la obra de arte; bajo el segundo aspecto servirá para forjarse quimeras que halagan el egoísmo ó el capricho, ilusionando momentáneamente ó divirtiendo; mas en este segundo caso el espíritu no percibe más que las relaciones de los fantasmas combinados por la imaginación. El hombre que se divierte con semejantes juegos es lo que se llama un soñador, y fácilmente llegará á

confundir con la realidad las imágenes con las cuales se entretiene á sus solas, haciéndose inhábil para la vida real, ó bien pondrá por escrito los vanos ensueños de su fantasía, que es lo que produce esas novelas tan comunes en todos los géneros, que divierten á los que se parecen al autor, y áun á la masa del público, pues el lector se pone en el lugar del protagonista y encuentra muy agradable el papel ficticio que se atribuye.

El hombre vulgar, ese producto de fabricación al por mayor de la Naturaleza, que le crea por millares todos los días, es, como hemos dicho, incapaz (al menos de una manera constante) de una aperccepción completamente desinteresada bajo todos conceptos, de aquella, en fin, que constituye la contemplación verdadera. No puede dirigir su atención hacia las cosas más que en cuanto tienen alguna relación, aunque sea muy indirecta, con su voluntad. Como desde este punto de vista, que no exige más que el conocimiento de las relaciones, la noción abstracta de la cosa es suficiente y hasta preferible en la mayoría de los casos, el hombre vulgar no se detiene en la mera intuición, no fija durante mucho tiempo sus miradas sobre un objeto, sino que busca con rapidez el concepto en que podría incluir todo aquello que á él se ofrece, como el perezoso busca una silla, después de lo cual no vuelve á preocuparse con ello.

De ahí que cese de contemplar en seguida cualquier cosa que se le presente: una creación artística, una hermosa obra de la Naturaleza, el aspecto, de importancia tan eminente, de todas las escenas de la vida. En nada se detiene, busca su camino al través de la vida, ó á lo sumo, el que podrá ser un día su camino y recoge noticias topográficas en la acepción más amplia de la palabra. En cuanto á la contemplación de la vida misma, no pierde su tiempo en ella.

Por el contrario, el hombre de genio, cuya facultad de conocimiento se separa por algún tiempo y en virtud de su preponderancia, del servicio de la voluntad, se detiene en la contemplación de la vida misma y procura percibir la Idea de cada cosa, y no tan sólo sus relaciones con los demás objetos. Con esta preocupación, descuida muchas veces el atender á su propio camino en la vida, de donde con frecuencia resulta que marcha con paso torpe. Mientras que para el hombre vulgar el conocimiento es la linterna que alumbrá su camino, para el genio es el sol que ilumina el mundo y se lo descubre. Estas dos maneras tan diferentes de considerar la vida no tardan en manifestarse en el aspecto exterior. La mirada del hombre en quien reside y se agita el genio, permite fácilmente distinguirlo, pues viva y firme á la vez, lleva el sello de la contemplación, como podemos verlo en los retratos de los raros genios que la Naturaleza ha producido de vez en cuando entre innumerables millones de seres humanos; por el contrario, en los ojos de los demás, cuando no aparecen, como sucede con frecuencia, sin expresión ó indiferentes, se descubre con facilidad lo opuesto á la mirada contemplativa; á saber, la mirada que espía curiosamente en torno suyo. Según esto, la expresión genial de una cabeza consistirá en que revele una preponderancia marcada del conocimiento sobre la voluntad, y por consiguiente, que lleve el sello de un conocimiento desligado por completo del querer; es decir, de un conocimiento puro. Al revés, en las cabezas vulgares predomina la expresión de la voluntad y se advierte que el conocimiento no funciona en ellas más que á impulsos de esa misma voluntad y guiado por motivos.

Puesto que el conocimiento propio del genio, ó conocimiento de las Ideas, no obedece al principio de razón,

y puesto que aquel otro conocimiento que le obedece da la prudencia y la sabiduría práctica y crea las ciencias, resultará de ahí que los hombres de genio tendrán los defectos que lleva consigo el olvido de la segunda especie de conocimiento. Debo hacer, sin embargo, una restricción; que cuanto voy á decir sobre este punto, sólo les concierne mientras están embebidos efectivamente en el conocimiento propio del genio, lo cual no sucede en todos los momentos de su vida, pues la tensión extremada, aunque espontánea, del espíritu que requiere la concepción de las Ideas fuera de la voluntad, se afloja forzosamente durante largos intervalos, en los cuales la condición del genio es, sobre poco más ó menos, la misma de los demás hombres, con sus ventajas y sus deficiencias. Por esto se ha considerado siempre el trabajo del genio como una inspiración, y hasta, cual su nombre lo indica, como la actividad de un ser sobrehumano, distinto del individuo y que sólo se posesiona de él algunas veces.

La repugnancia de los genios á fijar su atención sobre el contenido del principio de razón, se manifiesta primeramente, respecto del principio del ser, en la aversión á las matemáticas. Las investigaciones de estas ciencias versan sobre las formas más generales del fenómeno, sobre el tiempo y el espacio, que no son más que modos del principio de razón; tales investigaciones son precisamente lo contrario de aquella consideración que no examina más que la substancia del fenómeno, la Idea que en él se manifiesta, con abstracción de todas sus relaciones. Además, lo que en las matemáticas repugna al genio es ese método lógico, que no puede satisfacerle, pues estorba toda concepción propiamente intuitiva. Compónese dicho método de una serie de conclusiones basadas sobre el principio de conocimiento, y

las más de las veces, de todas las facultades intelectuales, sólo utiliza la memoria, á fin de que estén siempre presentes en el espíritu todas las proposiciones precedentes en que se apoya las posteriores.

La experiencia ha comprobado, en efecto, que los grandes artistas carecen de aptitud para las matemáticas: todavía no ha existido hombre alguno que se distinga en ambas esferas á la vez. Alfieri cuenta que jamás pudo comprender ni siquiera la cuarta proposición de Euclides. Se ha reprochado mucho á Goethe por los inepetos adversarios de su teoría de los colores, el no conocer las matemáticas; pero el reproche era injusto é impertinente; pues en este caso no se trataba de calcular ni de medir siguiendo una hipótesis dada, sino de percibir directamente una causa y un efecto por intuición de la inteligencia. Por eso aquellas críticas no prueban otra cosa que la falta de buen juicio de sus autores, de igual manera que las demás necedades que se han dicho acerca de esta cuestión. Llegará un momento, en que se consignará, entre los grandes rasgos característicos de la inteligencia de la humanidad en general y de la raza germánica en particular, el hecho de que hoy todavía, cerca de medio siglo después de la aparición de la teoría de los colores de Goethe, continúen dominando en la enseñanza (en la misma Alemania) las pataratas de Newton y se siga hablando seriamente de los siete colores homogéneos y de su diferente refrangibilidad.

Por la misma razón se explica el hecho, no menos conocido, de que los grandes matemáticos tienen poca aptitud para apreciar las producciones de las Bellas Artes: esta predisposición está expresada francamente en la conocida anécdota de aquel matemático francés, que después de la lectura de la *Ifgenia* de Racine, preguntaba encogiéndose de hombros: «Y todo esto, ¿qué prueba?»

Como lo que constituye propiamente la prudencia es también la comprensión exacta de las relaciones basadas sobre la ley de causalidad y sobre los motivos, y como el conocimiento del genio no se ocupa en estas relaciones, resulta que el prudente, mientras lo es, no será genial, y que el genio, mientras es genial no será prudente. En fin, el conocimiento intuitivo en general, que comprende la Idea, es directamente opuesto al conocimiento reflexivo ó abstracto, dirigido por el principio de la razón de conocimiento. Por esto es raro que se encuentre mucho genio unido á mucha razón: al contrario, un espíritu genial está sometido muchas veces á afecciones violentas y á pasiones poco razonables.

Con todo, la causa no es la debilidad de la razón, sino en parte, la insólita energía de todo el fenómeno de la voluntad que constituye el hombre de genio, y que se traduce en la vehemencia de sus actos voluntarios, y en parte, el predominio del conocimiento por intuición sensible é intelectual sobre el conocimiento abstracto, de donde nace una tendencia resuelta hacia lo intuitivo, cuya influencia es tan fuerte que deja enteramente en la sombra á las pálidas nociones, y como la conducta no es dirigida por éstas sino por la intuición, deja de ser razonable por ese mismo hecho: la influencia de lo presente se hace omnipotente y conduce á la irreflexión, al arrebato y á las pasiones. Por eso, y también porque, en general, su conocimiento se ha separado en parte del servicio de la voluntad, estos hombres atienden menos en la conversación á la persona á quien se dirigen que á la cosa de que hablan, la cual preocupa vivamente su espíritu. Desde el punto de vista de sus intereses, suelen ser demasiado objetivos en sus juicios y no guardan silencio sobre lo que conviene callar, etc. Por último, son dados al monólogo y pueden mostrar debilidades raya-

nas con la locura. Muchas veces se ha hecho esta observación, de que el genio y la locura tienen un lado común en que se tocan y se confunden; hasta se ha dicho de la inspiración poética que era una especie de locura. Horacio (Oda III-4) la llama *amabilis insania*; y Wieland, en la introducción de Oberón, amable locura. El mismo Aristóteles, según Séneca (*De tranq. anim.* 15, 16) dijo: *Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit.* Platón, en el mito de la caverna oscura que hemos citado, en el § 31, expresa la misma opinión en estos términos: «Los que han visto fuera de la caverna la verdadera luz del sol y los objetos realmente existentes, cuando vuelven al interior de aquélla, no pueden distinguir nada y son incapaces de reconocer las sombras, pues sus ojos han perdido el hábito de la obscuridad; entonces los otros que jamás se han alejado de la caverna ni de las sombras, se burlan de ellos á causa de sus equivocaciones.» En el *Fedro* (p. 317) dice categóricamente «que no puede existir verdadero poeta sin algo de locura;» y luego añade (p. 327) «que el que vislumbra las Ideas en las cosas pasajeras tiene el aire de un loco.» Cicerón (*de divin.* I, 37) dice: «*Negat enim, sine furore, Democritus, quemquam poetam magnum esse posse; quod idem dicit Plato.*» Pope ha dicho también: «Una gran inteligencia tiene parentesco próximo con la locura; es muy corta la distancia que las separa.»

Especialmente el *Torquato Tasso*, de Goethe, nos presenta un cuadro muy instructivo en este punto, puesto que no sólo nos muestra los dolores y el martirio del genio, sino que nos hace ver también cómo cae á cada instante en la locura. En fin, este próximo parentesco entre el genio y la locura está comprobado igualmente por las biografías de algunos genios, como Rousseau, Byron, Alfieri, y por anécdotas de la vida de otros, á lo

cual debo añadir por mi parte que he visitado muchos manicomios y he encontrado en ellos algunos hombres dotados sin duda alguna de elevadas facultades; el genio se traslucía visiblemente á través de la locura, mas ésta había quedado dueña del campo. Tales hechos no pueden ser efecto del azar, pues por una parte, el número de los locos es relativamente muy reducido; y por otra, el genio es un fenómeno raro sobre toda ponderación, la mayor de las excepciones en las obras de la Naturaleza, de lo cual podemos convencernos con sólo contar los grandes genios verdaderos que han nacido en la Europa civilizada en los tiempos antiguos y modernos (entre los cuales no deben incluirse más que aquellos que produjeron obras que han conservado á través de todos los tiempos su importancia para la humanidad) y comparar enseguida su número con los 250 millones de hombres que pueblan Europa y que se renuevan cada treinta años.

Debo añadir también que he conocido personas dotadas de una superioridad intelectual, si no suprema, al menos muy marcada, y que al propio tiempo presentaban algunos signos de locura. A juzgar por lo expuesto, parece que toda exageración de la inteligencia, que exceda de la medida ordinaria, es una anomalía que pre-dispone á la locura. Con todo, he de consignar aquí, succinctamente, mi opinión sobre la causa intelectual de ese parentesco entre el genio y la locura, pues esta discusión contribuirá á aclarar la naturaleza propia del genio; es decir, de aquella facultad del espíritu que da aptitud para crear verdaderas obras de arte. Pero esto requiere previamente un breve estudio acerca de la enajenación mental.

No se ha llegado todavía, que yo sepa, á un conocimiento claro y completo de la naturaleza de la locura, ni

á una noción exacta y satisfactoria de lo que distingue al loco del cuerdo. No se puede negar á los locos la razón, ni el entendimiento, pues hablan y comprenden, discurrendo á veces de una manera muy acertada; de ordinario perciben con exactitud lo que tienen delante, y aprecian la relación entre la causa y el efecto. Las visiones, que recuerdan las alucinaciones de la fiebre, no son el síntoma habitual de la locura; el delirio falsea la percepción; la locura falsea el entendimiento. Las más de las veces los locos no se engañan en el conocimiento de lo que está inmediatamente *presente*, sus divagaciones se refieren á *lo ausente* y á *lo pasado*, y sólo por ello á su relación con lo presente. Esto me inclina á creer que su enfermedad afecta principalmente á la *memoria*, no porque carezcan de ella en absoluto, pues son numerosos los que saben muchas cosas de memoria y hasta reconocen á personas á quienes no han visto en largo tiempo, sino en el sentido de que el hilo de su memoria está roto, la continuidad del encadenamiento suprimida, y no pueden acordarse de lo pasado de una manera regular y continuada. Ciertas escenas pasadas las recuerdan con fidelidad, así como conocen aisladamente lo actual; pero en el retorno de su memoria hacia lo pasado hay lagunas, que llenan con ficciones.

Si estas ficciones son siempre las mismas y pasan al estado de ideas fijas, constituyen la monomanía ó melancolía; si varían sin cesar formando ideas fugitivas, del momento, denuncian la demencia ó *fatuitas*. De ahí que sea tan difícil obtener de un loco á su entrada en el manicomio datos congruentes sobre su vida anterior. La verdad y la ficción van confundiéndose cada vez más en su memoria. Conoce con exactitud el presente inmediato, pero lo falsea estableciendo relaciones ficticias con un pasado imaginario.

Los locos se toman á sí mismos y toman á los demás por personajes que no existen más que en ese pasado fantástico; no se dan cuenta de cierto conocimiento que tenían, y poseyendo una representación exacta de lo presente, la enlazan, por relaciones falsas, con lo pasado. Cuando la locura llega á tomar grandes proporciones se produce la pérdida total de la memoria, que hace al loco incapaz de darse cuenta de lo pasado y lo ausente; lo que entonces le determina son sus caprichos del momento, unidos á las ficciones que para él constituyen lo pasado; por eso se corre continuamente el peligro de ser maltratado ó muerto por él, á menos que se le haga sentir á cada instante la superioridad que sobre él se tiene.

El conocimiento del loco tiene de común con el del animal, que ambos están limitados á lo presente; lo que diferencia estos dos conocimientos es que el animal, hablando con propiedad, no tiene representación alguna del pasado como pasado, aunque éste pueda obrar sobre él por medio del hábito; así, por ejemplo, el perro reconoce á su primer amo al cabo de muchos años, lo cual significa que la vista de éste producirá en el perro su impresión habitual, pero no que tenga el recuerdo del tiempo transecurrido desde que no le ha visto. El loco, por el contrario, conserva siempre en su espíritu un pasado *en abstracto*, pero ficticio, y que no existe más que para él; unas veces es de naturaleza constante, otras de naturaleza puramente momentánea, y la influencia de este falso pasado impide el empleo acertado del presente, aunque éste sea conocido con exactitud, mientras que el animal usa juiciosamente de su conocimiento de lo actual.

Así es como me explico que grandes dolores morales, ó algún suceso temible é imprevisto puedan producir y produzcan con frecuencia la locura: todo dolor de esta

clase, como hecho positivo, se halla limitado al presente y por lo tanto es pasajero y soportable: no excede de las fuerzas humanas más que cuando es permanente; pero un dolor permanente de esta índole no es más que un pensamiento y no existe más que en el recuerdo; cuando esta aflicción, cuando el dolor causado por aquel pensamiento ó aquel recuerdo es intenso hasta el punto de hacerse absolutamente insoportable, y de que el individuo deba sucumbir á él, entonces la Naturaleza, cuya ansiedad se ha despertado, recurre á la locura como al último recurso que le queda para salvar la vida; el espíritu atormentado rompe, por decirlo así, el hilo de sus recuerdos, llena las lagunas con ficciones y encuentra en la locura un abrigo contra los sufrimientos morales superiores á sus fuerzas—como se amputa un miembro gangrenado para sustituirle por un miembro artificial.—Como ejemplos podemos citar á Ajax furioso, al Rey Lear y á Ofe-
 lia, pues las creaciones del verdadero genio, que son los únicos casos á que podemos referirnos en esta cuestión por ser universalmente conocidas, pueden ser colocadas en la misma categoría que las personas reales, hasta tal punto son verdaderas. Por otra parte, la experiencia nos ofrece una multitud de casos reales análogos.

Se ve algo semejante á esa transición del dolor á la locura, en el hecho de que todo el mundo trate muchas veces de rechazar, mecánicamente por decirlo así, con un gesto ó una exclamación, alguna reminiscencia penosa. De este modo procuramos disipar el recuerdo y apartarnos de él con violencia.

Acabamos de ver que el loco conoce bien lo presente y algunos fragmentos de lo pasado, pero que desconoce el encadenamiento, las relaciones, lo cual hace que obre y hable de una manera incoherente.

Este es el punto de contacto entre el genio y la lo-

cura: el genio pierde de vista también la noción del encadenamiento de las cosas, pues descuida el conocimiento de las relaciones, es decir, el conocimiento dirigido por el principio de razón, para no ver ni buscar en los objetos más que su Idea, para no percibir en ellos más que la expresión visible de su verdadera naturaleza, con la cual un solo objeto representa toda su especie, y que hace, como decía Goethe, que un solo caso valga por mil. El objeto único de su contemplación, ó sea lo presente, percibido con una vivacidad excesiva, se le aparece alumbrado por una luz tan resplandeciente, que los demás eslabones de la cadena de que forma parte, quedan oscurecidos, y esto es lo que da lugar á esos fenómenos cuya semejanza con la locura ha sido observada desde hace tanto tiempo. De aquello que en el objeto aislado no existe más que en estado imperfecto y oscurecido por modificaciones, el genio hace la Idea y la eleva á la perfección; no ve más que extremos en todas partes, y por eso su conducta cae también en extremos; no sabe percibir la justa medida de las cosas, carece de moderación, y ya hemos visto lo que de ahí resulta. Conoce perfectamente las Ideas, pero los individuos no. El poeta, como se ha observado, puede tener un conocimiento profundo y exacto *del hombre* y conocer muy mal á *los hombres*; se le engaña sin trabajo y se convierte fácilmente en juguete de personas astutas.

§ 37.

Aunque he dicho que el genio consiste en la facultad de conocer las Ideas, en lugar de las cosas individuales que no existen más que dentro de relaciones, y en conocerlas sin sujetarse al principio de razón; en llegar á ser el término correlativo de la Idea, en dejar de ser individuo para convertirse en puro sujeto cono-

ciente; con todo, esta facultad deben poseerla todos los hombres en mayor ó menor grado, pues sin ella serían tan incapaces de apreciar las obras de arte, como lo son de producirlas, y en general carecerían del sentimiento de lo bello y de lo sublime. Estas palabras no tendrían para ellos significación alguna. Por consiguiente, á menos de que haya personas desprovistas en absoluto de todo sentimiento estético, debemos admitir que esa facultad de conocer las Ideas y de emanciparse por un instante de la propia personalidad, existe en todo el mundo. El genio no tiene sobre los demás otra ventaja que la de poseer esta facultad en un grado mucho más alto y en intervalos más prolongados, y la de unir á este modo de conocimiento la reflexión necesaria para poder reproducir de alguna manera el objeto así concebido. Esta reproducción es la obra de arte, por medio de la cual comunica á los demás la Idea que ha concebido. Pero la Idea no experimenta modificación; de ahí que el placer estético sea el mismo cuando es provocado por una obra de arte que cuando lo ha sido directamente por la contemplación de la Naturaleza y de la vida. La obra de arte no es más que un medio de facilitar el conocimiento en que consiste dicho placer. Si percibimos con más facilidad la Idea en la obra de arte, que directamente en la Naturaleza y en la realidad, depende esto de que el artista que ha contemplado la Idea y no la realidad, no ha reproducido tampoco en su obra más que la Idea pura, desprendiéndola de la realidad y suprimiendo todas las contingencias que pudieran alterarla. El artista nos hace contemplar el mundo por sus ojos. Lo que constituye el don del genio, lo que es innato en él, es precisamente tener esos ojos que descubren la esencia de las cosas fuera de todas las relaciones; la parte adquirida, el lado técnico del arte es lo que pone al artista

en disposición de podernos transmitir ese don á nosotros, de prestarnos sus ojos. He aquí porqué, después de haber expuesto en sus líneas generales la naturaleza íntima de la facultad del conocimiento estético, en las consideraciones filosóficas siguientes voy á estudiar más de cerca lo bello y lo sublime en el arte y en la Naturaleza, simultáneamente y sin distinción. Lo que pasa en el hombre cuando lo bello ó lo sublime le emocionan, es lo que voy á examinar ante todo. Que reciba esta emoción directamente de la Naturaleza ó la vida, ó que le sea comunicada por mediación del arte, no constituye una diferencia esencial, sino exterior tan sólo.

§ 38.

Hemos hallado en la contemplación estética dos elementos inseparables; el conocimiento del objeto, no como cosa individual, sino como Idea platónica, es decir, como forma permanente de aquella especie de objetos, y en segundo lugar, la conciencia íntima del sujeto conociente, no como conciencia individual, sino como conciencia de un *sujeto puramente conociente y emancipado de la voluntad*. Vimos también que la condición indispensable para que estos dos elementos aparezcan siempre reunidos, es abandonar el modo de conocimiento que obedece al principio de razón, modo que no puede servir más que á la voluntad, ni puede reinar más que en las ciencias. Veremos ahora que el goce que hallamos en la contemplación de lo bello, proviene igualmente de ambos elementos y que uno ú otro nos lo proporciona mayor, según el objeto de nuestra contemplación estética.

Todo *querer* tiene su fuente en una necesidad, es decir, en un dolor, á que su satisfacción pone término. Mas por un deseo que se satisfaga hay diez por lo menos que

no pueden ser satisfechos. Además, el deseo es largo y las exigencias innumerables, mientras que la satisfacción es breve y estrictamente tasada. Este mismo contento es, en definitiva, aparente; el deseo cumplido deja lugar para un nuevo deseo; el primero es una decepción reconocida, el segundo una decepción que se prepara. Ninguna de las aspiraciones que realizamos nos produce una alegría prolongada y duradera. Es como una limosna que se da á un mendigo, que le salva la vida para prolongar su miseria hasta el día siguiente. Por eso no hay felicidad ni reposo duraderos mientras la voluntad llena nuestra conciencia, mientras estamos entregados al impulso de los deseos, con sus alternativas de temor y de esperanza, mientras somos, en fin, sujeto que quiere. Ya corramos tras el placer, ya huyamos de la desdicha, ya esperemos el uno, ya temamos la otra, en el fondo todo es la misma cosa. Bajo cualquier forma que se presenten los cuidados que nos inspira una voluntad que no cesa de ser exigente, llenan y agitan sin cesar la conciencia; y sin reposo verdadero no hay bienestar posible. El sujeto de la voluntad está atado siempre á la rueda de Ixión; está condenado á llenar el tonel de las Danaides; es Tántalo, eternamente sediento.

Mas cuando una ocasión exterior ó una disposición íntima nos aparta de repente de la perpetua carrera de la voluntad y arranca al conocimiento de la esclavitud de ésta; cuando el espíritu no pone ya su atención en los motivos de la voluntad, sino que concibe las cosas, despojadas de su relación con el querer sin consideración interesada, sin subjetividad; cuando se entrega á su contemplación en cuanto representaciones y no en cuanto motivos, entonces se produce la calma de un golpe y por sí misma, esa calma que buscábamos vanamente en la satisfacción de la voluntad y que sentimos de

un modo perfecto al llegar á ese estado exento de dolor que Epicuro estimaba que era el bien supremo y la condición de los Dioses, pues mientras dura estamos libres del yugo humillante de la voluntad. Forzados de la voluntad, festejamos un día de reposo; la rueda de Ixión ha parado.

Tal estado es justamente el que describía antes, como exigido por el conocimiento de las Ideas. Es el estado de contemplación pura en que nos engolfamos en la intuición y nos absorbemos en el objeto, en que se olvida toda individualidad, en que se prescinde de todo conocimiento subordinado al principio de razón y que no comprende más que relaciones; en que á la vez é inseparablemente el objeto de la intuición se convierte en la Idea de su especie y el individuo que conoce en sujeto puro del conocimiento separado de la voluntad; en que sujeto y objeto se encuentran fuera del tiempo y de todas las relaciones. En estas condiciones, es indiferente que se contemple una puesta de sol desde el fondo de un calabozo ó desde el balcón de un palacio.

Una disposición anterior y el predominio del conocimiento sobre la voluntad pueden producir este estado, cualesquiera que sean, por otra parte, las circunstancias que le acompañen. Esto es lo que prueban esos maravillosos pintores holandeses que se absorbían en una contemplación tan objetiva de las cosas más insignificantes, que en sus escenas domésticas nos han transmitido testimonios duraderos de su objetividad y de su serenidad de espíritu; por poco gusto estético que se tenga no se puede contemplar esos lienzos sin emoción; pues evocan ante nuestros ojos la disposición de espíritu tranquila, serena, privada de voluntad, que animaba al artista, y que es indispensable para mirar cosas tan insignificantes de un modo tan objetivo y tan atento y para re-

producir su imagen con tan juiciosa fidelidad. Mientras el cuadro nos invita á compartir este estado de ánimo, nuestra emoción aumentará por el contraste con la disposición, inquieta y agitada por la voluntad, en que nos hallamos en aquel momento. Con este mismo espíritu algunos paisajistas, entre ellos Ruysdael, han reproducido muchas veces paisajes insignificantes que nos producen igual impresión de una manera más agradable todavía.

Sólo el impulso interior de una disposición artística puede llegar á tanta altura; pero toda disposición de espíritu objetiva es facilitada y favorecida desde fuera por la vista de objetos que inclinan á ella, por la exuberante hermosura de la Naturaleza, que nos invita á contemplarla y que se impone á nuestra contemplación. La hermosa Naturaleza, cuando se presenta repentinamente á nuestros ojos, consigue casi siempre, aunque no sea más que por un instante, arrancarnos de la subjetividad, de la esclavitud de la voluntad, y transportarnos al estado del conocimiento puro. Una sola mirada que eche con libertad sobre la Naturaleza basta para reanimar súbitamente, para alegrar y para sostener á aquel á quien agita una pasión, la necesidad ú otros cuidados, la borrasca de la pasión, el impulso del temor ó del deseo, todas las tormentas de la voluntad, en fin, se calman como por encanto, pues en el instante mismo en que desasidos de la voluntad nos abandonamos al puro y libre conocimiento, parece como que entramos en otro mundo, donde no existe nada de lo que conmueve á la voluntad y nos agita tan violentamente.

Esta emancipación del conocimiento nos sustrae á todas esas servidumbres tan perfectamente como el sueño y el ensueño: la dicha y la infelicidad no existen ya para nosotros; no somos más que puro sujeto del cono-

cimiento; no existimos más que como ojo *único* del mundo, ojo que es propio de toda criatura para percibir en cuanto ser conociente, pero que sólo en el hombre puede emanciparse completamente del servicio de la voluntad, suprimiendo hasta tal punto toda diferencia de individualidad, que no importa que el ojo que contemple sea el de un rey poderoso ó el de un mendigo abrumado por el dolor. Ni la felicidad ni la miseria nos siguen cuando franqueamos estos límites.

Esa esfera en que nos libramos de todos los cuidados terrestres está muy próxima á nosotros; pero ¿qué ser estará dotado de bastante fuerza para mantenerse allí mucho tiempo? En el instante mismo en que alguna relación del objeto así contemplado, con nuestra voluntad, con nuestra persona, se desliza en la conciencia, queda roto el encanto; recaemos en el conocimiento regulado por el principio de razón, no concebimos ya la Idea, sino la cosa individual, el eslabón de una cadena de que nosotros formamos parte y volvemos de nuevo á todas nuestras miserias. Sobre este terreno permanece constantemente la mayoría de los hombres, pues están totalmente desprovistos de objetividad, ó sea de genialidad. De ahí que no gusten de hallarse solos frente á la Naturaleza; necesitan la sociedad, ó por lo menos un libro. Su conocimiento no se separa del servicio de la voluntad; buscan en todas las cosas alguna relación con ella, y donde quiera que no la encuentran, una voz interior parecida á un bajo acompañante formula esta queja desesperada: «Nada puede aliviarme». Esto da al sitio más hermoso; cuando le contemplan sus ojos, el aspecto de un desierto, un tinte sombrío, algo de extraño y de hostil.

Esa beatitud de la contemplación involuntaria es lo que difunde un encanto mágico sobre las cosas pasadas

y lejanas, y lo que por una ilusión que nos hacemos nos las hace ver con colorido tan bello. Cuando nos representamos los días transcurridos hace mucho tiempo, que pasamos en algún lugar apartado, lo que nuestra imaginación evoca, son sólo las cosas y no el sujeto de la voluntad, que entonces como ahora soportaba el peso de sus incurables miserias; pero las de entonces las hemos olvidado, pues muchas otras han venido á reemplazarlas desde aquella época. La intuición objetiva obra en el recuerdo como obraría actualmente si fuéramos capaces de entregarnos á ella, despojados de la voluntad. A esto se debe que cuando un pesar nos atormenta más que de ordinario, la reminiscencia repentina de escenas de nuestro pasado ó de países lejanos cruza ante nuestros ojos como la imagen de un paraíso perdido. La fantasía no evoca más que la parte objetiva de estas escenas, y nada de su parte individual y subjetiva; nos figuramos que aquel objeto se ofrecía á nosotros en aquella época tan puro, tan poco alterado por relaciones con la voluntad, como hoy se nos presenta su imagen, y, sin embargo, entonces las relaciones de los objetos con nuestro querer nos produjeron tantos tormentos como ahora.

Podemos sustraernos á nuestros pesares, lo mismo con los objetos presentes que con los pasados, pero á condición de elevarnos á su contemplación puramente objetiva y de hacernos así la ilusión de que mientras esos objetos están presentes delante de nosotros, nosotros estamos lejos de ellos. Entonces, desasidos del odioso Yo y convertidos en puros sujetos del conocimiento, nos identificaremos con los objetos, y como nuestra miseria les es ajena, ajena se hará también para nosotros en tales instantes. El mundo como voluntad desaparece, y sólo queda el mundo como representación.

Espero haber mostrado con las presentes consideraciones de qué naturaleza es el goce estético y cuáles son sus condiciones subjetivas, á saber: emancipación del servicio de la voluntad, olvido de sí mismo como individuo y elevación de la conciencia al estado de sujeto puro del conocimiento, colocado fuera de la voluntad, del tiempo y de todas las relaciones. Como correlativo necesario de este aspecto subjetivo de la contemplación estética, aparece siempre al mismo tiempo su aspecto objetivo, la concepción intuitiva de la Idea platónica. Pero antes de pasar al estudio de ésta y de las producciones artísticas que con ella se relacionan, será conveniente que nos detengamos todavía un momento ante el aspecto subjetivo del placer estético, para completar la exposición que hemos hecho con el análisis de un sentimiento que se enlaza estrechamente con lo anterior y que nace de una modificación de ese aspecto subjetivo: me refiero al sentimiento de lo *sublime*. Después pasaremos al análisis del aspecto objetivo del placer estético, con lo cual quedará completo este estudio.

Debo hacer aún algunas observaciones relacionadas con las precedentes. La luz es lo más alegre del mundo, es el símbolo de todo lo bueno y consolador. En todas las religiones significa la salvación eterna, y las tinieblas la condenación. Ormuzd habita en la más pura luz; Ahriman en la noche eterna. El Paraíso del Dante se asemeja mucho al Vauxhall de Londres; las almas de los bienaventurados aparecen como puntos luminosos que se agrupan para formar figuras regulares. La ausencia de la luz nos entristece inmediatamente, su vuelta nos hace felices; los colores nos producen un vivo encanto, y sobre todo, cuando son transparentes, el placer que nos proporcionan es extremado.

Todo esto depende de que la luz es lo correlativo y

la condición del modo más perfecto del conocimiento intuitivo, del único modo que no afecta directamente á la voluntad en nada. La vista no es susceptible en sí misma, inmediatamente y por su acción sobre el órgano, de producir un bienestar ó un malestar físico, como las impresiones de los demás sentidos, es decir, no tiene relación alguna directa con la voluntad; sólo la percepción por el entendimiento puede tener esa relación, que descansa entonces sobre la que existe entre el objeto y la voluntad. No sucede lo mismo con el oído; los sonidos pueden ser directamente dolorosos ó desagradables para el órgano sensible, fuera de toda relación con la armonía ó la melodía. El tacto, confundiéndose con la sensación general del cuerpo, es mucho más capaz de ejercer influencia sobre la voluntad; sin embargo, existe un tacto privado de dolor y de goce. Pero los olores son siempre agradables ó desagradables y los sabores más aún. Estos dos últimos sentidos son los que están más contaminados de la voluntad, son los menos nobles, y Kant los llamó sentidos subjetivos. El placer que experimentamos con la luz no es en realidad más que el que nos hace sentir la posibilidad objetiva del conocimiento en su modo más puro y más perfecto, de donde se infiere que ese conocimiento puro y libre de la voluntad es un manantial de vivo goce, y que por este concepto contribuye ya considerablemente al placer estético.

Esta observación acerca de la luz nos permite darnos cuenta de la belleza inefable que hallamos en los objetos que se reflejan en el agua. Esta acción mutua de los cuerpos unos sobre otros que es de la especie más ligera, más rápida y más sutil, esta acción, á la cual debemos las percepciones más puras y más perfectas, la acción de la reflexión de los rayos luminosos, la vemos allí ante nuestros ojos en su causa y en su efecto, ejerciéndose

en gran escala y de la manera más clara, visible y perfecta. De ahí viene el placer estético que experimentamos, y este placer se funda en el principio subjetivo del goce estético, y no es más que la alegría que nos causan el conocimiento puro y los caminos que á él conducen.

§ 39.

A todas estas consideraciones encaminadas á presentar el aspecto subjetivo del placer estético; es decir, ese bienestar que nos causa el puro conocimiento intuitivo, contrapuesto á la voluntad, viene á unirse, como cosa que directamente se relaciona con ellas, la explicación siguiente de aquella disposición de espíritu que se llama sentimiento de lo sublime.

Hemos hecho notar antes, que el estado de contemplación pura se produce con mayor facilidad cuando los objetos se prestan por sí mismos á ello, es decir, cuando por sus varias formas, que al mismo tiempo son muy precisas y claras, representan mejor su Idea. En esto consiste precisamente su hermosura, en sentido objetivo. Principalmente la Naturaleza posee esta propiedad, que da al hombre más fríos momentos fugitivos de placer estético. Es tan asombroso ver cómo invita el reino vegetal, sobre todo, á la contemplación estética, imponiéndola en cierto modo, que se siente la tentación de creer que esto proviene de que no siendo las plantas, como los cuerpos de los animales, objetos inmediatos del conocimiento, necesitan de un individuo extraño y dotado de inteligencia para pasar del mundo de la voluntad ciega al de la representación, y aspiran á efectuar este paso para adquirir mediatamente al menos, lo que no les es dado obtener inmediatamente. Pero no quiero insistir

en esta reflexión aventurada que toca en los linderos de lo fantástico, y que sólo una contemplación íntima de la Naturaleza puede inspirar ó justificar (1). Mientras estas condiciones favorables de la Naturaleza misma, es decir, esas formas bien determinadas y bien claras que hacen resaltar las Ideas individualizadas por ellas, son lo que nos hace abandonar el conocimiento de las puras relaciones, el conocimiento puesto al servicio de la voluntad, para conducirnos á la contemplación estética y elevarnos así á la condición de sujeto del conocimiento, libre de la voluntad, lo que obra sobre nosotros es lo bello, y el sentimiento que en nosotros se despierta es el sentimiento de la Belleza. Pero cuando estos mismos objetos cuyas formas significativas nos invitan á contemplarlos, están en relación de hostilidad con la voluntad humana en general, tal como se objetiva en nuestro cuerpo; cuando le son funestas, cuando amenazan al hombre con un poder irresistible ó por su inconmensurable grandeza le hacen parecer un átomo; cuando no obstante esta relación hostil á la voluntad, el espectador no pone su atención en ella, sino que viéndola y reconociéndola, se aleja, y se violenta para desasirse de su voluntad y de las relaciones de ésta, y abandonándose á la contemplación, mira con calma, como puro sujeto del conocimiento y fuera de toda volición, esos mismos objetos tan temibles; cuando, en estas condiciones, concibe únicamente la Idea, pura y sin mezcla de relación alguna, cuando se adhiere con placer á su contempla-

(1) Me complace tanto como me sorprende, descubrir hoy, cuarenta años después del día en que expresaba este pensamiento con tanta timidez y vacilación, que San Agustín le había enunciado ya: «*Arbusta formas suas varias, quibus mundi hujus visibilis structura formosa est, sentiendas sensibus praebent; ut pro eo quod «nosse» non possunt, quasi «innotescere» velle videantur.*» (De civit. Dei. XI, 27.)

ción, cuando en consecuencia se eleva por este mismo hecho sobre sí mismo, sobre su personalidad y su querer, entonces le invade el sentimiento de lo sublime.

La distinción entre lo bello y lo sublime es la siguiente: frente á lo bello el conocimiento puro vence sin lucha, pues la belleza del objeto, es decir su propiedad de facilitar el conocimiento de la Idea, descarta sin resistencia (y por lo tanto de una manera inadvertida para la conciencia) la voluntad y el conocimiento de las relaciones puesto al servicio de ella. La conciencia subsiste en calidad de sujeto puro del conocimiento, y de la voluntad no queda ni recuerdo. Por el contrario, frente á lo sublime, ese estado de puro conocimiento tiene que ser conquistado previamente por el individuo, arrancándose con violencia y conscientemente de las relaciones del objeto, que conoce que son desfavorables para su voluntad y elevándose libre y deliberadamente por encima del querer y del conocimiento de cuanto con él se relaciona. Esta elevación consciente no sólo necesita conquistarse, sino también conservarse y va acompañada de una reminiscencia constante de la voluntad, no de una voluntad, especial, individual como el temor ó la esperanza, sino de la voluntad humana en general, tal como se manifiesta en su objetividad directa, es decir, en el cuerpo. Si la angustia efectiva del individuo ó el peligro procedente de lo exterior produjeran en la conciencia un sólo movimiento real de la voluntad, ésta, personalmente afectada, se sobrepondría bien pronto, la contemplación serena se haría imposible y la impresión de lo sublime quedaría destruída, pues la ansiedad vendría á reemplazarla y el individuo no tendría ya otra preocupación en su pensamiento que la de salvarse.

Algunos ejemplos contribuirán á dilucidar y á poner fuera de duda esta teoría de lo sublime en estética. Al

mismo tiempo mostrarán cuán diferentes son los grados de este sentimiento. Sabemos que el sentimiento de lo sublime es idéntico al de lo bello en su condición principal, á saber, en la contemplación pura, abstraída de toda voluntad, y en el conocimiento de las Ideas (que necesariamente se desprende de esa contemplación) fuera de todas las relaciones determinadas por el principio de razón. Sabemos además que no se distinguen estos sentimientos más que por una nueva condición que se agrega al de lo sublime: la de elevarse por encima de la relación hostil á la voluntad en que aparece el objeto de la contemplación. Síguese de aquí que habrá diversos grados en lo sublime, así como en la transición de lo bello á lo sublime, según que aquella nueva condición agregada sea fuerte, distinta, apremiante, próxima ó por el contrario débil, lejana, apenas marcada. Creo más oportuno para el fin que me propongo, presentar los ejemplos de lo sublime comenzando por los grados intermedios y menos caracterizados, aunque las personas cuyo sentimiento estético general no esté bien desarrollado y cuya imaginación no sea viva, no comprenderán más que los ejemplos de los grados superiores que expondré después. El lector que en este caso se encuentre, deberá fijarse en los últimos ejemplos y no hacer caso de los primeros.

Así como el hombre es á la vez impetuoso y obscuro impulso de la volición (caracterizado por el polo de las partes genitales, como foco) y sujeto eterno, libre y sereno del conocimiento puro (caracterizado por el polo del cerebro) de igual manera y en correspondencia con este contraste, el sol es manantial de *luz*, condición del modo más perfecto de conocimiento—y por esta razón de lo que más nos alegra en el mundo—y de *calor*, condición primera de toda existencia, es decir, de todos los fenó-

menos de la voluntad en sus grados superiores. La luz es para el conocimiento lo que el calor para la voluntad. Es el diamante mayor de la corona de la belleza, y su influencia es preponderante en el conocimiento de todas las cosas bellas; su presencia en general es indispensable, y cuando se haya colocada favorablemente embellece todavía lo más bello. En la arquitectura es donde más contribuye á realzar la belleza, pero con su concurso hasta el objeto más insignificante adquiere hermoso aspecto. Si en el rigor del frío, cuando toda la Naturaleza está adormecida, vemos los rayos del sol, que se eleva menos en el invierno, rechazados por bloques de piedra á los cuales iluminan sin caldearlos, por consiguiente, en condiciones favorables sólo al modo más puro de conocimiento y no á la voluntad, el hermoso efecto de la luz sobre esas masas nos transportará como toda cosa bella al conocimiento puro; sin embargo, solicitados por un leve recuerdo de que esos brillantes rayos carecen de calor, del principio vivificante, necesitaremos ya elevarnos un poco sobre el interés de la voluntad, nos será preciso cierto esfuerzo para perseverar en ese conocimiento puro sin intervención de la voluntad, y he aquí porqué habrá una transición del sentimiento de lo bello al de lo sublime, el matiz más pálido de lo sublime extendido sobre lo bello, que también se muestra allí en su medida mínima. El ejemplo siguiente es casi tan vago como este.

Transportémonos á una comarca solitaria; el horizonte es infinito, el cielo aparece sin nubes; ningún soplo de viento agita los árboles ni las demás plantas; no hay animales, ni hombres, ni aguas vivas; reina el silencio más profundo; semejante paisaje invita á lo serio, á la contemplación, al olvido de toda voluntad y de sus miserias; pero esto da también á aquel paisaje donde do-

minan la soledad y el silencio cierto matiz de sublimidad. Pues como la voluntad, ávida siempre de desear y de adquirir no encuentra objeto alguno favorable ni desfavorable, no queda más que el estado de contemplación pura, y el que no es capaz de ella sentirá el vacío de una voluntad sin empleo y el tormento del aburrimiento. La aptitud para apreciar este género de belleza, y en general la facilidad mayor ó menor de soportar ó de amar la soledad son una excelente escala para medir el valor intelectual de los hombres. La comarca que hemos descrito nos da, pues, un ejemplo de lo sublime en grado inferior. Al conocimiento puro, con su calma y su sobriedad, se halla asociado como contraste el recuerdo de una voluntad siempre dependiente, siempre miserable, agitada siempre por la necesidad de moverse. Este género de sublimidad es el que caracteriza la belleza bien conocida de las praderas sin fin de la América del Norte.

Despojemos á esta comarca de toda vegetación, no le dejemos más que rocas peladas, enseguida la voluntad se sentirá inquieta por la falta de toda producción orgánica que pueda servir para nuestra subsistencia; el desierto adquirirá un aspecto aterrador, nuestra impresión se hará más trágica; para elevarnos al conocimiento puro necesitaremos desasirnos con esfuerzo de los intereses de la voluntad, y mientras perseveremos en este estado el sentimiento de lo sublime nos dominará claramente. Aumentará todavía en las siguientes circunstancias: la Naturaleza se halla en violenta agitación, las nubes amenazadoras que oscurecen el cielo dejan pasar tan sólo una media luz, inmensas rocas peladas, que parecen próximas á desplomarse, cierran el horizonte juntándose, los torrentes braman y espuman, el viento gime en las gargantas de las montañas. Nuestra dependencia, nuestra lucha contra una Naturaleza enemiga, nuestra

voluntad vencida en el combate, todo esto se nos aparece entonces visiblemente; pero mientras no se sobrepone nuestro sentimiento de angustia personal y nos mantenemos en la contemplación estética, el sujeto puro del conocimiento á quien nada de esto concierne ni conmueve, observa tranquilamente esta lucha de la Naturaleza, esta imagen de la voluntad quebrantada y en estos mismos objetos amenazadores y terribles para la voluntad no percibe más que sus Ideas. En ese contraste descansa el sentimiento de lo sublime.

Esta impresión se hace todavía más poderosa cuando la lucha de los elementos desencadenados se efectúa ante nuestros ojos; cuando una catarata, al precipitarse de la altura, hasta nos impide oír nuestra propia voz con su estruendo, ó bien á orillas del mar inmenso, agitado por la tempestad, cuando olas monstruosas se alzan y vuelven á caer, se rompen impetuosamente contra los acantilados de la costa y elevan su espuma por los aires á lo lejos; el huracán ruge, el mar brama, los relámpagos desgarran las negras nubes y los truenos cubren el ruido de la mar y del viento. En estos instantes es cuando el intrépido espectador de semejante cuadro reconoce con toda evidencia la naturaleza doble de su conciencia; comprende que es individuo, fenómeno frágil de la voluntad, á quien el golpe menor de aquellas fuerzas podría aniquilar; sér impotente contra la poderosa Naturaleza, criatura dependiente, juguete de la suerte, átomo imperceptible enfrente de poderes colosales, pero al mismo tiempo se siente sujeto inmortal del conocimiento puro, que como condición del objeto, es el portador del mundo entero; siente que esta lucha aterradora de la Naturaleza no es más que su propia representación, y que él mismo, en la tranquila contemplación de las Ideas, es un ser libre y ajeno á toda voluntad y á toda miseria.

Tal es la impresión perfecta de lo sublime. Lo que la produce es la contemplación de un poder incomparablemente superior al hombre y que amenaza aniquilarle.

Esta impresión puede producirse también, de una manera muy diferente, cuando nos representamos una simple cantidad en el espacio y el tiempo, cuyas proporciones ilimitadas nos reducen á la nada. Podemos llamar al primer género sublime dinámico, y al segundo sublime matemático, conservando las denominaciones y la exacta división de Kant, aunque la explicación que damos de la naturaleza íntima de esta impresión se diferencia totalmente de la suya, pues en la nuestra no reservamos lugar para consideraciones morales ni para hipótesis sacadas de la filosofía escolástica.

Cuando nos abismamos en la contemplación de la inmensidad del universo en el espacio y en el tiempo, cuando meditamos sobre la infinidad de los siglos pasados y futuros, ó bien cuando el cielo estrellado nos presenta la vista real de innumerables mundos y nuestra inteligencia concibe la extensión infinita, nos sentimos empequeñecer, sentimos que como individuos, como cuerpos animados, como fenómenos pasajeros de la voluntad, desaparecemos, nos perdemos, como una gota de agua en el Océano. Pero al propio tiempo, contra este fantasma de la propia nada, contra una mentira tan imposible, se levanta en nosotros la conciencia inmediata de que todos esos mundos no tienen existencia más que en nuestra representación, de que no son más que modificaciones del sujeto eterno del conocimiento puro y de que nosotros mismos somos este sujeto, tan pronto como olvidamos nuestra individualidad, convirtiéndonos en el portador necesario, en la condición de todos esos mundos y de todos esos tiempos.

La inmensidad del mundo que nos inquietaba, des-

cansa ahora en nosotros, no dependemos de ella, es ella quien depende de nosotros. Todo esto no se presenta en seguida á la reflexión; tenemos, tan sólo, el sentimiento consciente de que en cierto sentido (que sólo la filosofía puede explicar) nos identificamos con el mundo, y lejos de ser abrumados por su inmensidad, nos sentimos realizados por ella. Este es el sentimiento consciente de lo que los Upanishads de los Vedas repiten tantas veces y de tan distintos modos, de lo que expresa esta sentencia que hemos citado ya al final del § 34: «*Hæ omnes creature in totum ego sum, et præter me aliud ens no est.*» (Upanek'hat, vol. I. pág. 122.) Es la exaltación por encima de la propia individualidad, el sentimiento de lo sublime.

Recibimos directamente la impresión de lo sublime matemático, de un espacio, pequeño en relación con el mundo, más que por el hecho de poderle abarcar inmediata y completamente con la mirada, obra sobre nosotros con todo el grandor de sus tres dimensiones, cuando este grandor es suficiente para reducir nuestro propio cuerpo á proporciones casi infinitamente pequeñas. Un espacio vacío ó descubierto no puede producir jamás esta impresión; se necesita un espacio tal que pueda ser inmediatamente percibido, y para esto, es preciso que estén delimitadas todas sus dimensiones; por ejemplo, una bóveda muy alta y ancha, como la de San Pedro en Roma, ó San Pablo en Londres. El sentimiento de lo sublime resulta aquí de que nos damos cuenta de la insignificante pequeñez de nuestro cuerpo, comparada con un objeto inmenso, el cual á su vez no existe más que en nuestra representación, y cuyo sostén somos nosotros en calidad de sujetos conscientes. Aquí, como donde quiera que le hallamos, nace este sentimiento del contraste entre la insignificancia y la dependencia de nuestro yo como

fenómeno de la voluntad, y la conciencia de nuestro *yo* como sujeto del conocimiento. La bóveda estrellada del cielo, cuando se la contempla sin reflexionar, no nos impresiona más que á la manera de una bóveda de piedra, y en virtud, no de su inmensidad real, sino de su grandor aparente. Muchos objetos de los que vemos, producen en nosotros el sentimiento de lo sublime, porque ya sus dimensiones ó ya su antigüedad, es decir, su duración en el tiempo, nos dan la conciencia de nuestra pequeñez, y, sin embargo, los contemplamos con delicia: tales son las montañas altísimas, las pirámides de Egipto, las ruínas colosales de la antigüedad, etc.

Nuestra teoría de lo sublime se aplica igualmente á la esfera moral, es decir, á lo que se llama un carácter sublime. Aquí también resulta lo sublime de que las cosas propias para excitar la voluntad son impotentes ante ella, y de que el conocimiento conserva su predominio. El hombre que tenga este carácter considerará á los demás desde el punto de vista puramente objetivo y no los juzgará según las relaciones posibles entre ellos y su voluntad; verá sus defectos, reconocerá, por ejemplo, el odio que le profesan ó la injusticia con que le tratan, pero sin sentirse inclinado á odiarlos por su parte: apreciará sus buenas cualidades, sin apetecer trato con ellos, admirará la belleza de las mujeres, sin desearlas. Su felicidad ó su desdicha personales no le afectarán grandemente; permanecerá tal como Hamlet pinta á Horacio cuando dice: «... pues tú has sido como el hombre que padeciéndolo todo no ha padecido nada; tú has aceptado con ecuanimidad los golpes y los beneficios de la fortuna.»

En su propia existencia, con todos los reveses inherentes á ella, verá menos su destino individual que el de la humanidad en general, y aquélla será para él asunto de estudio más bien que causa de dolor.

§ 40.

Como las cosas que contrastan se explican recíprocamente, creo oportuno hacer notar que lo contrario de lo sublime es en realidad algo que á primera vista no tiene aire de serlo: me refiero á lo lindo. Entiendo por tal aquello que estimula la voluntad presentándola directamente lo que puede halagarla y satisfacerla. Hemos visto que el sentimiento de lo sublime nace de que una cosa francamente contraria á la voluntad se hace objeto de una contemplación pura en que no podemos mantenernos sino permaneciendo lejos de la voluntad y elevados por encima de sus intereses. Estos esfuerzos son los que elevan la contemplación á lo sublime: lo lindo ó picante, por el contrario, hace descender al hombre de ese estado de contemplación pura, requerido por la aperccepción de lo bello en todos sus grados, provocando fatalmente su voluntad con la vista de objetos que la halagan de un modo inmediato y que rebajan al puro sujeto conociente á la condición de pobre esclavo de la voluntad. Se llama ordinariamente lindo á todo lo que es bello en el género jovial ó alegre, pero esta es una noción tomada en sentido demasiado amplio y que carece de la distinción necesaria; por mi parte la rechazo y desapruero totalmente. En el sentido que doy á aquella palabra y que ya he expresado, no hay [en la esfera artística más que dos especies de cosas lindas, ambas indignas del arte. Hallamos la primera y más baja de estas especies en las escenas domésticas de la escuela flamenca cuando el pintor se deja extraviar hasta el punto de representar comestibles, cuya perfecta imitación despierta necesariamente el apetito, lo cual es una excitación de la voluntad que interrumpe la contemplación pura del objeto. Se

puede tolerar la reproducción de los frutos, pues á título de último desenvolvimiento de la flor y por su forma y colores, pueden ser admirados como hermosos productos naturales, sin que necesitemos pensar forzosamente en su cualidad de comestibles; mas por desgracia, hallamos reproducidos, con tal fidelidad que engaña, platos servidos y dispuestos, ostras, arenques, langostas, tostadas con manteca, cerveza, vino, etc., lo cual es inadmisibile. La otra especie de lindeza (lo picante) se encuentra en la pintura de historia y en la escultura; consiste en representar figuras que por la actitud, la semidesnudez y la manera general de estar tratado el asunto, tienden á despertar ideas lascivas; toda contemplación estética queda anulada de este modo, y el fin del arte se desvanece. Este defecto guarda completa correspondencia con el que reprochábamos á los holandeses hace un momento.

Las obras de los antiguos están casi siempre libres de él, á pesar de la desnudez de las figuras y de su belleza, porque el artista mismo las creó con un espíritu puramente objetivo, penetrado de su belleza ideal y no con un espíritu subjetivo y de baja concupiscencia. Hay que huir siempre de lo lindo en el arte.

Existe también una á manera de lindeza negativa más censurable aún que la positiva, de que acabo de hablar: es lo repugnante. Los objetos de este género estimulan la voluntad del espectador como lo realmente lindo y destruyen la contemplación estética pura. Pero lo que excitan es una violenta repulsión, es la repugnancia; agitan á la voluntad presentándole objetos que aborrece. Por esto se ha reconocido desde un principio que lo repugnante debía ser desterrado del arte, donde sin embargo, lo feo mismo, cuando no repugna, puede tener entrada como veremos luego.

§ 41.

El método de nuestro estudio nos ha hecho necesario intercalar el análisis de lo sublime, cuando el de lo bello no estaba terminado más que á medias, á saber, en lo tocante á su parte subjetiva. Lo que distingue á lo bello de lo sublime es tan sólo una modificación particular de ese aspecto subjetivo. Según que el estado de conocimiento puro y sin voluntad, que supone y exige toda contemplación estética, se produzca sin resistencia, como por sí mismo, por mera desaparición de la voluntad y gracias al atractivo y á la seducción del objeto, ó requiera por el contrario lucha y necesite ser conquistado sobreponiéndose libre y deliberadamente á la voluntad, porque el objeto contemplado no le es propicio, y si nos preocupara esta hostilidad la contemplación se haría imposible, según se presente uno ú otro de estos casos, nos hallaremos frente á lo bello (en el primero), ó frente á lo sublime (en el segundo).

En el objeto mismo, lo bello y lo sublime no son esencialmente distintos, pues en ambos casos el objeto de la contemplación estética no es la cosa individual, sino la Idea que se descubre en ella, es decir, la objetividad adecuada de la voluntad en cierto grado determinado. El sujeto puro del conocimiento en su término correlativo necesario, independiente, cual ella del principio de razón, así como lo correlativo de la cosa individual es el individuo conciente, estando ambos sometidos á la autoridad del principio de razón.

Cuando decimos de una cosa que es bella, lo que expresamos de este modo es que es objeto de nuestra contemplación estética, lo cual indica, por una parte, que su

vista nos hace objetivos, es decir, que contemplándola, dejamos de tener conciencia de nosotros mismos como individuos, y sólo la tenemos en concepto de puros sujetos conscientes y sin voluntad; y por otra parte, que vemos en aquella cosa, no el objeto individual, sino una Idea, lo cual sólo puede efectuarse cuando nuestra contemplación no se halla sometida al principio de razón, ni busca las relaciones del objeto con algo exterior á él (relaciones que en definitiva van á parar siempre á nuestra voluntad) sino que permanece fija en el objeto mismo. La Idea y el puro sujeto consciente, como correlativos necesarios que son, se presentan siempre en la conciencia simultáneamente, desapareciendo entonces toda diferencia de tiempo, puesto que uno y otro son ajenos por completo al principio de razón bajo todas sus formas y se encuentran fuera de cuantas relaciones origina ese principio: se asemejan al arco iris y al sol que no participan del movimiento ni de la sucesión de las gotas de agua que caen en la cascada. Cuando contemplo un árbol estéticamente, con ojos de artista, ó en otros términos, cuando lo que concibo no es el árbol sino su Idea, es indiferente que se trate de aquel mismo árbol ó de un antepasado suyo que vivió mil años antes, como es indiferente que el espectador sea tal individuo ó tal otro, que viva en este ó en aquel paraje y en este ú otro tiempo. Con el principio de razón han desaparecido el objeto particular y el individuo consciente, y sólo quedan la Idea y el sujeto puro del conocimiento, que reunidos constituyen la objetividad adecuada de la voluntad en aquel grado. Y la Idea no sólo está emancipada del tiempo, sino que lo está también del espacio, pues no es la imagen que en él toma figura lo que me atrae y se revela á mi espíritu, sino lo que expresa aquella imagen, su significación real, su ser íntimo, que puede permanecer idéntico á pesar de las mayores diferencias en las relaciones de espacio de la figura.

tico á pesar de las mayores diferencias en las relaciones de espacio de la figura.

Como, por una parte, todo objeto existente puede ser considerado objetivamente y con abstracción de sus relaciones, y como por otra, la voluntad se manifiesta en todo objeto en un grado cualquiera de objetividad, que expresa una Idea, infiérese de ahí que todo objeto es bello. La cosa más insignificante admite la contemplación objetiva é involuntaria y puede parecer bella, como lo demuestran las escenas domésticas reproducidas por los pintores holandeses, de que antes hemos hablado. Lo que hace que una cosa sea más bella que otra, es que la de belleza superior facilita esta contemplación objetiva, se adelanta á su encuentro y nos obliga en cierto modo á contemplarla; en este caso decimos que es muy bella. Esto resulta, por una parte, de que, como cosa individual, expresa claramente la Idea de su especie, por virtud de la armonía visible, marcada y siempre interesante que reina entre sus partes, y de que concentrando en esa Idea, en un grado perfecto, todos los caracteres exteriores de la especie, muestra la Idea perfecta, facilitando grandemente al espectador el paso del objeto individual á ésta, y al mismo tiempo el estado de la contemplación pura; por otra parte, este carácter de gran belleza de un objeto, nace de que la Idea misma que el objeto nos descubre, ocupa una categoría elevada en la objetivación de la voluntad, lo cual le da importancia y alta significación. Esto es lo que hace de la criatura humana la más bella de todas las cosas y de la pintura de la naturaleza humana la más elevada de las artes. La figura y la expresión del hombre son lo más importante de las artes plásticas, como sus acciones forman el objeto principal de la poesía.

Sin embargo, todas las cosas tienen su belleza espe-

cial, y esto es aplicable, no sólo á toda materia organizada que aparece bajo la forma de la individualidad, sino también á toda materia inorgánica, sin forma, y hasta á todo producto artificial, pues todo esto expresa Ideas en las cuales se objetiva la voluntad en los grados inferiores; todo esto emite, por decirlo así, los sonidos sordos y profundos de la nota baja en la armonía de la Naturaleza. Pesantez, rigidez, fluidez, luz, etc., tales son las Ideas que hablan por boca de las peñas, de los edificios, de las aguas. El arte de los jardines y la arquitectura, sólo pueden ayudarles á desplegar estas propiedades claramente, bajo todos aspectos y con perfección, proporcionándoles ocasión de expresarse libremente para provocar y facilitar la contemplación estética. Esto apenas es posible en malos edificios ó en paisajes poco favorecidos por la Naturaleza ó echados á perder por el arte, pero aún en estas condiciones, las Ideas generales de la Naturaleza no desaparecen por completo. Tales objetos atraen todavía las miradas del espectador y son susceptibles de ser considerados desde el punto de vista estético, se reconocen aún en ellos las Ideas de las propiedades más generales de su materia; sólo que la forma artificial que han recibido, lejos de ser propicia, es un obstáculo para la contemplación estética.

Los productos artificiales expresan también Ideas; no la del producto mismo, sino la de la materia á la cual se ha dado la forma artificial que aquél presenta. Esto puede expresarse muy fácilmente con dos palabras, diciendo, que en el producto artificial, lo que se manifiesta es la idea de su *forma substantialis*, no la de su *forma accidentalis*; esta última no conduce á una Idea, sino á la noción humana de la cual ha salido. Debe entenderse, que con la denominación de producto artificial no designamos producción alguna de las artes plásticas.

Aparte de esto, los escolásticos entendían efectivamente por *forma substantialis* lo que yo llamo el grado de objetivación de la voluntad en una cosa.

Resulta de mi teoría, que no puedo estar conforme con Platón, cuando sostiene (*De rep. X y Parm.*) «que una mesa y una silla expresan las Ideas de la mesa y la silla;» yo opino, que semejantes objetos expresan las Ideas que se habían manifestado ya en los materiales de que se componen. Según Aristóteles (*Metaph. XI, c. 3*), el mismo Platón no admitía otras Ideas que las de los seres naturales: «*Plato dixit quod ideæ eorum sunt, quæ natura sunt;*» y en el capítulo V afirma, que, según los platónicos, no existen las Ideas de una casa ó de un anillo.

Los discípulos inmediatos de Platón, según el testimonio de Alcinoo (*Introd in Platonie. phil, c. 9*), negaban que los productos artificiales representasen Ideas. Alcinoo, dice lo siguiente: «*Definiunt autem ideam exemplar æternum eorum, quæ secundum naturam existunt. Nam plurimis ex iis, qui Platonem secuti sunt, minime placuit, arte factorum ideas esse, ut clypei atque lyræ; neque rursus eorum, quæ præter natura, ut febris et cholera; neque particularium, ceu Socratis et Platonis; neque etiam rerum vilium, veluti sordium et festucæ; neque relationum ut majoris et excedentis: esse namque ideas intellectiones dei æternas, ac seipsis perfectas.*» A propósito de esto, debo mencionar también otro punto en que mi teoría de las Ideas se diferencia mucho de la de Platón. Enseña este filósofo (*De Rep. X*), que el objeto que se proponen reproducir las Bellas Artes, que el modelo en pintura y en poesía, no es la Idea, sino el objeto particular. Todo el análisis que acabo de desarrollar, establece precisamente lo contrario, pero la opinión de Platón sobre este punto, debe desconcertarnos tanto menos, cuanto que fué para aquel

gran hombre la fuente de un error considerable y evidente, el de haber despreciado y proscrito las artes. El juicio equivocado que se formó en esta cuestión, lo dedujo directamente del pasaje á que antes me refería.

§ 42.

Reanudemos ahora nuestro estudio del sentimiento estético.

Sabemos que el conocimiento de lo bello supone dos términos unidos é inseparables, un puro sujeto conociente y un objeto del conocimiento: la Idea. El goce estético resultará más unas veces de la concepción de la Idea, y más otras de la beatitud y serenidad de espíritu que acompañan al conocimiento emancipado de todo querer y de toda individualidad, así como de todos los dolores que de ella se derivan. Predominará uno ú otro de estos elementos, según que la Idea inmediatamente percibida ocupe un grado más ó menos alto en la objetivación de la voluntad. En la contemplación estética de lo bello (bien directamente, ó bien por mediación del arte) en la Naturaleza inorgánica, en el reino vegetal ó en las obras artísticas de la arquitectura, predomina el placer del conocimiento puro y sin voluntad, pues las Ideas que se perciben no son más que grados inferiores de objetivación de la voluntad y no se traducen en fenómenos de elevada importancia y de profunda significación. Por el contrario, en la contemplación estética ó en la representación de animales ó de hombres, el placer consistirá principalmente en la comprensión objetiva de estas Ideas, que constituyen las manifestaciones más nobles de la voluntad, presentándonos la más extremada variedad de figuras, la mayor riqueza y la importancia más profunda en los fenómenos, y revelándonos así de

una manera perfecta la esencia de la voluntad. Ya nos la muestran entregada á sus arrebatos, ya presa de sus terrores, ya satisfecha; ya vencida (en la tragedia), ya en fin, convertida, ó sea suprimiéndose á sí misma, lo cual es el tema de la pintura cristiana, así como, en general, la pintura histórica y el drama tienen por objeto la Idea de la voluntad plenamente iluminada por el conocimiento.

Examinemos ahora separadamente las diversas ramas del arte, á fin de aclarar más aún y de completar mi teoría de la belleza.

§ 43.

La materia, como materia, no puede ser la representación de una Idea, pues como hemos visto en el primer libro, no es más que causalidad, su ser es el obrar, y la causalidad es una de las formas del principio de razón, mientras que el conocimiento de la Idea excluye esencialmente el contenido de ese principio. Vimos también en el segundo libro que la materia era el *substratum* común de todos los fenómenos particulares de las Ideas, por consiguiente, forma el lazo de unión entre la Idea y el fenómeno ó cosa individual.

Por estas dos razones la materia no puede representar por sí misma una Idea. Esto se comprueba *à posteriori* por el hecho de que no podemos representarnos la materia intuitivamente. Sólo tenemos una noción abstracta de ella, pues lo que en la intuición aparece son las formas y cualidades cuyo *substratum* es la materia y en el conjunto de las cuales se manifiestan las Ideas. Esto guarda conexión con otra circunstancia: la de que la causalidad (que es la esencia misma de la materia) no puede mostrarse bajo una forma visible; sólo una rela-

ción causal determinada puede revelárenos así. Por otra parte, como todo fenómeno de una Idea, en calidad de tal fenómeno, toma su forma del principio de razón, ó de individuación, debe manifestarse por medio de la materia y bajo el aspecto de una propiedad de la materia. Esta es, en tal sentido, como hemos dicho, el intermediario entre la Idea y el principio de individuación, que es la forma de conocimiento para el individuo, ó sea, en otros términos, el principio de razón. Platón está, pues, completamente en lo cierto, cuando después de la Idea y después de su fenómeno, el objeto particular, que juntos comprenden todas las cosas que existen en el mundo, no admite como tercer elemento distinto de los dos anteriores más que la materia. (*Timeo*, p. 345.) El individuo, como fenómeno de una Idea, es siempre materia. Asimismo toda cualidad de la materia es siempre fenómeno de una Idea, y como tal es siempre susceptible de ser contemplada estéticamente, es decir, de prestarse á la concepción de la Idea que representa. Esto puede afirmarse hasta de las propiedades más generales, hasta de aquellas sin las cuales no aparece nunca la materia y cuyas Ideas constituyen la objetivación más débil de la voluntad. Tales son la gravedad, la cohesión, la solidez, la fluidez, la reacción producida por la luz, etc.

Si consideramos la Arquitectura exclusivamente como rama de las Bellas Artes, haciendo abstracción de su destino á fines de utilidad, esfera en que sirve á la voluntad y no al conocimiento puro y en que no es un arte en el sentido que doy á esta palabra, no podemos atribuirle otra misión que la de presentar visiblemente algunas de las Ideas que son los grados más inferiores de la objetivación de la voluntad, á saber: la gravedad, la cohesión, la solidez y la dureza, propiedades fundamentales de la piedra, primeras manifestaciones visibles de

la voluntad, notas del bajo fundamental de la Naturaleza, y junto á ellas la luz que, por muchos conceptos, contrasta con las cualidades expresadas. Hasta en estos grados tan bajos vemos que la esencia de la voluntad se manifiesta ya en una lucha, y puede, en verdad, decirse que el antagonismo entre la pesantez y la rigidez es lo que forma el único tema estético del arte en arquitectura. Su misión es hacer resaltar esa oposición de la manera más varia y más precisa, y la cumple cerrando á esas indestructibles fuerzas la vía directa por la cual llegarían á actuar inmediatamente, y suspendiendo su acción por medio de rodeos para prolongar la lucha y patentizar de diversos modos los esfuerzos incesantes de las dos fuerzas enemigas. La masa total de los materiales abandonados á su tendencia primitiva, formaría un solo bloque compacto, asentado sólidamente sobre el suelo, hacia el cual los atrae sin cesar la pesantez, que es allí una de las manifestaciones de la voluntad, mientras que la otra manifestación, la rigidez, opone enérgica resistencia.

La Arquitectura contraría la satisfacción inmediata de esta atracción, de esta tendencia, y sólo permite que la consiga por caminos indirectos. Así, por ejemplo, el entablamento no puede pesar sobre el suelo sino sirviendo de intermediario la columna; la bóveda debe sostenerse á sí misma, y sólo por medio de los pilares puede satisfacer su tendencia hacia la masa terrestre, etc. Mas precisamente por estos rodeos forzados y por estos impedimentos, las fuerzas inherentes á esas masas se manifiestan con evidencia y variedad, y esto es cuanto puede pedirse á la arquitectura, desde el punto de vista estético. En consecuencia, la belleza de un edificio consistirá en la evidente adaptación final de cada una de sus partes, no al fin exterior que la fantasía del hombre se

ha propuesto (por este título sería una obra de arquitectura útil) sino directamente al sostenimiento del conjunto, con el cual debe guardar cada elemento una relación hasta tal punto necesaria, en el lugar que ocupa, en su grandor y en su forma, que si fuese posible quitar una parte cualquiera, bastaría esto para destruir todo el edificio. Pues sólo en cuanto cada parte sostiene lo que puede sostener convenientemente y es á su vez soportada en el sitio y grado necesario, resalta con plena evidencia la lucha entre la rigidez y la pesantez, que constituye la vida, la manifestación de la voluntad en la piedra, y entonces es cuando se manifiestan bien distintamente los primeros grados de su objetivación. De igual manera, la forma de cada parte debe estar determinada por su destino y por su relación con el todo y no por el capricho.

La columna es el sostén más sencillo, aquel cuya forma está determinada únicamente por su destino; la columna torcida es de mal gusto: el pilar cuadrado, menos sencillo en realidad que la columna redonda, resulta por azar más fácil de construir. Asimismo el friso, el cornisamento, el arco, la cúpula, tienen formas rigurosamente determinadas por su destino y que se explican por sí mismas. Los adornos de los capiteles, etc., pertenecen á la escultura y no á la arquitectura; ésta se limita á admitirlos como ornamentos decorativos que podrían suprimirse.

Resulta de lo expuesto, que para comprender y apreciar la belleza de una obra arquitectónica, es indispensable que la intuición nos dé directamente el conocimiento de los materiales empleados, en lo tocante á su rigidez y á su cohesión. Todo nuestro placer quedaría súbita y considerablemente disminuído si se nos dijese que el edificio que contemplamos es de piedra pómez; nos haría

entonces el efecto de una apariencia de edificio. Experimentaríamos casi el mismo sentimiento si averiguáramos que la construcción que suponíamos de piedra era de madera, porque esto modifica y cambia la relación entre la rigidez y el peso, así como la significación y las condiciones necesarias de las partes, puesto que aquellas fuerzas naturales se manifiestan mucho más débilmente en la madera. Por esto la madera no puede, en verdad, emplearse en las obras de la arquitectura aunque se preste á todas las formas, y este hecho sólo puede ser explicado por mi teoría. Si se nos confesara que el edificio cuya contemplación nos deleita, se compone de materiales diversos, desiguales en peso y en consistencia, pero que no pueden distinguirse con la vista, experimentaríamos al verle tan escaso placer como leyendo un poema escrito en idioma desconocido para nosotros.

Todo esto prueba que las obras arquitectónicas no obran sólo matemáticamente, sino también dinámicamente, y que lo que en ellas habla á nuestro espíritu no son sólo la forma y el estilo, sino más bien las fuerzas elementales de la Naturaleza, las Ideas primitivas, los grados inferiores de objetivación de la voluntad. La regularidad de un edificio y de sus partes es producida, ya por el auxilio que presta cada parte del sostenimiento del conjunto, ya porque cada una sirve para facilitar la vista de ese mismo conjunto y la comprensión del todo, ó ya, en fin, porque las figuras regulares contribuyen á la belleza, mostrando la regularidad del espacio como espacio. Pero todo esto no presenta más que un valor y una necesidad secundarios, ni es en manera alguna lo principal, pues la simetría misma no es indispensable, como lo demuestra el que hasta las ruinas sean bellas.

Existe una relación especial entre los trabajos de la Arquitectura y la luz: adquieren mayor belleza cuando

los alumbrados de lleno el sol y se dibujan sobre el azul del cielo; á su vez la luz de la luna les da otro aspecto. Por esto en la construcción de una obra arquitectónica se debe atender especialmente al efecto de la luz y á la orientación. El principal motivo de esto, es, sin disputa, que para que se vean bien todas las partes con sus proporciones relativas, se necesita una luz intensa y franca; pero además creo que la arquitectura, así como está destinada á hacer resaltar la gravedad y la rigidez, tiene también por fin manifestar la naturaleza, completamente opuesta, de la luz. En efecto, la luz embargada, detenida, reflejada por aquellas grandes masas opacas de diversas formas, de contornos limitados con precisión, despliega clara y distintamente su naturaleza y sus propiedades y proporciona los más vivos goces al espectador, pues la luz es la más alegre de las cosas, por ser la condición y lo correlativo, en el objeto, del modo más perfecto de conocimiento intuitivo.

Como las Ideas que la Arquitectura está llamada á traducir para que la vista las contemple, ocupan los últimos grados de la objetivación de la voluntad; como, por consiguiente, la importancia objetiva de aquello que reproduce el arte arquitectónico es relativamente mínima, síguese de ahí que el placer estético que proporciona la vista de un hermoso edificio bien alumbrado, no consiste tanto en la comprensión de la Idea como en la del término correlativo que la acompaña. Se deberá en su mayor parte á que, contemplando la obra arquitectónica, el espectador se aparta del modo de conocimiento individual, del que sirve á la voluntad y busca el principio de razón, para elevarse á la condición de sujeto puro que conoce con independencia de toda voluntad; en otros términos, el gozo consistirá en la contemplación misma, libre de los dolores del querer y de la individualidad. Bajo

este concepto, lo opuesto á la Arquitectura, el extremo contrario en la serie de las bellas artes, es el drama, que ofrece al conocimiento las Ideas más importantes, y donde el aspecto objetivo es el que predomina en el placer estético.

Lo que distingue á la Arquitectura de las artes plásticas y de la Poesía, es que no ofrece una copia sino la cosa misma; no reproduce, como aquellas, la idea concebida, ni el artista presta sus propios ojos al espectador para que la contemple: se limita á poner el objeto á nuestro alcance y facilitar la comprensión de la Idea, haciendo resaltar clara y completamente la naturaleza del objeto individual y real.

A diferencia de las demás obras de arte, las de la Arquitectura rara vez son ejecutadas para un fin puramente estético; este fin suele ser subordinado á miras de utilidad ajenas al arte; el gran mérito del artista consiste en perseguir, con todo, y en realizar el fin estético, á pesar de su subordinación. Para conseguirlo debe tratar de armonizar por diversos medios el efecto estético con la utilidad, y darse cuenta del género de belleza arquitectónica que mejor conviene á un templo, á un palacio, á un arsenal, etc. Cuanto más multiplica é impone inevitablemente estas exigencias prácticas de utilidad la rudeza del clima, menos latitud deja á lo bello para desplegarse en la arquitectura. En los climas templados de la India, de Egipto, de Grecia y Roma, donde estas exigencias de la necesidad son más débiles y menos numerosas, ha sido donde la arquitectura ha podido realizar más libremente sus fines estéticos. Bajo el cielo del Norte, su tarea ha sido mucho más penosa, por ser allí absolutamente necesarios los locales cerrados y cubiertos, los techos elevados y las torres. La arquitectura, no pudiendo desplegar sus propias bellezas más que dentro

de límites muy restringidos, ha tenido que reemplazarlas por adornos tomados de la escultura, como se ve en las obras del arte gótico.

Si las exigencias de la necesidad y de la utilidad son trabas para la arquitectura, en cambio le dan un poderoso punto de apoyo, pues á causa de las dimensiones y del precio de sus obras, así como del estrecho campo de su actividad estética, no podría sostenerse únicamente como arte, si en su calidad de profesión útil é indispensable, no ocupara un lugar seguro y honroso entre los oficios.

Esto es precisamente lo que le falta á otra rama del arte y lo que le impide colocarse fraternalmente junto á la Arquitectura, aunque bajo el aspecto estético guarde natural conexión con ella: me refiero á la Hidráulica. Ambas tienen la misión de representar la Idea de la gravedad; pero en la arquitectura esta Idea se halla asociada con la de la solidez, mientras que en la Hidráulica lo está con la de la fluidez; es decir, con la ausencia de forma, la movilidad perfecta y la transparencia. Las masas líquidas que corren sobre un lecho de rocas, bramando y cubriéndose de espuma, las cataratas que sin ruido pulverizan sus aguas, los surtidores que se elevan como altas columnas líquidas, los lagos de superficie límpida y transparente, representan las Ideas de la materia líquida y pesada, como las obras de la Arquitectura representan las de la materia sólida. La Hidráulica útil no puede prestar apoyo alguno á la Hidráulica artística, pues por regla general no pueden conciliarse sus fines, y sólo por excepción ocurre esto, como en la *Cascata di Trevi*, en Roma.

§ 44.

Lo que la Arquitectura y la Hidráulica producen por

medio de los grados inferiores de objetivación de la voluntad, lo produce el arte de los jardines, en cierta medida, valiéndose del grado, más alto ya, de la naturaleza vegetal. Para que un paisaje sea bello se necesita ante todo que reúna una gran riqueza de producciones naturales, y que éstas resalten perfectamente y se distingan entre sí, conservando unidad en medio de su variedad. Tales son las dos condiciones que procura llenar este arte; pero se halla muy lejos de dominar su materia como la arquitectura dispone de la suya, y esto limita mucho su acción. Las bellezas que nos presenta la horticultura son obra casi exclusiva de la Naturaleza, á la cual obra sólo puede contribuir aquélla en una parte mínima. Además, el arte es impotente contra la inclemencia de las condiciones naturales, y cuando éstas no son propicias, y con mayor motivo siendo adversas, sus obras son casi nulas.

Para apreciar las bellezas del mundo de las plantas no es menester que el arte venga á representárnoslas; se ofrecen á nosotros por sí mismas; pero considerado desde el punto de vista de la reproducción artística, el mundo vegetal entra en la esfera de la pintura de paisaje como el resto de la Naturaleza inconsciente. En los cuadros que representan escenas que pasan en el interior de habitaciones, y en aquellos cuyos asuntos son arquitectónicos, como ruinas, interiores de iglesia, etc., domina el aspecto subjetivo en la emoción estética; es decir, que el placer que experimentamos no proviene directa y principalmente de que comprendamos la Idea reproducida, sino sobre todo, de lo correlativo de esta comprensión en el sujeto, del conocimiento puro y separado de la voluntad, pues contemplando los objetos con los ojos del artista que los pintó llegamos súbitamente, como él, á ese estado de calma del espíritu y de silencio

completo de la voluntad en que debió de hallarse necesariamente sumido para que su inteligencia pudiera penetrar en esos objetos inanimados y abrazarlos con tanto amor, ó sea tan objetivamente.

La impresión general de la Pintura de paisaje es de la misma índole. Con todo, como las Ideas que representa son grados más elevados en la escala de las objetivaciones de la voluntad, y como, por consiguiente, son más importantes y más significativas, la parte objetiva del placer estético se acentúa más y llega á igualar á la parte subjetiva. El conocimiento puro no es ya el elemento principal; la Idea contemplada, el mundo como representación en un grado elevado de objetivación de la voluntad, obra con el mismo poder que el conocimiento.

La Pintura y la Escultura de animales reproducen un grado superior todavía. La antigüedad nos ha legado algunos hermosos restos escultóricos de este género; por ejemplo, caballos como los que se admiran en Venecia, en Monte Cavallo, en los relieves de Lord Elgín y en Florencia, en bronce y en mármol. En esta última ciudad se conservan el jabalí antiguo y los lobos aullando; los leones del arsenal de Venecia pueden citarse también, y en el Vaticano hay toda una sala ocupada casi exclusivamente por esculturas antiguas de diversos animales. En el placer estético que nos produce la vista de estas obras, predomina claramente el aspecto objetivo. Como en toda contemplación estética, se descubre también la serenidad de espíritu del artista que, para percibir estas Ideas, impuso silencio á su propia voluntad; pero el efecto de esto no lo sentimos nosotros, y lo que nos impresiona es la agitación y la vehemencia de la voluntad, cuya representación tenemos delante. Este mismo querer es lo que constituye nuestra propia esencia; vemos

allí su objetivación en seres, en los cuales sus manifestaciones no están domadas y moderadas por la razón, como en nosotros, sino que aparecen con los rasgos más acentuados, con una claridad que raya en lo grotesco, y en lo monstruoso, pero que en cambio, se muestran en plena luz, ingénuo y francamente, sin el menor disimulo, y esto es lo que hace que miremos con tanto interés á los animales.

En los cuadros que representan plantas, podemos reconocer ya sus caracteres genéricos, pero éstos sólo se manifiestan en sus formas. En las representaciones artísticas de animales, estos caracteres adquieren mayor importancia, y se revelan, no sólo en la figura, sino también en los actos, en la actividad y en la fisonomía, sin dejar de ser, con todo, caracteres de la especie y no del individuo.

En la Pintura, la comprensión de las Ideas en los grados superiores, nos es dada con ayuda de una intervención extraña, pero podemos adquirirla directamente contemplando las plantas y observando á los animales: estos últimos requieren ser estudiados en su estado natural de salud y de libertad. La observación objetiva de sus formas, tan maravillosas y diferentes, así como de sus actos y ademanes, es una lección instructiva, aprendida en el libro de la Naturaleza. Es descifrar la verdadera *signatura rerum*; (1) y nos da á conocer los nume-

(1) Jacobo Boehm, en su obra *De signatura rerum* (c. z, § 15, 16 y 17), se expresa así: «No hay cosa alguna en la Naturaleza que no exprese exteriormente su conformación interior, pues lo interior se esfuerza constantemente en revelarse en lo de fuera. Toda cosa tiene su voz con la cual se expresa. Este es el lenguaje de la Naturaleza, con el que todas las cosas declaran su condición y se revelan y manifiestan á sí mismas... Pues cada cosa denuncia á su madre que le ha dado la esencia y la voluntad de revestir aquella forma que tiene.»

rosos grados y las numerosas formas de las manifestaciones de la voluntad. Esta, la misma en todos los seres, no quiere más que una sola cosa; á saber, objetivarse en la vida, llegar á la existencia. Toda esa infinita variedad de seres, todas esas figuras tan diversas, no son más que maneras de acomodarse á las condiciones exteriores, variaciones numerosas de un mismo tema musical. Si necesitase dar al espectador, absorto en la contemplación de las cosas, una explicación, concentrada en una sola palabra, de la naturaleza íntima de todos estos seres, para que pudiera él también hacerla objeto de sus meditaciones, no podría elegir nada mejor que la fórmula sanscrita, que se repite con tanta frecuencia en los libros sagrados de los indios, y que se llama la *Maha vakya*, es decir, la gran palabra: «TAT TWAM ASI,» que significa «Esta cosa viviente eres tú».

§ 45.

La alta misión de representar la Idea en que la voluntad adquiera el grado supremo de objetivación, corresponde á la Pintura histórica y á la Estatuaria. Aquí predomina en absoluto el aspecto objetivo del placer estético, relegando á segundo término el aspecto subjetivo. Observemos también que, en el grado inferior á este, en las imágenes de animales, lo característico es idéntico todavía á lo bello: el león, el lobo, el caballo, el carnero ó el toro mejor caracterizado es también el más bello. La razón de esto es que los animales tienen un carácter genérico, pero no un carácter individual. En la reproducción de la figura humana ambos caracteres se separan. El carácter de la especie se denomina entonces belleza (entendida completamente en sentido objetivo) y el carácter individual conserva el nombre de carácter ó ex-

presión. Hay, pues, una nueva dificultad: la de representarlos ambos perfectamente en el mismo individuo.

La frase: belleza humana, es una expresión objetiva, que expresa la objetivación más perfecta de la voluntad en su grado supremo de visibilidad. Es la Idea del hombre en general, expresada completamente por su forma visible. Mas por preponderante que sea aquí la parte objetiva de lo bello, la parte subjetiva no falta nunca en absoluto, y por esto no hay objeto alguno que más fácilmente nos incline á la contemplación estética que las hermosas facciones y las bellas formas humanas, cuya vista nos llena instantáneamente de satisfacción indecible y nos eleva sobre nosotros mismos y sobre todas nuestras penas. Esta impresión es posible porque aquel fenómeno, el más aparente y puro de la voluntad es, al mismo tiempo, el que más rápida y fácilmente nos transporta al estado de conocimiento puro en que nuestra personalidad y nuestra voluntad, con sus tormentos perpetuos, desaparecen por todo el tiempo que dura el placer estético. Por esto dijo Goethe: «*Mientras percibimos la belleza humana ningún mal puede alcanzarnos: nos sentimos de acuerdo con nosotros mismos y con el mundo.*» Para que la Naturaleza consiga crear una hermosa forma humana es necesario que la voluntad, en el instante de objetivarse, en ese supremo grado, en un individuo, venza completamente los obstáculos y la resistencia de los fenómenos inferiores de esta voluntad misma, es decir, de las fuerzas naturales que se dividen la posesión de la materia y á las cuales necesita arrancársela en cada caso con violencia. Además, los fenómenos superiores de la voluntad tienen siempre en su forma una multitud de elementos diversos. El árbol mismo no es más que un agregado sistemático de fibras innumerables, que se cruzan y se repiten indefinidamente: la complicación va

aumentando á medida que los fenómenos se elevan en la escala de los seres, y el cuerpo humano es un sistema muy complicado de partes completamente heterogéneas, cada una de las cuales tiene su vida especial, *vita propria*, y al mismo tiempo está sometida á la vida general.

Todas estas partes deben estar bien coordinadas y convenientemente subordinadas al todo; deben enlazarse entre sí, contribuir á la armonía de la conformación general, y ninguna de ellas debe adquirir un desenvolvimiento excesivo ni deficiente. Como se ve, forma todo esto un conjunto raro de condiciones, cuya realización es indispensable para producir la belleza, el carácter genérico en su expresión más marcada.

Así procede la Naturaleza, pero ¿cómo procede el Arte? Pretenden algunos que imitando á la Naturaleza, pero si *antes de toda experiencia*, el artista no tiene de antemano el sentimiento de lo bello, ¿en qué caracteres reconocerá la obra acabada de la Naturaleza, aquella que es digna de imitación, y cómo la distinguirá entre todas las frustradas? Además, ¿ha producido alguna vez la Naturaleza un cuerpo humano bello en todas sus partes?

Crean otros que el artista debe reunir los detalles hermosos aisladamente repartidos entre muchos individuos para formar con ellos un conjunto bello. Esta opinión es errónea é irreflexiva. Pues ¿en qué conocerá—pregunto nuevamente—que las formas elegidas, y no las otras, son las bellas? Por otra parte, sabemos á dónde condujo á los antiguos pintores alemanes la imitación de la Naturaleza en materia de belleza humana; no hay más que recordar cómo pintaban las figuras desnudas.

No; la noción de lo bello no puede adquirirse únicamente *à posteriori* y por la mera experiencia; es, al me-

nos en parte, una noción *à priori*, pero de otro género que los diferentes modos del principio de razón que también nos son conocidos *à priori*. Estos modos afectan á la forma general del fenómeno en cuanto fenómeno y en cuanto esa forma hace posible el conocimiento en general, el *cómo* del fenómeno, que se impone en todas partes y sin excepción. De este conocimiento nacen las matemáticas y las ciencias naturales puras. El otro modo de conocimiento *à priori*, que hace posible la representación de lo bello, se refiere por el contrario, no á la forma, sino á la sustancia de los fenómenos; no nos descubre *cómo son*, sino *qué cosa son*. Todos reconocemos la belleza humana cuando la vemos, mas el verdadero artista la reconoce con una claridad tan grande que nos la muestra como no la vió jamás y su obra sobrepuja á la de la Naturaleza; semejante resultado es posible porque nosotros mismos somos esa voluntad cuya suprema y adecuada objetivación se trata de analizar y de reproducir en este caso.

A esto únicamente debemos el tener un conocimiento anticipado de lo que la Naturaleza (es decir, la voluntad, esencia de nuestro ser) se esfuerza en crear. Este conocimiento anticipado va unido en el artista á tal profundidad de reflexión, que reconociendo la Idea de la cosa individual, comprende la Naturaleza, por decirlo así, con media palabra; puede enunciar distintamente lo que ella no hace más que balbucear: produce en el mármol más resistente esas formas tan bellas que la Naturaleza no consigue crear después de mil tentativas infructuosas, y presentándola su obra parece decirle: «Esto es lo que querías decir,» y el sentimiento del inteligente le responde: «Sí, era esto.» Así fué como el genio griego pudo hallar el prototipo de las bellas formas humanas y fijar el canon de la Escultura; no fué por otra causa que

por ese sentimiento anticipado, que nos permite á todos poder reconocer lo bello allí donde la Naturaleza ha conseguido producirlo parcialmente. Esta anticipación es el Ideal, es la Idea en cuanto reconocida *à priori*, en una mitad al menos, y en cuanto que, unida á los datos suministrados *à posteriori* por la Naturaleza, entra en la práctica del Arte. La posibilidad que tiene el artista de concebir lo bello *à priori* y la que tiene el inteligente de reconocerla *à posteriori*, resultan de que el inteligente y el artista son ellos mismos la esencia en sí de la Naturaleza, la voluntad objetivada. Pues, como dice Empédocles, sólo lo semejante puede reconocer lo que le es semejante; sólo la Naturaleza puede comprenderse y profundizarse á sí misma, pero al espíritu sólo le comprende el espíritu (1).

He indicado ya que es falso, aunque Jenofonte ponga esta opinión en boca de Sócrates (Stobæi Floril., v. II, p. 384), que los griegos descubrieran empíricamente el ideal de la belleza humana, tomando aisladamente partes hermosas del cuerpo, estudiando y copiando aquí una rodilla, allá un brazo, etc. Algo análogo ocurre con la Literatura: hay personas que creen, por ejemplo, que Shakespeare, para presentar en sus dramas los caracteres, tan profundamente estudiados, de sus personajes, debió de hallarlos y observarlos en la experiencia de sus propias relaciones sociales.

No es necesario demostrar cuán absurda é imposible

(1) Esta última frase es una cita de Helvecio, y en la primera edición no creí necesario decirlo. Mas desde entonces, la influencia embrutecedora de la falsa ciencia de Hegel ha rebajado tanto los espíritus y los ha hecho tan toscos, que muchas personas podrían imaginarse que aludo en este pasaje á la oposición entre «espíritu y materia.» Me veo obligado, por consiguiente, á ponerme en guardia para evitar que se me atribuya un error filosófico tan grosero

es semejante hipótesis. Es evidente que el genio que, en las artes plásticas, crea sus obras por un sentimiento anticipado de lo bello, las crea en Literatura por el mismo sentimiento previo de lo característico, aunque en ambos casos tenga necesidad de la experiencia como de un plan esquemático en que pueda evocar de una manera bien visible y desenvolver reflexivamente aquello de que tenía *à priori* una conciencia confusa.

He definido antes la belleza humana como la objetivación perfecta de la voluntad en su grado supremo de perceptibilidad. Su expresión es la forma, que no existe más que en el espacio ni tiene relación alguna necesaria con el tiempo, como la tiene, por ejemplo, el movimiento. Podemos decir en este sentido que lo que se llama belleza, considerada objetivamente, es la objetivación adecuada de la voluntad en un fenómeno que pertenece exclusivamente al espacio. La planta no es más que esto; es un fenómeno de la voluntad situado solamente en el espacio, pues en la manifestación de su ser no entra movimiento alguno, ni por consiguiente, relación alguna de tiempo (salvo el crecimiento). La forma de un vegetal basta por sí sola para expresar y descubrir toda su naturaleza íntima. Pero el animal y el hombre, para revelar la voluntad de que son manifestación, necesitan, además, de toda una serie de actos, lo cual da á cada uno de sus fenómenos una relación inmediata con el tiempo.

Este asunto ha sido expuesto ya en el libro anterior, y se relaciona con la cuestión que al presente estudiamos por las consideraciones que siguen. Así como, en cada grado determinado, el fenómeno de la voluntad, cuando se manifiesta únicamente en el espacio, objetiva esa misma voluntad de un modo más ó menos perfecto, realizando lo que se llama precisamente belleza, ó feal-

dad, de igual manera la objetivación de la voluntad, cuando aparece en el tiempo, en otros términos, la acción, y, sobre todo, la acción directa ó sea el movimiento, puede expresar clara y completamente la intención que en él se manifiesta, sin mezcla de nada extraño ni supérfluo y sin que le falte nada tampoco, presentándose, en suma, tal como debe ser para guardar exacta correspondencia con el acto voluntario que se trata de representar, ó bien puede producirse el resultado opuesto. En el primer caso, el movimiento se ejecuta con gracia, y en el segundo sin ella. La belleza consiste, por consiguiente, en la representación fiel y exacta de la voluntad en general; con ayuda de su fenómeno en el espacio solo, mientras que la gracia consiste en la representación adecuada de la voluntad con ayuda de su fenómeno en el tiempo, es decir, en la expresión exacta y propia de cada acto voluntario, por medio del movimiento y de la actitud que sirven para ejecutarle. Winkelmann ha dicho muy acertadamente que «la gracia es la relación especialísima que existe entre la acción y la persona que la ejecuta» (Obras, I, p. 258), puesto que el movimiento y la actitud suponen el cuerpo.

Resulta de ahí, naturalmente, que se puede atribuir belleza á las plantas, pero no gracia, á menos que se use esta palabra en sentido figurado. Los animales y los hombres pueden poseer, á la vez, belleza y gracia. Esta última consiste—lo repito—en que cada actitud y cada movimiento se produzcan de la manera más fácil, más conveniente y menos embarazosa, y sean la interpretación más fiel de la intención ó del acto de voluntad. Todo lo que excede de esto se traduce, ya en afectación, ya en gestos sin sentido ó incoherentes; todo lo que falte da lugar á una tiesura de autómatas. La gracia supone un equilibrio perfecto de todos los miembros y una con-

formación regular y armónica del cuerpo; sólo en estas condiciones son posibles la facilidad completa y la evidente conveniencia de todas las actitudes y todos los movimientos. Como se ve, la gracia no es posible sin cierto grado de belleza física. La unión de la belleza y la gracia perfectas constituye el fenómeno más expresivo de la voluntad, en su grado supremo de objetivación.

Sabemos, por lo que antes se ha dicho, que uno de los signos distintivos de la humanidad, es que en ella el carácter genérico se encuentra separado del carácter individual. A esto se debe el que, cada individuo, como indiqué en el libro anterior, represente, en cierta medida, una Idea particular. Síguese de ahí, que las artes cuyo fin es reproducir la Idea de la humanidad, tienen la misión de representar, no sólo la belleza como carácter genérico, sino también el carácter denominado así más especialmente, ó sea el carácter individual. Con todo, este mismo carácter no deberá ser presentado como una propiedad accidental y exclusiva del individuo, sino como un aspecto de la Idea de la humanidad, que se muestra por excelencia en el individuo de quien se trata. El carácter, sin perjuicio de permanecer individual, debe ser concebido y reproducido en un sentido ideal, es decir, de modo que resulte su importancia en relación con la Idea general humana (á la objetivación de la cual contribuye á su manera). Si se le entiende de otra suerte, no es más que un retrato, la imagen de un individuo, como individuo, con todas sus cualidades contingentes. Y hasta el retrato mismo, como observa Winkelmann, debe ser el ideal del individuo.

Este carácter idealizado, es decir, que tiene la misión de hacer resaltar un aspecto particular de la Idea de la humanidad, se muestra visiblemente en lo exte-

rior. En parte, en la fisonomía y la corporeidad permanentes, y en parte en las emociones y pasiones que surgen de un modo pasajero, así como en las modificaciones recíprocas de la inteligencia por la voluntad y de la voluntad por la inteligencia, traduciéndose todo esto en la expresión del semblante y en el movimiento. Como el individuo pertenece siempre á la humanidad, y como, por otra parte, ésta se manifiesta siempre en el individuo con toda la importancia ideal propia de este último, es necesario que la belleza no borre el carácter y que éste no suprima la belleza, pues la absorción del carácter genérico por el individual produce la caricatura y lo inverso la insignificancia. Así, cuando el artista se propone representar la belleza, que es el fin principal de la Estatuaria, tratará siempre de modificar en algún punto aquella (es decir, el carácter genérico), haciendo que intervenga el carácter individual, y procurará expresar la Idea de la humanidad de una manera determinada é individual, haciendo resaltar uno de sus aspectos particulares, porque la criatura humana posee, en cierta medida, en cuanto individuo, el privilegio de una Idea especial, y porque es esencial para la Idea de la humanidad reflejarse en individuos de importancia considerable.

Por esto, en las obras de los artistas antiguos, que tan bien concibieron la belleza, la hallamos expresada, no por un solo tipo, sino por una multitud de figuras con caracteres diferentes, y vista siempre, en cierto sentido, bajo un aspecto distinto. Apolo, Baco, Hércules, Alcino, la expresan cada uno de diversa manera. Lo característico puede disminuir la belleza; más aún, puede acentuarse hasta el punto de llegar á ser fealdad, como en el Sileno ebrio, en el Fauno, etc. Cuando lo característico se extrema en términos que suprime el ca-

rácter del género, y llega, por lo tanto, á lo monstruoso, se trueca en caricatura. Pero más aún que á la belleza, debe evitarse que lo característico perjudique á la gracia. Cualesquiera que sean la actitud ó el movimiento que exija la expresión del carácter, deben efectuarse siempre de la manera más fácil, más útil y más apropiada á la persona. Esta regla, no sólo se impone al pintor y al escultor, sino al buen comediante; sin ella no hay más que caricatura, es decir, contorsión y dislocación.

En la Escultura, el fin principal consiste siempre en la belleza y en la gracia. La Pintura tiene por objeto preferente el carácter intelectual, que se revela en la emoción, en la pasión, en la acción alternativa de la inteligencia y de la voluntad, que no pueden manifestarse más que en la expresión del rostro y en los ademanes. Los ojos y el color, que no son del dominio de la Escultura, aunque contribuyen mucho á la belleza, son todavía de importancia más esencial para el carácter. Además, la belleza se percibe mejor cuando se la puede contemplar bajo muchos aspectos, mientras que se puede comprender perfectamente el carácter, la expresión, mirando la figura bajo un solo aspecto.

Lessing, partiendo de este punto de vista de que lo bello es principalmente el fin de la escultura, creyó poder explicar el hecho de que Laoconte no grite, porque la acción de gritar es incompatible con la belleza. Este asunto se convirtió para Lessing en el tema, ó al menos en el punto de partida de una obra entera; muchos otros críticos, anteriores y posteriores á él han escrito sobre el mismo asunto; séame permitido, pues, exponer aquí incidentalmente mi opinión, aunque un estudio tan especial no se acomode precisamente á las consideraciones que vengo desarrollando y que se mantienen siempre en un punto de vista general.

§ 46.

Laoconte, en el célebre grupo de este nombre, no grita: todo el mundo se asombra de ello y la sorpresa nace sin cesar; la razón debe de ser, que colocados en aquella situación gritaríamos todos. Esto es, en efecto, lo que la Naturaleza exige, pues bajo el peso de un inmenso dolor físico y de una repentina angustia material, toda reflexión que quizá pudiera inspirarnos una resignación muda desaparecería de la conciencia: la Naturaleza trataría de expresar por medio de gritos su dolor y su angustia, de llamar á un salvador en su auxilio y de asustar al enemigo. Winckelmann había observado ya que en el rostro de Laoconte no se veía la expresión del hombre que grita, pero queriendo justificar al artista, hizo de Laoconte un estóico que encuentra indigno de sí gritar «*secundum naturam*,» y que añade á sus dolores la inútil violencia que se hace para ahogar la expresión de ellos. Winckelmann veía en él «el espíritu, sometido á ruda prueba, de un gran hombre que lucha con sus tormentos y se esfuerza en ahogar y en ocultar toda manifestación de lo que padece; no prorrumpe en grandes gritos, como en Virgilio; su pecho sólo deja escapar suspiros de angustia, etc.» (Obras v. 9, p. 98, y más minuciosamente vol. 6, p. 104 y sig.) Lessing criticó en su *Laoconte* esta opinión de Winckelmann y la corrigió como hemos mostrado antes. En lugar de un motivo psicológico, no admitió más que un motivo puramente estético, á saber: que la belleza, principio del arte antiguo, no consiente la expresión del grito. El otro argumento que expone de que un estado completamente pasajero y que no es susceptible de duración, no debe ser reproducido en una figura inmóvil, tiene en contra suya cien ejemplos de

figuras excelentes colocadas en actitudes fugitivas, bailando, luchando, cogiendo una cosa, etc. Goethe, en su estudio sobre el Laoconte, al principio de los *Propyleos* (p. 8) hasta sostiene que la elección de semejante momento es absolutamente necesaria. En nuestros días, Hirt (en los «*Horen*» 1797, 10.º cuaderno) subordinándolo todo á la verdad más completa en la expresión, explica el que Laoconte no grite porque está á punto de morir asfixiado y ha perdido la facultad de gritar. En fin, Fernow (*Estudios romanos*, v. I, p. 426 y siguientes), después de exponer y criticar las tres opiniones anteriores, las ha combinado y conciliado sin añadir nada de nuevo.

No puedo menos de asombrarme de que hombres de juicio tan perspicaz y tan reflexivos hayan ido á buscar tan lejos argumentos psicológicos y hasta fisiológicos, para explicar una cosa cuyo motivo es tan próximo y evidente para el que no esté preocupado de antemano. Sobre todo, me extraña que Lessing, que anduvo tan cerca, no descubriese la verdadera explicación.

Sin necesidad de entrar en disertaciones psicológicas ó fisiológicas sobre la cuestión de si Laoconte, en la situación en que se encuentra, gritaría ó no, cuestión á la cual respondo categóricamente de un modo afirmativo, considero indudable que la acción de gritar no debía ser expresada en el grupo de que se trata, por la sencilla razón de que una representación de esta clase está fuera del terreno de la escultura. No es posible figurar en el mármol un Laoconte que grita; á lo sumo se puede representar un hombre que abre mucho la boca y se esfuerza vanamente en gritar, un Laoconte cuya voz expira en su garganta: *vox faucibus hæsit*. La esencia del grito, y por consiguiente, su efecto sobre el espectador, está toda entera en el sonido y no en el hecho de abrir la boca. Este último fenómeno, que acompaña necesari-

riamente al grito, sólo está motivado y justificado por el sonido que produce; y como al producirlo está caracterizado por la acción, su representación es admisible y hasta necesaria, aunque perjudique á la belleza. Pero sería verdaderamente absurdo que en la Escultura, donde la reproducción del grito mismo es cosa desconocida é imposible, se figurara una boca abierta, es decir, el mecanismo violento del grito, cuyo único resultado sería deformar las facciones y todo el resto de la expresión del semblante, pues se sacrificarían la mayor parte de los elementos de belleza para hacer visible un medio cuyo fin y cuyo resultado sensible (el grito) se frustraría. Y lo que aún es peor, se produciría así el aspecto, siempre ridículo, de un esfuerzo no seguido de su efecto correspondiente, como en esa historia de un bromista que después de haber obstruído con un pedazo de cera el cuerno de un sereno que se había dormido y de despertarle gritando que había fuego, se desternillaba de risa viendo los esfuerzos infructuosos que hacía aquel buen hombre para sacar sonidos de su instrumento.

Por el contrario, en las artes que poseen medios para representar el grito, éste es perfectamente admisible, pues contribuye á la verdad, es decir, á la reproducción completa de la Idea. Así ocurre en la Poesía, donde la descripción intuitiva llama en su ayuda á la imaginación del lector; Virgilio presenta á Laoconte mugiendo como un toro, que herido por el hacha, ha roto sus ataduras; en Homero (*Iliada* XX, 48-53), Marte y Minerva dan gritos feroces, sin que esto perjudique en nada á su dignidad ni á su belleza divina. Lo mismo pasa en el teatro. En la escena Laoconte debería gritar sin duda alguna; Sófocles representa á Filoctetes gritando, y es probable que gritara efectivamente en la escena antigua. Recuerdo haber visto en Londres, en un drama traduci-

do del alemán y titulado *Pizano*, al célebre trágico Kemble, que desempeñaba el papel de Rolla, americano semisalvaje, pero de gran carácter; al recibir una herida, lanzaba un grito violento que producía siempre viva y excelente impresión en el público, pues caracterizaba al personaje y contribuía mucho á la verdad de la escena. En cambio, la figura muda, pintada ó esculpida, de un hombre que grita, sería mucho más ridícula aún que la música pintada que Goethe censuraba ya en sus *Propyleos*; pues el hecho de gritar perjudica mucho más á la expresión y á la belleza que el de tocar instrumentos de música; esto último no ocupa de ordinario más que los brazos y las manos, y puede ser considerado como lo característico de un individuo, siendo en tal calidad muy propio para ser representado en un cuadro, con tal de que no exija movimiento alguno violento del cuerpo ni contorsión alguna de la boca; recordemos la Santa Cecilia tocando el órgano, el *Violinista* de Rafael que se conserva en la Galería Sciarra, de Roma, etc. Puesto que, en consonancia con lo expuesto, el dolor de Laoconte, para permanecer dentro de los límites del arte, no debía manifestarse por medio de gritos, el artista tuvo que apelar á todas las demás maneras de expresarlo, y esto lo hizo con perfección extremada, como Winckelmann (*Obras*, vol. 6, p. 104 y siguientes) nos lo pinta tan bien en su admirable descripción, que conserva todo su valor y toda su verdad, si se prescinde de las intenciones estéticas atribuídas á Laoconte.

§ 47.

Siendo el objeto de la Escultura la belleza y la gracia, busca el desuado y no admite los vestidos más que en tanto que no ocultan las formas. Emplea el ropaje,

no como vestido, sino como indicación indirecta de las formas, lo cual hace trabajar al entendimiento, pues para que perciba la causa, es decir, las formas del cuerpo, no se le da directamente más que el efecto ó sean los pliegues del ropaje. Este es en cierta manera para la Escultura lo que para la Pintura el escorzo. Son alusiones que no proceden por signos simbólicos, sino por indicaciones que, siendo acertadas, obligan al entendimiento á percibir inmediatamente la cosa que indican, de la misma manera que si se hallase manifiesta.

Permítame el lector intercalar aquí una comparación que se aplica incidentalmente á las artes oratorias. Así como las bellas formas, para presentarse con todos sus atractivos, exigen que el cuerpo esté poco ó nada vestido; así como un hombre hermoso, dotado de buen gusto y que pudiera guiarse por él, no usaría otro traje que el antiguo, así el hombre de hermosa inteligencia y rico en pensamientos se expresará siempre de la manera más natural, más directa y más sencilla, cuando para alivio del aislamiento á que estará condenado en este mundo, trate de comunicar sus juicios á los demás, si esto es posible. Por el contrario, el pobre de espíritu, el hombre de inteligencia confusa ó contrahecha, acudirá siempre á los términos más afectados y más oscuros á fin de revestir de palabras pomposas y de una fraseología difícil, pensamientos mezquinos, insignificantes, insípidos y vulgares, exactamente como el individuo que piensa que el traje puede darle las apariencias majestuosas de la belleza y que, para disimular la exigüidad ó la fealdad de su persona, se cubre de adornos bárbaros, de oropes, de plumas, de gorgueras rizadas, de vestidos huecos y de mantos. Nuestro hombre se vería muy apurado si tuviera que presentarse desnudo; pues esto mismo le sucedería á más de un autor si se le obligara á poner en len-

guaje claro el ruin y obscuro contenido de su pomposa obra.

§ 48.

La pintura histórica tiene por objeto principal, además de la belleza y de la gracia, el carácter. Debe entenderse por carácter la representación de la voluntad en su objetivación más alta. En este grado de la escala, el individuo, como expresión de un aspecto especial de la Idea de la humanidad, adquiere particular importancia, que se reconoce no sólo por la forma exterior sino también por actos de todas clases y por las modificaciones del conocimiento y de la voluntad que motivan estos actos y que se revelan en la fisonomía y en el ademán.

Para reproducir la Idea de la humanidad bajo este aspecto, es necesario representarse el desenvolvimiento de ella bajo múltiples fases, en individualidades de una significación marcada. A su vez, estas individualidades no pueden ser representadas con toda su significación, sin mostrarlas en las escenas, en las condiciones y en las acciones más diferentes. La pintura histórica realiza esta tarea inmensa reproduciendo en el lienzo toda especie de escenas de la vida, cualquiera que sea su importancia. Todo individuo ó toda acción tiene una significación propia y revela cada vez mejor la Idea de la humanidad. No hay hecho alguno de la vida humana que sea impropio para ser tratado por la pintura. Gran injusticia se hace á los pintores de la escuela holandesa al no admirar en ellos más que la perfección técnica, desdeñándoles en lo restante porque reprodujeron las más de las veces escenas de la vida vulgar, como si no tuvieran importancia más que los acontecimientos sacados de la historia ó de la Biblia.

Se debería tener presente que la importancia intrínseca de una acción es distinta de su importancia aparente y que, con frecuencia, no coinciden ambas. La significación exterior de un acto se reduce á la importancia que pueden tener sus consecuencias para el mundo real y dentro de él; lo que la determina es el principio de razón. La significación íntima es la luz más ó menos viva que arroja sobre la Idea de la humanidad, mostrándonos lados extraordinarios de esa Idea, con ayuda de individualidades clara y enérgicamente acentuadas, á las cuales, colocándolas en circunstancias convenientes, las permite revelar bien su carácter propio.

El Arte no considera más que la significación interior; la otra pertenece á la historia. Son enteramente independientes una de otra y pueden presentarse juntas ó separadas. Un acontecimiento de la mayor importancia histórica puede ser secundario en cuanto á su significación íntima; á la inversa, una escena de la vida cotidiana puede tener la más elevada significación interior si nos muestra en plena luz y en sus repliegues más recónditos la naturaleza y la conducta humana. En hechos de importancia exterior muy desigual la importancia interior puede ser la misma: por ejemplo, es indiferente en lo que á la última respecta, que varios ministros inclinados sobre sus mapas se disputen pueblos y provincias, ó que unos cuantos aldeanos sentados á la mesa de una taberna arriesguen su dinero con los naipes ó los dados en la mano, como es indiferente jugar al ajedrez con figuras de oro ó de madera.

Por otra parte, las escenas y los acontecimientos que constituyen la existencia de tantos millones de hombres, sus maniobras, sus penas y sus alegrías, tienen en sí mismos importancia suficiente para ser tributarios del arte y para suministrarle con su variedad, rica materia

en que desenvolver la Idea compleja de la humanidad.

Hasta lo fugitivo de la escena que el arte fija en el lienzo en semejantes cuadros (llamados hoy cuadros de género), despierta en nosotros una emoción particular; en efecto, al fijar este mundo fugitivo y mudable en imágenes duraderas, que representan escenas aisladas, en verdad, pero que componen, sin embargo, el conjunto de la vida, la pintura crea una obra que parece inmovilizar la fuga del tiempo, con lo cual eleva las cosas individuales á la altura de la Idea genérica. En fin, los acontecimientos históricos cuya importancia es externa, presentan con frecuencia, tratándose de la Pintura, el inconveniente de que lo que tienen de importantes no puede ser representado intuitivamente, y hay que agregarlo con el pensamiento á la representación pictórica del suceso.

Desde este punto de vista, hay que distinguir cuidadosamente, entre la significación nominal y la significación real de un cuadro. La primera es exterior por completo y reside en una mera noción que se le agrega; la otra consiste en el aspecto de la Idea humana que la imagen reproduce para la percepción intuitiva. Por ejemplo, en el cuadro de Moisés salvado de las aguas, la significación nominal es Moisés hallado por una princesa egipcia, acontecimiento de importancia capital para la historia; la significación real, lo que se ofrece á la vista del espectador, es un niño abandonado en una cuna flotante y salvado por una mujer de alta prosapia; hecho que puede haber ocurrido más de una vez. Sólo el traje podrá recordar al erudito el caso histórico especial de que se trata; pero el traje, importante para la significación nominal, es indiferente para la significación real, pues ésta no conoce más que al hombre en cuanto hombre, ni se cuida de las formas arbitrarias. Los asuntos

sacados de la historia no presentan ventaja alguna sobre los que se toman de la mera posibilidad y á los cuales no se puede dar un nombre individual sino sólo una designación general, pues en los asuntos históricos lo efectivamente importante para el arte no es el hecho particular como tal, sino lo que encierra de general, el aspecto de la Idea humana que se manifiesta en él.

No quiere decir esto que deban eliminarse los asuntos históricos; pero desde el punto de vista artístico, el pintor y el espectador no fijarán nunca su atención en el caso individual que constituye el hecho histórico, sino en el aspecto general, en la Idea que el cuadro quiere expresar. Conviene no elegir de la historia más que acontecimientos cuyo asunto principal pueda ser reproducido realmente, sin que haya necesidad de agregarlo con el pensamiento, pues de otro modo la significación nominal se aleja mucho de la significación real: lo que el pensamiento agrega al cuadro adquiere demasiada importancia y perjudica á lo que se percibe con la vista. Si en el teatro (como sucede en las tragedias francesas) es ya malo que la acción principal pase fuera de la escena, en un cuadro el defecto es todavía mayor.

Hay, sin embargo, asuntos históricos cuyo efecto es indudablemente malo: son aquellos que obligan al pintor á mantenerse en un terreno limitado y arbitrariamente escogido por consideraciones ajenas al arte. Este defecto llega á hacerse más detestable todavía cuando el terreno en cuestión es además pobre en objetos pintorescos é importantes; cuando, por ejemplo, es la historia de un pueblo pequeño, aislado, extravagante, gobernado jerárquicamente, es decir, por el error y despreciado por todas las naciones de la época, de Oriente y de Occidente, que esto eran los judíos.

20 Punto que ha sido necesario que las emigraciones de

los pueblos se interpusieran entre nosotros y las poblaciones de la antigüedad, como en otro tiempo los cambios verificados en el fondo de los mares vinieron á separar la capa terrestre actual de aquella cuyos organismos no existen más que en el estado fósil, es de lamentar que hayan sido precisamente esos judíos y no los indios, los griegos ó hasta los romanos en último caso, aquellos cuya civilización desaparecida, ha venido á ser la capa sobre la cual se asienta la nuestra. Esta influencia se ha dejado sentir deplorablemente en los siglos XV y XVI, sobre todo, en los grandes pintores italianos, puesto que el estrecho círculo en el cual se hallaban encerrados, no les permitía recurrir en sus cuadros más que á una colección de asuntos de los más miserables. En efecto, el Nuevo Testamento es quizá menos rico en importancia histórica que el antiguo, y en cuanto á la historia de los mártires y de los Padres de la Iglesia, carece de ella por completo.

Con todo, debe reconocerse que hay gran diferencia entre los cuadros que representan asuntos históricos ó mitológicos del judaísmo ó del cristianismo y los que presentan, en forma sensible, el verdadero genio del cristianismo, la moral cristiana, bajo la figura de hombres penetrados de este espíritu. Semejantes obras son, en efecto, lo más elevado y admirable que la pintura ha producido; aquello de que sólo son capaces los grandes maestros, tales como Rafael y Correggio. Los cuadros de este género no deben ser clasificados entre los de historia, pues de ordinario no representan un acontecimiento ó una acción, sino grupos de santos, ó al mismo Salvador, á veces como un niño, con su madre ó con ángeles, etc. Vemos en las fisonomías, y principalmente en la mirada, la expresión, el reflejo de la inteligencia más perfecta, de la que tiene por objeto, no las

cosas particulares, sino las Ideas, es decir, la comprensión acabada de la esencia del mundo y de la existencia del hombre. Se ve que en ellos este conocimiento, al obrar sobre la voluntad, no la suministra MOTIVOS como los demás conocimientos, sino un calmante, un AQUIETADOR; han llegado á la resignación absoluta, que es el verdadero espíritu del cristianismo, como de la sabiduría india, y que lleva consigo como consecuencia la renuncia perfecta, el sacrificio de todo deseo, la supresión de toda voluntad, y por consiguiente, el aniquilamiento de la esencia del mundo entero, y en fin, como último resultado, la salvación.

He aquí la sublime sabiduría que aquellos maestros inmortales del arte nos pintaban en sus obras. Y este es también el punto culminante del arte en general. Después de haber seguido toda la escala ascendente de las objetivaciones adecuadas de la voluntad, en otros términos, de las Ideas, comenzando por los escalones inferiores, donde aparecen las *causas*, subiendo luego á las *excitaciones*, y, en fin, á los *motivos* que estimulan á la voluntad y la obligan á manifestarse, el arte se eleva, por último, hasta mostrarnos esa misma voluntad, suprimiéndose á sí misma, gracias al *aquietador*, al calmante que la proporciona su perfecta conciencia de sí misma (1).

§ 49.

El principio sobre el cual descansan todas las consideraciones que vengo exponiendo acerca del arte, es que el objeto de éste, aquello cuya representación es el fin


(1) Este pasaje requiere, para ser entendido, el conocimiento perfecto del libro IV.

del artista, y cuyo conocimiento debe, por lo tanto, preceder á su obra y formar como el germen y el origen de ella, no es jamás otra cosa que una Idea, en la acepción platónica. No es ni la cosa individual, que forma el objeto de la comprensión vulgar, ni la noción, que es el objeto del raciocinio y de la ciencia. Aunque la Idea y la noción tengan de común ser ambas una unidad que representa una pluralidad de cosas reales, los lectores deben conocer exactamente la diferencia inmensa que existe entre una y otra, si recuerdan lo que dije de la noción en el primer libro y lo que llevo dicho de la Idea en el tercero.

No pretendo, en manera alguna, que Platón distinguiera ya claramente esta diferencia; por el contrario, muchos de sus ejemplos y muchas de sus explicaciones se aplican mejor á las nociones que á las Ideas. Pero esto no me confunde ni me desvía de mi ruta, pues si me felicito cuantas veces puedo seguir las huellas de una noble y elevada inteligencia, no me dejo guiar, sin embargo, más que por mis propias opiniones y no por las señales de sus pasos.

La noción es abstracta, discursiva, indeterminada en su comprensión, pero perfectamente limitada en cuanto á su extensión; para ser percibida no necesita más que de la razón: las palabras bastan para comunicarla sin otro intermediario, y su definición agota por completo todo su contenido. Por el contrario, la Idea, que se podría definir en rigor como el representante adecuado de la noción, es esencialmente intuitiva, y aunque ocupe el lugar de una infinidad de cosas individuales, es absolutamente determinada; no se halla al alcance del individuo en cuanto individuo, sino solamente de aquel que, elevándose sobre todo querer y toda individualidad, se convierte en puro sujeto del conocimiento. No es, pues,

accesible más que al genio y al hombre á quien el desarrollo de la inteligencia pura, debido por lo general á la influencia de las obras del genio, pone en disposición de comprender y de apreciar éstas. No se comunica de una manera absoluta, sino relativa tan sólo, pues la concepción ideal que reproduce la obra de arte no la percibe el espectador más que en la medida de su propia capacidad intelectual; de donde resulta que precisamente las producciones más elevadas de todas las artes, las creaciones más sublimes del genio, permanecen siempre inaccesibles para la obtusa mayoría de los hombres: tan hondo es el abismo que los separa de ellas, de igual manera que el acceso á los soberanos está vedado á la plebe. Esto no impide el que hasta los hombres más imbéciles admitan bajo la fe de otro el mérito reconocido de las grandes cosas, á fin de no descubrir su propia debilidad de espíritu; pero en su fuero interno están siempre dispuestos á lanzar el anatema cuantas veces se figuran que pueden hacerlo sin ponerse en evidencia. De ahí la voluptuosidad con que desencadenan su odio, contenido durante mucho tiempo, contra todas las grandes y hermosas obras y contra sus autores, pues lo bello y lo sublime no han cesado de humillarlos por lo mismo que no podían comprenderlo. Hablando en general, para apreciar y medir el valor ajeno, se necesita poseerlo propio. En esto se funda la necesidad de ser modesto cuando se tiene mérito y el gran aprecio que de la modestia se hace. Esta virtud es, en efecto, la única entre todas sus hermanas que se atribuye infaliblemente al hombre distinguido por un título cualquiera, cuantas veces se tiene el valor de ensalzar sus méritos; evidentemente se hace esto con una intención conciliadora, á fin de calmar las iras de los necios. Pues ¿qué es la modestia sino una humildad fingida con la cual, en este bajo mundo, que re-

bosa de la envidia más detestable, se mendiga el perdón de las cualidades ó de los méritos que se poseen, á las personas que carecen de ellos? El no atribuirse cualidades ni méritos que efectivamente no se poseen no es ser modesto, es ser sincero. 

La Idea es la unidad descomponiéndose en la pluralidad, en virtud de las formas del tiempo y del espacio que pertenecen á nuestra percepción intuitiva; la noción es, por el contrario, la unidad sacada de la pluralidad en virtud de la facultad de abstracción que nuestra razón posee; ésta puede ser llamada *unitas post rem*, y la primera *unitas ante rem*. La comparación siguiente servirá para precisar la diferencia entre la Idea y la noción: la noción se asemeja á un recipiente inanimado, en el cual se encuentra realmente aquello que en él se ha puesto pero del que no se puede extraer (por medio de razonamientos analíticos) más de lo que se ha depositado (por el razonamiento sintético). La Idea, por el contrario, desenvuelve en el espíritu del que la ha percibido representaciones que son nuevas respecto de la noción del mismo nombre; se asemeja á un organismo viviente que se desenvuelve y que dotado de la facultad reproductora puede engendrar cosas que no se han introducido en él.

En consecuencia, por útil que sea la noción en la vida, por aplicable, necesaria y fecunda que sea en la ciencia, es infructuosa siempre para el arte. La concepción de la Idea es la única fuente real de la verdadera obra de arte. Sólo al genio, ó al hombre entusiasmado momentáneamente hasta la genialidad, le es posible hacerla brotar del seno de la vida misma, del seno de la Naturaleza, del seno del mundo, en toda su vigorosa originalidad.

Sólo de semejante comprensión nacen las obras verdaderas que llevan en sí la inmortalidad. Como la Idea es y permanece siempre intuitiva, el artista no tiene con-

ciencia, en abstracto, de la intención y fin de su obra; lo que tiene delante no es una noción, sino una Idea. Por esto no puede darse cuenta de lo que hace; trabaja, según la expresión del vulgo, dejándose llevar del sentimiento inconscientemente y casi por instinto. Por el contrario, los imitadores, los que copian una manera, *imitatores, servum pecus*, parten de una noción; observan lo que agrada y produce efecto en las hermosas obras de arte, se dan cuenta de ello y lo fijan en una noción, es decir, lo conciben abstractamente, después de lo cual, ya sin ocultarlo ó ya de una manera disimulada, se ponen á imitar aquello con intención y perseverancia. Como las plantas parásitas, extraen su alimento de trabajos ajenos; y como el pólipo, toman el color de sus alimentos. Continuando con las comparaciones, podría decirse que se parecen á máquinas que pueden moler finamente y mezclar lo que se echa en ellas, pero no digerirlo; de manera que siempre se pueden hallar y separar en la mezcla los elementos extraños. Sólo el genio es como el organismo vivo que se asimila el alimento, lo transforma y elabora nuevos productos.

El genio necesita, en verdad, instruirse y desenvolverse estudiando los trabajos de sus predecesores, pero no se hace fecundo más que en el comercio directo con la vida y con las cosas y bajo la influencia del mundo intuitivo; así que la cultura intelectual más elevada no perjudica nunca á su originalidad. Los plagiarios, los que copian una manera, perciben abstractamente la esencia de las obras ajenas, dignas de servir de modelo; mas una noción abstracta jamás dará vida á una creación. Los contemporáneos de los imitadores, es decir, el vulgo de su época, no conociendo tampoco más que nociones, de las cuales no pueden desprenderse, acogen con admiración estas obras amañadas, pero pocos años bastan

para despojarlas del encanto que se encontraba en ellas, porque el espíritu de los tiempos se modifica, es decir, porque no son ya las mismas las nociones dominantes sobre las cuales estaba basado el crédito de estas obras. Sólo las creaciones verdaderamente bellas, inspiradas directamente por la Naturaleza y la vida, permanecen eternamente jóvenes y originales, como la fuente de donde proceden. No pertenecen á época alguna, sino á la humanidad; los contemporáneos, cuyos gustos no quisieron adular las acogen fría mente, y su siglo, cuyos extravíos revelan ellas indirecta y negativamente, no consiente en admitirlas sino tarde y de mal grado; pero en cambio y por las mismas razones, no envejecen jamás, permanecen perpetuamente jóvenes y frescas, y además no corren el riesgo de quedar ignoradas ó postergadas, pues obtienen su corona de inmortalidad por el veredicto del reducido número de jueces autorizados que las edades producen aisladamente y á largos intervalos (1) y cuyas sentencias lentamente acumuladas tienen fuerza de ley. He aquí los únicos miembros del areópago á que acude el gran hombre cuando apela al juicio de la posteridad. Pero sólo estos jueces, apariciones aisladas en los siglos sucesivos, tienen competencia, pues la gran multitud de las generaciones futuras será de tan cortos alcances como las generaciones contemporáneas.

Cuando leemos las quejas que elevan contra su siglo los grandes hombres de todos los tiempos, nos parece que son de hoy, porque la especie humana sigue siendo la misma. En todas las épocas y en todas las artes, la *manera* accesible al vulgo ocupa el lugar del espíritu, concedido á muy pocos. La manera es un vestido viejo con el cual brilló el arte en el mundo en un instante dado, y

(1) *Apparent rari nantes in gurgite vasto.*

que desechó luego, pero que la necesidad recoge para pavonearse con él. La conclusión de todo esto es que, por lo común, no se obtiene la aprobación de la posteridad más que á trueque de sacrificar la de los contemporáneos y viceversa.

§ 50.

El fin á que el artista tiende en sus obras es, como hemos dicho, el de comunicar á los demás una idea que su espíritu ha concebido; con esta intervención del arte, la Idea se purifica de todo elemento heterogéneo, se aísla y aparece bajo una forma que la hace perceptible hasta para aquellos cuya receptividad es más débil y cuyo poder creador es nulo. Por otra parte, sabemos cuán indigno es de un artista inspirarse en abstracciones. Partiendo de estos principios, no puede admitirse que se reduzca la obra de arte á ser la expresión, francamente premeditada, de una noción, que es el caso de la *alegoría*. Esta es cierta creación artística que significa una cosa diferente de la que presenta á la vista. Pero todo objeto de la percepción intuitiva, incluyendo las Ideas, enuncia directa y totalmente lo que es y no necesita de la intervención de mediador alguno que venga á explicarle. Por consiguiente, si queda después de esto algo que necesite ser interpretado y representado con ayuda de intervención extraña, porque no puede hacerse visible, este residuo será siempre una noción abstracta. La alegoría se propone en todos los casos expresar una noción y aparta al espíritu del espectador de la imagen visible que se le presenta, para llevarle hacia otra imagen de índole distinta, hacia una representación no intuitiva, abstracta, situada fuera del terreno de la obra de arte. De esta suerte se hace por medio de un cuadro ó de una estatua lo

que la escritura realiza de un modo mucho más perfecto.

El fin no es aquí ya el propio del arte, á saber, la representación de una Idea destinada á ser percibida intuitivamente. En estas nuevas condiciones, la perfección artística de la ejecución no es indispensable; basta con que se pueda adivinar la intención; conseguido esto, se ha logrado el fin, puesto que se trata de dirigir la atención hacia una imagen completamente distinta de la que presenta la obra de arte, hacia una noción abstracta. Las alegorías son meros jeroglíficos en las artes plásticas. El valor artístico que pueden tener como representaciones intuitivas les pertenece, no como tales alegorías, sino por títulos diferentes. Si *La Noche*, de Correggio, *El Genio de la Fama*, de Annibal Carrachio ó *Las Horas*, de Poussin son hermosos lienzos, no es por su significación alegórica: bajo este aspecto, una sencilla inscripción podría reemplazarlos ventajosamente.

Esto nos lleva de nuevo á la distinción que antes hicimos entre la significación real de un cuadro y su significación nominal. La alegoría es la significación nominal, por ejemplo, *El Genio de la Fama*; la significación real es el asunto realmente representado; en este caso, el bello adolescente alado, alrededor del cual revolotean hermosas figuras de niños. Esto expresa una Idea, pero la significación real no obra más que cuando se olvida la nominal; en cuanto se piensa en la alegoría, se abandona la intuición, lo que ocupa el espíritu es sólo una noción abstracta, y pasar de la Idea á la noción es caer. Ocurre á veces que la significación nominal, la intención alegórica perjudica á la significación real, á la verdad intuitiva; vemos un ejemplo de esto en *La Noche*, de Correggio, cuyas luces inverosímiles, aunque admirablemente ejecutadas, no pueden justificarse más que por

la intención alegórica, pues son imposibles en la Naturaleza real.

Cuando una imagen alegórica tiene también valor artístico, éste es siempre distinto é independiente del asunto de la alegoría. Una obra de esta clase sirve para dos fines, á saber: para expresar una noción y para expresar al mismo tiempo una Idea; la expresión de ésta última debe ser el único fin del artista; la expresión de la otra es ajena al arte, es un juego, un entretenimiento muy agradable, que consiste en servirse de un cuadro como de una inscripción ó de un jeroglífico que hay que descifrar; juego inventado para divertir á las personas á quienes la verdadera esencia del arte no interesará nunca.

Ocurre con esto lo que con una obra de arte que sirve también para algún fin de utilidad, la cual obra, llena igualmente dos fines; por ejemplo, una estatua que sirviera de candelabro ó de cariátide, ó bien el bajorelieve que sirve de escudo á Aquiles. Mas ninguno de estos dos géneros merecerá la aprobación de los verdaderos amigos del arte. Una imagen alegórica puede producir, sin embargo, y por este mismo carácter suyo, impresión profunda, pero en las mismas circunstancias produciría una inscripción el mismo efecto. Cuando un hombre se encuentra poseído del firme y perseverante deseo de hacerse famoso, cuando tiene la certeza de que la gloria ha de llegar á ser propiedad legítima suya, cuya posesión le será otorgada infaliblemente en cuanto exhiba los títulos que justifican su pretensión, si descubre entonces de repente el cuadro conocido por el nombre de *Genio de la fama*, con sus coronas de laurel, este espectáculo no dejará de causarle honda emoción y de estimular sus fuerzas y su celo por el trabajo; pero este mismo efecto se produciría si viera súbitamente la palabra *Gloria* trazada con grandes letras sobre un muro. O bien

si un hombre hubiera proclamado una verdad importante, ya como máxima práctica para la vida, ya como doctrina científica, sin conseguir que se le atendiera, es seguro que le emocionaría hondamente un cuadro alegórico que representara al Tiempo levantando un velo y mostrando á la Verdad desnuda, mas la sentencia: «El tiempo descubre la verdad», le impresionaría lo mismo, pues en estos casos no se trata de una imagen intuitiva, sino de una noción abstracta.

Si en las artes plásticas, como acabamos de verlo, la alegoría es ya una tendencia mala y ajena á los verdaderos fines del arte, esta tendencia se hace insoportable y cae en el absurdo cuando sus representaciones son arbitrarias y forzadas. Por ejemplo, si se quiere representar por medio de una tortuga el pudor femenino, ó si se pinta á Nemesis abriendo su túnica y mirando su seno, para dar á entender que ve lo más oculto; este es el caso de Bellori cuando sostiene que Anníbal Carrachio representó á la voluptuosidad vestida con una túnica amarilla, para indicar que sus placeres pasan pronto y se secan como la paja. Pero cuando llega este defecto á tal extremo que entre la imagen representada y la noción que indica, no hay relación alguna que se funde en una inclusión posible de la primera en la segunda, ó en una asociación de ideas, cuando el signo y el sentido son enteramente convencionales y se relacionan por virtud de una regla imperativa tomada al azar, llamo á este género de alegoría, alegoría simbólica. Así, la rosa es símbolo de la discreción; el laurel, de la gloria; la palma, emblema de la victoria; una concha, de la peregrinación; la cruz, símbolo de la religión cristiana. A esta misma categoría pertenecen las significaciones simbólicas atribuidas directamente á los colores: el amarillo, simboliza la falsedad; el azul, la fidelidad, etc. Estos símbolos

pueden ser útiles en la vida, pero no tienen valor alguno á los ojos del arte; deben ser considerados como jeroglíficos, ó como una especie de escritura china, y colocados en la misma categoría que los blasones, los haces de ramas de espino que sirven de muestra á las posadas, la llave que distingue al gentil hombre ó el mandil de cuero del zapador.

Podrían considerarse, en fin, como emblemas, ciertos símbolos admitidos de una vez para siempre para caracterizar á algún personaje histórico ó mitológico, ó á alguna noción personificada: tales son los animales de los evangelistas: el buho de Minerva, la manzana de Páris, el áncora de la Esperanza, etc. Sin embargo, se da comúnmente el nombre de emblema á sencillos dibujos alegóricos, acompañados de una inscripción explicativa y destinados á enseñar en forma visible, alguna verdad moral; se encuentran numerosas colecciones de ellos en I. Camerario, en Alciato y otros, y forman la transición hacia la alegoría poética, de la cual hablaremos más adelante. La escultura griega se dirige á la intuición; por esto es *estética*. La escultura india se dirige á la noción, por esto es *simbólica*.

Este juicio de la alegoría, basado sobre todo lo que queda expuesto acerca de la esencia del arte, de lo cual se deriva rigurosamente, está en contradicción directa con el de Winckelmann, quien, lejos de considerar á la alegoría como extraña y hasta perjudicial á veces al arte, no cesa de alabarla, y llega á colocar (Obras, v. I. p. 55 y siguientes) el fin supremo de la obra artística en «la representación de nociones generales y de cosas que no son perceptibles por los sentidos». Cada cual es libre de seguir una ú otra opinión. Debo decir, sin embargo, que al leer en las obras de Winckelmann estas opiniones y otras análogas sobre la metafísica de lo bello, me he

convencido de que se puede estar dotado de la sensibilidad más exquisita para apreciar la belleza, y de la inteligencia más recta para juzgarla, sin ser capaz, con todo esto de penetrar y de explicar, desde un punto de vista abstracto y verdaderamente filosófico, la naturaleza de lo bello y del arte; así como se puede ser muy noble y muy virtuoso, y tener para determinarse en cada caso concreto una conciencia tan delicada como la balanza más sensible, sin estar por esto en situación de poder analizar filosóficamente y exponer en abstracto el valor moral de las acciones humanas.

Muy distinto es el valor de la alegoría en las obras poéticas; debemos rechazarla en las artes plásticas; pero hay que reconocer que es perfectamente admisible y útil en literatura. En las artes plásticas conduce, del dato intuitivo, que es el objeto propio del arte, al pensamiento abstracto; pero en la poesía sucede lo contrario: la noción expresada por medio de palabras es lo que se da inmediatamente, y el fin del poeta es hacernos pasar de aquélla á una imagen intuitiva, cuya representación se deja á la fantasía del lector. Si en las artes plásticas el dato intuitivo conduce á otra representación, ésta tiene que ser abstracta, pues lo abstracto es lo único que no puede ser representado por ellas inmediatamente; pero la noción abstracta no debe ser jamás el punto de partida, ni su comunicación el fin de la obra de arte. Por el contrario, en la poesía, la noción es el elemento, dado inmediatamente, de que podemos partir para evocar una representación intuitiva, por medio de la cual se alcanza el fin propuesto. En el desarrollo de una poesía es necesario acudir á muchas nociones ó pensamientos abstractos que directamente, por sí mismos, no son susceptibles de representación intuitiva y se representan á veces por medio de un ejemplo que pueda ser incluido

en la noción abstracta. Esto es lo que se hace en todas las expresiones figuradas: en la metáfora, la comparación, la parábola y la alegoría, que no se diferencian más que por el desenvolvimiento, más ó menos extenso, dado á la descripción. En las artes oratorias, la comparación y la alegoría producen efectos de gran belleza. Cervantes, por ejemplo, pinta hermosamente el sueño, cuando para expresar que nos quita todos nuestros dolores físicos y morales dice que es un manto que envuelve por completo al hombre. Y ¡qué hermosa imagen la que se emplea en este verso de Kleist, para decir que los filósofos y los pensadores instruyen á la humanidad!:

«Aquellos cuya lámpara nocturna alumbró el mundo.»

¡Con qué admirable imagen pinta Homero á Até, la diosa maléfica, diciendo que «sus pies son delicados, nunca tocan el suelo, pues camina sólo sobre las cabezas de los hombres!» (Iliada XIX, 91.) ¡Qué poderoso efecto produjo el apólogo de Menenio Agrippa: *Los miembros y el estómago*, sobre la plebe romana retirada al monte Sacro! Hemos citado ya la hermosa alegoría de la caverna por medio de la cual expone Platón en el comienzo del séptimo libro de la *República*, un principio filosófico de los más abstractos. Otra alegoría de profunda significación filosófica es la de Perséfone, que por haber probado una granada en los infiernos, queda condenada á no salir de allí; el sentido oculto de esta fábula nos admira, sobre todo, en la inimitable paráfrasis que intercaló Goethe, como un episodio, en su *Triunfo de la sensibilidad*. Conozco tres obras alegóricas de proporciones considerables: la primera, donde la alusión es patente y reconocida, es el incomparable *Criticón*, de Baltasar Gracián. Consiste en un rico tejido de ingeniosas alegorías encadenadas entre sí, que expresan en forma agradable verdades morales elevadas, haciéndolas así inteligibles

intuitivamente, siendo de admirar la riqueza de inventiva del autor.

Las otras dos obras en las cuales la alegoría está oculta, son el *Quijote* y Gulliver en Lilliput. La primera es la alegoría de la vida de un hombre que no se ocupa exclusivamente, como los demás, en su propia dicha, sino que persigue un fin objetivo ideal, que absorbe todo su pensamiento y toda su actividad; verdad es que hace una triste figura en este mundo. En Gulliver, para comprender lo que ha querido decir el «satirical rogue» (el travieso satírico) como le llamaría Hamlet, no hay más que tomar en sentido moral cuanto dice en sentido físico.

Puesto que en la alegoría poética lo que se quiere hacer palpable por medio de una figura es cierta noción, se puede admitir también que una imagen pintada venga á completar la expresión; mas esta imagen no deberá considerarse como obra de pintura sino como un signo jeroglífico, ni podrá tener valor dentro del arte pictórico, sino en la poesía. Tal es la encantadora viñeta alegórica de Lavater, muy propia para alentar á los nobles defensores de la verdad: una mano, á la que pica una avispa, sostiene una antorcha, en cuya llama se quemán varios mosquitos, leyéndose esta inscripción debajo: «*Aunque consume las alas de los mosquitos,—y aunque haga estallar sus cráneos con sus cerebrillos,—la luz no dejará de ser luz, y aunque me pique la más venenosa avispa,—no dejaré caer la antorcha.*» Tal es también aquella piedra sepulcral que representa una vela recién apagada, que aún humea, con esta inscripción: «*Cuando se apaga es cuando se conoce—si era de sebo ó de cera.*» Citaré, por último, un viejo árbol genealógico alemán, en el cual el último vástago de una antigua familia, resuelto á acabar su vida en la abstinencia y en la castidad y á dejar que se extinguiera su

raza, aparece sentado junto al tronco cortando el árbol de mil ramas que se eleva sobre su cabeza.

A esta categoría pertenecen también las imágenes alegóricas, llamadas comúnmente emblemas, de que antes hablaba, y que podrían definirse diciendo que son breves fábulas pintadas, con la moraleja puesta por escrito.

Todas las alegorías de esta clase pertenecen á la poesía y no á la pintura, y en esto está su justificación. Al mismo tiempo la ejecución material es siempre la parte accesoria á la cual no se pide sino que exprese con claridad aquello de que se trata. Pero sucede en la poesía, como en la pintura, que la alegoría se convierte en símbolo si no hay entre la imagen representada y la noción abstracta sobreentendida, más que una relación arbitraria. Como toda representación simbólica es, en el fondo, convencional, el símbolo tiene, entre otros inconvenientes, el de que su significación se olvida con el tiempo, y entonces no expresa ya nada. ¿Quién adivinaría, por ejemplo, si no lo supiera de antemano, por qué el pez simbolizó al cristianismo? Sólo Champollion hubiera podido adivinarlo, pues es un jeroglífico fonético. Por esto, precisamente, el Apocalipsis, como alegoría poética, está casi al mismo nivel que esos bajo-relieves con la inscripción «*Magnus Deus sol Mithra,*» cuya interpretación trae preocupados á los eruditos.

§ 51.

Si en este estudio sobre el arte en general pasamos de las artes plásticas, que hasta ahora nos han ocupado, á la poesía, no dudaremos que ésta tiene igualmente por fin expresar Ideas, grados de objetivación de la voluntad, y comunicarlos al lector ú oyente con la precisión y vi-

vacidad con que el espíritu del poeta los concibe. Las Ideas son esencialmente intuitivas, como sabemos, y aunque aquello que comunica directamente la poesía, por medio de palabras se compone de nociones abstractas, la intención es mostrar, con ayuda de estos signos representativos de los conceptos, las Ideas de la vida, cosa que no puede efectuarse sin el concurso de la imaginación del lector. Mas para despertar la imaginación y encaminarla hacia el fin propuesto, es necesario que las esferas de esas nociones abstractas, de esa materia prima de la poesía como de la prosa más vulgar, estén agrupadas de manera que se corten; de este modo los conceptos pierden su carácter general y abstracto; una imagen intuitiva viene á sustituirlos y á ofrecerse á la fantasía, mientras el poeta continúa modificándola cada vez más, por medio de los términos que emplea, para adaptarla enteramente á aquello que se propone expresar. Así como el químico sabe preparar un precipitado sólido combinando líquidos perfectamente claros y transparentes, el poeta sabe precipitar, por decirlo así, lo concreto, lo individual, la imagen intuitiva, del seno de la generalidad abstracta é incolora de los conceptos, por la manera de asociarlos, pues el conocimiento de la Idea á que tiende el arte en todas sus ramas, no es posible más que en la intuición. En poesía, como en química, la superioridad consiste en obtener en cada caso el precipitado que se desea. Para esto sirven en la poesía los frecuentes epítetos que restringen progresivamente la noción general hasta trocarla en intuitiva. Homero pone casi siempre en compañía de cada sustantivo un adjetivo que corta y disminuye la esfera del concepto, cuya imagen hace así más visible. Véase esta hermosa imagen de la noche:

*Occidit vero in Oceanum splendidum lumem solis
Trahens noctem nigram super almam terram.*

O bien este otro cuadro:

Una brisa ligera
sopla en el cielo azul,
el mirto florece con modestia
y el laurel se eleva por los aires.

El poeta con estas meras nociones hace surgir ante la imaginación todo el encanto del clima meridional.

La poesía encuentra auxiliares especiales en el ritmo y la rima. No sé dar otra explicación del poder maravilloso de su influencia, si no es que nuestro entendimiento, por el hecho de hallarse esencialmente ligado al tiempo, adquiere la particularidad de impulsarnos á seguir interiormente todo sonido que se repite con intervalos regulares, y en cierta manera, á hacerle coro. Esto hace que el ritmo y la rima atraigan desde luego la atención, pues escuchamos con placer el recitado, y además nos dispone ciegamente, sin que nos demos cuenta de nada, á asentir á la cosa que se nos recita, dándola cierta elocuencia enfática y persuasiva, independiente de todo razonamiento.

La esfera de la poesía es inmensa en razón de la generalidad de su primera materia, es decir, de las nociones de que se vale para expresar las Ideas. Puede abarcarlo todo. El universo entero, las Ideas en todos sus grados, entran en su jurisdicción, y según la índole del asunto, adopta la forma descriptiva, narrativa ó dramática. Si para expresar las objetivaciones de la voluntad en los grados menos elevados, las artes plásticas le son con frecuencia superiores, porque la naturaleza inconsciente y hasta la naturaleza animal manifiestan casi todo su ser en un solo instante, que hay que saber discernir; en cambio, como el hombre no se revela únicamente por la actitud y por la expresión del semblante,

sino por una serie de actos y una sucesión correspondiente de pensamientos y de emociones, el ser humano forma el tema principal de la poesía, que en este terreno deja atrás á todas las demás artes, pues tiene la facultad, de que carecen las plásticas, de desenvolver progresivamente su asunto.

Así, pues, la elevada misión de la poesía consiste en expresar la Idea que constituye el grado de objetivación más elevado de la voluntad; es decir, pintar al hombre en la serie no interrumpida de sus aspiraciones y sus actos.

La experiencia y la historia nos dan á conocer también la naturaleza humana, pero lo que nos enseñan no es tanto el conocimiento del hombre en general, como el de los hombres; en otros términos, nos dan noticias empíricas sobre la conducta de los hombres (de las cuales podemos sacar reglas para la nuestra) más bien que ideas profundas sobre la naturaleza humana. Con todo, este estudio general no está excluido necesariamente de su terreno, pero siempre que las enseñanzas de la historia ó de la experiencia nos descubren la naturaleza de la humanidad, depende esto de que, como particulares, hemos examinado los acontecimientos de nuestra propia vida, ó como historiadores los de la historia, con ojos de artista, como poetas; es decir, desde el punto de vista de la Idea y no del fenómeno, desde el punto de vista de la esencia y no de las meras relaciones. La propia experiencia es condición indispensable para comprender la poesía, no menos que para comprender la historia, pues en cierta manera es el vocabulario del idioma en que aquéllas nos hablan.

Pero la historia es á la poesía lo que el retrato á la pintura histórica; la primera nos muestra la verdad particular, la segunda la verdad general; la una encierra la

verdad inherente al fenómeno y el fenómeno la sirve de elemento y de base; la otra, la verdad de la Idea, lo que no se encuentra en fenómeno alguno particular, pero se deduce de todos.

El poeta elige á voluntad caracteres significativos y los coloca en situaciones graves; el historiador toma los caracteres y las situaciones como se le presentan. No puede el último elegir ni juzgar los acontecimientos y los hombres con arreglo á su importancia interior, que es la que expresa la Idea y la única verdadera, sino con arreglo á su significación exterior, aparente, relativa, que no tiene importancia más que por las complicaciones ó consecuencias que puede producir. No debe apreciar las cosas en sí mismas, según su carácter esencial y su valor intrínseco. Debe juzgarlas con arreglo á sus relaciones, á su encadenamiento, á su influencia sobre el porvenir, y principalmente sobre su propia época. No prescindirá nunca de relatar los hechos realizados por un soberano, por insignificantes y vulgares que sean, pues tienen consecuencias é influyen en los sucesos. En cambio, no tratará de las acciones de los particulares más distinguidos, por importantes que sean aquéllas en sí, cuando no han ejercido influencia en el curso de los acontecimientos, pues los estudios del historiador parten del principio de razón y tienen por fin el fenómeno, cuya forma es este principio.

Por el contrario, el poeta se apodera de la Idea de la naturaleza humana, haciendo abstracción de las relaciones y del tiempo; es decir, concibe la objetividad adecuada de la cosa en sí, en su expresión más alta. Si áun permaneciendo en el terreno obligado de la historia, lo que constituye la esencia íntima y la importancia de los acontecimientos, la substancia de los fenómenos, jamás se oculta por completo á los ojos del espectador y puede

ser hallado y reconocido por aquel que lo busque, con todo, lo que tiene importancia real y no meramente relativa, esto es, el verdadero desenvolvimiento de la Idea, está más exacta y claramente expresado en la poesía que en la historia; de donde se infiere, por paradójico que parezca, que aquélla tiene más verdad intrínseca y real que ésta. El historiador estudia los acontecimientos particulares tales como los produce la vida, como se desarrollan en el tiempo formando innumerables series de causas y de efectos que se cruzan y se anudan en todos sentidos, pero es imposible que posea la totalidad de los datos necesarios. No lo puede haber visto todo él mismo, ni puede estar suficientemente informado. A cada paso el original del cuadro le abandona, ó un falso modelo sustituye al verdadero, y esto ocurre con tanta frecuencia, que me creo autorizado para decir que en la historia abunda más lo falso que lo verdadero.

El poeta, por su parte, se apodera de la Idea de la humanidad bajo el aspecto determinado que desea expresar actualmente; lo que se objetiva delante de sus ojos en la Idea humana es la naturaleza de su propio yo; su conocimiento, como indiqué á propósito de la escultura, existe *à priori* en una mitad al menos; su modelo firme, distinto, plenamente alumbrado, está presente siempre en su espíritu y no puede separarse de él; su cerebro refleja como un límpido espejo la Idea pura y viva, y sus pinturas, hasta en los menores detalles, son tan verdaderas como la vida misma (1).

(1) No necesito decir que me refiero á los grandes y verdaderos poetas, que tan poco abundan, y no á esa turba insípida de poetas mediocres, rimadores y narradores de cuentos que pululan hoy, sobre todo en Alemania, y á los cuales se les debería gritar continuamente:

*Mediocribus esse pœtis
Non homines, non Di, non concessere columnæ.*

Los grandes historiadores de la antigüedad son poetas en los detalles, allí donde los datos no les bastaban, por ejemplo, en los discursos de sus héroes. Su manera misma de tratar los asuntos se acerca á la epopeya, lo cual da unidad á su narración y les permite permanecer fieles á la verdad intrínseca en aquello mismo de que no pudieron saber más que la verdad exterior y aún allí donde ésta había sido falsificada. Si antes hemos comparado á la historia con la pintura de retratos, en oposición con la poesía, que es lo correspondiente á la pintura histórica, vemos ahora que los antiguos historiadores seguían el precepto de Winckelmann de que el retrato debe ser el ideal del individuo, puesto que describen los hechos particulares de un modo que hace resaltar el aspecto de la Idea humana representado en ellos. Por el contrario, los modernos, con raras excepciones, hacen de la historia casi siempre una espuerta de barreduras, una habitación de desahogo, donde se almacenan trastos inútiles ó á lo sumo la descripción de algún gran acontecimiento ó de algún hecho político.

Quando se quiere conocer la humanidad en su esen-

Sin embargo, merecen tomarse en consideración seriamente la cantidad de tiempo y de papel mal gastados por ese enjambre de poetas hueros y todo el mal que hacen, pues por una parte el público pide siempre cosas nuevas, y por otra se encamina por instinto hacia lo absurdo y lo chabacano, como más afín á su propia naturaleza. Por esto los escritos mediocres le apartan de las verdaderas obras de arte y le impiden instruirse con su lectura. Trabajan, pues, en contra de la influencia benéfica del genio, corrompen cada vez más el gusto, y detienen los progresos del siglo. La crítica y la sátira deberían flagelar á los poetas hueros, sin miramiento y sin piedad, hasta obligarlos, en interés suyo, á emplear sus ocios en leer cosas buenas y no en escribirlas malas. Pues si la torpeza de un ignorante sin vocación exasperó al pacífico dios de las Musas hasta el punto de hacerle desollar á Marsyas, no sé qué títulos podría invocar la poesía vulgar para pedir tolerancia.

cia íntima, en su Idea, que se manifiesta y se desenvuelve siempre idénticamente, en las obras inmortales de los grandes poetas es donde se hallará una imagen mucho más fiel y más clara que la que pueden dar los historiadores, pues aún los mejores de éstos están todavía muy lejos de figurar en primera línea como poetas y no tienen tampoco la libertad necesaria. En este punto, la posición respectiva del historiador y del poeta puede caracterizarse por medio de la comparación siguiente. El mero historiador, que trabaja solamente sobre los datos que encuentra, se parece á un hombre ignorante de la geometría, que calculase las relaciones de figuras halladas por azar, midiendo sus dibujos; el resultado empírico que así obtuviera presentaría todos los defectos de las figuras dibujadas. El poeta es como el matemático que concibe estas relaciones *à priori* en la intuición pura y las formula, no como se dan en el dibujo, sino como existen en la Idea que la imagen quiere representar. Esto fué lo que hizo decir á Schiller:

«Lo que no ha ocurrido jamás ni en parte alguna es lo único que no envejece.»

Ni siquiera vacilo en dar más valor en lo que respecta al conocimiento de la naturaleza humana, á las biografías y especialmente á las autobiografías, que á la historia propiamente dicha, tal como suele escribirse. Por una parte, es más fácil recoger datos exactos y completos para las primeras, y por otra, en la historia, interviene menos los hombres en la acción que las naciones y los ejércitos. Los contados individuos que aparecen se nos presentan de tan lejos con un acompañamiento y un séquito tan numerosos, disfrazados además con trajes oficiales tan tiesos ó con corazas tan pesadas é inflexibles, que verdaderamente es muy difícil reconocer á través de todo esto el movimiento natural del hombre.

En cambio una biografía fiel, dentro de su estrecho marco, nos pinta la conducta humana con todos sus matices y bajo todas sus formas; en ella aprendemos á conocer, en algunos raros seres, la sabiduría, la virtud y hasta la santidad. En la gran mayoría vemos necedad, bajeza, malicia, y también con mucha frecuencia la maldad más profunda.

Conviene recordar que, desde el punto de vista que ahora nos interesa, ó sea el de la significación intrínseca de los acontecimientos, es indiferente en absoluto que los objetos en torno á los cuales se desenvuelven, sean comparativamente grandes ó pequeños, que se trate de un pedazo de tierra ó de un imperio. Todo esto, insignificante por sí mismo, no adquiere importancia hasta que la voluntad es agitada por ello y en la medida en que lo es; un motivo no tiene gravedad más que por su influencia sobre la voluntad; comparado con otros motivos de la misma naturaleza, no merece la menor atención. Así como una circunferencia de una pulgada de diámetro y otra en que éste sea de 40 millones de leguas, tienen absolutamente las mismas propiedades geométricas, así también una aldea y un imperio nos presentan el cuadro de las mismas peripecias, en cuanto á la esencia de las cosas, y podemos estudiar y conocer á la humanidad en la historia de la una tan perfectamente como en la del otro.

Es un error suponer que las autobiografías no son más que engaño y fingimiento. Por el contrario, la mentira, aunque posible en todas partes, es quizás más difícil en esta que en otra alguna. El disimulo cabe mejor en la conversación. Por paradójico que parezca lo que voy á decir, creo que en el fondo es mucho menos practicable en la correspondencia. En efecto, el hombre mientras escribe una carta, como se encuentra á

solas, no ve más que lo que pasa en su interior, difícilmente puede atraer á sí lo que está lejano, y no le es dado apreciar con sus propios ojos el género y grado de impresión que producen sus palabras sobre aquél á quien van dirigidas: éste último lee la carta con toda tranquilidad, vuelve á leerla de nuevo con disposiciones de espíritu ignoradas por el autor de aquélla, y acaba siempre por descubrir la intención oculta.

En esos libros (las autobiografías) es donde más pronto se aprende á conocer á un escritor como hombre, pues las mismas condiciones obran aquí de una manera más enérgica y más prolongada: fingir en una autobiografía es tan difícil, que quizá no haya una sola que no encierre más verdad que cualquier otra historia escrita. El hombre que pinta su vida, la ve en conjunto, en sus rasgos generales; para él los pormenores no tienen importancia; lo próximo se aleja, lo lejano se aproxima, los miramientos se desvanecen; escucha su propia confesión, voluntariamente hecha, y ante el confesonario, el espíritu de mentira tiene menor dominio sobre él, pues existe en el hombre una tendencia á decir la verdad, tendencia que necesita vencer siempre que miente, y que en el caso en que nos ocupamos se acentúa más todavía. He aquí una comparación propia para hacer comprender la relación que existe entre una biografía y la historia de un pueblo. La historia nos muestra á la humanidad como aparece un paisaje visto desde una cumbre muy alta; la mirada abarca muchas cosas, divisamos vastos espacios y grandes masas, pero no vemos nada con precisión, ni podemos distinguir con claridad cosa alguna. Por el contrario, la biografía nos muestra la vida del hombre como llegamos á conocer un sitio cuando estudiamos, paseándonos por él, los árboles, las plantas, las rocas y las corrientes de agua que allí existen. Pero así

como la pintura de paisaje nos facilita mucho la inteligencia de las ideas de la Naturaleza y nos coloca más fácilmente en el estado propicio de contemplación pura y separada de la voluntad, porque el artista nos hace ver la Naturaleza con sus ojos, así también la poesía está en mejores condiciones que la historia y la biografía para expresar las Ideas de la humanidad, pues el genio poético es también un claro espejo que concentra y reproduce con claridad todo lo esencial é importante y suprime todo lo contingente y heterogéneo.

Dos caminos puede seguir la poesía para llegar á su fin, que es expresar la Idea humana. El poeta mismo puede ser el objeto que pinta, y entonces la poesía es lírica, es la canción propiamente dicha. Como el autor se inspira en sus propios sentimientos y los expresa, este género presenta siempre cierta subjetividad en su tema. El otro camino es el de los demás géneros poéticos: el sujeto que describe es diferente del objeto descrito; el poeta se oculta siempre más ó menos detrás de su asunto y acaba por desaparecer completamente. En el romance, por el tono y el procedimiento general, se vislumbra todavía algo personal. Aunque más objetivo que la canción, presenta, sin embargo, cierta subjetividad, que va borrándose cada vez más en el idilio y en la novela, para desaparecer casi completamente en el poema épico y de que en el drama no quedan ya huellas; este último, no sólo es el género más impersonal, sino también por muchas razones el más perfecto y el más difícil. Por esto mismo el género lírico es el más fácil de todos, y si en general el don poético sólo es concedido al genio, tan excepcional en el mundo, no es menos cierto que un hombre de medianas dotes podrá escribir una hermosa poesía lírica, cuando algún vivo impulso exterior ó alguna repentina inspiración exalte su espíritu,

pues para ello le bastará tener una intuición profunda de su estado, durante ese momento de sobreexcitación. Tenemos numerosas pruebas de esto en las canciones compuestas por personas que no han salido de la obscuridad, y especialmente en las canciones populares alemanas de que nos ofrece una excelente colección el «*Wunderhorn*,» como también en las innumerables canciones de amor y de otros asuntos, de autores populares desconocidos, que abundan en todos los países y en todos los idiomas.

Este género de poesía se reduce á sentir vivamente una disposición de ánimo momentánea y formularla en una canción. Pero cuando el poeta lírico es un verdadero poeta, su obra es el espejo del corazón humano en general. Con una sencilla canción sabrá expresar de un modo asombroso todo cuanto en lo pasado, en lo presente ó en lo porvenir, experimentaron, experimentan ó experimentarán millones de seres humanos en determinadas situaciones, siempre idénticas y siempre renovadas. Estas situaciones parecen tan perpetuas como el género humano, en vista de su retorno incesante, y como los sentimientos que despiertan son siempre los mismos, las obras líricas de los grandes poetas conservan siempre su verdad y su juventud. Un gran poeta representa por sí solo toda la humanidad, pues todo cuanto ha hecho latir en algún instante un corazón humano, todo lo que ha podido sacar de sí misma una naturaleza humana en una situación cualquiera, todo lo que puede nacer y ocupar algún lugar en el interior de un hombre, le sirve de tema y de materia junto al resto de la Naturaleza. El poeta puede cantar la voluptuosidad ó el misticismo, puede ser Anacreonte ó Angel Silesio, escribir una comedia ó una tragedia, pintar un carácter sublime ó un carácter vulgar, según su fantasía ó su vocación. Nadie

puede prescribirle ser noble, elevado, moral, piadoso ó cristiano, ni puede imponerle que sea de esta manera ó de la otra, y menos derecho hay todavía para censurarle por ser como es y no diferente, pues es un espejo de la humanidad, á la que presenta la imagen de todos los sentimientos y todas las acciones humanas.

Examinemos ahora más detenidamente las condiciones que caracterizan á la canción propiamente dicha, tomando por ejemplos, modelos acabados y puros que no invaden la esfera de ningún otro género, como el romance, la elegía, el himno, el epigrama, etc., y he aquí lo que hallaremos como carácter distintivo de la canción en el sentido estricto de la palabra. Lo que ocupa la conciencia del autor de la canción es el sujeto de la voluntad, en otros términos, su propio querer, ya á título de voluntad cumplida y satisfecha (y entonces la canción es alegre), ya como voluntad contrariada, que suele ser lo más frecuente, como estado moral agitado por una emoción ó una pasión. Pero al mismo tiempo, y junto á este estado, la contemplación de la Naturaleza que le rodea, despierta en el poeta la conciencia de sí mismo como sujeto conociente puro y separado de la voluntad: la calma perfecta que experimenta por esta calidad suya, contrasta con la agitación de una voluntad siempre miserable y ávida. El sentimiento de este contraste, el efecto de estas alternativas, es lo que expresa el conjunto de la canción y lo que en general constituye la inspiración lírica.

En este estado de espíritu, el conocimiento puro viene á nosotros para librarnos de la voluntad y de sus obsesiones; cedemos á esta saludable acción, pero sólo por un momento; la voluntad vuelve á arrancarnos de la serena contemplación y á lanzarnos de nuevo en la agitación de nuestros intereses personales. Pero el aspecto

de la hermosa Naturaleza nos emancipa otra vez de la tiranía de la voluntad y nos sume en admiración involuntaria.

Estas alternativas de volición (es decir, de miras interesadas del individuo) y de contemplación de las bellezas naturales que nos rodean, se nos presentan en todo el curso de la canción, y esta mezcla extraordinaria de dos estados discordantes, es lo que da origen á la inspiración lírica. El poeta procura descubrir ó inventar relaciones entre los dos estados; la disposición subjetiva, ó sea la afección de la voluntad, colora con sus propias tintas la contemplación de la Naturaleza y recíprocamente. La verdadera y buena canción es fiel trasunto de estos sentimientos, mezclados, pero contrarios. Para darse cuenta, por medio de ejemplos, de este desdoblamiento abstracto, de un estado que nada de abstracto tiene, no hay más que leer cualquiera de las inmortales canciones de Goethe; recomiendo especialmente *La queja del pastor, Bienvenida y despedida, A la luna, En el mar é Impresiones de Otoño*. Las canciones contenidas en el *Wunder horn* son también excelentes modelos, sobre todo, aquella que comienza con estas palabras: «¡Oh Brema, tengo que dejarte!» En *Voss* hay una canción muy buena y muy graciosa que parodia el género lírico, describiendo las sensaciones de un vidriero ebrio que se cae desde lo alto de una torre, el cual observa en su caída que el reloj señala las once y media, observación bien extraña, por cierto, en su situación, y que emana de un conocimiento separado de la voluntad.

Si he conseguido que el lector participe de mis opiniones sobre la inspiración lírica, admitirá también que es la concepción intuitiva y poética de una proposición que senté en mi *Disertación sobre el principio de razón* y que he recordado en esta obra; que la identidad del su-

jeto que *conoce* y el sujeto que *quiere*, puede ser considerada como el milagro *κατ'εξοχήν*; por consiguiente, la impresión poética de la canción descansa en último término sobre la verdad de la proposición citada.

En el curso de la vida, aquellos dos sujetos, ó para hablar en términos vulgares, la cabeza y el corazón se separan cada vez más; la distancia entre la sensación subjetiva y el conocimiento objetivo aumenta continuamente. En el niño todo está mezclado; apenas sabe distinguirse á sí propio de lo que le rodea y se confunde con el mundo exterior. En el adolescente, cuanto percibe obra ante todo sobre su sensibilidad y su disposición íntima; la noción se mezcla con el sentimiento, es lo que expresaba Byron en hermosos versos, diciendo:

«No vivo sólo en mí, soy una porción de lo que me rodea, y para mí las altas montañas son un sentimiento.»

A esto se debe el que los jóvenes se paguen tanto de la apariencia exterior de las cosas y el que no puedan elevarse más que á la poesía lírica. La poesía dramática es obra del hombre maduro. El anciano podrá, cuando más, dedicarse á la epopeya, como Homero y Ossian, porque narrar es lo propio de la vejez.

Los géneros poéticos más objetivos, y sobre todo la novela, la epopeya y el drama, tienen que llenar dos condiciones principales para alcanzar su fin, es decir, para expresar la Idea humana; son éstas la concepción exacta y profunda de caracteres notables y la invención de situaciones importantes en las que estos caracteres puedan desenvolverse. Pues así como el químico no debe limitarse á obtener, con toda pureza, los cuerpos simples y sus principales compuestos, sino que debe mostrar también visiblemente sus propiedades, poniéndolos en contacto con los reactivos oportunos, el poeta no ha de presentarnos solamente caracteres notables con fidelidad,

con la verdad de la Naturaleza, sino que además, para que los comprendamos bien, debe colocarlos en situaciones tales que puedan en ellas desenvolverse por completo y dibujarse con contornos exactos y fijos; esto es lo que da á las situaciones su importancia. En la vida y en la historia, la suerte produce rara vez una de estas situaciones, que permanece aislada y perdida en la multitud de los acontecimientos vulgares. La importancia absoluta de las situaciones debe distinguir á la novela, á la epopeya y al drama, de la vida real, tanto como la combinación y la elección de caracteres significativos; mas para que éstos nos impresionen es condición indispensable la verdad más absoluta; la falta de unidad en los caracteres, su contradicción consigo mismos ó con la naturaleza humana en general, la imposibilidad, ó lo que es casi igual, la inverosimilitud de las situaciones, aunque sólo sea en detalles secundarios, disuenan en la poesía lo mismo que las figuras mal dibujadas, la falsa perspectiva ó la luz defectuosa, en la pintura, pues lo que pedimos á la poesía, como á la pintura es que sea fiel imagen de la vida, de la humanidad y del mundo, dándoles mayor claridad con la exposición de los caracteres y más importancia con la combinación de las sensaciones.

Expresar Ideas es el fin común de todas las artes. Lo que las distingue es el grado de objetivación de la voluntad que representa en cada caso la Idea, y de él dependen también los materiales propios de cada arte. Infiérese de ahí que las artes, aún aquellas que más se diferencian, pueden explicarse mutuamente por comparación. Así, por ejemplo, para percibir perfectamente las Ideas que expresa el agua, no basta verla detenida en un estanque ó corriendo uniformemente por el cauce de un río; necesitamos verla además en medio de condiciones y de obstáculos que la hagan revelar sus propiedades. La

admiramos cuando corre, cuando brama, hace espuma y salta con ímpetu, cuando se precipita en forma de cascada convirtiéndose en polvo, cuando cediendo al arte se lanza en poderoso surtidor. En estas diversas condiciones muestra sus distintas cualidades, conservando siempre fielmente la unidad de su carácter, pues tan natural es en ella elevarse en forma de surtidor por los aires, como reposar inmóvil reflejando el cielo, y se presta indiferentemente á uno ú otro de estos estados, según las circunstancias. Lo que el hidráulico hace con la materia líquida y el arquitecto con la sólida, lo hacen el poeta épico y el poeta dramático con la Idea de la humanidad. Desenvolver y aclarar la Idea que expresa la obra artística, la voluntad que se objetiva en cada uno de sus grados, he aquí el fin común de todas las artes.

La vida humana, tal como se muestra de ordinario en la realidad, semeja el agua del estanque ó del río; pero en la novela, en la epopeya y en la tragedia, el poeta elige los caracteres y los coloca en condiciones propicias para que se desarrollen sus propiedades y para que se ilumine lo más hondo del corazón humano, manifestándose en acciones extraordinarias é importantes. Valiéndose de estos medios, objetiva la poesía la Idea de la humanidad, que tiene de particular el revelarse mejor en los caracteres más individualizados.

Se considera con razón á la tragedia como el género poético más elevado, tanto desde el punto de vista de la dificultad de la obra, como de la impresión que en el espectador produce. Importa mucho, para entender bien el conjunto de las consideraciones expuestas en este libro, observar que esa obra suprema del genio poético tiene el fin de mostrarnos el aspecto terrible de la vida, los dolores sin nombre, las angustias de la humanidad, el triunfo de los malos, el poder sarcástico del azar y la in-

falible pérdida del justo y del inocente, pues encontramos ahí una indicación significativa de la naturaleza de este mundo y de la existencia. Lo que presenta la tragedia ante nuestros ojos es el conflicto de la voluntad consigo misma, mostrándose con todos sus horrores, desenvolviéndose, de la manera más completa, en el grado supremo de su objetivación.

La tragedia nos presenta este conflicto en el cuadro de los dolores humanos, ya vengan del azar ó del error que gobiernan al mundo bajo la forma de un destino fatal y con una perfidia que tiene casi la apariencia de una persecución intencionada, ó ya tengan su origen en la misma naturaleza humana, en los proyectos y en los esfuerzos individuales que se cruzan ó en la maldad y la estupidez de la mayoría de los hombres. Es una misma voluntad la que vive y se manifiesta en todos; pero sus manifestaciones luchan y se desgarran entre sí. Aparece según los individuos, más ó menos enérgica, más ó menos acompañada de razón, más ó menos templada por la inteligencia; y, finalmente, en algún sér excepcional, el conocimiento purificado y ennoblecido por el mismo dolor, llega á ese estado en que el mundo exterior, el velo de *Maya* no puede engañarle, en que ve claro á través de la forma fenomenal ó principio de individuación. Entonces el egoísmo, consecuencia de este principio, se desvanece con él; los *motivos*, antes tan poderosos, pierden su poder, y en su lugar el conocimiento perfecto de la esencia del mundo, obrando como *aquietador* de la voluntad, produce la resignación y la renuncia, no sólo de la vida, sino hasta de la misma voluntad de vivir. Así es como vemos en la tragedia á los seres más nobles, renunciar, después de largos combates y de prolongados dolores, á los fines perseguidos hasta entonces; sacrificar para siempre los goces de la vida y hasta desembara-

zarse voluntariamente y con alegría de la carga de la existencia; esto hace el *Príncipe constante*, de Calderón; esto la Margarita del *Fausto*; esto Hamlet, y Horacio querría seguir también su ejemplo, si aquél no le ordenara vivir y soportar todavía por algún tiempo los dolores de este mundo inhospitalario, á fin de que pudiese relatar la suerte de su amigo y justificar su memoria; esto hacen también *La Doncella de Orleans* y *La novia de Messina*. Todos mueren purificados por el dolor, es decir, cuando la voluntad de vivir ha muerto en ellos; en el *Mahoma* de Voltaire, las últimas palabras que Palmira expirante dirige al profeta, lo dicen expresamente: «Tú debes reinar: el mundo está hecho para los tiranos».

Pedir, por el contrario, á la tragedia que practique lo que se llama la justicia poética es desconocer por completo la esencia del género trágico. El doctor Samuel Johnson, en su crítica de algunos dramas de Shakespeare, formuló abiertamente tan inepta pretensión reprochando al poeta el haber prescindido de la justicia, lo cual es verdad, pues ¿de qué son culpables *Ofelia*, *Desdémona* y *Cordelia*? Sólo los espíritus imbuídos de un vulgar optimismo pueden reclamar esta justicia dramática, sin la cual no quedan satisfechos. Pero la verdadera significación de la tragedia es que lo que expía el héroe no son sus pecados individuales, sino el pecado original, el crimen de la existencia misma; Calderón lo dice francamente:

«Pues el delito mayor
Del hombre, es haber nacido.»

Expondré ahora mi opinión acerca de la manera de escribir la tragedia. Su fondo esencial es únicamente el espectáculo de un gran infortunio. En cuanto á los medios de que puede valerse el poeta, se reducen á tres.

Puede imaginar como causa de las desgracias de su héroe un carácter de maldad extraordinaria, casi imposible, como Ricardo III, Yago, en *Otello*, Shylock, en *El mercader de Venecia*, *Franz Moor*, la *Fedra* de Eurípides, Creón en la *Antígona*, y muchos otros. El infortunio puede nacer también de una fatalidad ciega, ó sea del azar y del error; modelos de este género son el *Edipo rey*, de Sófocles, y *Las Traquinianas*, y en general la mayoría de las tragedias antiguas; entre las modernas que pertenecen á este grupo, tenemos *Romeo y Julieta*, el *Tancredo*, de Voltaire, y *La novia de Messina*. Por último, la desgracia puede ser producida sencillamente por la situación mutua de los personajes y por sus relaciones; en este caso no se necesita de un funesto error, ni de un azar extraordinario, ni de un carácter que llegue al límite de la maldad humana; caracteres de los que vemos todos los días, colocados en medio de circunstancias que se presentan con frecuencia, se hallan en situaciones respectivas, que les impulsan fatalmente á prepararse unos á otros el destino más triste, sin que la culpa sea exclusivamente de ninguno de ellos.

Este medio dramático me parece infinitamente superior á los dos anteriores, pues nos muestra la desdicha, no como una excepción, producida por las circunstancias ó por caracteres monstruosos, sino por un resultado fácil, sencillo, casi necesario, de la conducta de los hombres y de los caracteres humanos, de suerte que semejantes calamidades tienen por su facilidad una apariencia temible para nosotros mismos. En las dos formas anteriores veíamos también la triste suerte de las víctimas y la horrible perversidad de los verdugos, pero las fuerzas que determinaban el acontecimiento, aunque temibles, no nos amenazaban á nosotros más que de lejos, y teníamos grandes probabilidades de librarnos de ellas

sin vernos obligados á recurrir á la renuncia de todo; pero este tercer procedimiento trágico nos muestra las fuerzas enemigas de toda felicidad y toda existencia en condiciones que les permiten tener fácil acceso á nosotros en cualquier instante. Vemos las mayores calamidades producidas por complicaciones en las cuales puede verse enredado nuestro propio porvenir y por acciones que nosotros mismos seríamos capaces de realizar, sin que pudiéramos acusar á nadie de injusticia. Entonces nos estremecemos de horror, viéndonos ya en medio de los suplicios del infierno.

Mas este género de tragedia es el más difícil, puesto que en él se trata de producir el efecto más profundo, valiéndose de los medios y los móviles más pequeños, merced al arte con que son utilizados y combinados; por eso muchas de las mejores tragedias eluden la dificultad. Hay, sin embargo, una obra, modelo acabado de este género, aunque bajo otros aspectos sea inferior á la mayor parte de las del mismo autor (Goethe): es *Clavijo*. *Hamlet* pertenece también, en cierta medida, al mismo género, si se tiene en cuenta la situación en que se encuentra el héroe entre Laertes y Ofelia; de *Wallenstein* puede decirse lo propio, y otro tanto de *Fausto*, si no se considera como acción principal más que la concerniente á Margarita y su hermano. También pertenece á esta clase el *Cid* de Corneille, salvo que falta la catástrofe trágica, catástrofe que hallamos en la situación análoga de Max y Tecla, en el *Wallenstein*.

§ 52.

En las consideraciones precedentes hemos echado una ojeada sobre todas las bellas artes con la generalidad que conviene á nuestro punto de vista, comenzando

por la arquitectura, cuyo fin estético es expresar la objetivación de la voluntad en su grado más bajo de visibilidad, allí donde se manifiesta como tendencia sorda inconsciente, severamente regulada, de la materia, pero presentando ya su antagonismo interno bajo la forma de conflicto entre la gravedad y la rigidez. Hemos terminado nuestro examen por la tragedia que nos presenta, en la objetivación suprema de la voluntad, el cuadro del antagonismo de ésta consigo misma, pero en proporciones y con claridad aterradora. Al llegar á este punto observamos que hay un arte que ha quedado y debía quedar excluido de nuestro estudio, pues en el encadenamiento sistemático de lo que hemos expuesto no hay lugar alguno que le convenga: me refiero á la *Música*, que existe enteramente aislada de las demás artes.

No encontramos ya en ella la reproducción, ó repetición de alguna Idea de los seres de este mundo, y sin embargo, es un arte tan elevado y tan admirable, obra tan poderosamente sobre el sentimiento más íntimo del hombre, la comprendemos tan á fondo y tan enteramente, como una lengua universal cuya claridad supera hasta la del mundo intuitivo, que por todas estas razones debemos ver en ella, sin duda, algo más que un *exercitium arithmetica occultum nescientis se numerare animi*, como la definió Leibnitz (1), quien dice la verdad; pero considerando sólo la significación inmediata exterior: la certeza del asunto.

Si la Música no fuera más que esto, la satisfacción que nos proporciona debería ser análoga á la que experimentamos al hallar la solución exacta de un problema de cálculo; no sería ese íntimo gozo que conmueve hasta lo más hondo de nuestro ser. Desde nuestro punto de vista,

(1) *Leibnitii epistolae, Collectio Kortholti: ep. 154.*

en que el efecto estético es lo que atrae nuestra atención, debemos atribuir á la Música un sentido más serio y más profundo relacionado con la esencia íntima del mundo y con la nuestra, y respecto del cual las proporciones numéricas á que puede ser reducido este arte, no son más que una indicación y no la cosa indicada.

Por analogía con las demás artes podemos deducir que la Música debe relacionarse en algún sentido con el mundo, como la representación con lo representado, como el *ectipo* con el prototipo, pues todas aquellas poseen este carácter, y su acción sobre nosotros es del mismo género que la que nos produce la Música, salvo que ésta última es más enérgica, más rápida, más necesaria y más infalible. Su conexión con el mundo en la parte que ella reproduce, debe ser muy estrecha, muy natural y muy profunda, pues la Música es comprendida instantáneamente por cualquiera y denota cierta infalibilidad, en el sentido de que su forma puede sujetarse á reglas muy rigurosas que son susceptibles de expresarse en números, y de las cuales no puede apartarse so pena de dejar de ser Música.

Sin embargo, el punto de comparación de la Música con el mundo, la circunstancia que con él la relaciona haciéndola imitación ó repetición suya, son cosas profundamente ocultas. En todas las épocas se ha cultivado la Música, sin poderse explicar ese problema, contentándose con comprenderlo inmediatamente y sin tomarse el trabajo de tratar de concebir en abstracto la raíz de esta comprensión inmediata.

A fuerza de entregarme á las impresiones de la Música bajo todas sus formas y de reflexionar, siempre en el orden de ideas expuesto en la presente obra, he llegado á darme cuenta de la esencia de aquel arte y á explicarme de qué naturaleza puede ser la imitación que la

relaciona con el mundo y que la analogía nos obliga á atribuirle. Mi explicación me satisface plenamente y basta para mis investigaciones; me complazco en creer que será igualmente satisfactoria para los que me han acompañado hasta aquí y aceptan mi concepción del mundo. Pero debo reconocer que esta interpretación es imposible de probar por su misma esencia, puesto que supone y fija cierta conexión de la música como arte representativo, con algo que por su naturaleza no puede ser jamás objeto de una representación y que nos obliga á considerar á aquélla como copia de un modelo que no puede ser representado directamente. No puedo hacer más que exponer mi explicación para cerrar con ella este tercer libro, consagrado principalmente al estudio de las artes y remitirme en cuanto á la aprobación ó desaprobación de mi juicio, por una parte á las impresiones musicales de cada lector y por otra á la opinión que se haya formado sobre el pensamiento único que, en conjunto, forma el objeto de mi obra. Para poder aceptar mi explicación con una convicción sincera, es preciso meditarla con perseverancia, escuchando Música con frecuencia, y sobre todo es indispensable estar ya familiarizado con el pensamiento general de mi libro.

Las Ideas (en el sentido platónico) son la objetivación adecuada de la voluntad; estimular al hombre, mediante cierta modificación correspondiente del sujeto que conoce, á contemplar esas Ideas por medio de la reproducción de objetos particulares (pues las obras artísticas no son otra cosa) es el fin de todas las artes que conocemos además de la Música. No objetivan, pues, la voluntad más que mediatamente, sirviendo de intermediario las Ideas. Y como el mundo no es más que el fenómeno de las Ideas, multiplicado indefinidamente por la forma del *principium individuationis* (única forma del conocimiento que se ha-

lla al alcance del individuo como individuo) infiérese de aquí que la Música que va más allá de las Ideas es completamente independiente del mundo fenomenal; le ignora en absoluto y podría seguir existiendo en cierto modo, aunque el universo no existiera, cosa que no puede decirse de las demás artes. En efecto, la Música es una objetivación *tan inmediata de toda la voluntad*, como el mundo, como las Ideas mismas, cuyo fenómeno múltiple constituye el mundo de los objetos individuales. No es como las demás artes una reproducción de las Ideas, sino una reproducción de esa misma voluntad, de que las Ideas son también objetivaciones; he aquí porqué la influencia de la Música es más poderosa y penetrante que la de las otras artes; éstas no expresan más que la sombra, aquélla habla de la realidad y como una misma voluntad se objetiva en la Idea y en la Música, pero diversamente en cada una de ambas debe existir, si no un parecido directo, cierto paralelismo y alguna analogía entre la Música y las Ideas, cuyos numerosos é imperfectos fenómenos componen el mundo visible. Esta analogía que voy á desenvolver ahora servirá de comentario para dilucidar y hacer comprender mejor una explicación tan difícil por la obscuridad del asunto.

En los sonidos más graves de la armonía, en el bajo fundamental, reconozco los escalones inferiores de la objetivación de la voluntad; á saber, la Naturaleza inorgánica, la masa de los planetas. Los sonidos superiores, más móviles y fugitivos, nacen todos de las vibraciones concomitantes del sonido fundamental y resuenan débilmente cada vez que se produce éste; hasta es regla en armonía, no hacer coincidir con una nota baja más que sus sonidos armónicos, es decir, aquellos que resuenan por sí mismos al propio tiempo que la nota baja en virtud de vibraciones concomitantes.

Esto es análogo á lo que sucede en la Naturaleza, donde todos los cuerpos y todos los organismos deben mirarse como nacidos por desenvolvimiento gradual de la masa planetaria, que es, á la vez, su sostén y su origen; es exactamente la misma relación que media entre el bajo fundamental y las notas superiores. Existe un límite de gravedad, por debajo del cual no hay sonido alguno perceptible, lo cual guarda correspondencia con el hecho de que la materia no pueda ser percibida sin la forma y la calidad, es decir, sin la manifestación de una fuerza inexplicable, que precisamente es lo que expresa la Idea; ó hablando en términos más generales, guarda correspondencia con el hecho de que no hay materia desprovista en absoluto de voluntad. Así como un sonido debe tener necesariamente cierta elevación, la materia manifiesta, de un modo no menos necesario, algún grado de voluntad. El bajo fundamental, es, pues, para la armonía, lo que, para el mundo la Naturaleza inorgánica, la materia más bruta, sobre la cual descansa todo, y de la cual nace todo y se desenvuelve.

Después de esto, en el conjunto de voces que componen la armonía, desde el bajo hasta la parte alta que dirige el canto y ejecuta la melodía, descubro toda la serie gradual de las Ideas en que se objetiva la voluntad. Las voces más próximas al bajo son los escalones inferiores, los cuerpos inorgánicos, que se manifiestan ya de muchas maneras. Las notas más elevadas me representan el mundo vegetal y el mundo animal. Los intervalos regulares de la escala son paralelos á los grados determinados de la voluntad objetivada, á las especies fijas de la Naturaleza. Las alteraciones de la proporción aritmética de los intervalos, producidas, ya por la medida, ya por el modo, son análogas á las desviaciones del tipo de la especie en el individuo, y las disonancias abso-

lutas que no producen intervalo alguno regular, pueden ser comparadas á los productos monstruosos que tienen miembros de dos especies animales ó de hombre y de animal. Mas el bajo y las voces intermedias que forman la armonía, no tienen una marcha continua como la parte superior que canta la melodía; esta es también la única que corre libremente y con agilidad, ejecutando modulaciones y escalas, mientras que las otras progresan más lentamente y no tienen una marcha continua propia.

El bajo inferior, el representante de la materia bruta, es el que tiene una marcha más pesada; no se eleva ni descende, sino con grandes intervalos, por tercias, cuartas ó quintas, y jamás en un solo tono, á menos de haber transposición por doble contrapunto. Esta marcha lenta le es inherente hasta de una manera física, no se puede imaginar una escala rápida ó un trino sobre notas bajas. Por encima del bajo, las voces de relleno, que marchan paralelamente al mundo animal, tienen ya movimiento más rápido, pero sin continuidad melódica y sin significación en su marcha. Esta marcha no encadenada y esta determinación rigurosa de todas las voces intermediarias, es análoga á lo que pasa en el mundo de las criaturas desprovistas de razón. Desde el cristal al animal más perfecto, no hay ser alguno que tenga una conciencia bien encadenada, que pueda dar á su existencia una unidad significativa; ninguno recorre una serie de desenvolvimientos intelectuales, ni instrucción alguna puede perfeccionarle; todos permanecen siempre los mismos, tales como los han hecho las leyes invariables de su especie.

En fin, en la melodía, en la voz principal superior, aquella á la que es dado el canto, la que dirige el conjunto, la que progresa libremente á capricho de la fantasía, conservando siempre, desde el principio al fin, el

encadenamiento constante y significativo de un pensamiento único, reconozco el grado de objetivación más elevado de la voluntad, la vida y la aspiración reflexivas del hombre. Así como el hombre, único ser dotado de razón, mira sin cesar hacia adelante y hacia atrás en el camino de la realidad efectiva y en el de las innumerables posibilidades, recorriendo una existencia acompañada de reflexión, lo cual la da la trabazón de un conjunto, así también en la Música la melodía es lo único que tiene de un extremo á otro una continuidad llena de sentido y de intención. Por consiguiente, nos refiere la historia de la voluntad iluminada por la razón, cuyas manifestaciones constituyen la conducta humana; y dice más todavía, narra lo más oculto de esa historia, pinta cada agitación, cada vuelo, cada movimiento de la voluntad, todo lo que la razón concibe bajo el vasto concepto negativo de sentimiento, sin poder ir más allá en su abstracción. Por esto se ha dicho siempre que la Música es el idioma del sentimiento y de las pasiones, como las palabras son el lenguaje de la razón; Platón la llama *melodiarum motus, animi affectus imitans* (De leg. VII), y Aristóteles dice: *Cur numeri musici et modi, qui voces sunt, moribus similes sese exhibet?* (Probl. c. 19.)

Así como está en la naturaleza del hombre el sentir deseos, el satisfacerlos y el volver en seguida á alimentar otros nuevos para continuar así indefinidamente, así como el hombre no es feliz ni está tranquilo más que cuando este paso del deseo á su cumplimiento y del cumplimiento á nuevos deseos se efectúa rápidamente, puesto que el retardo trae consigo el dolor, como la falta de deseos trae las nostalgias estériles, la languidez y el aburrimiento, de igual manera está en la naturaleza de la melodía el vagar por mil caminos, el apartarse sin cesar del tono fundamental para ir, no solamente hacia

los grados armónicos, la tercia ó la dominante, sino hacia cualquier grado, hacia la séptima disonante y los intervalos aumentados, retornando siempre por fin al tono fundamental. Por medio de todas estas desviaciones pinta las formas múltiples de los deseos humanos y expresa también su cumplimiento con el retorno á un grado armónico, y mejor aún volviendo al tono fundamental. Inventar una melodía, descubrir con ella los misterios más recónditos de la voluntad y de los sentimientos humanos, tal es la obra del genio. Su acción tiene aquí más que en parte alguna independencia manifiesta de toda reflexión, de toda intención consciente, pudiendo decirse de ella que es una inspiración.

Aquí también, como en todas las artes, las nociones son estériles, el compositor nos revela la esencia íntima del mundo, enuncia la sabiduría más profunda en un lenguaje que su razón no comprende, como una sonámbula hipnótica descubre cosas de que no tiene idea alguna cuando está despierta. Por eso en el compositor, más que en nadie, el hombre está enteramente separado del artista y es distinto de él.

Vemos, pues, cuán pobre y limitada es la noción general hasta para explicar este arte maravilloso; sin embargo, trataré de continuar la analogía comenzada.

Así como la rápida transición del deseo á su satisfacción y de ésta á un nuevo deseo hace feliz al hombre, una melodía de movimientos rápidos y sin grandes digresiones expresa el gozo. Por el contrario, una melodía lenta que pasa por disonancias dolorosas y no vuelve al tono fundamental sino después de muchos compases, será triste y expresará el retardo ó el estorbo de la satisfacción de los deseos. El retardo en la aparición de algún nuevo movimiento de voluntad, retardo que trae aparejado el aburrimiento, no puede tener en la melo-

día otra semejanza que la continuación prolongada de la nota fundamental y en un grado más débil, pero análogo todavía, un canto monótono é insignificante. Los motivos, breves y fáciles, de un aire rápido de danza parecen hablarnos de una dicha vulgar y fácil; el *allegro maestoso* con sus largos motivos, sus extensos períodos y sus digresiones lejanas, nos describe las grandes y nobles aspiraciones hacia un fin remoto, así como su satisfacción final. El *adagio* relata los dolores de un corazón generoso y elevado que desprecia toda felicidad mezquina. Pero lo verdaderamente mágico es el efecto de los modos mayor y menor. ¿No es maravilloso ver que el sencillo cambio de un semitono, la sustitución de la tercia menor á la mayor nos imponga instantánea é infaliblemente un sentimiento de penosa angustia, del que nos libra el tono mayor, no menos súbitamente? El *adagio* llega á expresar el dolor más intenso con el modo menor y se convierte en una queja conmovedora. El aire bailable en menor parece narrar la pérdida de una dicha frívola y que se debería desdeñar, ó bien parece decir que, después de mil trabajos y contrariedades, se ha conseguido un fin mezquino. El número inagotable de las melodías posibles guarda correspondencia con la inagotable variedad de individuos, de fisonomías y de existencias que produce la Naturaleza. La modulación en un tono lejano, rompiendo todo encadenamiento con el tono precedente, se asemeja á la muerte, en cuanto que ésta destruye al individuo; pero la voluntad que se manifestaba en él sigue viviendo y se manifiesta en otros individuos, cuya conciencia no continúa, sin embargo, la del primero.

Al exponer estas analogías, debo recordar que la Música no tiene nunca en ellas más que una relación enteramente mediata, pues jamás expresa el fenómeno, sino la esencia íntima, la raíz *en sí* del fenómeno, la voluntad

misma. No expresa tal ó cual placer, tal ó cual aficción, dolor, esfuerzo, júbilo, alegría ó tranquilidad de espíritu; pinta el placer mismo, la aficción misma y todos esos otros sentimientos, en abstracto, por decirlo así; nos da su esencia, sin nada accesorio, y por consiguiente sin sus motivos. Y sin embargo la comprendemos perfectamente, aunque no nos ofrezca más que esta quinta esencia tan sutil. De ahí que la Música excite tan fácilmente la imaginación; nuestra fantasía trata de dar figuras á ese mundo de espíritus, que con ser invisible es, sin embargo, tan animado y tan activo, y que nos habla directamente. Se esfuerza en darle carne y huesos, es decir, en encarnarle en un paradigma análogo. He aquí el origen del canto con letra y de la Opera, de donde se infiere que tanto una como otra no deben olvidar nunca su posición subordinada para acaparar el papel principal y hacer de la Música un simple medio de expresión para su uso, lo cual sería una gran equivocación y un absurdo, pues la Música no expresa más que la quinta esencia de la vida y de sus incidentes, cuyas diferencias no ejercen muchas veces influencia alguna respecto de ella.

Esta generalidad, propia exclusivamente de la Música, á pesar de su rigurosa precisión, es lo que le da valor tan elevado y hace de ella la panacea de nuestros males. Por consiguiente, para la Música el tratar de adaptarse demasiado á las palabras y de acomodarse á los acontecimientos, es querer hablar un idioma que no es el suyo. Ningún compositor se halla más exento de esta falta que Rossini, y por eso su Música habla tan pura y tan claramente el idioma que le es propio, que no necesita letra y que produce su efecto aunque sea ejecutada sólo por los instrumentos de la orquesta.

De todo esto se infiere que podemos considerar al mundo fenomenal, ó Naturaleza, y á la Música, como dos

expresiones diferentes de una misma cosa, que forma el mediador de su analogía, y cuyo conocimiento es indispensable para comprenderla. La Música, considerada como expresión del mundo, es un idioma eminentemente universal, que, es á la generalidad de los conceptos, lo que éstos son á los objetos particulares. Mas su generalidad no tiene nada de la hueca generalidad de la abstracción; es de otra clase, y va unida á una precisión y á una claridad absolutas. Se parece en esto á las figuras geométricas y á las cifras, que siendo las formas generales de todos los objetos posibles de la experiencia, y pudiéndose aplicar *à priori* á todos ellos, no son abstractas en modo alguno, sino por el contrario, intuitivas y perfectamente determinadas.

Todas las aspiraciones de la voluntad, todas sus excitaciones, todas sus manifestaciones posibles, cuanto se agita en el corazón y cuanto la razón entiende por el vasto concepto negativo de sentimiento, todo esto puede ser expresado por las innumerables melodías posibles, pero siempre y únicamente con la generalidad de la forma pura, sin el fondo, siempre en cuanto á la cosa en sí, no en cuanto al fenómeno; dando, en cierta manera, el alma sin el cuerpo. Esta estrecha relación entre la Música y la verdadera esencia de las cosas, explica el hecho de que si en una escena cualquiera, en algún acontecimiento ó en alguna circunstancia, oímos elevarse los sonidos de una música apropiada, ésta parece revelarnos la significación más oculta del suceso y darnos el comentario más exacto y más claro de él. Esta misma relación explica también por qué, mientras la ejecución de una sinfonía nos tiene absortos, nos parece ver desfilan ante nuestros ojos todo cuanto la vida y el mundo pueden llevar consigo, y sin embargo, si reflexionamos, no podemos hallar relación alguna entre los motivos ejecutados

y nuestras visiones. Pues, como hemos dicho, la Música se distingue de las demás artes en que no es una reproducción del fenómeno, ó mejor dicho, de la objetivación adecuada de la voluntad, sino que da el elemento metafísico del mundo físico, la cosa en sí de cada fenómeno. Se podría, por consiguiente, llamar al mundo una encarnación de la Música, como se le llama una encarnación de la voluntad, y así se comprende cómo la Música da inmediatamente á todo cuadro y á toda escena de la vida ó del mundo real, una significación más elevada, y esto con tanta mayor seguridad cuanto mayor sea la analogía entre el sentido íntimo del fenómeno y la melodía.

Por esto puede adaptarse á una composición musical una poesía, para ser cantada, ó una escena intuitiva, como un baile ó una pantomima, ó ambas cosas juntas, como en un libreto de ópera.

Semejantes escenas de la vida humana, que se amoldan á ser expresadas por el idioma universal de la Música, no están jamás en conexión necesaria, ni siquiera en correspondencia absoluta, con ella: su relación es la de un ejemplo libremente elegido con una noción general; representan con la precisión de la realidad lo que la Música enuncia con la generalidad de la forma, pues las melodías, como las nociones generales, son hasta cierto punto una abstracción de la realidad. Esta, es decir, el mundo de las cosas particulares, nos suministra lo intuitivo, lo especial, lo individual, el caso aislado, tanto para la generalización de los conceptos, como para la de las melodías, aunque estas dos especies de generalidad sean, bajo cierto aspecto, opuestas una á otra. Los conceptos no contienen más que formas abstraídas de la percepción, en cierto modo el residuo primero de las cosas; son, pues, abstracciones propiamente dichas, mientras que la Música da lo que es anterior á toda forma, el núcleo inte-

rior, el corazón de las cosas. Se podría definir muy bien esta relación valiéndose del lenguaje de los escolásticos y diciendo que las nociones abstractas son los *universalia post rem*, la Música los *universalia ante rem*, y la realidad, los *universalia in re*.

Un canto adaptado á cierta letra puede convenir en su intención general, á otros ejemplos elegidos tan arbitrariamente como aquél, y que corresponden en el mismo grado á lo que expresa de un modo genérico; esto permite hacer muchas estrofas para la misma melodía, y de ahí ha nacido la canción. El hecho de que en general pueda existir una relación cualquiera entre una composición musical y una representación intuitiva, está basado, como hemos dicho, en que ambas son expresiones diferentes de la esencia, siempre idéntica, del mundo. Cuando, en un caso determinado, esta relación existe efectivamente, es decir, cuando el compositor ha sabido expresar en el idioma universal de la Música los movimientos de voluntad que forman la substancia de un acontecimiento, la romanza cantada ó la música de ópera serán expresivas. Pero la analogía hallada por el compositor debe haber nacido de un conocimiento inmediato de la naturaleza del mundo, conocimiento ignorado de su razón; no debe ser una imitación debida á la intervención de razones abstractas y practicada con intención constante, pues de otro modo la Música no expresaría ya el ser íntimo, la voluntad, sino que imitaría imperfectamente su fenómeno; esto es lo que hace toda música imitativa, por ejemplo, *Las estaciones* de Haydn, ó su *Creación*, en donde muchos pasajes imitan directamente los fenómenos del mundo material, y del mismo género son las composiciones de batallas. Todo esto debe rechazarse.

El encanto indescriptible, lleno de intimidad, á que se debe el que la Música resuene en nuestros oídos como

el eco de un paraíso que nos es familiar, aunque sea inaccesible siempre para nosotros, y que hace que la comprendamos de un modo tan completo cuando permanece tan inexplicable, depende de que nos pinta los movimientos más ocultos de nuestro ser, pero despojados de toda realidad y de todas las torturas de ésta. De igual manera la seriedad que le es propia y que excluye completamente lo *ridículo* de sus dominios, proviene de que su objeto no es la representación, único aspecto de las cosas que puede dar lugar al error y á lo ridículo, sino la voluntad, que es lo más esencialmente serio, puesto que todo depende de ella. Para convencernos mejor de cuán substancial y significativo es el idioma de la Música no tenemos más que fijarnos en los signos de repetición y en el *Da capo*. Estas repeticiones serían insoportables en el lenguaje articulado, pero en la Música son convenientes y útiles; para comprenderla bien hay que oírla dos veces.

En estas consideraciones acerca de la Música he procurado mostrar que expresa, en un lenguaje eminentemente general, por medio de un solo procedimiento, á saber: los sonidos, y con verdad y precisión, la esencia del mundo, lo que éste es *en sí*, lo que entendemos por el concepto de voluntad tomado en su manifestación más aparente. Por otra parte, creo y he procurado precisarlo, que la filosofía misma no es más que una exposición exacta y completa de esta esencia del mundo, esencia que expresa en nociones muy generales, porque sólo éstas pueden dar una idea suficientemente vasta y útil de ella. Sentado esto, los que me han seguido en mis investigaciones y acepten mis juicios, no encontrarán demasiado paradójico el que afirme que, admitiendo la posibilidad de llegar á explicar la Música de una manera exacta, en conjunto y en sus detalles, ó sea de enunciar

y de desenvolver en nociones generales lo que ella expresa á su manera, tendríamos á la vez una explicación razonada y un cuadro fiel del mundo, ó algo equivalente. Esta sería la verdadera filosofía; y si volvemos de nuevo á la definición de Leibnitz citada antes, definición exacta desde el punto de vista rastrero elegido por él y la transportamos al nuestro, cuya elevación es muy distinta, podríamos decir parodiándola: *Musica est exercitium metaphysices occultum nescientis se philosophari animi*, pues *scire*, saber, significa siempre conocer bajo la forma de nociones abstractas. Como, por otra parte, supuesta la verdad, comprobada bajo todos aspectos, del aforismo de Leibnitz, la música, abstracción hecha de su valor estético ó interior, y considerada únicamente desde el punto de vista exterior y empírico, no es más que un medio que tenemos de percibir inmediatamente y en concreto los grandes números y las relaciones numéricas complicadas, que sin esto no podrían ser conocidas más que mediatamente y por abstracción, podemos ahora combinar estos dos puntos de vista tan diferentes, pero exactos ambos, y concebir la posibilidad de una filosofía de los números como la de Pitágoras y la de los chinos en el Y-king; por donde encontramos medio de interpretar la proposición de los pitagóricos, citada por Sixto Empírico (*Adv. Mathem.*, l. VII): *Numero cuncta assimilantur*. Y si, en fin, aplicamos esta manera de ver las cosas á la explicación que dimos antes de la armonía y de la melodía, hallaremos que una filosofía de pura moral, sin interpretación de la Naturaleza, como la que Sócrates quiso fundar, es análoga á una melodía sin armonía, como la que deseaba Rousseau, y que, como antítesis, un sistema físico y metafísico, sin moral, corresponde á una simple armonía sin melodía.

A estas consideraciones incidentales, debo añadir

aún alguna nueva observación sobre la analogía de la Música con el mundo fenomenal. Hemos visto en el libro precedente, que el grado de objetividad más elevado de la voluntad: el hombre, no podía aparecer solo y aislado, sino que suponía los grados más inferiores, y éstos á su vez los ascendentes. De igual modo, la Música, que es como el mundo, una objetivación de la voluntad, no está completa más que en la armonía perfecta. La voz superior que dirige el canto, necesita, para producir todo su efecto, ir acompañada de todas las demás voces, hasta el bajo más profundo, que puede ser considerado como el origen común de todas. La melodía misma contribuye á la armonía, de la que forma parte integrante, y recíprocamente la armonía contribuye á la melodía; y así como entonces la música expresada, con el conjunto de todas las voces, lo que quería expresar, de igual manera, la voluntad una y extratemporal, encuentra únicamente su objetivación perfecta en el conjunto integral de todas las series de seres, que en grados innumerables y diversos manifiestan su esencia.

Otra analogía muy sorprendente es esta. Vimos en el libro anterior que, á pesar de la acomodación recíproca de todos los fenómenos de la voluntad, considerados como especies, lo cual ha dado origen á la hipótesis teleológica, existe, sin embargo, entre estos mismos fenómenos, mirados como individuos, una lucha incesante que se manifiesta en todos los grados de la escala y hace de este mundo el teatro de una perpetua guerra entre todos los fenómenos de esa voluntad una, siempre idéntica, haciéndonos ver así claramente el antagonismo de la voluntad consigo misma. En la Música existe algo que corresponde á esto, pues un sistema de sonidos perfectamente puros y armónicos, es un imposible, no sólo físico, sino matemático. Los números por medio de los

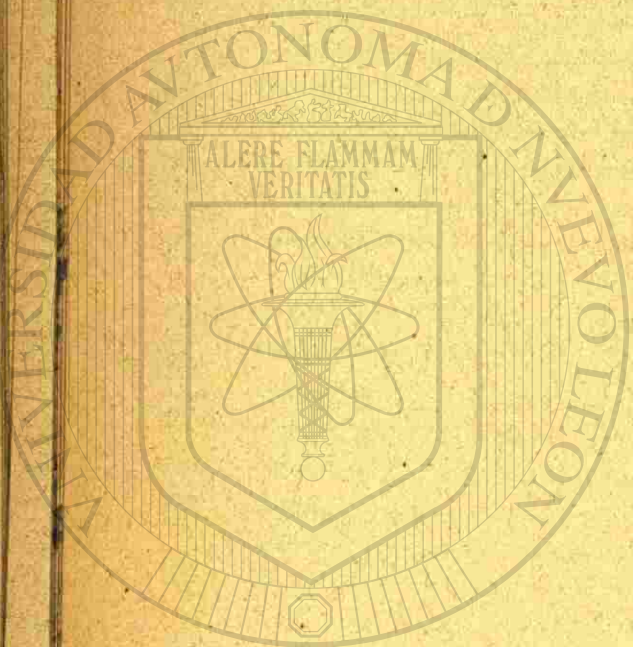
cuales pueden expresarse los sonidos, son irracionales irreductibles; no se puede calcular una escala donde cada quinta sea el tono fundamental, como 2 : 3; cada tercia mayor, como 4 : 5; cada tercia menor, como 5 : 6, etcétera. Pues aunque los grados sean exactos con relación á la nota fundamental, no lo pueden ser entre sí, pues la quinta debería ser la tercia menor de la tercia, etcétera. Los grados de la escala se asemejan á los actores, que representan ya un papel, ya otro. Por esto no podemos concebir con el pensamiento, ni, con mayor motivo ejecutar una música de exactitud perfecta; toda armonía posible se aleja más ó menos de la pureza absoluta y tiene que disimular las disonancias que le son inherentes, repartiéndolas entre todos los grados de la escala, y esto es lo que se denomina *medida*. Aconsejo que se consulte sobre este asunto *La Acústica*, de Chladni, § 30, y el *Breve examen de la teoría de los sonidos y la armonía*, del mismo autor, pág. 12.

Podría añadir aún muchas cosas sobre la manera como es percibida la Música; podría mostrar que esta percepción se efectúa únicamente en el tiempo y por el tiempo, con exclusión total del espacio y sin el auxilio de la causalidad, ni, por lo tanto, del entendimiento, pues los sonidos producen la impresión estética por su solo efecto, sin que tengamos necesidad de remontarnos á su causa, como pasa en la intuición. Pero no quiero extender más estas consideraciones, pues quizá habré parecido ya demasiado prolijo al lector en este libro, y tal vez habré entrado en pormenores demasiado minuciosos. Sin embargo, mi fin me obliga á ello y se me disculpará, tanto más fácilmente, cuanto mejor se comprenda la importancia, desconocida muchas veces, del arte y su elevado valor. Recordemos, que según nuestra doctrina, el conjunto del mundo visible no es

más que la objetivación ó el espejo de la voluntad, que acompaña á ésta para llevarla al conocimiento de sí misma, y lo que es más todavía, para conducirla á la salvación eventual, como veremos en el libro siguiente; que por otra parte, el mundo como representación cuando se le contempla aislado, emancipándose á sí mismo de la voluntad para acaparar él solo nuestra conciencia, es el aspecto consolador de la vida y lo único inocente que hay en ella. Esto nos lleva forzosamente á considerar al arte como lo superlativo, como la consumación acabada de cuanto existe, puesto que nos aporta esencialmente lo mismo que el mundo visible, pero más concentrado, más perfecto, con reflexión y elección deliberada, de tal manera que podemos llamarle, en la plena acepción de la palabra, la floración de la vida. Si el conjunto del mundo como representación no es más que la voluntad haciéndose visible, el arte es esta misma visibilidad más clara todavía. Es la cámara obscura que muestra los objetos con mayor pureza y que permite percibirlos de una ojeada; es el espectáculo en un espectáculo, la escena en la escena, como en Hamlet.

El placer de lo bello, el consuelo del arte, el entusiasmo del artista, que le hace olvidar las penas de la vida; esa prerrogativa única del genio que le indemniza de los dolores, que crecen para él en proporción de la claridad de su conciencia; ese privilegio que le alienta en la soledad desconsoladora á que está condenado, en medio de una multitud heterogénea, depende de que, como mostraremos más adelante, la vida en sí, la voluntad, la existencia misma es un dolor perpetuo, ya lamentable, ya aterrador, y por otra parte, de que todo esto, considerado en la representación pura ó en las obras de arte, se halla libre del dolor y ofrece un espectáculo imponente. Este aspecto del conocimiento puro y su reproducción

por el arte, sea el que quiera, es el elemento del artista. Lo que le cautiva es contemplar el espectáculo de la voluntad en su objetivación, ante el cual se queda suspendido, sin cansarse de admirarle ni de reproducirle, pero, mientras dura esto, es él mismo quien hace el gasto de la representación, del espectáculo. En otros términos, es él mismo esa voluntad que se objetiva así y que permanece con su dolor. Este conocimiento puro, profundo y verdadero de la naturaleza del mundo se convierte en el fin del artista de genio. Por eso no se trueca para él, como para el santo llegado á la resignación, al que estudiaremos en el libro siguiente, en un *aquietador* de la voluntad; no le emancipa para siempre de la vida, sólo le liberta de ella por breves instantes; no es más que un consuelo provisional en la existencia, hasta que sintiendo sus fuerzas desarrolladas en este ejercicio y cansado por fin del juego, atiende á la cosa seria. Puede tomarse como símbolo de esta conversión *La Santa Cecilia* de Rafael. Y ahora vamos también nosotros á considerar lo serio en el inmediato libro.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

LIBRO CUARTO.

EL MUNDO COMO VOLUNTAD.

Segunda consideración: Afirmación y negación del deseo de vivir por la voluntad, llegada á la conciencia de sí misma.

*Tempore quo cognitio advenit,
amor é medio supersurrexit.*

УПНЕК'НАТ studio Anq.
Duperron, vol. II, p. 216.

§ 53.

Esta última parte de nuestro estudio se nos anuncia como la más grave, pues concierne á las acciones humanas, asunto que nos toca á todós de cerca y que no puede ser extraño ni indiferente para nadie. Es tan natural en el hombre referirlo todo á la conducta humana que, al seguir cualquier estudio, la parte relativa á ésta es siempre lo que considera como resultado de sus investigaciones á poco que la materia le interese, y sobre este punto fijará su más atenta atención, aunque descuide los otros.

En este sentido y conforme á la manera general de expresarse, se podría llamar la parte de nuestro estudio en que vamos á ocuparnos la filosofía práctica, en oposición á la filosofía teórica que hemos examinado hasta

aquí. Pero en mi opinión, toda filosofía es siempre teórica, pues está en su esencia, sea el que quiera el objeto inmediato de sus investigaciones, el mantenerse exclusivamente en el terreno de la observación y el analizar, mas no el dar preceptos. Tratar de hacerse práctica, querer guiar la conducta y reformar los caracteres, son rancias pretensiones á las cuales debería renunciar ya en nuestros días, en que se halla madurada por la experiencia. Pues cuando se discute sobre el valor ó la nada de la existencia, cuando se trata de la salvación ó de la perdición, no serán las frías abstracciones filosóficas las que hagan inclinar la balanza, sino la naturaleza misma del hombre, el demonio que le dirige pero que no le ha escogido, sino que el hombre, por el contrario, se ha buscado—como se expresa Platón—ó sea su carácter inteligente, según se expresa Kant. La virtud no se enseña, como no se enseña el genio; para ella es tan infructuosa la noción como para el arte, y á lo sumo puede servirle de instrumento. Sería tan insensato pedir á los sistemas de moral que produjeran hombres virtuosos, nobles y santos, como pretender que nuestros tratados de estética crearan poetas, escultores y pintores.

La filosofía no puede hacer más que interpretar y explicar lo que es. Debe suministrar á la razón un conocimiento claro y abstracto de la esencia del mundo, que, en forma concreta, es decir, en el sentimiento, comprende cada cual á maravilla; y esta interpretación debe darla bajo todos los aspectos posibles y desde todos los puntos de vista. Así, pues, lo que he tratado de explicar en los tres libros anteriores, con la generalidad propia de la filosofía y desde otros puntos de vista, voy á esforzarme en demostrarlo de la misma manera, en este libro cuarto, desde el punto de vista de la conducta humana, y se verá, como indiqué antes, que este aspecto del mun-

do, juzgado, no sólo subjetiva, sino también objetivamente, es el más importante de todos. En las siguientes consideraciones permaneceré fiel al método que he seguido hasta aquí, apoyándome siempre sobre lo que precede, como sobre datos admitidos. Voy á estudiar ahora, en su relación con la conducta del hombre, el pensamiento único que forma la substancia de toda esta obra, y que he examinado ya desde los demás puntos de vista. De este modo habré hecho cuanto de mí depende para presentar la exposición más completa posible.

Nuestro punto de vista, así como el método anunciado, indican con claridad suficiente, que no debe esperarse hallar en este libro sobre ética, ni preceptos, ni un tratado de los deberes, y más lejos de mi ánimo está todavía el proyecto de exponer un principio general de la moralidad, especie de receta universal para producir todas las virtudes. No hablaré tampoco de *deber incondicionado*, porque semejante deber encierra una contradicción, ni de una *ley de la libertad*, que se encuentra en el mismo caso. En general, no hablaré del deber. Este lenguaje es á propósito para dirigirse á niños ó á pueblos que se hallan aún en la infancia, pero no á hombres que se han asimilado todas las luces de un siglo llegado á la mayor edad. ¿No es una contradicción palpable decir que la voluntad es libre, y prescribirla, sin embargo, leyes, con arreglo á las cuales debe querer?

¡Deber querer! Un *sideroxyylon* (hierro de madera).

Según mi modo general de ver las cosas, la voluntad, no sólo es libre, sino que es omnipotente; no produce sólo su conducta, sino su mundo. La acción y el mundo son tales, como es la voluntad, puesto que ambos no son otra cosa que voluntad consciente de sí misma. La voluntad se determina por sí y al hacerlo determina las otras dos cosas, pues sin ella no existe nada; y la conducta del

hombre, como el mundo, es la voluntad misma: entendida así es verdaderamente autónoma; comprendida de otra manera, es *heterónoma*. Nuestras investigaciones filosóficas no pueden tender más que á interpretar la conducta humana, así como las máximas, tan diversas y contradictorias, de las que ella es expresión viviente. Ni puede hacer más que explicarlas en su esencia y en su sustancia, relacionándolas con las consideraciones anteriores y reduciéndolas á nociones abstractas bien inteligibles, como hemos hecho con todos los demás fenómenos del mundo.

Nuestra filosofía se mantendrá en la *inmanencia*. Fiel á las grandes lecciones de Kant, no se servirá de las formas del fenómeno, cuya expresión general es el principio de razón suficiente, como de un trampolín, para saltar, por encima del fenómeno mismo (que es lo único que da significación á aquellas formas), al campo ilimitado de las ficciones vanas. Este mundo real y visible, en el cual vivimos y que vive en nosotros, será el objeto constante y el límite de nuestras investigaciones, y es bastante rico su contenido para que el más profundo estudio de que es capaz el espíritu humano, no pueda agotarle nunca.

Puesto que para nuestras presentes consideraciones éticas, como para las anteriores, este mundo real y conocido no nos dejará nunca carecer de materia ni de realidad, no necesitamos recurrir á conceptos negativos y vacíos para convencernos á nosotros mismos de que decimos algo, si con semblante grave hablamos de lo «absoluto», de lo «infinito», de lo «suprasensible» y otras negaciones de este género, (*nihil est, nisi negationis nomen, cum obscura notione. Ful. or. 5*), que se podrían llamar más brevemente *νεφελοκοκκωγία* (la ciudad de los cucos en las nubes, de Aristófanes). No; prescindiremos de servir

estos platos cubiertos, pero vacíos; y no contaremos tampoco cuentos, como no lo hemos hecho antes, para luego hacerlos pasar por filosofía. Pues soy de opinión que está infinitamente lejos de poseer un conocimiento filosófico del mundo el que se imagina poder conocer su esencia *históricamente*, bajo cualquier forma que sea y por sagacidad que ponga en disimularlo, y en este caso se encuentra, el que así piense, desde que hace intervenir en las concepciones que se forma de la cosa en sí, la noción de un *devenir* en lo presente, en lo pasado y en lo porvenir; desde el momento en que *antes* y *después* tienen para él la menor significación, y desde que abierta ó hipócritamente, busca y descubre, por lo tanto, el punto en que comienza el mundo y el punto en que acaba, con la ruta que va del uno al otro; y con mayor razón, desde que la persona que así se figura filosofar, sabe decir cómo se encuentra colocado el hombre en este camino.

Semejantes sistemas históricos conducen casi siempre á una cosmogonía, de la cual existen muchas variedades, ó á una teoría de la emanación ó bien á una doctrina de la segmentación, ó en fin, cuando la desesperación de tantas tentativas y tantos pasos inútiles en estos caminos conduce al único que queda abierto, á una teoría de la creación perpetua, de la descendencia, de la generación, de la aparición á la luz del día, saliendo del seno de la noche, ó del abismo sombrío, ó de la materia primera, ó del caos sin fondo, y otras mil extravagancias de esta índole, respecto de las cuales hay un medio sencillo de cortar por lo sano, y es hacer observar que, habiendo trascurrido hasta el momento presente toda una eternidad, es decir, un tiempo infinito, todo lo que podía y debía nacer debe de haber nacido ya. Pues todos estos sistemas de filosofía histórica, por importancia que procuren darse, toman al *tiempo* por un atributo

de la cosa en sí, como si Kant no hubiera existido, y no van más allá de lo que Kant llama el fenómeno, en contraposición á la cosa en sí, á lo que Platón llamó: «Lo que *deviene* siempre y no *es* nunca», en oposición á lo que es y no *deviene* jamás, ó en fin, á lo que los Indios llamaron el tejido de Maya. Esto es precisamente lo que caracteriza el conocimiento subordinado al principio de razón, con el cual no se llega jamás á la esencia íntima de las cosas, ni se persigue eternamente más que fenómenos, agitándose sin tregua ni fin, como la ardilla en su jaula, hasta que la fatiga de este movimiento obliga á detenerse en cualquier punto, alto ó bajo, que arbitrariamente se elige, y que se quiere en seguida que los demás acepten con igual respeto.

La única manera verdaderamente filosófica de considerar las cosas, la que nos enseña á conocer su esencia y nos conduce más allá del fenómeno, es precisamente aquella que no se preocupa con saber de dónde viene el mundo, ni adónde va, ni por qué existe, sino que examina únicamente lo que es; que no mira las cosas desde el punto de vista de sus relaciones, de su principio y su fin; en suma, que no las estudia según categoría alguna del principio de razón, sino que por el contrario, toma por objeto de sus investigaciones lo que queda de las cosas después que han sido estudiadas con arreglo á ese principio, esto es, sus Ideas, la esencia del mundo, que aparece en las relaciones sin estar sometida á ellas y que permanece siempre idéntica á sí misma. Este conocimiento es el que conduce á la filosofía, como le hemos visto dar origen al arte; en el presente libro veremos que es también la fuente de esa disposición psicológica que conduce á la verdadera santidad y á la salvación.

§ 54.

Los tres primeros libros habrán hecho comprender que el mundo, como representación, es el espejo de la voluntad, en el cual se reconoce ésta con una claridad y una pureza que van creciendo por grados. Esta conciencia llega á su perfección en el hombre, pero la esencia del hombre no encuentra su expresión completa más que en el encadenamiento de sus acciones, y la razón es lo que hace al individuo capaz de abarcar de una ojeada y en abstracto la unidad consciente de su conducta.

La voluntad, considerada puramente en sí misma, es inconsciente. Es una mera tendencia ciega é irresistible, tal como la vemos todavía en la naturaleza de los reinos inorgánico y vegetal y en sus leyes, así como en la parte vegetativa de nuestra propia vida. Mas con la adición del mundo de la representación, que se ha desenvuelto para su uso, adquiere la voluntad conciencia de su querer y del objeto de éste, conoce que lo que quiere no es otra cosa que el mundo y la vida tales como son. Por eso consideramos al mundo visible como su imagen y su objetividad; y como lo que quiere siempre la voluntad es la vida, puesto que la vida es la manifestación de la voluntad para la representación, es indiferente y hasta un puro pleonasma decir la voluntad de vivir, en vez de la voluntad, lisa y llanamente.

Como la voluntad es la cosa en sí, la substancia, la esencia del mundo y como la vida, el mundo visible, el fenómeno no es más que el espejo de aquélla, infiérese de ahí que la vida acompañará á la voluntad tan inseparablemente como la sombra al cuerpo. Donde quiera que hay voluntad existirá también la vida, el mundo. La vida está, pues, asegurada al deseo de vivir por todo el tiem-

po que éste exista en nosotros, y no debemos apenarnos por nuestra existencia, ni aún bajo el aspecto de la muerte. Vemos, en verdad, nacer y morir al individuo, pero el individuo no es más que un fenómeno, ni existe más que para el conocimiento sometido al principio de razón, que es también el de individuación; en este orden de ideas, el individuo recibe ciertamente la vida como un don. Sale de la nada y al ser despojado de aquél don por la muerte vuelve á la nada de donde salió.

Mas para el que considera la vida desde el punto de vista filosófico, como nosotros, es decir desde el punto de vista de las Ideas, ni la voluntad ó cosa en sí de todos los fenómenos, ni el sujeto del conocimiento, espectador de todos ellos, son afectados en nada por el nacimiento ni por la muerte. Nacer y morir son cosas que pertenecen al fenómeno de la voluntad y por consiguiente á la vida, cuyo atributo esencial es aparecer en criaturas individuales, manifestando fugitivamente y en el tiempo lo que en sí no conoce tiempo y debe precisamente manifestarse bajo esta forma á fin de poder objetivar su verdadera naturaleza. El nacimiento y la muerte pertenecen por el mismo título á la vida, y se equilibran entre sí como condiciones recíprocas, ó si se quiere, como polos del fenómeno total de la vida.

La mitología india, la más sabia de todas, expresa este pensamiento dando por atributos á Siva, que simboliza la destrucción ó la muerte (como Brahma, el último y más pecador de los Dioses, simboliza la procreación, el nacimiento, y Vichnú la conservación) el collar de calaveras y al mismo tiempo el Lingam, símbolo de la generación, que aparece allí para compensar la destrucción, lo cual significa que la procreación y la muerte son términos correlativos que se neutralizan y se compensan recíprocamente.

Con los mismos pensamientos, los griegos y los romanos cubrían sus preciosos sarcófagos, que todavía podemos ver hoy, con adornos representando fiestas, danzas, bodas, cacerías, peleas de bestias, bacanales, es decir, mostrando las escenas más animadas de la vida, representadas, no sólo bajo la forma de estas diversiones, sino también en grupos voluptuosos y hasta en el ayuntamiento de sátiros con cabras. El fin evidente de esto era apartar el pensamiento de la muerte del individuo llorado, para llevarle, acentuándole enérgicamente, hacia la vida inmortal de la Naturaleza; se quería mostrar así, aunque no se tuviera conciencia abstracta de ello, que toda la Naturaleza no es más que el fenómeno y la realización de la voluntad de vivir.

La forma de este fenómeno la constituyen el tiempo, el espacio y la causalidad, y por lo tanto, la individuación, cuya consecuencia es que el individuo deba nacer y morir; pero á la voluntad de vivir, de la que el individuo no es, por decirlo así, más que un ejemplar ó un caso singular de manifestación, no le afecta la muerte de un ser individual, como no altera tampoco el conjunto de la Naturaleza. No es el individuo, sino sólo la especie lo que le importa á la Naturaleza y aquello cuya conservación procura seriamente, rodeándolo de verdadero lujo de precauciones con la extraordinaria superabundancia de gérmenes y con el poder inmenso del instinto de reproducción. Por el contrario, el individuo no tiene valor alguno para la Naturaleza, ni lo puede tener, puesto que la esfera de ésta abarca un tiempo y un espacio infinitos y un número infinito también de individuos posibles. La Naturaleza está siempre dispuesta á abandonar al individuo, que no sólo se halla en peligro de perecer de mil maneras y por mil causas insignificantes, sino que de antemano está condenado á la desaparición, y la Natu-

raleza misma le empuja á ella desde el instante en que ha cumplido su misión, que es conservar la especie.

La Naturaleza expresa de este modo francamente esa gran verdad de que sólo las Ideas y no los individuos tienen realidad verdadera, es decir, son la objetivación perfecta de la voluntad. Y como el hombre es la Naturaleza misma en su grado supremo de conciencia de sí, y la Naturaleza es la voluntad de vivir objetivada, es natural y justo que el hombre que ha alcanzado este punto de vista y se mantiene en él se consuele de su propia muerte y de la de los suyos, con las miradas que lanza sobre la vida inmortal de la Naturaleza, que es él mismo. Así es cómo hay que entender á *Siva con el Lingam* y esos antiguos sarcófagos que, con sus imágenes de la vida más ardiente, están gritando al espectador desolado: *Natura non contristatur*.

Lo que prueba asimismo que el nacimiento y la muerte son condiciones inherentes á la vida y esenciales á este fenómeno de la voluntad, es que ambos se presentan sencillamente como la expresión más acentuada de lo que constituye todo el resto de la vida. Esta no es, en efecto, más que una variación perpetua de la materia, con permanencia invariable de la forma, y en esto consiste la destructibilidad de los individuos y la estabilidad de la especie. La nutrición y la renovación incessantes no se diferencian de la generación, ni la excreción de la muerte, más que en el grado. El reino vegetal nos presenta el primer caso bajo una forma fácil de comprender. La planta es, por su propia naturaleza, una repetición constante del mismo brote, de su fibra más sencilla, que se agrupa en forma de hojas y de ramas; es un agregado sistemático de plantas semejantes sostenidas unas por otras, y cuya única tendencia es reproducirse indefinidamente. Para ello se metamorfosea gra-

dualmente en flor y en fruto, que resumen toda su existencia y su inclinación, llegando así por el camino más corto á lo que era su fin constante y realizando de un golpe y en ejemplares innumerables lo que hasta entonces practicaba sólo al por menor: su multiplicación. El desenvolvimiento de la planta hasta la fructificación se relaciona con el fruto, como la escritura con la imprenta.

Evidentemente sucede lo mismo con el animal. El proceso de la nutrición es una generación continua, y el de la generación es una nutrición de potencia superior. La voluptuosidad durante la cópula es el bienestar que resulta del sentimiento de la vida, aumentado. Por otra parte, la excreción, es decir, la eliminación y la evaporación de la materia es idéntica, salvo en el grado, á la muerte, que es lo opuesto á la generación. Y así como estamos perfectamente satisfechos con conservar nuestra forma y no sentimos perder la materia excretada, la misma actitud conviene conservar cuando la muerte viene á cumplir en gran escala y en mayor medida, lo que sucede cada día y en cada hora con la excreción; así como permanecemos indiferentes en el primer caso, deberíamos no espantarnos tampoco en el segundo. Desde este punto de vista es tan insensato desear la perpetua permanencia de nuestra individualidad, cuyo lugar vienen á ocupar otros individuos, como desear la permanencia en nuestro cuerpo de la materia, reemplazada por otra á cada instante; y es tan absurdo embalsamar los cadáveres como lo sería conservar cuidadosamente nuestras deyecciones. En cuanto á la conciencia individual, ligada al cuerpo del individuo, el sueño viene á suspenderla totalmente cada día. Muchas veces el paso del sueño á la muerte no es siquiera sentido, como, por ejemplo, en el caso de un hombre que muere helado. El sueño profundo no se diferencia de la muerte en cuanto

á su duración actual, sino en cuanto á su duración futura, ó sea al despertar. La muerte es un sueño en que se olvida despertar al durmiente, pero todo lo demás despierta, ó mejor dicho, permanece despierto (1).

Ante todo debemos convencernos de que la forma del fenómeno de la voluntad, ó en otros términos, la forma de la vida ó de la realidad no es más que lo *presente* y no lo porvenir ni lo pasado, que no existen más que para la abstracción y por el encadenamiento de la conciencia, sometida al principio de razón. Ningún hombre ha vivido en lo pasado y ninguno vivirá en lo porvenir; lo *presente* sólo es la forma propia de toda vida, pero ésta es una propiedad que nadie puede arrebatarle nunca. Lo presente está siempre allí con todo cuanto encierra; continente y contenido permanecen firmes, inquebrantables, como el arco iris por encima de la catarata. Pues la vida está asegurada á la voluntad, y el presente asegurado á la vida por manera inmutable.

Cierto que cuando pensamos en los millares de años

(1) La observación siguiente podrá ayudar á comprender que el individuo no es más que el fenómeno y no la cosa en sí, á aquellos á quienes no parezca demasiado sutil lo que vamos á indicar. Todo individuo es, por una parte, sujeto del conocimiento, es decir, condición complementaria de la posibilidad del mundo objetivo, y por otro fenómeno individual de la voluntad, que se objetiva en todas las cosas. Mas esta doble naturaleza de nuestro ser no descansa sobre una unidad existente por sí misma, pues de ser así podríamos llegar á la conciencia de nosotros mismos *por nosotros mismos é independientemente de todos los objetos del conocimiento y de la voluntad*, cosa que nos es imposible. Por el contrario, cuando, tratando de llegar á este conocimiento, descendemos á lo íntimo de nuestro ser, y concentrando nuestra inteligencia hacia nuestro interior, procuramos encontrarnos, nos perdemos en un vacío sin fondo, y nos vemos semejantes á una esfera hueca de vidrio, en medio de la cual resuena una voz cuya causa no está dentro de ella, y mientras tratamos así de comprendernos á nosotros mismos, no nos estremecemos al hallar tan sólo un fantasma inconsistente.

que han pasado y en los millones de hombres que vivieron, nos preguntamos: ¿Qué fueron? ¿Qué se ha hecho de ellos? Pero no tenemos más que recordar lo pasado de nuestra propia vida y evocar vivamente en nuestra imaginación aquellas escenas, para preguntarnos nuevamente: ¿Qué fué de todo esto? ¿Qué se ha hecho de ello? Lo mismo que sucede en nuestra vida pasa con la existencia de esos millones de hombres. ¿Habríamos de creer acaso que por haber sido sellado por la muerte, lo pasado adquiriría una existencia nueva? Nuestro propio pasado, hasta el más próximo, hasta el día que acaba de transcurrir, no es más que un vano ensueño de la imaginación, y el pasado de todos esos millones de seres no es otra cosa. ¿Qué es lo que fué? ¿Qué es lo que existe? Lo que ha sido y lo que es, es la voluntad cuyo espejo es la vida y el conocimiento separado del querer, que percibe distintamente en ese espejo á la voluntad.

El que no haya comprendido todavía ó no quiera comprender esta verdad, cuando se haga las preguntas anteriores acerca del destino de las generaciones pasadas, debe añadir otra interrogación: debe preguntarse cómo es que él tiene la dicha de poseer ese *presente* tan precioso y tan fugitivo, que es lo único real: por qué esos centenares de generaciones, todos esos sabios y todos esos héroes de otros tiempos, que cayeron en la noche del pasado, han desaparecido en la nada, mientras que él, ese insignificante yo, existe realmente; ó, en términos más breves, aunque extraños, deberá preguntarse por qué este presente, el presente suyo, existe precisamente en el momento actual y no ha existido ya desde hace mucho tiempo. Al hacerse esta rara pregunta, consideraría su existencia y su tiempo como independiente el uno de la otra, y á la primera como colocada en el segundo; admitiría, en verdad, dos presentes, uno pertene-

ciente al objeto y otro al sujeto, y se asombraría del azar venturoso que los ha hecho coincidir. Pero en realidad (como lo he demostrado en mi *Disertación sobre el principio de razón*) lo que constituye el presente no es más que el punto de contacto entre el objeto, cuya forma es el tiempo, y el sujeto, que no tiene por forma ninguno de los modos del principio de razón. El objeto es la voluntad hecha representación, y el sujeto el correlativo necesario del objeto; pero objetos reales no los hay más que en el presente, pues el pasado y el porvenir no encierran más que abstracciones y fantasmas del espíritu; luego el presente es la forma esencial é inseparable del fenómeno de la voluntad.

Lo presente es lo único que existe siempre y permanece inquebrantable. Esencialmente fugitivo cuando se le considera empíricamente se presenta á la mirada metafísica, que ve más allá de las formas de la percepción empírica, como la única cosa permanente, como el *nunc stans* de los escolásticos. La fuente y el sostén de su contenido es la voluntad de vivir ó la cosa en sí, en otros términos, nosotros mismos. Lo que nace y pasa incesantemente, sea por haber ya sido, sea porque debe llegar ahora, pertenece al fenómeno como fenómeno en virtud de las formas de éste, que hacen posible el nacer y el morir. Por consiguiente deberá decirse: *¿Quid fuit?—Quod est—¿Quid erit?—Quod fuit*, tomándolo en el sentido literal de las palabras, y entendiendo por esto no *simile* sino *idem*, pues la vida está asegurada á la voluntad y el presente asegurado á la vida. Cada cual puede decir así: «Poseo para siempre el presente y me acompañará como mi sombra á través de la eternidad; por lo tanto, no tengo que preguntarme de dónde viene ese presente, ni cómo es que existe en este preciso instante.»

Se puede comparar el tiempo á una circunferencia

que gira sin cesar: la mitad descendente sería lo pasado, la ascendente lo porvenir, y en la cima, en el punto indivisible que toca la tangente estaría lo presente, que no tiene dimensiones. Y como la tangente no es arrastrada en la rotación, el punto de contacto entre el objeto, con su forma del tiempo, y el sujeto, que no tiene forma, pues es la condición de cuanto puede conocerse sin poder ser conocido él mismo, está inmóvil. El tiempo puede ser comparado también á un río impetuoso y lo presente á una roca contra la cual se rompe el río sin poder arrastrarla.

La voluntad, como cosa en sí, no está sometida al principio de razón, como no lo está el sujeto del conocimiento, el cual, bajo cierto aspecto, es finalmente la voluntad ó su manifestación, y así como la vida, ó sea el fenómeno, está asegurada á la voluntad, también le está asegurado el presente, única forma de la vida real. Por tanto, no debemos indagar lo pasado antes de la vida, ni lo futuro después de la muerte, sino reconocer que lo *presente* es la única forma bajo la cual la voluntad se aparece á sí misma (1), forma que no le faltará jamás, pero que tampoco carecerá nunca de la voluntad. El que ama la existencia tal como es, el que afirma con todo su poder la vida, puede considerarla con completa seguridad infinita y desechar el miedo de la muerte como una ilusión que le hace temer, sin motivo, el que llegue un día en que pierda la posesión del presente, ofreciéndole la imagen engañosa de un tiempo que carecería de ese presente. Esta ilusión es con relación al tiempo, lo que con

(1) Scolastici docuerunt, quod eternitas non sit temporis sine fine ac principio successio sed *nunc stans*; i. e. idem nobis *nunc esse*, quod erat *nunc* Adamo: i. e. inter *nunc* et *tunc* nullam esse differentiam.

relación al espacio, aquella otra por virtud de la cual imagina cada uno que el punto ocupado por él en el globo terrestre, es lo alto y todo lo demás lo bajo. Así es como cada cual relaciona lo presente con su propia individualidad, imaginándose que con ella todo presente desaparece, y que lo pasado y lo porvenir quedan entonces desprovistos de él. Mas así como en nuestro globo lo alto se encuentra en cada punto de su superficie, de igual manera lo presente es la forma de toda vida; temer la muerte por miedo de que nos arranque lo presente, no es más razonable que temer deslizarse hacia lo bajo del globo terrestre desde la altura en que se tiene la fortuna de estar ahora. La objetivación de la voluntad tiene por forma necesaria el *presente*, punto indivisible que corta la línea prolongada hasta lo infinito en ambas direcciones, y que permanece (el presente) inquebrantable, como un mediodía eterno que no fuera sucedido por noche alguna, ó semejante, si se quiere, al sol real que arde sin descanso cuando nos parece que se sumerge en el seno de la noche. Temer la muerte como si fuera la destrucción, es como si el sol en su ocaso exclamara gimiendo: «¡Ay! voy á perderme en una noche eterna» (1).

(1) En las *Conversaciones con Goethe*, de Eckermann, dice Goethe: «Nuestro espíritu es un ser de naturaleza indestructible, es algo que obra de eternidad en eternidad. Es como el sol que para nuestros ojos terrestres parece ponerse, pero que, en realidad, no se pone nunca y luce incesantemente.» Esta comparación la tomó Goethe de mí y no yo de él.

Estoy convencido de que en esa conversación, que data de 1824, la empleó, por una reminiscencia inconsciente quizá del anterior pasaje, que se encuentra ya textualmente en mi primera edición página 401, y que se repetía en la página 528, como ahora al final del § 65. Esta primera edición le había sido enviada en Diciembre de 1818, y en Marzo de 1819 me envió á Nápoles, donde me encontraba yo entonces, su aprobación, por conducto de mi hermana; á la carta

En cambio, lo inverso es también verdad. Aquel á quien abruma la carga de la vida, el que, aún amándola y afirmándola, teme sus dolores y no quiere soportar por más tiempo el penoso destino que le ha deparado la fortuna, espera en vano hallar la liberación en la muerte y salvarse por medio del suicidio. La puerta que le ofrece el Orco sombrío y helado, cuya calma le atrae, no es más que un vano espejismo. La tierra rueda sin cesar, pasando del día á la noche, el individuo muere, pero el sol arde sin tregua y el mediodía es eterno. La voluntad de vivir está segura de vivir; la forma de la vida es un presente sin fin é importa poco que los individuos, fenómenos de la Idea, nazcan y mueran semejantes á ensueños fugitivos. El suicidio se nos presenta aquí ya como un acto inútil é insensato. En las consideraciones siguientes se nos mostrará bajo un aspecto todavía menos favorable.

Los dogmas cambian y nuestro saber es engañoso, pero la naturaleza no se engaña nunca; su marcha es segura y ella no la oculta. Todo está entero en ella y ella está entera en todo. Tiene su centro en todo ser animado: el animal encuentra seguramente su ruta para entrar en la existencia, como la encontrará seguramente para salir de ella; mientras tanto, vive sin temor de la destrucción y sin cuidados, sostenido por la conciencia de ser la Naturaleza misma y de ser tan imperecedero como ella. Sólo el hombre lleva en sí la convicción abstracta de su muerte; pero, ¡cosa extraña! esta convicción sólo le inquieta por momentos, cuando alguna circunstancia se la recuerda á su imaginación. La reflexión ca-

de ésta unió una esquila en que había puesto los números de las páginas que le habían agradado particularmente: esto prueba que había leído mi obra.

rece casi de fuerza contra la poderosa voz de la Naturaleza.

También en el hombre, como en el animal, que no piensa, reina de un modo permanente esa seguridad que procede de la profunda conciencia de ser él mismo la Naturaleza, el mundo, lo cual impide que le atormente demasiado el pensamiento de una muerte inevitable que le amenaza de continuo, y á lo cual se debe que pueda proseguir con tranquilidad su vida, como si no debiera cesar nunca; esto va tan lejos que se podría afirmar que ningún hombre tiene la convicción arraigada y viva de que es necesario que muera, pues, de ser así, no podría haber una diferencia tan grande entre su estado de espíritu habitual y el de un condenado á muerte. Cada cual posee, en verdad, esta certidumbre en abstracto y teóricamente, pero la deja á un lado, como se hace con muchas verdades teóricas que jamás son aplicadas en la práctica, y no la da jamás acceso en su conciencia viviente. Para cualquiera que estudie con atención esta disposición particular del hombre resulta claro que ni el hábito, ni la resignación con lo inevitable, bastan para explicarla, y que su verdadero origen, que está mucho más hondo, es el que hemos indicado. Esto nos explica también cómo el dogma de una continuación cualquiera del individuo después de la muerte, ha existido siempre y ha estado en gran estima en todos los pueblos, aunque las pruebas sobre las cuales descansa hayan sido siempre muy insuficientes, mientras que las pruebas de la tesis contraria son sólidas y numerosas; esta última tesis hasta puede prescindir de pruebas, puesto que el sentido común la reconoce como un hecho, corroborado también por la certidumbre de que la Naturaleza no miente ni se engaña nunca, sino que muestra franca é ingenuamente cuanto es y cuanto hace, siendo nosotros los que velamos

todo esto con nuestras ilusiones, á fin de interpretarlo en el sentido que mejor conviene á los limitados horizontes de nuestro espíritu.

Acabamos de ver claramente que sólo el fenómeno individual de la voluntad es lo que comienza y acaba en el tiempo; pero que esto no afecta, ni á la voluntad, como cosa en sí, ni al correlativo de todo objeto, el sujeto conociente, y nunca conocido. Por otra parte, hemos visto que la voluntad de vivir tiene asegurada para siempre la vida; pero estas consideraciones no conducen á los dogmas de perpetuidad de que hablaba hace un instante. La voluntad considerada como cosa en sí y el puro sujeto conociente, ese ojo eterno del mundo, existen ambos fuera del tiempo y no conocen la permanencia ni la destrucción, que son condiciones temporales. De ahí que el egoísmo de individuo (que, como tal individuo, es un fenómeno particular de la voluntad, alumbrado por el sujeto del conocimiento) no pueda sacar de la doctrina que acabo de exponer, alimento ni consuelo para su deseo de durar infinitamente, pues no puede consolarse con la certeza de que después de su muerte el mundo seguirá existiendo, lo cual significa lo mismo que he dicho antes, pero desde un punto de vista objetivo, y por lo tanto, temporal. Pues si el individuo no es perecedero más que como fenómeno, siendo independiente del tiempo, es decir, eterno, en cuanto cosa en sí, por otra parte, sólo como fenómeno es distinto de los demás objetos. Como cosa en sí es la voluntad que se manifiesta en todas partes, y la muerte viene á disipar la ilusión que separa su conciencia de la conciencia universal: ahí está su perpetuidad. La exención de la muerte, atributo exclusivo de la cosa en sí, coincide, como fenómeno, con la duración del resto del mundo exterior (1).

(1) Los Vedas expresan este pensamiento diciendo que cuando

La conciencia profunda, aunque reducida al estado de mero sentimiento, de lo que acabamos de elevar á la categoría de noción distinta, es lo que preserva, como hemos dicho, hasta al mismo ser racional, de ver su existencia emponzoñada por el pensamiento de la muerte. Ella es la que da ese valor de vivir, que sostiene á todo lo viviente y hace que se viva sin miedo, como si la muerte no existiera, al menos mientras se ama y apetece la vida. Pero con todo, no impide esto que cuando la muerte se presenta en realidad ante el hombre, ó solamente en imaginación y tiene que contemplarla cara á cara, se apodere de él el temor de morir y trate por todos los medios de salvar su vida. Pues si su inteligencia, mientras estaba puesta en la vida como vida, debía reconocer en ella la eternidad, cuando la muerte se presenta, tiene que representársela como lo que es, es decir, como el fin temporal del individuo temporal. Lo que tememos en la muerte no es el dolor, pues por una parte el dolor existe evidentemente en la vida, y por otra, nos libramos muchas veces de él con la muerte, ó al revés, preferimos los más crueles dolores á una muerte que sería pronta y fácil. La muerte y el dolor son á nuestros ojos dos males distintos. Lo que tememos en la muerte es la destrucción del individuo, pues bajo esta forma es como se nos presenta, y como el individuo es la voluntad de vivir en una objetivación única, todo su ser se rebela contra la muerte.

muere un hombre, su sentido de la vista se confunde con el sol, su olfato con la tierra, su gusto con el agua, su oído con el aire, su palabra con el fuego, etc. (Upnek'hat, vol. I, p. 249 y sig.). Esto expresa también cierta ceremonia especial, en que el moribundo lega sus facultades y sus sentidos, uno á uno, á su hijo, en el cual deben continuar existiendo desde entonces (Ibid., vol. II, p. 82 y siguientes).

Pero allí donde el sentimiento nos abandona, acude la razón que se sobrepone en gran parte á esas penosas impresiones, elevándonos á un punto de vista desde donde podemos percibir lo general, en vez de lo particular. Un conocimiento filosófico de la esencia del mundo, llegado al punto en que nos encontramos, aunque no fuera más allá, podría ayudar al hombre á vencer los terrores de la muerte, en la proporción en que el sentimiento inmediato quedara dominado en su ánimo por la reflexión. Un hombre que se penetrara profundamente de las verdades que acabo de enunciar, pero que no se hallase en estado de reconocer, ya por su experiencia propia, ya por el alcance de su espíritu, que el fondo de la vida es un dolor perpetuo, sino que, por el contrario, estuviera satisfecho con la existencia, y encontrándola á su gusto deseara, con reflexión serena, que su vida durase indefinidamente y comenzara sin cesar; un hombre, en fin, que tuviese bastante amor á la vida para pagar sus goces con los cuidados y tormentos á que está sujeta, *descansaría con sólida planta sobre el firme suelo de la eterna máquina redonda*, y no tendría nada que temer. Armado con el conocimiento que hemos apuntado, vería con indiferencia llegar la muerte en alas del tiempo. La miraría como una apariencia engañosa, como un fantasma impotente, propio para asustar á los débiles, pero que no aterra al que sabe que él mismo es esa voluntad de que el mundo es la objetivación y la copia; y que tiene asegurada la vida para siempre, así como el presente, forma real y única del fenómeno de la voluntad. A este hombre no podría intimidarle ningún pasado ni ningún porvenir indefinido en que él no existiera, pues los consideraría como un vago espejismo, como el velo de Maya, y no temería á la muerte, como el sol no teme á la noche.

Esta manera de ver las cosas es la que enseña

Chrisna en el Bhagavat Gita á su discípulo novicio Arjuna, cuando éste, ante el espectáculo de los ejércitos que van á venir á las manos, se siente poseído de tristeza (como se cuenta de Jerjes) y quiere renunciar á la lucha para evitar la muerte de tantos millares de hombres: Chrisna llega á convencerle y entonces la destrucción de tantas existencias no le detiene ya y da la señal de ataque.

Esto mismo es lo que expresa el Prometeo de Goethe, cuando dice: *«Heme aquí formando al hombre—á mi imagen—una raza igual á mí—para sufrir, para llorar—para gozar y divertirse—y para no cuidarse de ti—como yo!»* Igualmente conducirían á este resultado la filosofía de J. Bruno y la de Spinoza, si sus errores y sus imperfecciones no vinieran á alterar esta convicción. La filosofía de Bruno no tiene verdadera moral; la de la filosofía de Spinoza no se deduce del todo de sus doctrinas; y aunque hermosa y laudable en sí, se enlaza con ellas por medio de argumentos débiles y de visibles sofismas. En fin, en este mismo punto de vista se colocarían muchas personas si su conocimiento marchase á par con su voluntad, es decir, si fueran capaces de desechar toda ilusión á fin de comprenderse perfectamente á sí mismos; pues este es, para el conocimiento, el punto de vista absoluto de la afirmación del deseo de vivir.

He aquí lo que entiendo por la voluntad afirmándose. Aunque su objetividad, es decir, la vida y el mundo, la hacen reconocer clara y enteramente su propia esencia bajo la forma de representación, este conocimiento no coarta en modo alguno su querer; sigue deseando la vida tal como es y tal como acaba de conocerla y así como la quería, ignorándola, con impulso ciego, la apetece ahora después del conocimiento, con conciencia y reflexión.

Lo contrario, la negación de la voluntad de vivir ocu-

rre cuando el conocimiento aniquila su querer. Los fenómenos aislados que percibe no obran ya sobre la voluntad como *motivos* para estimularla; por el contrario, en la concepción de las Ideas que reflejan su propia imagen y le enseñan á conocer la esencia del mundo, encuentra un calmante, un *aquietador*, que la serena y la impulsa á anularse libremente ella misma.

Estas nociones enteramente nuevas y difíciles de comprender cuando son expresadas en formas generales, espero que resultarán perfectamente claras cuando haya expuesto, como voy á hacerlo en breve, los fenómenos, ó mejor dicho, las acciones en las cuales se manifiesta, por una parte, la afirmación en sus diferentes grados, y por otra, la negación. Ambas se derivan, en verdad, del conocimiento; pero no de un conocimiento abstracto que pueda expresarse con palabras, sino de un conocimiento vivo que se traduce en hechos, y en la conducta del hombre, independientemente de los dogmas que puedan ocupar su razón bajo la forma de nociones abstractas. El único fin que aquí persigo es exponerlas ambas y tratar de hacerlas comprensibles, pero no en modo alguno recomendar ésta ó aquella, lo cual, por otra parte, sería tan absurdo como inútil, puesto que la voluntad es en sí absolutamente libre, se determina por sí misma y no conoce leyes. Esta *libertad* y su relación con la necesidad es lo que ahora vamos á examinar y á precisar bien, antes de pasar á las consideraciones antes anunciadas. Tenemos que exponer también respecto de la *vida*, cuya afirmación ó negación constituye nuestro problema, algunas observaciones generales concernientes á la voluntad y á sus objetos. Esto nos ayudará mucho á comprender en su esencia más íntima la significación moral de la conducta, que forma el objeto de nuestro estudio.

La presente obra, como ya he dicho, no es más que

el desarrollo de un solo pensamiento. Síguese de ahí que todas sus partes mantienen estrechas relaciones entre sí. No sólo cada una de ellas está en relación necesaria con la que le precede inmediatamente y la supone conocida por el lector, que es el caso en que se encuentran todas las obras de filosofía compuestas de una serie de deducciones, sino que cada parte se relaciona además con todas las otras y supone su conocimiento. Este método exige que el lector tenga presente en su memoria, no sólo lo que inmediatamente precede, sino cuanto ha precedido hasta aquí, de suerte que pueda relacionar el pensamiento actual con todo otro pensamiento anterior, cualquiera que sea la distancia que los separe. Platón exige igualmente esta condición, pues en sus *Diálogos*, cuyo desenvolvimiento es tan complicado, no vuelve á su tema fundamental sino después de largas digresiones que sirven para aclarar su pensamiento. En la presente obra, tal condición es obligada, puesto que el solo medio que tenía yo de exponer mi pensamiento único era descomponerle y presentarle bajo la forma de cuatro consideraciones; pero esta forma, lejos de ser esencial, es enteramente artificial.

Para exponer y hacer comprender más fácilmente mi pensamiento, he separado cuatro puntos de vista principales, formando con cada uno de ellos un libro, y he procurado encadenar bien las materias semejantes ó análogas. Con todo, la índole del asunto no consentía una marcha en línea recta como la de la historia, y me ha impuesto un orden más complicado; de donde resulta la necesidad de leer mi libro varias veces, pues es el único medio de percibir el encadenamiento de cada parte con cada una de las demás, y sólo así, esclareciéndose los cuatro libros recíprocamente, es como su conjunto puede mostrarse con toda claridad.

§ 55.

Que la voluntad es libre se desprende ya de que, tal como nosotros la consideramos, es la cosa en sí, la substancia del fenómeno. Sabemos que éste se halla sometido enteramente al principio de razón, bajo sus cuatro categorías; y como sabemos también que ser necesario es ser efecto de una causa dada, y que estas dos nociones son recíprocas, resulta que todo lo que pertenece al fenómeno, es decir, todo lo que es objeto para el sujeto conociente como individuo, es por una parte causa y por otra efecto, y que en calidad de tal efecto está determinado necesariamente y no puede ser de otro modo que como es. Cuanto encierra la Naturaleza, el conjunto de sus fenómenos, es absolutamente necesario, y la necesidad de cada parte, de cada fenómeno, de cada acontecimiento, puede ser demostrada, puesto que debe ser posible hallar la causa de que la parte, el fenómeno ó el acontecimiento, dependen como consecuencias. Esto no admite excepción alguna y se deduce de la autoridad ilimitada del principio de razón. Por otra parte, este mundo, con todos sus fenómenos, es la objetivación de la voluntad que, como no es fenómeno ni representación, ni objeto, sino cosa en sí, no se halla sometida al principio de razón, que es la forma de todo objeto. No es, pues, efecto de una causa, no es necesaria, ó lo que es lo mismo, es *libre*. El concepto de la libertad es, por tanto, un concepto negativo, puesto que encierra únicamente la negación de la necesidad, ó sea de la relación de efecto á causa, según el principio de razón.

Hallamos aquí bien determinada la solución de ese gran contraste, la unión de la libertad con la necesidad, de que tanto se ha hablado en estos últimos tiempos, pero

sobre la cual no se ha dicho todavía, que yo sepa, nada claro y sensato. Toda cosa como fenómeno, como objeto, es absolutamente necesaria; en sí, es voluntad, la cual es completa y eternamente libre. El fenómeno, el objeto, está necesaria é inmutablemente determinado en el encañamiento de las causas y de los efectos, que no admite interrupción. Pero la existencia en general de ese objeto y su modo de existir, ó sea la Idea que en él se manifiesta, ó en otros términos, su carácter, es fenómeno inmediato de la voluntad. Como ésta es libre, el objeto podría no haber existido, ó ser original y esencialmente otro, pero entonces toda la cadena, de la cual es él un eslabón, y que, por su parte, es también fenómeno de la voluntad, sería diferente; mas una vez realizado el objeto, ha venido á ocupar en la serie de las causas y de los efectos un lugar necesariamente determinado, y no puede ya ni trocarse en otro, es decir, cambiar, ni salir de la serie ó desaparecer. El hombre es como todas las demás partes de la Naturaleza, objetivación de la voluntad, y cuanto acabamos de decir le es aplicable. Así como toda cosa natural tiene sus fuerzas y cualidades, que reaccionan de una manera determinada contra una acción determinada también y constituyen su carácter, de igual modo tiene el hombre su carácter, por virtud del cual los motivos provocan sus actos, con necesidad. En estos actos se manifiesta su carácter empírico que, á su vez, nos descubre el carácter inteligible, la voluntad en sí, de la cual es aquél el fenómeno determinado. Pero el hombre es el fenómeno más perfecto de la voluntad, y su conservación exigía que estuviera asistido por una inteligencia, desarrollada de tal suerte que pudiese elevarse hasta el punto de llegar á formar en la representación una imagen adecuada de la esencia del mundo. Esta reproducción, este espejo que refleja el mundo, es la con-

cepción de las Ideas, como hemos visto en el libro tercero.

Por consiguiente, la voluntad puede llegar en el hombre á la plena conciencia de sí. Puede reconocer clara y completamente su propia esencia, tal como se refleja en el mundo entero. El conocimiento, cuando llega á este grado da origen al arte, como vimos en el libro anterior. Las consideraciones siguientes nos mostrarán otro resultado. Veremos que esa facultad, empleada por la voluntad en estudiarse á sí misma, la permite negarse ó afirmarse en su fenómeno más perfecto; de manera que la libertad, que antes no pertenecía más que á la cosa en sí, puede en este caso manifestarse también en el fenómeno, y como suprime la esencia de éste, mientras que el individuo continúa existiendo en el tiempo, provoca el antagonismo del fenómeno consigo mismo y crea el estado de santidad y de renuncia.

Todo esto no llegará á hacerse comprensible hasta el final del presente libro. Por el momento me limito á indicar aquí de una manera general, que el hombre se distingue de todos los demás fenómenos de la voluntad en que la libertad, es decir, la cualidad de no depender del principio de razón, cualidad que no pertenece más que á la cosa en sí y que está en contradicción con el fenómeno, puede surgir eventualmente en este último, donde se manifiesta fatalmente como una contradicción del fenómeno consigo mismo. En este sentido, se puede decir con certeza que no sólo es libre la voluntad en sí, mas lo es también el hombre y se le puede distinguir, por serlo, de todos los demás seres. Lo que sigue nos enseñará cómo hay que entender esto. Por el momento no nos ocuparemos en tal interpretación.

Ante todo, debemos desechar un error que consiste en creer que la conducta de un individuo determinado no

está sometida á la necesidad, es decir, que el poder del *motivo* es menos fuerte que el de la *causa*, ó que el de una conclusión sacada de ciertas premisas. La libertad propia de la voluntad como cosa en sí, abstracción hecha del único caso excepcional antes mencionado, no se transmite directamente á su fenómeno, ni siquiera á aquél en que esta voluntad aparece más visiblemente ó sea el animal racional, dotado de un carácter individual: la persona humana. Esta no es libre jamás, aunque sea el fenómeno de una voluntad libre, pues ella es precisamente un fenómeno determinado ya por esa voluntad libre, y al someterse á la forma de todo objeto, al principio de razón, desenvuelve la unidad de la voluntad en una pluralidad de acciones, pero esta pluralidad conserva el rigor de una ley natural, á causa de la unidad extratemporal de la voluntad en sí. Al propio tiempo, como esta misma voluntad libre es la que se manifiesta en la persona humana y en toda su conducta, con la cual se relaciona como una noción con su definición, cada acción aislada debe ser atribuída á la voluntad libre, y como libre también se presenta desde luego á la conciencia; he aquí porqué (como dijimos en el segundo libro) todo hombre se cree libre *à priori* (es decir, por un sentimiento primitivo) en cada uno de sus actos, en el sentido de que, en cada caso determinado, cree poder realizar la acción que quiera. Sólo *à posteriori*, por efecto de la experiencia y meditando sobre ella, reconoce que sus actos dependen con entera necesidad de su carácter, combinado con los motivos. Y esto explica también cómo la generalidad de los hombres, y hasta los más incultos entre ellos, no atendiendo más que á su sentimiento, sostienen con calor la libertad perfecta de todas las acciones aisladas, mientras que los grandes pensadores y hasta las doctrinas religiosas más profundas, la niegan. Pero cuando se comprende bien

que toda la esencia del hombre no es más que voluntad, y que el hombre mismo no es otra cosa que el fenómeno de esa voluntad; que el principio de razón, aquí ley de motivación, es la forma necesaria, conocible ya desde el punto de vista subjetivo, de ese fenómeno, no se puede poner en duda la fatalidad de la acción, dados el carácter y los motivos, como no se puede dudar que en el triángulo la suma de los tres ángulos sea igual á dos rectos.

La necesidad de cada acto de la conducta ha sido suficientemente demostrada por Priestley en su *Doctrine of philosophical necessity*, pero á Kant (1) es á quien corresponde el mérito eminente de haber sido el primero en demostrar que esa necesidad es compatible con la libertad de la voluntad en sí, es decir, fuera del fenómeno, mostrando la diferencia entre el carácter inteligible y el carácter empírico. Admito por completo esta distinción, pues el primero es la voluntad como *cosa en sí*, en cuanto aparece, en un grado determinado, en cierto individuo determinado también, y el segundo, es este mismo fenómeno tal como se manifiesta, en el tiempo, en la conducta del hombre, y en el espacio, en su propia corporeidad. La mejor forma para hacer comprender esta relación es la que he empleado en mi disertación sobre el principio de razón, en que digo que el *carácter inteligible* del hombre es un acto extratemporal de la voluntad, acto indivisible é invariable, por consiguiente, cuyo fenómeno, desenvuelto y multiplicado en el tiempo, el espacio y las formas del principio de razón, constituye el carácter empírico, tal como se manifiesta experimentalmente en el conjunto de la conducta y en toda la exis-

(1) *Crítica de la razón pura*, 1.^a edición, p. 532-558.—*Crítica de la razón práctica*, 4.^a edición, p. 169-179.

tencia del individuo. Así como el árbol es el fenómeno, incesantemente repetido, de un mismo brote, cuya forma más sencilla es la fibra y cuya aglomeración constante y visible produce la hoja, el tallo, la rama y el tronco, todas las acciones del hombre son la manifestación, siempre renovada y que sólo varía ligeramente en la forma, de su carácter inteligible, y la inducción resultante de la suma de estas acciones es lo que nos da su carácter empírico. Pero no trato de repetir aquí, en otra forma, la inimitable exposición de Kant, puesto que supongo que el lector la conoce.

En 1840, en mi Memoria laureada, traté á fondo, con todos los desenvolvimientos necesarios, la importante cuestión del libre albedrío, y mostré fijamente de dónde nace esa ilusión que hace que creamos descubrir en la conciencia, como hecho real, una libertad absoluta, y empíricamente conocida, de la voluntad, un *liberum arbitrium indifferentiae*, pues en estos términos, acertadamente elegidos, se había planteado el problema para el concurso. Remito al lector á este trabajo, así como al § 10 de mi otra Memoria de concurso, sobre el fundamento de la moral; ambas obras se han publicado reunidas con el título de *Los dos problemas fundamentales de la ética*. Por consiguiente, suprimo en la presente edición, lo que decía en este lugar de la primera, de un modo muy incompleto aún, sobre la necesidad de los actos voluntarios, sustituyéndolo con una breve explicación encaminada á dilucidar esa ilusión de que antes hablaba.

Aparte de que siendo la voluntad la verdadera cosa en sí, y por tanto primordial é independiente, sus actos, aunque estén ya determinados, deben conservar todavía en la conciencia, el sentimiento de su naturaleza primitiva y autónoma, la apariencia de una libertad empírica de

la voluntad (en lugar de la libertad trascendental que efectivamente le pertenece), es decir, de la libertad de las acciones en particular, proviene de la posición separada y subordinada de la inteligencia respecto de la voluntad. En efecto, la inteligencia no se halla informada de las decisiones de la voluntad, más que *à posteriori* y empíricamente. No posee datos para saber cuál será la decisión cuando se trate de elegir, pues ignora por completo el carácter inteligible por virtud del cual, dados los motivos no hay más que una decisión posible, que es por tanto, necesaria. Sólo puede conocer el carácter empírico, y áun éste sucesivamente por sus actos aislados. Le parece entonces al entendimiento consciente que, presentándose cierto caso, serían igualmente posibles para la voluntad dos resoluciones opuestas. Es como si se dijera de una pértiga vertical que, desviada de su posición de equilibrio, oscila á uno y otro lado, que puede caer á la derecha ó á la izquierda. Este *puede* no tiene más que un sentido subjetivo y significa en realidad: «hasta tanto que nos sean conocidos los datos», pues objetivamente la dirección de la caída está determinada de un modo necesario desde que la oscilación comienza.

Lo mismo exactamente sucede con la voluntad individual. Su decisión no es indeterminada más que para el espectador, que es la inteligencia. Esa indeterminación es relativa y subjetiva, es decir, que no existe más que en relación al sujeto conociente, pero en sí y de una manera objetiva, la decisión se halla determinada inmediatamente y es necesaria. Pero la determinación no llega á nuestro conocimiento más que por la decisión que la sigue. Hay un medio de convencernos empíricamente de que las cosas pasan así. Se ve esto cuando nos hallamos en presencia de una elección difícil é importante, sometida á una condición previa que aún no se ha

cumplido, de manera que por el momento nada podemos hacer y tenemos que permanecer pasivos. Nos ponemos entonces á reflexionar sobre el partido que nos convenirá tomar cuando se realicen las circunstancias que nos dejarán en libertad de acción y de decisión. Las más de las veces ocurre que una de las soluciones está recomendada por la prudencia y la razón, mientras que la otra se halla más conforme con nuestra inclinación inmediata. Mientras permanecemos inactivos, parece estar toda la preponderancia del lado de la razón; pero preveemos ya la fuerza con que nos atraerá la solución contraria, cuando llegue el momento de decidirnos. Hasta entonces procuramos darnos cuenta de los *motivos* que militan en favor de cada una de las dos soluciones; pesamos fríamente el pro y el contra, á fin de que estos motivos puedan obrar con toda su fuerza sobre nuestra voluntad cuando sea llegado el instante, para que la inteligencia no la induzca á decidirse en otro sentido que aquel en que se decidiría si todo obrase uniformemente. Este es el papel de la inteligencia cuando se trata de una elección, pues no puede hacer más que señalar claramente las razones respectivas que hay para hacer esto ó lo otro. Cuanto á la decisión efectiva, la espera con la misma pasividad y con la propia curiosidad febril que si se tratara de una voluntad ajena. Se comprende, pues, que desde su punto de vista, las dos soluciones le parezcan igualmente posibles, y en esto consiste precisamente la ilusión de la libertad empírica de la voluntad. Es cierto que la decisión no llega al conocimiento de la inteligencia más que por la experiencia y como resultado final del asunto; pero nace de la naturaleza íntima del carácter inteligible, de la voluntad individual en su conflicto con ciertos motivos dados, y por consiguiente, con necesidad absoluta. Todo lo que puede hacer la inteligencia

es dilucidar en lo posible y bajo sus distintos aspectos la naturaleza de los motivos, pero no puede determinar á la voluntad misma, pues aparte de que no puede llegar por modo alguno hasta ella, la voluntad, como hemos visto, es incomprendible para la inteligencia.

Si en las mismas circunstancias el hombre pudiera obrar una vez de una manera y otra vez de otra, sería preciso que en el intervalo su voluntad se hubiera modificado: esto supondría que esa voluntad existe en el tiempo, puesto que sólo en él es posible el cambio; y entonces, una de dos: ó la voluntad no es más que fenómeno, ó el tiempo es un atributo de la cosa en sí. Vemos por esto que la discusión acerca de la libertad de cada acto, acerca del *liberum arbitrium indifferencie*, gira, en realidad, en torno del problema de si la voluntad existe ó no en el tiempo. Si, como enseña Kant y como se deduce necesariamente de lo que llevo expuesto, la voluntad es la cosa en sí, colocada fuera del tiempo y de toda forma del principio de razón, infiérese de ahí que el hombre, puesto en las mismas condiciones, debe obrar de la misma manera, y que toda mala acción es segura fianza de infinidad de otras que el individuo *debe* cometer y de que no *puede* abstenerse. Y también se infiere, como dice Kant, que si el carácter empírico y los motivos pudieran ser plenamente conocidos, sería fácil calcular de antemano la conducta futura de los hombres, como se calculan los eclipses del sol y de la luna. El carácter es tan consecuente como la Naturaleza. Todas las acciones, una á una, se realizan en armonía con él, exactamente como todo fenómeno se realiza según su ley natural; la causa en el segundo caso, y el motivo en el primero, no son más que causas ocasionales, como he mostrado en el segundo libro. La voluntad, de la cual son meras manifestaciones la esencia toda y la existen-

cia humanas, no puede desmentirse en los casos aislados, y lo que el hombre quiere en total debe quererlo también en cada instante.

Esa hipótesis de una libertad empírica de la voluntad, de un *libre albedrío de indiferencia* está íntimamente ligada con el hecho de haber colocado la esencia del hombre en un alma que se supone que, originariamente, es un *ser conociente*, ó mejora aún, un *ser abstractamente pensante*, que llega sólo de un modo subsidiario y como consecuencia, á presentársenos como un *ser que quiere*, atribuyendo así á la voluntad una naturaleza secundaria, cuando en realidad lo secundario es el conocimiento. Hasta ha sido considerada la voluntad como un modo del pensamiento é identificada con el juicio, sobre todo en los sistemas de Descartes y de Spinoza. Según esto, cada hombre llega á ser lo que es á consecuencia de su conocimiento. Viene al mundo como un cero moral, conoce las cosas y se decide á ser de éste ó del otro modo, á conducirse de ésta ó de la otra manera; como podría, adquiriendo nuevo conocimiento, adoptar otra conducta y por tanto trocarse en otro hombre. Además, según esta teoría, el hombre comienza por conocer que una cosa es buena y á causa de ella la quiere, cuando por el contrario lo que ocurre es que la quiere primero y la califica después de buena. En efecto, se desprende del fondo mismo de mi teoría, que la primera de estas opiniones es la inversión completa de la verdadera relación. La voluntad es lo primordial, lo primitivo. La inteligencia ha venido luego á unirse á ella; es un mero instrumento, perteneciente al fenómeno de la voluntad. Todo hombre es lo que es por su voluntad, y su carácter es primordial, puesto que la voluntad es la base de su ser. Por medio del conocimiento que ha venido á unirse á ella, aprende en el curso de la experiencia *lo que es él*, ó en

otros términos, aprende á conocer su carácter. Luego se reconoce á consecuencia de su voluntad y conforme la naturaleza de ésta, mientras que según la teoría antigua, *quería* á consecuencia de su conocimiento y de conformidad con él. Según este sistema, el hombre no tendría más que reflexionar *cómo* quería ser y sería así: he aquí lo que se llama el libre albedrío. Este significa, pues, en realidad, que el ser humano es obra de sí mismo, creada á la luz del conocimiento. Por mi parte, digo lo contrario, que es su propia obra antes de todo conocimiento, y que éste viene á unirse meramente á él para alumbrarle. De ahí que no pueda decidir tener este carácter ó el otro, ni cambiar el que tiene; lo que es, lo es de una vez para siempre y lo va conociendo por grados. Según el otro sistema, el hombre *quiere* lo que conoce, según el mío, conoce lo que *quiere*.

Los griegos llamaban al carácter $\eta\theta\omicron\varsigma$, y á sus manifestaciones, es decir, á las costumbres, $\eta\theta\eta$; esta palabra se deriva de $\epsilon\theta\omicron\varsigma$, hábito; la habían escogido para expresar metafóricamente la constancia del carácter con la constancia del hábito; *a voce $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ i. e. consuetudo*, $\eta\theta\omicron\varsigma$ est appellatum: *ethica ergo dicta est apo tou $\epsilon\theta\eta\varsigma\epsilon\theta\alpha\iota$ sive ab assuescendo*, dice Aristóteles (Eth. magna I, 6; Eth. Eud. p. 1220 y Eth. Nic. p. 1103, edición Berold). Stobeeo escribe; *Stoici autem, Zenonis castra sequentes, metaphoricè ethos definiunt vitæ fontem, e quo singula manant actiones.* (II cap. 7). En la religión cristiana el dogma de la predestinación, consecuencia de la elección para la gracia y para la desgracia (Ep. á los Rom. 9. 11-24) se deriva evidentemente de la creencia de que el hombre no cambia; de que su vida y su conducta, es decir, su carácter empírico no son más que la manifestación de su carácter inteligible, el desenvolvimiento de disposiciones fijas é invariables, perceptibles ya en el niño; y de que, por

consiguiente, su conducta está, por decirlo así, determinada desde su nacimiento y permanece igual hasta el fin en sus rasgos esenciales. Estoy completamente de acuerdo con esto, pero en cuanto á las consecuencias que resultan de la unión de estas ideas, tan exactas, con los dogmas existentes ya en la religión judaica, y que dieron origen entonces á las mayores dificultades y produjeron el inextricable nudo gordiano en torno al cual gira la mayor parte de las discusiones de la Iglesia, no trato de defenderlas, puesto que el mismo Apóstol San Pablo no lo consiguió en su apólogo del alfarero, compuesto especialmente para este fin, pues entonces el resultado no sería otro que el que indican aquellos versos que dicen:

¡Teme á los Dioses,
raza de los hombres;
ellos tienen el poder
en sus manos eternas
y pueden usar de él
como les plazca!

Mas, estas consideraciones son, en verdad, ajenas á nuestro asunto. Pasemos, pues, á algo más útil, y examinemos la relación que existe entre el carácter y el conocimiento que le suministra todos sus motivos.

Los motivos, que son lo que determina la manifestación del carácter, la conducta, obran por medio del conocimiento; éste es mudable, oscila frecuentemente entre el error y la verdad, y por lo general, va corrigiéndose cada vez más en el curso de la vida, pero en grados muy diversos; de ahí se deduce que la conducta de un hombre puede cambiar notablemente sin que de la mudanza deba inferirse que ha habido una modificación en su carácter. Lo que el hombre quiere real y principalmente, la tendencia de su ser íntimo y el fin que, por consi-

guiente, persigue, es cosa que ninguna influencia externa, ni enseñanza alguna pueden modificar; sin esto podríamos regenerarle. Séneca, dice admirablemente: *Velle non discitur*, y al decirlo, prueba que amaba más la verdad que á los estoicos, los cuales enseñaron que *διδασκῆτο εἶναι ἀρετῆν* (*doceri posse virtutem*). Los motivos sólo pueden obrar exteriormente sobre la voluntad, mas no pueden cambiarla, ni tienen poder sobre ella más que á condición de que sea precisamente tal como es. Todo lo que les es dado es cambiar la dirección de su aspiración, es decir, impulsarla á buscar lo que perpetuamente busca por otro camino que el seguido hasta entonces. Influencias exteriores, como las enseñanzas, un conocimiento más perfecto, etc., podrán mostrarla que se equivoca en los medios; podrán impulsarla á buscar por otros caminos, ó á colocar en otro objeto el fin que no cesa de perseguir por virtud de su naturaleza íntima, pero no conseguirán hacerla querer una cosa diferente, en realidad, de la que siempre ha querido. Este objeto suyo es inmutable, pues es lo que constituye la voluntad misma y habría que empezar por suprimirla. Con todo, la modificación posible del conocimiento, y por tanto, de la conducta, va tan lejos que la voluntad tratará de conseguir este fin invariable (supongamos, por ejemplo, que es el Paraíso de Mahoma), unas veces en el mundo real y otras en un mundo imaginario, y elegirá, en consecuencia, los medios adecuados, recurriendo en el primer caso á la prudencia, á la fuerza ó á la astucia, y en el segundo, á la continencia, á la justicia, á la caridad ó á la peregrinación á la Meca. Pero su aspiración no cambia por esto y ella menos. Si su conducta nos parece diferente en distintas épocas, su querer permanece el mismo. *Velle non discitur*.

Para que obren los motivos no basta su presencia, se

necesita que sean conocidos; pues según la exacta fórmula de los escolásticos, mencionada ya en otro lugar, *causa finalis movet non secundum suum esse reale sed secundum esse cognitum*. Para que, por ejemplo, la relación entre el egoísmo y la compasión aparezca en cierto hombre, no basta que posea riquezas y vea la miseria de otro; se necesita, además, que sepa cómo puede servirse de la riqueza, no sólo para sí, sino también para los demás, y que conozca lo que es dolor y lo que es goce. Es posible que no sepa todo esto tan bien en la primera ocasión que se presente, como en la segunda, y si en un caso semejante obra de distinta manera que obró al principio, dependerá de que en lo relativo al conocimiento, las circunstancias son otras, aunque á primera vista parezcan idénticas.

Así como la ignorancia de las circunstancias que realmente existen, las priva de toda acción, en cambio, circunstancias imaginarias por completo pueden obrar al igual de la realidad, y esto no sólo en el caso de una ilusión única, sino de una manera general y constante. Cuando un hombre ha llegado á convencerse, por ejemplo, de que todo acto de beneficencia le será pagado con el céntuplo en la vida futura, esta convicción tendrá para él el valor y el efecto de una letra de cambio, perfectamente segura, á largo plazo, y este hombre podrá dar entonces, por egoísmo, como por egoísmo tomaría, si tuviese una convicción diferente. Él mismo no ha cambiado: *Velle non discitur*.

Esta poderosa influencia del conocimiento sobre la conducta, á pesar de la inmutabilidad de la voluntad, es lo que hace que el carácter se desenvuelva progresivamente y que sus diferentes rasgos vayan mostrándose por grados. De ahí que aparezca de diferente modo en cada edad de la vida, y que á una juventud violenta y

arrebatada pueda seguir una edad viril sosegada y juiciosa. Lo que el tiempo suele hacer resaltar más vigorosamente, es el lado malo del carácter, pero á veces el hombre consigue refrenar voluntariamente pasiones á las cuales se abandonaba en su juventud, pudiendo hacerlo porque ha llegado á conocer después los motivos contrarios. Por eso, todos somos inocentes al principio, lo cual significa que no conocemos entonces la malignidad de nuestra propia naturaleza, y que ésta no se manifiesta más que por virtud de motivos, que se van conociendo con el tiempo. Al cabo llegamos á conocernos á nosotros mismos y nos vemos tan diferentes de lo que creíamos ser *à priori*, que muchas veces nos espantamos.

El *arrepentimiento* no nace jamás de que la voluntad se haya modificado (cosa imposible), sino de una modificación del conocimiento. Lo esencial y especial de lo que he querido en algún instante, debo seguir queriéndolo, pues yo mismo soy esa voluntad, colocada fuera del tiempo y de la mudanza. Por esto no puedo arrepentirme nunca de lo que he querido, sino de lo que he hecho, si, guiado por nociones falsas, he obrado de una manera distinta á la que se hallaba conforme con mi voluntad. El *arrepentimiento* consiste en darse cuenta de esto cuando se ha rectificado el conocimiento. Y no sólo es aplicable lo anterior á la experiencia de la vida, á la elección de medios y á la apreciación exacta del fin más apropiado á la verdadera voluntad, sino también al aspecto puramente moral de la conducta. Puedo, por ejemplo, haberme conducido de una manera más egoísta que la propia de mi carácter, á causa de haber sido inducido á error por una idea exagerada de la necesidad en que me hallaba, ó de la astucia, la falsedad ó la malicia de los demás hombres, ó bien por haber obrado precipitadamente y sin reflexión, dejándome llevar, no de motivos claramente co-

nocidos en abstracto, sino de motivos de mera intuición, de las impresiones del momento, de la emoción producida por ellas, que ha sido tan fuerte, que en realidad me ha privado del uso de la razón. Pero también en este caso, la vuelta á la reflexión no es más que un conocimiento rectificado, que puede dar origen al arrepentimiento, el cual se anunciará siempre por medio de esfuerzos dirigidos á reparar lo pasado de la mejor manera posible. Mas debemos observar, que á fin de engañarnos á nosotros mismos, preparamos aparentes precipitaciones, que en el fondo son actos secretamente premeditados, pues á nadie mentimos y adulamos con artificios tan sutiles como á nosotros mismos.

También puede presentarse el caso contrario; la confianza excesiva en los demás ó la ignorancia del valor relativo de los bienes de la vida, ó algún dogma abstracto en el que luego he dejado de creer, puede impulsarme á obrar de una manera menos egoísta que la que se acomodaba á mi carácter, preparándome así un arrepentimiento de otro género. El arrepentimiento es, pues, en todos los casos, un conocimiento más exacto de la relación que media entre las acciones y la intención real.

Así como la voluntad, cuando no manifiesta sus Ideas más que en el espacio, es decir, por la mera configuración, tropieza con el antagonismo de la materia, sometida ya al poder de otras Ideas, de las fuerzas naturales, que rara vez permiten que la figura que aspira á hacerse visible, se presente perfectamente pura y distinta, ó sea en toda su belleza; de igual modo la voluntad cuando se manifiesta sólo en el tiempo, es decir, en actos, encuentra un impedimento análogo en el conocimiento, que casi nunca la suministra datos precisos, siendo causa de que la acción no logre corresponder por completo á la voluntad y prepare así el arrepentimiento. Este nace

siempre, lo repito, de la rectificación de un conocimiento y no de un cambio de la voluntad, que sería imposible. El remordimiento de un acto no es en manera alguna arrepentimiento; es el dolor que hace experimentar el conocimiento de sí mismo como voluntad, y descansa precisamente sobre la convicción adquirida de que la voluntad permanece idéntica. Si ésta hubiera cambiado, si el remordimiento no fuese más que arrepentimiento, se anularía á sí mismo; lo pasado no podría despertar angustia en la conciencia, puesto que sería la manifestación de una voluntad que no era ya la del arrepentido. Más adelante volveré á hablar del remordimiento.

Esta influencia que el conocimiento, en calidad de agente mediador de los motivos, ejerce, no sobre la voluntad sino sobre su manifestación en actos, establece la principal diferencia entre la conducta del hombre y la de los animales, pues sus modos respectivos de conocimiento se diferencian considerablemente. El animal no tiene más que representaciones intuitivas; el hombre, por virtud de la razón, posee además representaciones abstractas ó nociones. Aunque los motivos obran con la misma necesidad sobre el animal que sobre el hombre, sólo éste último posee el privilegio de una perfecta *determinación electiva*, que muchas veces ha sido considerada como la libertad de la voluntad en las acciones, aunque no sea otra cosa que la posibilidad de un conflicto entre varios motivos, que debe desarrollarse hasta su resultado final en que el mayor de aquellos determina la volición.

Más para esto se necesita que los motivos hayan revestido la forma de conceptos, pues sólo por mediación de los últimos es posible una deliberación verdadera, es decir, una apreciación de los opuestos motivos de la conducta. El animal no puede elegir más que entre los mo-

tivos presentes y visibles; su elección está limitada, pues, á la estrecha esfera de su percepción actual é intuitiva. Por esto, sólo en los animales puede manifestarse visible y directamente la necesidad con la cual se efectúa la determinación de la voluntad por los motivos, que es igual á la del efecto por la causa; pues aquí el observador tiene delante de los ojos, de una manera inmediata, los motivos al propio tiempo que su efecto; por el contrario en el hombre, los motivos son casi siempre representaciones abstractas, que el espectador ignora, y además la necesidad de la acción se disimula, hasta para el mismo agente, detrás del conflicto de los motivos. En efecto, sólo en abstracto, bajo la forma de juicios y de encadenamientos de conclusiones, pueden coexistir en la conciencia muchas representaciones y reaccionar en seguida unas contra otras, libres de toda condición de tiempo, hasta que la más enérgica se sobreponga á las demás y determine la voluntad. En esto consiste la perfecta determinación electiva ó facultad de deliberación que posee el hombre como un privilegio sobre los animales y que ha hecho que se le atribuya el libre albedrío, suponiendo que el querer es un mero resultado de operaciones intelectuales, que no se funda en impulso alguno instintivo; cuando en realidad los motivos no obran más que sobre la base y con la condición de un instinto bien determinado, que en el hombre es un instinto individual: ó en otros términos, un carácter. Se hallará una exposición más detallada de esta facultad de deliberación y de la diferencia que establece entre la volición consciente del hombre y la de los animales, en *Los dos problemas fundamentales de la Ética* (p. 35 y siguientes, 1.^a edic.), obra á la cual remito al lector. Esta facultad de deliberación que posee el hombre pertenece al número de las cosas que hacen su exis-

tencia infinitamente más dolorosa que la de los animales, pues, por lo general, nuestros dolores más grandes no están en lo presente bajo la forma de representaciones intuitivas ó de sensaciones inmediatas, sino en la razón, bajo la forma de nociones abstractas, de pensamientos que nos atormentan y de que está libre el animal, que vive sólo en lo presente, y por lo tanto, en un estado de quietud exento de cuidados, que deberíamos envidiarle.

El hecho de que en el hombre la facultad de deliberación depende de la abstracción, y por consiguiente, de la de juzgar y sacar conclusiones, es lo que parece haber inducido á Descartes y á Spinoza á identificar las decisiones de la voluntad con la facultad de afirmar y de negar (juicio). Descartes deducía de esto que debe atribuirse también la culpa de todo error teórico á la voluntad, dotada según él de libertad de indiferencia; Spinoza por el contrario, deducía que los motivos determinan á la voluntad, de igual manera que los principios determinan necesariamente el juicio (1); esto es exacto y nos presenta el caso de una conclusión verdadera sacada de premisas falsas.

La divergencia que acabamos de señalar entre el animal y el hombre, en cuanto á la manera cómo obran los motivos sobre ellos, ejerce también gran influencia sobre su ser en general y constituye el principal elemento de esa diferencia, tan profunda y aparente, que separa sus respectivos géneros de vida. El animal es movido siempre por alguna representación intuitiva; el hombre se esfuerza de continuo, por el contrario, en desechar enteramente este modo de motivación y en no dejarse determinar más que por representaciones abstractas; así es como saca el mejor partido posible de su privilegio de

(1) Cart. medit. 4.; Spinoza. Eth., p. II, prop. 48 y 49.

la razón. Se hace independiente del presente, y en vez de buscar el goce fugitivo ó de huir el dolor pasajero, reflexiona sobre sus consecuencias. En la mayoría de los casos, salvo cuando se trata de acciones insignificantes, los motivos abstractos y meditados son los que nos determinan, y no las impresiones del momento.

Por esto, toda privación aislada nos es fácil por el instante; pero toda renuncia se nos hace muy difícil, pues la primera no afecta más que al presente fugitivo, mientras la segunda concierne al porvenir y lleva consigo privaciones sin número. La causa de nuestros dolores y de nuestras alegrías no reside de ordinario en la realidad presente, sino en pensamientos abstractos. Estos son los que nos pesan tanto, á veces, que nos crean tormentos junto á los cuales todos los dolores de los animales son insignificantes, puesto que los tormentos morales nos impiden con frecuencia hasta sentir nuestro dolor físico, y bajo el imperio de extremados dolores intelectuales nos creamos otros físicos, únicamente para apartar nuestra atención de aquéllos. Así se ve al hombre dominado por algún violento dolor moral arrancarse los cabellos, golpearse el pecho, desgarrarse el rostro, tirarse por tierra; todos estos actos no son más que medios violentos para distraerse de un pensamiento que ha llegado á ser insoportable. E igualmente porque los dolores morales nos hacen insensibles á los dolores físicos es por lo que el suicidio resulta tan fácil para el hombre desesperado ó para aquel á quien corroe una tristeza morbosa, cuando antes, hallándose en estado de calma física y moral, la sola idea de un acto semejante les hacía estremecerse. De igual modo, los cuidados y las pasiones, que son también movimientos del pensamiento, gastan más y más profundamente el cuerpo que los males físicos. Con razón ha dicho Epicteto: *Perturbant ho-*

mines non res ipsæ, sed de rebus decreta; y Séneca: *Plura sunt, quæ nos terrent, quam quæ premunt, et scipins opinione quam re laboramus.* (Ep. 5.) Euleuspiegel, que reía á la subida y lloraba á la bajada, burlábase también ingeniosamente de la naturaleza humana. Pero hay algo más expresivo todavía: es frecuente que cuando un niño se hace daño no lllore hasta que advierte que le compadecen; el pensamiento del dolor que se ha despertado en él es lo que le hace llorar.

Tales son las inmensas diferencias en la manera de obrar y de vivir, que se desprenden de la diversidad del modo de conocimiento del hombre y de los animales. Además, la manifestación clara y determinada del carácter individual, que es lo que principalmente distingue al hombre de los animales, que apenas poseen más que el carácter de la especie, tiene asimismo por condición la elección entre diversos motivos, cosa que sólo las nociones abstractas hacen posible. Pues únicamente habiendo una elección previa es como las resoluciones, que se diferenciarán en los distintos hombres, podrán ser el sello del carácter individual variable con cada persona. Por el contrario, en el animal, el acto no tiene otra condición que la existencia ó no existencia de cierta impresión, suponiendo, naturalmente, que ésta constituya en general un motivo para la especie. En fin, en el hombre, tanto á sus ojos como á los de otro, la resolución y no el simple deseo es el signo auténtico de su carácter, y la resolución no se hace cierta á su juicio como al ajeno, mas por la acción. El deseo es sencillamente la consecuencia necesaria de la impresión actual, ya resulte ésta de una excitación exterior, ya de una disposición interna transitoria. Es tan directamente necesario y tan irreflexivo como los actos del animal, y como éstos, no expresa más que el carácter específico y no el individual; quiero de-

cir que denota lo que el hombre en general, y no el individuo que desea, sería capaz de hacer en determinadas circunstancias.

Como las acciones humanas exigen siempre cierta premeditación, y como además el hombre suele ser dueño de su razón, es decir, suele reflexionar, ó en otros términos, decidirse por virtud de motivos abstractos y meditados, resulta de ahí que sólo el acto efectivo, que expresa la máxima inteligibilidad de su conducta, es el resultado de su voluntad más íntima. La acción aparece como una de las letras de la palabra que designa su carácter empírico, el cual no es más que la manifestación en el tiempo de su carácter inteligible. Por esto, cuando el espíritu no está enfermo, sólo los actos, y no los deseos ni los pensamientos, pesan sobre la conciencia, pues aquéllos son los que nos presentan el espejo donde se refleja nuestra voluntad. En cuanto á las acciones de que antes he hablado, que realizamos sin reflexión alguna, en el arrebató ciego de una pasión, son como un término medio entre el deseo y la resolución y un arrepentimiento sincero que se traduzca en actos, puede borrarlas, como se borra un rasgo mal trazado de la imagen de nuestra voluntad, es decir, de nuestra existencia.

Haré observar de pasada y á título de comparación curiosa, que la relación entre el deseo y el acto tiene una analogía accidental, pero perfecta, con la relación que existe entre la distribución y la comunicación eléctricas.

Como consecuencia del conjunto de estas consideraciones sobre la libertad de la voluntad y sobre lo que con ella se relaciona, hallamos que la voluntad, aunque sea libre y hasta, si se quiere, omnipotente, cuando se la considera en sí y fuera de la manifestación, se halla determinada cuando se la mira en aquellos de sus fenómenos individuales que alumbrá el conocimiento, ó sea en

el hombre y en el animal, y determinada por motivos ante los cuales cada carácter especial obra regular y necesariamente y siempre de la misma manera. Vemos que el hombre, por estar dotado de un conocimiento abstracto ó de razón, tiene sobre el animal la ventaja de poseer la facultad de *determinación electiva*; pero esta facultad le convierte en campo de batalla del conflicto de los motivos, sin sustraerle á su influencia. Es, en verdad, la condición que hace posible una manifestación completa del carácter individual, pero no debe creerse que constituye el libre albedrío para el individuo, es decir, no se le debe considerar como una voluntad emancipada de la ley causal, pues la necesidad de las causas se aplica al hombre como á cualquier otro fenómeno. Hasta ahí llega y de ahí no pasa la diferencia que la razón ó conocimiento abstracto establece entre la volición humana y la del animal. Con todo, hay un fenómeno de voluntad muy diferente, imposible para el animal, y que puede producirse en el hombre, cuando rechazando el conocimiento de las cosas particulares, como tales cosas particulares, que es el modo de conocimiento regido por el principio de razón, y elevándose al conocimiento de las Ideas, su inteligencia penetra en el principio de individuación; llegada allí, se hace posible una manifestación real de verdadera voluntad libre, mediante la cual se pone en cierta contradicción consigo mismo, designada con la palabra *abnegación*, y que puede llegar hasta el aniquilamiento de la esencia misma del fenómeno. Esta manifestación particular, y la única directa, de un libre albedrío producido en el fenómeno mismo, no puede ser explicada todavía, en este lugar, de una manera completamente comprensible, y haremos de ella el objeto final de nuestras consideraciones.

Pero como lo dicho hasta ahora nos ha demostrado

claramente la inmutabilidad del carácter empírico, que no es más que el despliegue del carácter inteligible extratemporal, así como la necesidad con que nuestras acciones se derivan del contacto de aquél con los motivos, debemos, ante todo, descartar una conclusión que se podría sacar fácilmente en defensa de las malas inclinaciones. Puesto que nuestro carácter es el desenvolvimiento en el tiempo de un acto voluntario, que existiendo fuera del tiempo, es indivisible é invariable, en otros términos, del carácter inteligible, por el cual se halla determinado, de una manera invariable, cuanto hay de esencial en nuestra existencia, es decir, su contenido moral, contenido que debe, por consiguiente, expresarse en su fenómeno, que es el carácter empírico, mientras que lo que no es esencial en este fenómeno, la forma exterior de nuestra existencia, depende del aspecto bajo el cual se presentan los motivos, podría deducirse que es trabajo perdido el que se emplee en enmendar el carácter ó en resistir al poder de las malas inclinaciones, y que lo mejor que podemos hacer es resignarnos con lo que no puede cambiar y ceder en seguida á toda inclinación, por mala que sea. Pero sucede con esta cuestión lo mismo que con la teoría de la fatalidad y la consecuencia que de ella se saca, llamada *αργος λογος*, y en nuestros días *fatalismo oriental*. Cicerón en su libro *De fato*, capítulo 12, expone la excelente reputación atribuída á Crisippo.

En efecto, aunque toda cosa esté fijada irrevocablemente de antemano por la suerte, no lo está, sin embargo, más que por virtud del encadenamiento de las causas. En ningún caso puede hallarse decretado que un efecto nazca sin una causa. El acontecimiento no está predeterminado pura y simplemente, sino como resultado de causas anteriores; la suerte no decide sólo el resultado, sino las circunstancias de que debe resultar.

Por consiguiente, si los medios no se producen, el resultado no se producirá tampoco: las dos eventualidades están sometidas á la decisión de la suerte; pero nosotros sólo lo advertimos después que el hecho se verifica.

Así como todo acontecimiento se efectúa por virtud de la suerte, es decir, del encadenamiento sin fin de las causas, nuestras acciones se cumplen siempre conforme á nuestro carácter inteligible; pero así como no conocemos de antemano el destino, no podemos conocer *à priori* el carácter, y sólo *à posteriori*, por medio de la experiencia, llegamos á conocernos á nosotros mismos y á conocer á los demás. Si nuestro carácter inteligible es tal que no podemos adoptar una buena resolución sino después de larga lucha con alguna tendencia pecaminosa, es necesario que semejante lucha preceda, y debemos esperar al desenlace. Las reflexiones sobre la invariabilidad del carácter, sobre la fuente única de donde emanan todos nuestros actos, no deben hacernos prejuzgar, en uno ú otro sentido, la decisión en que se manifestará el carácter; la resolución definitiva es lo que nos hará conocer nuestro natural, y así nos miraremos en el espejo de nuestras acciones.

Esto explica la satisfacción ó la angustia del alma, con que remontamos el curso de nuestra vida pasada: ambos sentimientos no nacen de que los actos pasados subsistan aún; pasaron, fueron y ya no son; pero lo que les da á nuestros ojos importancia tan grande, es su significación, es que son la efigie del carácter, el espejo de la voluntad, en el cual no podemos fijar la mirada sin ver en él nuestro *yo* más íntimo, sin reconocer la sustancia de nuestra voluntad. Como no conocemos nada de esto de antemano, como lo descubrimos *à posteriori*, nos corresponde trabajar y luchar durante nuestra existen-

cia temporal, á fin de que el cuadro que formen nuestros actos sea propio para tranquilizarnos y no para inquietarnos. Cuanto á la significación de esa paz ó de esa inquietud del alma, la estudiaremos más adelante, como he dicho. En cambio es este el lugar oportuno para exponer la consideración siguiente, que puedo presentar aislada.

Junto al carácter inteligible y al carácter empírico hay un tercero, diferente de ambos, de que debemos hablar aquí: el *carácter adquirido*, que se obtiene en el curso de la vida por el comercio con el mundo; de éste se quiere hablar cuando se alaba á un hombre por tener carácter ó se le censura por carecer de él. Pudiera creerse, en verdad, que puesto que el carácter empírico, fenómeno del carácter inteligible, es invariable y consecuente con el último, como todo fenómeno natural, el hombre debería parecer siempre el mismo y permanecer consecuente, y que no tiene necesidad de crearse artificialmente un carácter, á fuerza de experiencia y de meditación. Mas no sucede así, y aunque siempre permanece idéntico, no se comprende siempre á sí mismo, y muchas veces se desconoce hasta que ha adquirido cierto grado de verdadero conocimiento de sí. El carácter empírico, mero instinto natural, está desprovisto de razón, y hasta sus manifestaciones son por la razón estorbadas, tanto más cuanto mayor reflexión y mayor fuerza intelectual posee el hombre, pues estas facultades le presentan sin cesar lo que pertenece al *hombre en general*, como carácter de la especie, y lo que le es posible como querer y como obrar. Esto le hace aún más difícil el llegar á conocer lo que quiere y puede, de todo aquello, en virtud de su individualidad. Encuentra en sí aptitudes para todas las aspiraciones y para todas las fuerzas, tan diferentes, que son propias de la humanidad, pero sin ayuda de

la experiencia no puede conocer claramente el grado de energía que en él tienen, y aunque no se entregue más que á los impulsos conformes con su carácter, siente, sobre todo en ciertos momentos y en ciertos estados de ánimo, una inclinación que le lleva hacia impulsos opuestos, inconciliables con los otros, y que necesita ahogar enteramente si quiere abandonarse sin obstáculos á los primeros. Pues así como nuestro camino material sobre la tierra no es una superficie, sino una línea, así también en la vida, cuando queremos apoderarnos de una cosa y conservarla, tenemos que resignarnos á abandonar multitud de otras á derecha é izquierda. No poder resolverse, tender la mano hacia todo lo que nos tienta en nuestro camino, como los niños en la feria, es una conducta absurda. Correríamos así en zig zag, errando de aquí para allá, como un fuego fatuo, y esto no nos conduciría finalmente á cosa alguna.

Ensayemos otra comparación: según la teoría del derecho, de Hobbes, cada hombre tiene un derecho original sobre todas las cosas, pero este derecho no es exclusivo. Para que llegue á serlo sobre ciertos bienes, tiene que renunciar el que quiere poseerlos á sus pretensiones sobre los demás, para que en cambio los otros hombres hagan igual renuncia respecto de las cosas que él ha elegido. Lo mismo sucede en la vida, donde no podemos esforzarnos en realizar seriamente, y con probabilidades de buen éxito, una aspiración cualquiera: el placer, la gloria, la riqueza, la ciencia, el arte ó la virtud, sino á condición de renunciar á toda otra pretensión y de desistir de todo lo que sea ajeno al fin de nuestros esfuerzos. He aquí porqué el mero querer y el poder no bastan por sí mismos; el hombre necesita, además, *saber* lo que quiere y *saber* de qué es capaz; sólo así puede dar pruebas de carácter y sólo así hará bien lo que haga.

Antes de llegar á este punto, á pesar de la consecuencia natural del carácter empírico, carecerá de carácter, y aunque, en suma, tenga que permanecer fiel á sí mismo y que seguir su ruta, será arrastrado por su demonio, y de esta suerte no caminará en dirección completamente recta, sino trazando una línea trémula y desigual. Vacilará, se desviará, volverá sobre sus pasos, se preparará arrepentimientos y tristezas, y todo porque percibe en las cosas grandes y en las pequeñas, lo que está al alcance del hombre en general, sin saber, en medio de esta confusión, qué es lo conforme con su naturaleza, lo que puede emprender, ni siquiera lo que puede proporcionarle gozo. Envidiará á las gentes una posición ó condiciones que convienen al carácter del que las posee, pero no al suyo, y con las cuales sería desgraciado y no podría tal vez soportar la vida. Así como el pez no puede vivir más que en el agua, el pájaro en el aire y el topo debajo de tierra, cada hombre no vive á su gusto más que en la atmósfera que le es propia; el aire de las cortes, por ejemplo, no es respirable para todo el mundo. Por no comprender esto suficientemente, más de un hombre hace ensayos desgraciados; violentará en los pormenores su carácter, pero en lo principal tendrá que ceder á él, y lo que adquiriera de un modo tan penoso y tan contrario á su naturaleza, no le dará placer; lo que aprenda en estas condiciones permanecerá muerto; aún en el terreno moral, una acción demasiado noble para su carácter, que no emane de un impulso espontáneo, sino de algún concepto ó de algún dogma, perderá todo su mérito, hasta á sus propios ojos, por el arrepentimiento egoísta de que será seguida. *Velle non discitur.*

Respecto de los demás, mientras la experiencia no llegue á convencernos de la inflexibilidad del carácter, nos imaginaremos cándidamente, que con sanos consejos

con oraciones y con súplicas, con nuestro ejemplo y nuestra generosidad, podemos impulsarlos á corregirse; á mudar de conducta y de maneras, á modificar sus sentimientos y hasta á desenvolver sus facultades.

Nuestra situación para con nosotros mismos, es muy parecida. La experiencia es quien debe enseñarnos lo que queremos y lo que podemos; hasta entonces lo ignoramos, no tenemos carácter, como he dicho y con frecuencia, los rudos golpes del mundo exterior, son lo que nos hace volver á nuestro camino. Cuando llegamos, por fin, á saber todo esto, poseemos lo que el mundo llama carácter, el *carácter adquirido*, que no es otra cosa que el conocimiento más perfecto posible de nuestra propia individualidad; la conciencia abstracta, y por lo mismo, clara de las cualidades inmutables de nuestro carácter empírico, así como del grado y de la dirección de nuestra fuerza intelectual y física; en resumen, del conjunto de nuestras fuerzas y de nuestras debilidades. Ese papel personal, inmutable en sí, que representábamos antes de una manera desarreglada, podemos desempeñarlo ahora con reflexión y método, y guiándonos por una norma fija, podemos llenar las lagunas producidas por capricho ó debilidad. Nuestra conducta, trazada ya por nuestra naturaleza individual, se apoya ahora sobre principios siempre claros y siempre presentes en nuestra conciencia, á los cuales nos acomodamos con tanta seguridad, como si recitáramos una lección aprendida de memoria, sin dejarnos extraviar por la influencia pasajera del humor, ni por la impresión del momento, sin que nos detenga la amargura ni la dulzura de algún detalle aislado que hallemos en nuestra ruta, sin vacilaciones, sin incertidumbres, sin inconsecuencias. No somos ya novicios que deben esperar, ensayar y tantear antes de saber lo que quieren y lo que pueden; lo sabemos de una

vez para siempre; no tenemos más que aplicar los preceptos generales á un caso particular y llegamos en seguida á la decisión. Conocemos nuestra voluntad en general y no nos dejamos arrastrar por una disposición de humor ó por una circunstancia eterna, á querer en detalle lo contrario de lo que queremos en conjunto. Sabemos asimismo la medida y la naturaleza de nuestras fuerzas, con lo cual nos ahorramos muchos males, pues á decir verdad, no hay placer más que en el uso y en el sentimiento de la propia fuerza, ni hay peor dolor que el de descubrir nuestra debilidad cuando necesitamos ser fuertes. Por tanto, después de haber reconocido cuál es nuestro lado fuerte y cuál nuestro lado débil, desenvolveremos nuestras disposiciones naturales más salientes, las aplicaremos, las utilizaremos de todas maneras y marcharemos siempre en la dirección en que son útiles y necesarias. Evitaremos, en absoluto, aunque nos cueste una lucha con nosotros mismos, todo cuanto se halle fuera de nuestras facultades nativas y nos guardaremos de emprender cosas en que estamos seguros de fracasar por más que hagamos. Sólo el que llegue á este punto será siempre, en todo, y con plena conciencia, el hombre que es: su yo nunca le hará traición, porque sabrá siempre lo que puede esperar de él. Un hombre así experimentará con frecuencia la satisfacción de sentir sus fuerzas, y rara vez tendrá el dolor de que le llame á la realidad el sentimiento de sus debilidades, lo cual es una humillación que causa las mayores tristezas al espíritu. Esta humillación es lo que hace que soportemos más fácilmente la certidumbre de un infortunio, que la de una torpeza. Si poseemos la firme conciencia de nuestras fuerzas y de nuestras debilidades, no trataremos jamás de aparentar fuerzas de que carecemos; no intentaremos pasar moneda falsa, pues todo engaño de este género acaba por ser descubierto. ✓

Como el hombre entero no es más que el fenómeno de su voluntad, nada tan absurdo como que quiera ser deliberadamente cosa distinta de lo que es, lo cual equivale á poner á la voluntad en contradicción consigo misma. Imitar las cualidades ó las particularidades de otro es mucho más ignominioso que vestirse con ajenas ropas; es declarar nosotros mismos que carecemos de valor propio. Conocer las propias tendencias y las propias facultades de cualquier género que sean, así como los límites que no pueden franquear, es el camino más seguro para llegar á la mayor satisfacción posible de sí mismo. Pues de lo que pasa en nosotros puede decirse lo propio que de los acontecimientos exteriores: que no hay consuelo más eficaz que la plena certeza de una necesidad inflexible. No nos atormenta tanto la desgracia que nos hiere, como el pensamiento de las circunstancias que hubieran podido evitarla, y nada contribuye tanto á calmarnos como considerar todos los acontecimientos desde el punto de vista de la necesidad, ó sea como instrumentos de un Destino soberano, y mirar á la desgracia presente como consecuencia inevitable de un conjunto de circunstancias interiores y exteriores: refugiarnos, en suma en el fatalismo. A decir verdad, no lloramos ni gritamos más que mientras nos dura la esperanza de influir por ese medio sobre los demás, ó de excitarnos á nosotros mismos á hacer esfuerzos supremos. Pero, niños ú hombres hechos, sabemos perfectamente resignarnos cuando comprendemos con claridad que lo ocurrido no puede variar en nada.

Animo in pectoribus nostro domito necessitate.

Nos parecemos á los elefantes cautivos, que forcejean con rabia durante algunos días; pero, cuando conocen la inutilidad de su furor, aceptan tranquilamente el yugo

y quedan domados para siempre. Hacemos como el rey David, que mientras su hijo enfermo respiraba, no cesó de implorar á Jehovah y de desesperarse, pero dejó de hacerlo en cuanto aquél murió. Por esta razón soportan con indiferencia tantas personas multitud de males, como deformidades, miseria, baja condición, fealdad, una vivienda repugnante, y no les aflige nada de esto, como no duelen las heridas cicatrizadas, porque saben que una necesidad interna ó externa no permite que varíen estas circunstancias, mientras personas más afortunadas no comprenden cómo puede soportarse aquello. Nada nos reconcilia mejor con la necesidad interior, así como con la exterior, que el reconocerla claramente. Cuando hemos llegado á conocer á fondo, de una vez para siempre, nuestras buenas y nuestras malas cualidades, nuestras fuerzas y nuestras debilidades, cuando hemos ordenado nuestra vida en consecuencia y hemos renunciado á lo que para nosotros es inaccesible, nos libramos seguramente en cuanto lo permite nuestra propia individualidad, del más amargo de los dolores, del disgusto de nosotros mismos, que es el resultado inevitable de la ignorancia ó de la falsa opinión que tenemos de nosotros y de la presunción que de esto se deriva. Los siguientes versos de Ovidio, se aplican á maravilla á este amargo capítulo del conocimiento de sí mismo, que recomendamos aquí:

«Optimus ille animi vindex lædentia pectus

Vincula qui rupit, dedo luitque semel.»

Esto es lo que conviene saber acerca del carácter adquirido, que tiene más importancia para la vida social, que en el terreno moral propiamente dicho, pero cuyo estudio debe hacerse junto al del carácter inteligible y al del carácter empírico, puesto que forma una tercera especie.

Necesitamos estudiar las dos primeras con algún determinimiento para llegar á comprender de un modo claro cómo la voluntad se encuentra sometida á la necesidad en todos sus fenómenos, cuando ella es en sí misma libre y omnipotente. ←

§ 56.

Esta libertad, esta omnipotencia, de la cual el mundo visible es fenómeno, manifestación é imagen, que se desenvuelve progresivamente según las leyes que lleva consigo el modo de conocimiento, puede manifestarse por segunda vez en su fenómeno más acabado, en aquel en que ha surgido la conciencia, perfectamente adecuada, de su esencia. Esta manifestación nueva puede cumplirse de dos maneras; ó bien, llegada á la cumbre del conocimiento y de la conciencia de sí, la voluntad puede querer la misma cosa que quería ciega é inconsciente, y en este caso el conocimiento general ó particular sigue siendo para ella un motivo, ó bien, por el contrario, este conocimiento se trueca en un calmante, en un *aquietador*, que acalla y mata todo querer. Tales son la afirmación y la negación de la voluntad de vivir, de que hemos hablado antes de una manera general; desde el punto de vista de la existencia del individuo, ésta no es una manifestación particular, sino general de la voluntad; no detiene ni modifica el desenvolvimiento del carácter ni se manifiesta en actos aislados; traduce de una manera muy viva en la acentuación cada vez más marcada, ó por el contrario, en la modificación de toda la conducta seguida hasta entonces, la máxima libremente adoptada por la voluntad, que ha llegado á ser consciente.

Las consideraciones que incidentalmente hemos hecho sobre la libertad, sobre la necesidad y sobre el ca-

rácter, facilitan y preparan algo la exposición comprensible de esta materia que forma el objeto principal del presente libro. Pero esta exposición resultará más clara si dilatándola una vez más reanudamos nuestro estudio sobre la vida misma, puesto que la gran cuestión que se discute es la de querer vivir ó no querer vivir. Haremos este estudio de manera que nos permita descubrir en general lo que gana al afirmarse la voluntad, esencia íntima de la vida universal, y de qué manera y en qué medida la satisface esta afirmación, si es que puede satisfacerla; en resumen, examinaremos cuál puede ser su condición general y esencial en este mundo, que bajo todos aspectos le pertenece.

Ante todo, ruego al lector que recuerde la reflexión expuesta al final del libro II, cuando nos preguntábamos cuál era el fin de la voluntad: á guisa de respuesta, hice ver que la voluntad en todos los grados de su fenómeno, desde los más bajos á los más elevados, carece de mira final; que *aspira* siempre, porque su esencia es únicamente una aspiración perpetua á la cual no puede poner término fin alguno que consiga; que por lo tanto, no puede ser finalmente saciada, y que sólo los obstáculos pueden suspenderla, mas en sí se prolonga hasta el infinito. Lo comprobamos en el más sencillo de los fenómenos naturales: la gravedad, que no cesa de ejercerse y de tender á un punto central sin extensión, ni cesaría de hacerlo aunque todo el universo se condensara en una masa única, y aunque la misma gravedad y con ella la materia, se aniquilarían si consiguiera alcanzar aquel punto. Igualmente lo vemos en los demás fenómenos simples de la Naturaleza; lo sólido tiende, ya por fusión, ya por disolución, al estado líquido, en que sus propiedades químicas quedan en libertad de obrar: la rigidez es un estado de cautividad sostenido por el frío. La ma-

teria en estado líquido aspira á la forma de vapor que adopta en cuanto puede sustraerse á la presión. No hay cuerpo sin afinidades, es decir, sin aspiraciones, ó como diría Jacobo Böehm, sin pasiones y sin apeticiones. La electricidad propaga hasta el infinito su antagonismo consigo misma, aunque la masa terrestre absorbe sin cesar el efecto de esta oposición. El galvanismo, mientras funciona la pila es igualmente un acto sin fin, é incesantemente renovado, de discordia y reconciliación consigo mismo. La vida de la planta es también una aspiración incesante á brotar, á través de formas gradualmente progresivas, hasta el momento en que el punto final, la semilla, vuelve á ser punto inicial. Todo esto se repite indefinidamente; no hay fin en parte alguna, ni jamás satisfacción final, ni punto de reposo. Al mismo tiempo conviene recordar lo que dije en el segundo libro, á saber: que en todas partes las diferentes fuerzas naturales y las formas orgánicas se disputan la materia en la cual quieren manifestarse, pues lo que cada una de ellas posee se lo ha arrancado á otra, manteniéndose así un perpetuo combate á vida ó muerte. Precisamente de esta lucha dimana la resistencia que hace que sea estorbada en todas partes aquella aspiración, aquella esencia íntima de toda cosa, que *aspira* infructuosamente sin poder modificar su naturaleza, y que subsiste en medio de mil tormentos, hasta que el fenómeno perece y otros vienen á ocupar ávidamente su puesto y su materia.

Hace mucho tiempo que hemos aprendido que esta aspiración, esta esencia *en sí* de todas las cosas es idéntica á lo que se llama voluntad en nosotros, donde se manifiesta más claramente y á la luz de la conciencia más perfecta. Cuando un obstáculo viene á elevarse entre ella y su fin actual, denominamos á este impedimen-

to *dolor*; la consecución de este fin es lo que llamamos satisfacción, bienestar, felicidad. Podemos aplicar estas mismas denominaciones á los fenómenos más débiles en grado, pero de igual naturaleza, del mundo inconsciente; y entonces le vemos también á éste presa del dolor y sin dicha estable. Toda aspiración nace de una necesidad, de un descontento del estado presente, y por tanto es un dolor, mientras no se ve satisfecha. Mas no hay satisfacción duradera, puesto que es el punto de partida de una nueva aspiración, estorbada siempre, siempre en lucha y causa siempre de dolores. Jamás hay un descanso final para ella, y por tanto, jamás encuentra límites ni término el dolor.

Pero lo que podemos descubrir en la naturaleza inconsciente con gran trabajo, y gracias á la observación más sagaz, se nos manifiesta con toda claridad en la naturaleza consciente, en la vida animal, cuyo perpetuo dolor es fácil demostrar. Mas sin detenernos en este escalón intermedio, pasaremos inmediatamente á aquella esfera en que todo, alumbrado por el conocimiento más luminoso, se nos muestra perfectamente, á saber: la vida humana. Pues á medida que el fenómeno de la voluntad se hace más perfecto, el dolor se hace también más evidente. En la planta no hay todavía sensibilidad, ni por consiguiente, dolor (en sentido estricto). Los animales inferiores, infusorios, y radiarios no son capaces más que un grado mínimo de dolor; hasta en los insectos, la facultad de sentir y de padecer es todavía muy limitada. Con el perfecto sistema nervioso de los vertebrados llega á gran altura y se eleva en la proporción en que se desenvuelve la inteligencia. A medida que el conocimiento se hace más claro y que la conciencia crece, el dolor aumenta y llega á su grado supremo en el hombre. En él es tanto más violento cuanto más lucidez de conoci-

miento y más elevada inteligencia posea. El genio es quien más padece. En esta acepción, es decir, como conocimiento en general, y no como saber abstracto, entiendo y cito la sentencia del Eclesiastés: «*Qui auget scientiam, auget et dolorem.*» Tischbein, ese pintor filósofo, ó ese filósofo pintor, ha expresado admirablemente en un dibujo, por medio de una gráfica representación visible, esa exacta relación entre el grado de conciencia y el de dolor. La mitad superior del dibujo representa unas mujeres á quienes han arrebatado sus hijos, y que en varios grupos y en diversas actitudes, expresan todos los grados del dolor, de la angustia, de la desesperación maternal; la parte inferior presenta agrupadas y ordenadas de la misma manera varias ovejas á las cuales han quitado sus corderillos; cada cabeza, cada actitud humana de lo alto del dibujo tiene su correspondencia en uno de los animales que ocupan la mitad inferior de la lámina, y se ve claramente la relación entre el dolor posible en una conciencia obtusa como la del animal, y la angustia violenta de que nos hace capaces la lucidez del conocimiento, la claridad de la conciencia.

Por esto mismo vamos á examinar cuál es, en la *existencia humana*, el destino propio y esencial de la voluntad. En la vida del animal podrá encontrarse, en grados diferentes y de una manera más débil, esto mismo, y por los dolores de los animales podríamos también convencernos de que, en esencia, *vivir es padecer*.

§ 57.

La voluntad en cada uno de sus grados de objetivación alumbrados por el conocimiento, se aparece á sí misma como individuo. Lanzado en la infinidad del espacio y del tiempo, el individuo humano, cantidad finita, y por

lo tanto, imperceptiblemente pequeña al lado de aquellos, no tiene, en vista de la inmensidad del tiempo y del espacio, una existencia cuyas condiciones sean absolutas; aplicados á él el *cuándo* y el *dónde*, son relativos, pues su duración y su lugar son partes finitas de un todo infinito y sin límites. Su existencia propiamente dicha está limitada al presente, que huye libremente hacia lo pasado, siendo esta fuga un paso perpetuo á la destrucción, un morir constante. Abstracción hecha de las consecuencias posibles para el presente, y del testimonio que aporta sobre la naturaleza de la voluntad que dejó en ella sus huellas, la vida pasada del hombre está definitivamente terminada; está muerta, no existe ya y debería serle indiferente que hubiera estado llena de tormentos ó de alegrías. Pero en sus manos, el presente se convierte á cada instante en pasado, y el porvenir es completamente incierto y siempre de corta duración.

Por eso, considerándola sólo en su forma, su vida es un derrame constante del presente en el pasado que se desvanece: una muerte perpetua. Si la consideramos bajo su aspecto físico, es evidente que así como en realidad la marcha no es más que una sucesión de caídas evitadas, nuestra vida corporal no es más que una muerte incesantemente impedida, una destrucción, retardada siempre, de nuestro cuerpo. La actividad de nuestro espíritu no es asimismo más que un esfuerzo constante para desechar el hastío. Cada soplo de nuestra respiración rechaza á la muerte que nos acomete; luchamos, pues, contra ella á cada segundo y también la combatimos á intervalos más largos, cada vez que comemos, que dormimos, que nos calentamos, etc. Pero la muerte está llamada á vencer finalmente, pues la pertenecemos por el hecho mismo de haber nacido, y no hace más que jugar un instante con su presa antes de devo-

rarla. Hasta entonces conservamos cuidadosamente nuestra vida para hacerla durar todo el tiempo posible, como se infla una burbuja de jabón todo el tiempo y todo lo gruesa que se pueda, aunque se tiene la seguridad de que ha de estallar.

Hemos reconocido que la esencia de la naturaleza ininteligente es una constante aspiración sin fin y sin tregua, y hallamos la misma cosa, más clara todavía, en el animal y en el hombre. Querer y aspirar: he aquí toda su esencia, semejante por completo á una sed que nada puede calmar. Mas la base de todo querer es la falta de algo, es la indigencia, ó sea el dolor. Por su origen y por su naturaleza el querer está condenado al dolor. A falta de objetos que desear, cuando los consigue rápidamente, se apodera de él un vacío aterrador, el aburrimiento; en otros términos, su ser y su existencia misma se convierten para él en una carga insoportable. La vida oscila, como un péndulo, entre el dolor y el hastío, que son, en verdad, sus elementos constitutivos. Se ha expresado este hecho de una manera bien extraña; después de haber puesto en el infierno todos los dolores y todos los suplicios, el hombre no ha encontrado nada que colocar en el cielo más que el aburrimiento.

Los esfuerzos perpetuos, que constituyen la esencia de cada fenómeno de la voluntad, cuando ésta llega á los grados más elevados de su objetivación, encuentran su razón de ser, principal y más general, en que aquí la voluntad se muestra á sí mismo bajo la forma de cuerpo vivo que la ordena imperiosamente alimentarle; lo que da tanta fuerza á esta orden es que el cuerpo no es otra cosa que la voluntad de vivir objetivada. El hombre, por lo mismo que es la objetivación más perfecta de esa voluntad de vivir, es al mismo tiempo el ser que tiene más necesidades; no es en todas sus partes más que volición

y necesidad concretas, y puede decirse que es una concreción de mil necesidades. Y con todo esto se encuentra en la tierra, abandonado á sí mismo, incierto de todo, menos de su indigencia y de sus necesidades; de ahí viene el que de ordinario absorban toda su vida los cuidados que reclama la conservación de una existencia sometida á exigencias tan pesadas y que renacen cada día. A estas exigencias se une luego inmediatamente la de la propagación de la especie. Al mismo tiempo le cercan por todas partes peligros de cien diversos géneros y necesita desplegar una vigilancia de todos los instantes para evitarlos. Tiene que seguir su ruta con andar circunspecto, explorando los alrededores con mirada recelosa, pues le acechan mil azares y mil enemigos. Así caminaba en otro tiempo, en el estado salvaje, y así camina en la vida civilizada. Para él jamás hay seguridad.

*Qualibus in tenebris vitæ; quantisque periculis
Degitur hoc ævi, quodc unque est!*—Lucr. II, 15.

La vida de la mayor parte de los hombres no es más que una lucha por la existencia, con la certidumbre de sucumbir al fin. Mas lo que les hace perseverar en tan penoso combate, no es tanto el amor á la vida como el temor de la muerte, que siempre inevitable y á la vista, puede caer sobre nosotros en cualquier momento.

La vida en sí misma es un mar sembrado de escollos y de rompientes, que el hombre evita con cuidado y prudencia extremos, aunque sabe que hasta en el caso de que logre sortearlos, cada paso que da le acerca á un naufragio mucho más terrible, al naufragio total, inevitable é irreparable, á la muerte, hacia la cual navega directamente. Mas el término final de esta penosa travesía, el puerto, es más temible para él, que todos los escollos que ha evitado.

Es muy importante observar á continuación de esto, por una parte, que los dolores y los tormentos de la vida pueden muy fácilmente alcanzar tal grado de intensidad, que la muerte misma se haga apetecible y se recurra voluntariamente á ella, aunque toda la existencia se pase huyéndola; y por otra parte, que en cuanto la necesidad y el dolor nos dejan un instante de reposo, aparece el hastío y el hombre tiene que apelar por fuerza á cualquier pasatiempo. Lo que ocupa y trae agitados á todos los vivos es el deseo de vivir. Pero una vez asegurada la vida, no saben qué hacer de ella. El segundo móvil que los agita es el deseo de descargarse del peso de la existencia, de hacerla menos sensible, de *matar el tiempo*, es decir, de librarse del aburrimiento.

Así se explica que veamos á casi todos los que se han puesto al abrigo de la indigencia y de los cuidados, convertirse en una carga para sí mismos, después de haberse aliviado de las demás cargas, y considerar como ganancia cada hora que han logrado hacer pasar, es decir, toda porción que han conseguido deducir de esa misma existencia, en cuya conservación por todo el tiempo posible invertían hasta entonces la suma total de sus esfuerzos. El aburrimiento no es un mal despreciable; acaba por imprimir un verdadero sello de desesperación. El hace que seres que tan poco se aman unos á otros, como los hombres, se busquen, sin embargo, con empeño, convirtiéndose de esta manera en una fuente de sociabilidad. Con sabiduría política se adoptan contra el tedio medidas públicas, como contra otras calamidades generales, pues este azote, de igual modo que el más opuesto á él, el hambre, puede impulsar á los hombres á los mayores excesos; hay que dar á la multitud *panem et circenses*. El severo sistema penitenciario de Filadelfia, que impone el aislamiento y la inacción, ha hecho del abu-

rimiento una pena, y el suplicio es tan terrible, que se ha dado el caso de que se suicidaran algunos presos. Si la indigencia es el constante azote del pueblo, en cambio el hastío es el de la alta sociedad. En la vida de la clase media el aburrimiento está representado por el domingo, y la indigencia por los otros seis días de la semana.

La vida humana se pasa, pues, queriendo y adquiriendo. El deseo es, por naturaleza, dolor: su cumplimiento trae en seguida la saciedad; el fin no era más que un espejismo, y la posesión le arrebató todo su encanto. El deseo ó la necesidad se presentan bajo nuevas formas y si no, aparece la nada, el vacío, el aburrimiento contra el cual es tan penoso luchar como contra la miseria. Cuando la satisfacción sigue al deseo á intervalos ni muy próximos ni muy distantes, entonces el dolor es menor y la existencia la más feliz. Los que pueden considerarse como los más hermosos momentos de la vida, como sus placeres más puros, precisa y únicamente porque nos arrancan de la vida real y nos truecan en espectadores desinteresados, en una palabra, el conocimiento puro, despojado de toda volición, le emoción de lo bello, el verdadero placer que proporciona el arte, sólo son asequibles á poquísimas personas, porque exigen aptitudes muy raras y porque los mismos privilegiados que las poseen no pueden gozar de esa contemplación más que á la manera de un ensueño pasajero. Además, esta superioridad intelectual hace á sus poseedores susceptibles de sentir el dolor más vivamente que las medianías, y por otra parte, los aísla en medio de personas que se les parecen tan poco; hay, pues, una compensación. Los goces puramente intelectuales son inaccesibles para la mayoría de los hombres, que siendo casi incapaces de apreciar el placer que da el conocimiento puro, se hallan reducidos únicamente al querer.

Para que un objeto pueda cautivar su atención y conseguir interesarlos es necesario que estimule de algún modo su voluntad, aunque no sea más que á causa de una relación remota, ó solamente posible, con ella; pero la voluntad debe tener siempre participación, pues la existencia de estos hombres consiste mucho más en querer que en conocer; la acción y la reacción son su único elemento. Se pueden hallar en las menores cosas, en los hechos más comunes, manifestaciones patentes de ese estado de espíritu; por ejemplo, inscribirán su nombre cuando visiten algún sitio digno de ser visto, para obrar así sobre la localidad que no ha obrado sobre ellos; no se limitarán fácilmente á contemplar un animal desconocido ó raro, sino que querrán irritarle, molestarle, jugar con él; todo por experimentar el sentimiento de la acción y de la reacción; pero donde esta necesidad de excitar la voluntad se manifiesta especialmente es en la invención del juego de naipes y en la afición que despierta, verdadera expresión del lado lamentable de la humanidad.

Por mucho que la Naturaleza y la fortuna hayan podido hacer por el hombre, por mucho que seamos y poseamos, no podemos emanciparnos del dolor, esencia de la vida.

Pelides autem ejularit intuitus in cælum latum.

Y en otro lugar dice el poeta:

Jovis quidem filio eram Saturnii, verum ærumnam

Habebat infinitam.

Los esfuerzos incesantes para desterrar el dolor no producen otro resultado que transformarle. Al principio se manifiesta como desnudez, necesidad, cuidados por la conservación de la vida. Si se logra, y es bien difícil, desterrar el dolor bajo esta forma, se presenta inmedia-

tamente bajo otras mil, que varían según la edad y las circunstancias: instinto sexual, amor apasionado, celos, envidia, odio, angustia, ambición, avaricia, enfermedad, etc. Y si, finalmente, no encuentra otra forma de introducirse, llegará con la triste y sombría vestidura de la saciedad y del aburrimiento, contra los cuales se ensayarán entonces todos los recursos. Si se consigue también alejarlos, será muy difícil hacerlo sin abrir las puertas al dolor bajo alguna de las formas precedentes, y entonces continuará el combate, pues la vida de cada hombre oscila entre el dolor y el hastío. Por aflictiva que sea esta perspectiva, tiene un aspecto sobre el cual quiero llamar la atención y que puede consolarnos y hasta armarnos de una indiferencia estoica respecto de nuestros propios dolores. Nuestra rebelión contra la desgracia viene en gran parte de que vemos que es accidental, es decir, traída por un encadenamiento de causas que con facilidad hubiera podido ser diferente. De ordinario, los males absolutamente inevitables y generales, como la necesidad de la vejez, de la muerte y muchas otras miserias de todos los momentos, no nos afligen casi. Lo que da al dolor su aguijón es el reconocer que las circunstancias á que se debe han sido producidas por el azar. Pero acabamos de ver que el dolor, como tal dolor, forma la esencia de la vida; que es inevitable, que lo que depende del azar es solamente la figura, la forma bajo la cual se presenta el dolor; que éste ocupa en el momento presente un lugar que á falta de él sería invadido inmediatamente por otro, al cual excluye en la actualidad, y que, por consiguiente, el azar influye poco sobre nosotros, en lo esencial. Esta reflexión, si se convirtiera para nosotros en convicción arraigada, podría inspirarnos una fuerte dosis de *ataraxia* estoica, y disminuir mucho la ansiosa solicitud con que velamos por

nuestro bienestar. Pero, en realidad, para dominar hasta este punto dolores cuyo sentimiento es tan directo, se necesita una fuerza de razón que rara vez se encuentra, por no decir nunca.

Por otra parte, estas consideraciones sobre el hecho de que el dolor es inevitable, de que siempre nos libra de otro, y de que el término de uno señala el comienzo del que le sigue, podrían conducirnos á emitir la hipótesis paradójica, pero no absurda, de que cada individuo tiene una medida de dolor esencial á su ser, fijada de una vez para siempre por la naturaleza, y que no puede ni permanecer vacía, ni llenarse con exceso, cualesquiera que sean las modificaciones de la forma que el dolor revista. Admitido esto, los males ó el bienestar de cada hombre estarían determinados, no por las circunstancias exteriores, sino precisamente por aquella medida, por aquella disposición, que el estado de salud física podría aumentar ó disminuir ligeramente en determinados momentos, pero que en total permanecería siempre la misma: esto sería el temperamento del hombre, ó hablando más exactamente, indicaría hasta qué punto es, según las palabras de Platón en el libro I de la *República* *ευκολος* ó *δυσκολος*, de humor fácil ó difícil.

En favor de esta hipótesis habla el hecho, observado muchas veces, de que los grandes dolores nos vuelven insensibles á los pequeños, y á la inversa, que á falta de grandes dolores, las contrariedades más insignificantes nos atormentan y nos irritan; pero además nos enseña la experiencia que cuando sufrimos una gran desgracia, que nos hacía temblar, sólo con que pensáramos en ella, nuestro humor continúa siendo sensiblemente el mismo, una vez soportado el dolor primero; y á la inversa, cuando logramos una dicha por largo tiempo esperada, apenas nos sentimos más contentos ni más alegres que an-

tes, pasado el primer momento. En el instante mismo en que estos cambios se producen, la emoción es enérgica y sale de lo ordinario; entonces se manifiesta en exclamaciones de desesperación ó de júbilo, pero cesa en seguida, pues todo aquello era efecto de una ilusión. Esa desesperación ó ese júbilo no eran debidos al dolor ni al gozo presentes, sino á la perspectiva de un porvenir nuevo que se explota de antemano. Lo que les permite adquirir proporciones tan anormales, es únicamente lo que toman anticipado al porvenir, y se comprende que no pueden tener duración.

En apoyo de nuestra hipótesis, por virtud de la cual el sentimiento del dolor ó del bienestar, está en gran parte, como el conocimiento, determinado subjetivamente y *à priori*, podemos hacer notar también que la alegría y la tristeza humanas no son producto de las circunstancias exteriores, de la riqueza ó de la condición social, puesto que hallamos tantas caras alegres entre los pobres como entre los ricos. Observemos también que los motivos de suicidio difieren según los hombres, pues no podríamos citar con verosimilitud desgracia alguna tan grande que conduzca á todos los caracteres á esta determinación, y hay bien pocas, entre las más débiles, que no hayan producido este resultado alguna vez. Luego, si el grado de alegría ó de tristeza no es igual en todos los momentos, con arreglo á nuestra hipótesis no le atribuiremos al cambio de las condiciones exteriores, sino al del estado interior, ó al de la disposición física. Cuando se manifiesta una intensidad creciente, pero pasajera, de la satisfacción, que puede elevarse hasta llegar á la alegría, este cambio se produce ordinariamente sin motivo alguno exterior. Muchas veces vemos provocado, en verdad, nuestro dolor por alguna circunstancia externa, y esto es evidentemente lo que nos perturba y

nos contrista, pareciéndonos entonces, que si hubiera medio de suprimir aquella circunstancia experimentaríamos gran contento. Esto no es más que una ilusión. La medida de nuestra tristeza y de nuestra alegría, según la hipótesis indicada, es fija en total y para cada instante, y respecto de ella, aquel motivo de tristeza es lo que para el cuerpo un exutorio, al cual se dirigen todos los malos humores, repartidos antes en el organismo. Sin esta causa determinada y externa, el dolor correspondiente á nuestra naturaleza, y por lo tanto inevitable, permanecería repartido en muchos puntos y se manifestaría bajo la forma de mil contrariedades pequeñas y mil caprichos extravagantes, á propósito de cosas á las cuales no prestamos en aquel momento atención alguna, porque nuestra capacidad para el dolor está colmada por un padecimiento mayor, que ha concentrado en un solo lugar todos los dolores distribuídos hasta entonces en diferentes puntos. Asimismo, cuando el desenlace favorable de cualquier negocio nos libra de una gran inquietud que nos atormentaba, ésta es sustituida inmediatamente por otra, cuya substancia existía ya en nosotros, pero que no podía penetrar en nuestra conciencia, para agitarla, porque ésta no tenía capacidad suficiente: este motivo de inquietud pasaba inadvertido, como una forma nebulosa y sombría, en el límite extremo del horizonte de nuestra conciencia. Pero ahora que encuentra ya un puesto que ocupar, avanza como cuidado positivo y ocupa el trono de la inquietud reinante (*πρῶτος νοῦς*) del día; y aún cuando en su masa, sea mucho más ligero que el que acaba de desaparecer, sabrá hincharse hasta igualarle en magnitud aparente y llenar por completo el trono, en calidad de cuidado principal del momento.

Un individuo capaz de una alegría excesiva sentirá también el dolor con exceso, pues son condiciones recí-

procas y tienen por condición común una gran vivacidad de espíritu. Como acabamos de ver, ambos provienen, no tanto de lo presente como de una anticipación de lo porvenir. Pero siendo el dolor la esencia de la vida y hallándose determinado en cuanto á sus proporciones por la naturaleza del individuo, no pueden modificar su grado repentinos cambios que vengan de fuera. Resulta de ahí que el dolor ó el gozo excesivos descansan siempre sobre un error ó una ilusión, y que la inteligencia debe de poder evitar esta exageración del sentimiento, en uno ú otro sentido. Toda alegría excesiva (*exultatio, insolens lætitia*) nace siempre de esta ilusión que nos hace creer que hemos hallado en la vida una cosa que jamás se encuentra: la desaparición definitiva de los cuidados que nos atormentan y se renuevan sin cesar. Cada ilusión de este género nos es arrebatada infaliblemente luego, y entonces nos causa su pérdida tanto dolor amargo como alegría nos produjo su aparición. Bajo este aspecto párecese á una montaña escarpada, de la cual no se puede bajar más que dejándose caer desde la altura, y á la que no conviene subir por esta causa: todo dolor repentino, exagerado, procede de una caída de este género, de la pérdida de esa ilusión, que es por lo tanto condición de él. Admitido esto, se deberían evitar ambos extremos, procurando contemplar el conjunto y el encadenamiento de las cosas con mirada completamente serena y sin atribuirles jamás los colores que deseáramos que tuviesen. La moral estoica tendía principalmente á emancipar al espíritu de esta ilusión y de sus consecuencias, y á inculcarle en cambio una perfecta ecuanimidad. De este mismo sentimiento se muestra penetrado Horacio, en la oda tan conocida:

*Æquam memento rebus nī arduis
Servare mentem, non secus in bonis*

Ab insolenti temperatam

Lætitia.

Pero las más de las veces rehusamos reconocer esta verdad, semejante á una medicina amarga, de que el dolor es esencial á la vida y no nos invade desde fuera, sino que cada uno lleva en su interior el manantial inagotable de él. Buscamos siempre una causa externa especial, un pretexto, por decirlo así, del dolor que, sin embargo, no se separa nunca de nosotros; como el hombre libre que se crea un ídolo para tener un amo. Queremos infatigablemente, de deseo en deseo y aunque ninguna realización, por mucho que prometa, pueda satisfacernos y no veamos en seguida en ella más que un error humillante, nos empeñamos, sin embargo, en no comprender que estamos haciendo el trabajo de las Danaides, y corremos sin cesar hacia nuevos deseos:

*Sed, dum abest quod avemus, id exuperare videtur
Cætera; post aliud, quum contigit illud, avemus;
Et sitis æqua tenet vitæ semper hiantes.*

(Lucrecio III, 1095.)

Esto continúa así hasta el infinito, ó bien (lo que es más raro y supone ya cierta fuerza de carácter) hasta que encontramos un deseo que no podemos satisfacer ni abandonar; poseemos entonces en cierto modo lo que buscábamos, á saber, una cosa á la que podemos acusar en todos los momentos de ser la fuente de nuestros dolores, en vez de acusar á nuestro propio ser; esta cosa nos malquista con la suerte, pero nos reconcilia con la vida porque aleja de nuevo de nuestro espíritu la creencia de que el dolor es parte integrante de la existencia y de que toda satisfacción real es imposible. El resultado definitivo de esta metamorfosis es una disposición ligeramente melancólica. El hombre lleva entonces en sí constantemente un

grande y único dolor que le hace olvidar todas las alegrías y todas las aficciones menores. Esto constituye ya una actitud más digna que el fenómeno habitual de una carrera incesante en persecución de fantasmas, que varían continuamente.

§ 58.

Toda satisfacción, lo que se denomina vulgarmente felicidad, es siempre de naturaleza negativa y en modo alguno positiva. No es una felicidad espontánea y que nos viene de sí misma, sino la satisfacción de un deseo, pues desear, es decir, tener necesidad de alguna cosa, es la condición previa de todo goce. Mas con la satisfacción cesa el deseo, y por consiguiente, el placer. La satisfacción ó felicidad no puede ser nunca más que la supresión de un dolor, de una necesidad, pues á esta categoría pertenecen no sólo los sufrimientos reales y evidentes, sino también todo deseo que nos importuna turbando nuestro reposo, y hasta el aburrimiento mortal que hace de nuestra existencia una carga. ¡Y cuán difícil es llegar á un fin, conseguir cualquier cosa! Cada proyecto tropieza con dificultades y exige esfuerzos sin número; á cada paso se acumulan los obstáculos. Y cuando al cabo todo esto ha sido vencido, cuando llegamos á la meta, ¿qué otro resultado obtenemos más que vernos libres de un dolor ó de una necesidad, es decir, hallarnos exactamente en el mismo estado que antes?

No hay nada directo más que la necesidad, es decir, el dolor. La satisfacción y el goce son sentidos indirectamente por el recuerdo del dolor y de la privación pasados, que cesaron al aparecer aquéllos. De ahí viene el que no sintamos ni apreciemos bastante los bienes y ventajas que poseemos; nos parece que son cosa natural,

pues no nos hacen felices más que negativamente, apartando de nosotros el dolor. No comprendemos su valor más que cuando los perdemos, pues la necesidad, la privación, el dolor, son lo único positivo y lo único que se hace sentir directamente. He aquí por qué el recuerdo de los males de que nos hemos librado, tristezas, enfermedades, miseria, etc., nos es grato, pues es el único medio de gozar los bienes presentes. Y debemos confesar también que, por este concepto y desde el punto de vista del egoísmo, que es la forma del deseo de vivir, el aspecto ó el relato de las desgracias ajenas nos proporciona de un modo análogo una agradable satisfacción, como lo expresa Lucrecio francamente y en hermosos versos, al principio de su segundo libro:

*Suave, mari magno, turbantibus æquora ventis,
Et terra magnum alterius spectaro laborem;
Non quia vexari quemquam est jucunda voluptas:
Sed, quibus ipse malis careas, quia cernere suave est.*

Sin embargo, veremos más adelante que el contento debido á una apreciación del propio bienestar en semejantes circunstancias está muy próximo á la fuente de donde emana la maldad positiva y real.

Esta verdad de que la dicha es de naturaleza negativa y no positiva, de que no es una paz y un contento permanentes y de que, á lo sumo, puede librarnos de un dolor ó de una necesidad, seguidos bien pronto de otros nuevos, ó bien de la melancolía, de la aspiración en el vacío y del aburrimiento, esta verdad, repito, está confirmada también por el arte, y sobre todo por la poesía, fiel espejo de la naturaleza del mundo y de la vida. Una obra épica ó dramática no puede tener, en efecto, otro asunto que las luchas, los esfuerzos, los combates para

conseguir la felicidad y no la misma dicha duradera y perfecta. Conduce á la meta á su héroe á través de mil dificultades y peligros, y tan pronto como aquél ha alcanzado la victoria, hace caer el telón, pues lo único que podía ya mostrar es que ese fin glorioso en que el héroe pensaba hallar la dicha, le ha engañado, y que después de llegar á él se encuentra lo mismo que antes. Como la felicidad verdadera y durable es cosa imposible, no puede ser objeto del arte. El idilio tiene, en verdad, el fin de pintar ese estado; pero se ve fácilmente que este género no puede mantenerse como puro idilio. En manos del poeta se transformará, ó bien en poesía épica, y entonces será una insignificante epopeya, compuesta sobre pequeños dolores, alegrías pequeñas y pequeñas ambiciones, que es el caso más frecuente, ó bien en mera poesía descriptiva que pinte la hermosura de la Naturaleza, es decir, el conocimiento puro y emancipado de la voluntad, lo cual constituye, en efecto, la única dicha verdadera que no es precedida por privación ni dolor alguno y á la que nunca siguen forzosamente el arrepentimiento, el dolor, el vacío, ni la saciedad; pero semejante dicha sólo puede llenar algunos momentos, y no la existencia entera.

Lo que no vemos en la poesía lo hallamos en la Música, puesto que hemos reconocido que la melodía refiere de una manera general la historia íntima de la voluntad consciente de sí misma, la vida oculta, las aspiraciones, las tristezas y las alegrías, el flujo y el reflujo del corazón humano. La melodía camina siempre alejándose del tono fundamental, siguiendo mil sendas extraviadas y caprichosas, pasando por las disonancias que mejor traducen el dolor, hasta que vuelve, en fin, al mismo tono fundamental, que expresa la satisfacción y el apaciguamiento del querer, pero con el cual no se puede hacer

después de esto nada más. Mantener por más tiempo la nota fundamental produciría una monotonía pesada y ociosa, correspondiente al aburrimiento.

Todo lo que las presentes consideraciones tienden á dilucidar, es decir, la imposibilidad de llegar á un contento duradero, así como el carácter negativo de la felicidad, encuentra su explicación en lo que dijimos al final del segundo libro, á saber: que la voluntad, de la cual es objetivación la vida humana, como todos los demás fenómenos, es una tendencia sin fin y sin término. Descubrimos este sello de eternidad en todos los elementos parciales que componen su fenómeno total, desde sus formas más generales: el tiempo y el espacio infinitos, hasta su manifestación más alta, que es la vida y la aspiración humana.

En teoría pueden admitirse tres extremos de la vida humana, que son como los elementos de la vida real del hombre. En primer lugar, una volición enérgica, grandes pasiones (*Radscha Guna*), que es lo que se manifiesta en los grandes caracteres históricos y forma el asunto de la epopeya y del drama; pero esto puede mostrarse también en esfera más reducida, pues la proporción de los objetos se mide aquí por el grado en que agitan á la voluntad y no por sus relaciones exteriores. En segundo lugar, el conocimiento puro, la concepción de las Ideas, que tiene por condición una inteligencia emancipada del servicio de la voluntad; ésta es la vida del hombre de genio (*Satwa Guna*). Y por último, en tercer lugar, el letargo extremado de la voluntad, y á consecuencia de él, el de la inteligencia, la aspiración vacía, el aburrimiento que paraliza (*Tama Guna*). La vida individual, lejos de mantenerse en uno de esos extremos, rara vez llega á ellos; por lo general, sigue una marcha lenta y vacilante que la aproxima á uno ú otro de los tres estados; es un querer

débil, aplicado á objetos mezquinos, que se renueva sin cesar, para librarse del tedio.

Es verdaderamente increíble cuán insignificante y futil parece, vista desde fuera, la vida de la mayor parte de los hombres, y cuán melancólica é irreflexiva es sentida interiormente. Es una aspiración vaga, tormentos sordos, una marcha vacilante y soñolienta á través de las cuatro edades de la vida, hasta llegar á la muerte, todo acompañado de pensamientos vulgares. Son semejantes los hombres á relojes á los que se da cuerda y que andan sin saber por qué; cada vez que un hombre es concebido y viene al mundo, el reloj de la vida humana tiene cuerda de nuevo para repetir frase á frase y medida á medida con imperceptibles variaciones la sonata, tocada ya innumerables veces.

Cada individuo, cada figura humana, con su existencia no es más que un breve ensueño de la eterna voluntad de vivir, del genio inmortal de la Naturaleza. Es un bosquejo más, fugitivo, que traza, jugando, la voluntad, sobre su lienzo infinito (el espacio y el tiempo), y que no deja durar más que un instante imperceptible, borrándolo en seguida para dibujar nuevas imágenes. Con todo, este es el aspecto grave de la vida, cada uno de esos bosquejos fugitivos, cada uno de esos vulgares croquis debe pagarle la voluntad de vivir, en la plenitud de su violencia, con mil profundos dolores, y al cabo con el amargo precio de una muerte, largo tiempo temida y que infaliblemente llega. Esto es lo que hace que la vista de un cadáver nos ponga repentinamente serios.

La vida de cada individuo, considerada en conjunto y en su generalidad, sin fijarse más que en los rasgos principales, es siempre una tragedia; pero examinada en sus pormenores se convierte en comedia, pues el sesgo y tormentos de cada día, las molestias incesantes del mo-

mento, los deseos y los temores de la semana, las contradicciones de cada hora, enviadas por la suerte, ocupada de continuo en hostigarnos, son verdaderas escenas de comedia. Pero los deseos siempre defraudados, los esfuerzos que fracasan siempre, las esperanzas que la suerte pisotea implacablemente, los errores fatales de toda la vida, con el dolor, que va creciendo, y con la muerte por desenlace, forman en verdad una tragedia. De esta manera, como si á la desolación de nuestra existencia hubiera querido añadir la suerte el escarnio, nuestra vida encierra todos los dolores de la tragedia, sin que conservemos, al menos, la dignidad de personajes trágicos. Por el contrario, somos forzosamente, en los pormenores de la vida, vulgares caracteres cómicos.

Aunque llenen la vida humana tormentos grandes y pequeños y la mantengan perpetuamente en la agitación y en la inquietud, no pueden, sin embargo, conseguir ocultarnos la insuficiencia de la vida para ocupar todo el espíritu, el vacío y la inanidad de la existencia, ni excluir el hastío, apercibido siempre á invadir cada instante de tregua que nos concedan los cuidados. Por consiguiente, el espíritu humano, como si no tuviera bastante con los tormentos, las inquietudes y las ocupaciones que le impone el mundo real, se crea nuevos cuidados, bajo la forma de mil supersticiones diversas; un mundo imaginario al cual se entrega enteramente y al cual consagra su tiempo y fuerzas, en cuanto el mundo real le concede un reposo que no es capaz de apreciar. Esto se observó antiguamente, de un modo particular, en aquellos pueblos á los cuales la clemencia del clima y la fertilidad del suelo hacían la vida fácil, primero entre los indios, luego entre los griegos y los romanos, y más tarde entre los italianos, los españoles, etc.

El hombre se crea á su imagen y semejanza, demo-

nios, dioses, santos, á los cuales tiene que ofrecer en seguida incesantes sacrificios, oraciones, ornamentos de iglesia, votos que debe cumplir, peregrinaciones, salutations, ricos adornos para las imágenes, etc. Su culto se confunde con la realidad, hasta el punto de que acaba por eclipsarla. Los acontecimientos de la vida son considerados como obra de esos seres; el comercio con ellos ocupa la mitad de la existencia, mantiene constantemente la esperanza y, por el encanto de la ilusión, llega á ser muchas veces más interesante que el de las criaturas reales. Es esto la expresión y el símbolo de las dos necesidades del hombre: necesidad de ayuda y protección, y necesidad de ocupación y entretenimiento; y si muchas veces perjudica al primero de estos fines, gastando inútilmente en oraciones y sacrificios, cuando le ocurre una desgracia ó se le presenta algún peligro, fuerzas y tiempo preciosos, en vez de invertirlos en apartar el mal, en cambio satisface mejor la segunda necesidad por medio de las relaciones fantásticas con el mundo de espíritus que se ha forjado: tal es el beneficio que nos proporcionan las supersticiones, y no es de desdeñar.

§ 59.

Ahora que nos hallamos convencidos en cierta manera, *à priori*, por las consideraciones más generales, por el estudio de los primeros caracteres intelectuales de la vida humana, de que ésta, en razón al conjunto de su disposición es incapaz de encontrar la verdadera dicha, y, por el contrario, no es en esencia más que un dolor, bajo mil distintas formas, y un estado absoluto de desgracia, podremos despertar en nosotros esta convicción más vivamente todavía, *à posteriori*, si pasando á los hechos reales evocamos con la imaginación los cuadros y

los ejemplos de miseria sin nombre que nos suministran la experiencia y la historia en cualquier lado á que volvamos los ojos y dirijamos nuestras investigaciones. Un capítulo de esta clase se prolongaría infinitamente y desnaturalizaría el punto de vista en que debe colocarse la filosofía, quitándole su generalidad. Además, semejante descripción podría pasar fácilmente por una de tantas declamaciones sobre las miserias humanas, y ser tachada de parcialidad por apoyarse en hechos aislados. La demostración *à priori*, fría y filosófica, basada en consideraciones generales, que hemos dado aquí del dolor, inseparable de la vida y fundado en su misma esencia, permanece á cubierto de toda sospecha y de toda acusación de este género. Su confirmación *à posteriori* es fácil de encontrar donde quiera. Todo hombre desengañado de los sueños de su primera juventud, que tenga en cuenta su experiencia propia y la ajena, que esté avezado á la vida, que conozca la historia de los siglos pasados y la de su tiempo, así como las obras de los grandes poetas, á menos que un prejuicio muy arraigado no extravíe su pensamiento, llegará infaliblemente á la conclusión de que este mundo es el reino del azar y del error, que le gobiernan sin piedad, en las cosas pequeñas como en las grandes, y junto á los cuales la necedad y la maldad blanden también su férula. Bajo semejante régimen, lo bueno se abre paso con trabajo; lo noble y lo sabio rara vez pueden mostrarse, obrar y encontrar eco, y en cambio conservan el poder efectivo, interrumpido sólo por breves interregnos, lo absurdo y lo falso en la esfera del pensamiento, lo vulgar y lo insípido en la del arte y, en fin, lo avieso y lo astuto en el terreno de la acción. Lo perfecto, de cualquier género que sea, es siempre una excepción, un caso único entre millones de casos. Por eso cuando se produce en una obra duradera, ésta, después

de haber sobrevivido á la animosidad de los contemporáneos, permanece aislada, se la conserva como se conserva un meteorito, nacido de un orden de cosas diferente del que reina en este mundo.

Cuanto á la vida de los individuos, cada biografía es una historia del dolor, pues por regla general, cada existencia es una serie continua de desdichas grandes y pequeñas, que cada cual oculta, en verdad, todo lo posible, porque sabe que los demás experimentan rara vez interés ó lástima y casi siempre satisfacción, ante el relato de los dolores de que en aquel momento se hallan libres. Pero quizá no hay hombre que al final de su vida, si conserva toda su razón y es al mismo tiempo sincero, desee comenzarla otra vez y no prefiera dejar de existir en absoluto. La substancia del famoso monólogo de Hamlet es en resumen la siguiente: Nuestra condición es tan miserable, que el no ser absoluto es ciertamente preferible. Si el suicidio nos proporcionara el aniquilamiento de modo que la alternativa de *ser ó no ser* existiese en realidad, en toda la acepción de la frase, entonces habría que recurrir infaliblemente á él, como al desenlace más envidiable. Pero hay en nosotros algo que nos dice que no es así, que por este medio no acaba todo, que la muerte no es el aniquilamiento absoluto.

El padre de la historia enuncia la idea, no refutada hasta ahora, que yo sepa, de que no hay hombre en el mundo que no haya deseado más de una vez no despertar al día siguiente. (Herodoto VII, 46.) Bajo este aspecto, lo mejor de la existencia es su brevedad, tan lamentada con frecuencia.

Si á cada uno le pusieran delante de los ojos los dolores y los tormentos espantosos á que está expuesta constantemente su vida, se llenaría de terror. El optimista más endurecido, si se le hiciera visitar los hospita-

les, lazaretos y salas de operaciones quirúrgicas, las cárceles, las cámaras de tormento y las ergástulas de los esclavos; si se le condujera á los campos de batalla y á los lugares donde se alza el patíbulo; si se le hiciera penetrar en los oscuros rincones donde va á esconderse la miseria, para huir de las miradas de la fría curiosidad; si, en fin, se le hiciera echar una ojeada á la torre de Ugolino, hambriento, es seguro que acabaría por comprender de que naturaleza es el «mejor de los mundos posibles.»

¿De dónde tomó Dante los materiales para su *Infierno*, sino de nuestro mundo real? Y sin embargo, pintó un infierno en toda regla. Por el contrario, cuando quiso describir el cielo con sus beatitudes, tropezó con dificultades insuperables, en razón á que nuestra tierra no suministra elementos para nada parecido. Así fué que no le quedó otro recurso que mostrarnos, en lugar de la felicidad del paraíso, las enseñanzas que había recibido de sus antepasados, de su Beatriz y de diversos santos. Esto indica suficientemente qué mundo es el nuestro. Verdad es que el teatro de la vida humana, como toda mala mercancía, reluce con falso brillo. Lo que se sufre se oculta siempre, y por el contrario, cada cual hace ostentación del fausto y del esplendor que ha podido adquirir, y cuanto más carece de satisfacción interior, más desea pasar por dichoso á los ojos de los demás. Tal es la necedad de los hombres, que la opinión de las gentes es uno de los fines principales de su existencia, aunque la inanidad de ese fin está ya expresada en lo que significa en todos los idiomas la palabra vanidad, *vanitas*, cuyo primitivo sentido es vacuidad, nada.

Pero bajo este mismo brillo deslumbrador, los tormentos de la vida pueden tomar proporciones tales (como ocurre todos los días) que se recurra con afán á esa

muerte que en otras circunstancias temíamos tanto. Y hay más aún; cuando la suerte quiere desplegar toda su perfidia, puede arrebatarse al que padece hasta este último refugio de la muerte y dejarle, en manos de sus encarnizados enemigos, condenado sin salvación posible á lentos martirios. En vano el desgraciado llama á los dioses en su ayuda; quedará abandonado implacablemente á su destino; mas esta imposibilidad de salvación no es más que el espejo de la naturaleza indomable de su voluntad, cuya objetivación es su persona. En la misma medida en que cualquier fuerza exterior es impotente para cambiar ó para suprimir esta voluntad, lo es también toda fuerza ajena para librarle de los dolores de la vida, que es el fenómeno de esa misma voluntad. El hombre está entregado siempre á sus propias fuerzas en todas las cosas, sin exceptuar la principal. En vano se crea dioses para obtener de ellos, con súplicas ó adulaciones, lo que únicamente puede darle su propia volición. Si el Antiguo Testamento hizo al mundo y á los hombres, obra de un Dios, el Nuevo, para enseñarnos que la salvación y la redención de la miseria de este mundo, no pueden venir más que del mundo mismo, se vió obligado á encarnar en un hombre á ese Dios. La voluntad del hombre es y será siempre aquello de que depende todo para él. Saniassis, mártires, santos, cualesquiera que hayan sido sus creencias y sus nombres, se han sometido libre y voluntariamente á todos los suplicios, porque en ellos había cesado la voluntad de vivir, y ya la lenta destrucción de su fenómeno era para ellos una dicha. Pero no quiero anticipar lo que ha de ser objeto de próximas consideraciones. Si he de declarar que el optimismo, cuando no es un mero dicho irreflexivo de personas, cuyo obtuso cerebro no alberga más que palabras, me parece una opinión no sólo absurda, sino verdaderamente impía,

pues es una irrisión amarga de los dolores inauditos de la humanidad. No debe creerse que la doctrina cristiana es favorable al optimismo; por el contrario, en los Evangelios, el mundo y el mal son términos que se emplean casi como sinónimos.

§ 60.

Terminados ya los dos estudios que hemos tenido que intercalar, uno sobre la libertad de la voluntad en sí y sobre la necesidad de su fenómeno, y otro sobre la suerte de la voluntad en este mundo, que es el reflejo de su naturaleza y cuyo conocimiento debe conducirla á afirmarse ó negarse, vamos á proceder ahora á una exposición más completa de esta afirmación ó negación de la voluntad, que nos limitamos antes á enunciar y explicar de una manera general. Para esto vamos á estudiar la conducta, los actos, y á investigar su significación íntima, puesto que así es como se afirma ó se niega la voluntad.

La afirmación de la voluntad es ese querer perpetuo, no contenido por la inteligencia y que llena la vida humana en general. Como el cuerpo es ya objetivación de la voluntad, tal como aparece en tal grado y en tal individuo, puede decirse que la volición que se desenvuelve en el tiempo es, en cierto modo, la paráfrasis del cuerpo, el comentario que explica su conjunto y sus partes, la representación en otra forma de la misma *cosa en sí*, de la de que el cuerpo es también fenómeno. En vez de «afirmación de la voluntad,» podríamos decir también afirmación del cuerpo. El tema principal de todos los diversos actos voluntarios, es la satisfacción de las necesidades inseparables de la existencia del cuerpo, en el estado de salud, que encuentran en él su expresión y que pueden

reducirse á la conservación del individuo y á la propagación de la especie. Indirectamente, son también estas necesidades las que dan á los motivos de todas clases su influencia sobre la voluntad y originan los actos voluntarios más variados. Cada uno de estos actos no es más que una muestra, un ejemplo de la voluntad general que se manifiesta en ellos; poco importa la naturaleza de esta muestra, la forma adoptada por el motivo y comunicada á aquel ejemplo; lo esencial aquí es querer en general, y querer con este ó el otro grado de viveza. La voluntad no puede hacerse visible más que por los motivos, como el ojo solo atestigua su facultad visual en presencia de la luz. El motivo, considerado en general, se presenta á la voluntad como un Proteo con sus mil formas; promete siempre satisfacción completa, ofrece calmar la sed del querer; pero apenas nos apoderamos de él, toma otra forma para excitar de nuevo á la voluntad, en proporción de la vivacidad de ésta y de su relación con el conocimiento; precisamente estos dos factores son los que con ayuda de aquellas muestras ó ejemplos, manifiestan el carácter empírico.

Desde el primer despertar de su conciencia, el hombre se encuentra dotado de volición y, por lo general, su inteligencia permanece en relación constante con su voluntad. Comienza por tratar de conocer perfectamente los objetos que quiere y luego los medios de llegar á ellos. Sabe entonces lo que debe hacer y de ordinario no aspira á saber otra cosa. Obra y se agita. La conciencia de trabajar siempre de un modo conforme al fin de su voluntad, sostiene su actividad y sus fuerzas; no piensa más que en la elección de los medios. Tal es la vida de la mayor parte de los hombres, que la invierten en querer, en saber lo que quieren y en aspirar á ello con éxito bastante para no ser reducidos á la desesperación é insuficiente

para que caigan en el aburrimiento, con todas sus consecuencias. De ahí resulta cierta serenidad, ó por lo menos, cierta igualdad que no pueden alterar la riqueza ni la pobreza, pues ni ricos ni pobres gozan lo que poseen, porque lo que se posee sólo ejerce una acción negativa. Lo que gozan de antemano es lo que esperan adquirir con sus esfuerzos; y continúan esforzándose con toda la seriedad de que son capaces, con el rostro más grave, como los niños cuando juegan.

Sucede á veces, aunque por rara excepción, que la inteligencia viene á alterar el curso de semejante existencia, cuando apartándose del servicio de la voluntad y penetrándose de la naturaleza del mundo, el conocimiento impulsa al hombre, ya á la contemplación en el orden estético, ya á la renuncia de sí mismo en el orden moral. La necesidad persigue á casi todos los hombres en la vida, sin darles tiempo de reflexionar sobre sí mismos. En cambio la voluntad se exalta muchas veces hasta el punto de exceder considerablemente de la afirmación del cuerpo; este estado se caracteriza por emociones enérgicas, por pasiones violentas, bajo el influjo de las cuales el individuo no se limita á afirmar su propia existencia, sino que niega la de los demás y trata de suprimirla donde quiera que es para él un obstáculo.

La conservación del cuerpo por sus propias fuerzas es un grado tan débil de afirmación de la voluntad, que si las cosas se limitaran á él sencillamente, podríamos admitir que con la muerte del cuerpo se extinguía también la voluntad que se manifestaba en él. La satisfacción del instinto sexual es ya un grado más alto que la afirmación de esa existencia que dura tan corto tiempo, pues afirma la vida más allá de la muerte del individuo y por un tiempo indeterminado. La Naturaleza, siempre verídica y consecuente y en este caso hasta ingenua, nos

muestra abiertamente la significación íntima del acto genésico. Nuestra propia conciencia y la vivacidad del instinto nos enseñan que este acto enuncia la más positiva afirmación de la voluntad de vivir pura y sin mezcla (sin mezcla, por ejemplo, de negación de otro). Como resultado del acto, surge una nueva existencia en el tiempo y en la serie de las causas, es decir, en la Naturaleza; como fenómeno, el sér procreado es diferente del procreador; pero en sí, desde el punto de vista de la Idea, es idéntico á él. Este acto es, pues, el que enlaza cada generación de seres vivientes con las anteriores y sucesivas, y la perpetúa por este concepto. Respecto del procreador, la procreación no es más que la expresión y el signo por medio del cual afirma enérgicamente su voluntad de vivir; respecto del procreado, no es la razón de que la voluntad aparezca en él, pues la voluntad no tiene causa ni efecto, sino la causa ocasional que hace que la voluntad aparezca en tal momento y en tal lugar. Consideradas como cosa *en sí*, la voluntad del uno y la del otro son idénticas, pues lo que se halla sometido al principio de individuación es el fenómeno y no la cosa en sí. Esta afirmación, que excede del propio cuerpo del individuo y llega hasta la procreación de un nuevo organismo, afirma á la vez el dolor y la muerte, partes integrantes del fenómeno de la vida, y declara abortada por esta vez toda redención que hubiera podido esperarse de la inteligencia, llegada á su mayor perfeccionamiento. Por esta razón profunda el acto sexual es considerado como vergonzoso.

En el dogma de la religión cristiana expresa este sentimiento el mito que nos hace á todos culpables del pecado de Adam (que evidentemente no fué otro que la satisfacción del instinto sexual) y nos impone por este hecho el dolor y la muerte. En este punto la doctrina cris-

tiana se eleva por encima del conocimiento según el principio de razón; concibe la idea humana, cuyos innumerables elementos, dispersos como individuos, son reconstituídos en una unidad por los poderosos lazos de la generación. Por consiguiente, considera á cada individuo, por una parte, como idéntico con Adam, que representa la afirmación de la voluntad de vivir y como entregado por lo tanto al pecado (el pecado original), al dolor y á la muerte; por otra parte, en virtud del conocimiento de la Idea, le considera como idéntico también con el Salvador, que representa la negación de la voluntad de vivir; como partícipe, por este concepto, del sacrificio del Redentor; como redimido por sus méritos y libertado de las ataduras del pecado y la muerte, ó en otros términos, del mundo. (Rom. 5, 12-21.)

En la Mitología griega hallamos otra alegoría que expresa también el mismo concepto de la satisfacción sexual, considerada como una voluntad de vivir que se afirma más allá de la vida individual; como una sentencia de vivir dictada por aquel mismo acto, ó como una renovación del título que da derecho á la vida: es la fábula de Proserpina, que podía volver á la tierra mientras no gustó los frutos de los infiernos, pero que queda allí prisionera para siempre por haber comido una granada. El sentido de la alegoría resalta con gran claridad en el relato incomparable de Goethe, sobre todo en aquel pasaje en que tan pronto como Proserpina ha probado la granada, el coro invisible de las Parcas entona este cántico:

¡Ya eres nuestra! En ayunas podías marcharte;
mas por haber mordido la granada nos perteneces.

Es singular que Clemente de Alejandría (Strom. III, c. 15) use, tratando del asunto, la misma imagen y la

misma expresión: *Qui se castrarunt ab omni peccato, propter regnum caelorum ii sunt beati, «a mundo jejunantes».*

El instinto sexual manifiesta también que es la más positiva y enérgica afirmación de la voluntad de vivir por cuanto constituye, para el hombre en estado de naturaleza y para el animal, el fin último, el resultado supremo de la vida. La primera tendencia del ser es la conservación propia. En cuanto provee á ella, no aspira más que á propagar la especie. Como criatura natural, no puede tener otra tendencia que vaya más allá. La Naturaleza, cuya esencia íntima es la voluntad de vivir, impulsa con todas sus fuerzas al hombre, como al animal, á la reproducción. Y luego, cuando ha obtenido ya del individuo el resultado que esperaba, se vuelve indiferente en absoluto á su destrucción, pues como voluntad de vivir, no se interesa más que por la conservación de la especie y en modo alguno por el individuo. Precisamente porque la esencia íntima de la Naturaleza, la voluntad de vivir, se manifiesta más enérgicamente que en otra parte alguna en el instinto sexual, decían con profundo sentido los poetas y los filósofos antiguos, entre ellos Hesiodo y Parmenides, que Eros (el amor) era el primer principio, el principio creador de donde salieron todas las cosas. (V. Aristóteles. *Metaf.*, I, 4.) Ferecides dijo: *Jovem cum mundum fabricare vellet, in cupidinem sese transformasse* (Proclo ad Plat., *Tim.*, l. III). Recientemente he recibido una disertación detallada acerca de este asunto, de G. F. Schamann: *De cupidine cosmogónico*. El amor es también la paráfrasis de la Maya de los indios, que teje y fabrica este mundo del fenómeno.

Las partes genitales, más que otras cualesquiera del cuerpo, están sometidas exclusivamente á la voluntad, y no lo están en modo alguno á la inteligencia. La volun-

tad se muestra en ellas casi tan independientemente del conocimiento como en los órganos que sirven para la reproducción en la vida vegetativa, y en los cuales la voluntad obra ciegamente como en la naturaleza inconsciente. La procreación no es más que la reproducción transmitida á un nuevo individuo; en cierta manera es una reproducción de segundo grado, como la muerte no es más que una excreción elevada al cuadrado. De ahí se infiere que las partes sexuales son el verdadero asiento de la voluntad, ó sea el polo contrario del cerebro, representante de la inteligencia, es decir, de la otra faz del mundo, del mundo como representación. En las primeras radica el principio que conserva la vida, que asegura al tiempo una existencia infinita: por esto las adoraron los griegos en el falo y los indios en el lingam, que simbolizan, por consiguiente, la afirmación de la voluntad. La inteligencia, por el contrario, hace posible la supresión del querer, la salvación de la libertad, la victoria sobre el mundo y su aniquilamiento.

Hemos examinado extensamente en el principio de este cuarto libro, en qué relación se encuentra la voluntad de vivir, que se afirma, con la muerte. Vimos que esta última no la afecta, porque la muerte está contenida de suyo en la vida, de la cual forma parte, y se halla plenamente compensada por la generación, que asegura y afianza sin cesar la vida á la voluntad de vivir, no obstante la muerte del individuo. Esto es lo que han expresado los indios dando por atributo á Siva, dios de la muerte, el lingam. He explicado ya cómo el hombre, cuando se coloca en el punto de vista de la afirmación resuelta de la vida, mira sin temor á la muerte cara á cara, si conserva la plenitud de su juicio; no tengo nada que añadir. La mayor parte de los hombres se mantiene en este punto de vista, sin conseguir la claridad de jui-

cio, y no cesa de afirmar la vida. El espejo que nos muestra la imagen de esta afirmación es el mundo, con sus individuos, innumerables en el tiempo y en el espacio sin límites, sumidos en dolores inmensos, entre el nacimiento y la muerte incesantes. Pero nadie tiene el derecho de quejarse, pues la voluntad representa la gran tragicomedia á su costa, y es al propio tiempo que actora, espectadora. Si el mundo es tal como es, es porque la voluntad es como es, y lo ha querido así. Cuanto á los dolores, se justifican porque la voluntad se afirma también en ese fenómeno, afirmación que á su vez se justifica y se compensa por el hecho de que la voluntad es quien soporta los dolores. Esto nos permite entrever ya la justicia eterna en el conjunto: más adelante la veremos mejor y con mayor claridad en los detalles. Pero antes debemos hablar de la justicia temporal ó humana.

§ 61.

Sabemos, por el segundo libro, que existe necesariamente en toda la Naturaleza y en todos los grados de objetivación de la voluntad, una lucha incesante entre los individuos de las diferentes especies, manifestándose en esto el antagonismo interior de la voluntad de vivir consigo misma. En el grado supremo de objetivación, este fenómeno, como todos los demás, se manifestará con mayor claridad y podrá ser disfrazado más completamente. A este efecto, vamos á investigar cuál es la fuente del egoísmo, que es el punto de partida de toda lucha.

Dijimos que el espacio y el tiempo constituyen el principio de individuación, porque sólo en ellos y por ellos es posible la multiplicidad de lo idéntico. Son las formas esenciales del conocimiento natural, es decir, del que procede de la voluntad. Por eso la voluntad se ve

siempre á sí misma en la multiplicidad de los individuos, pero esta multiplicidad no concierne á la voluntad en cuanto cosa en sí, sino únicamente á sus fenómenos. La voluntad existe entera, indivisa en cada una de sus manifestaciones, y ve en torno suyo la imagen repetida hasta lo infinito de su propio ser. Cuanto á este ser, que es la verdadera realidad, no lo encuentra más que en sí misma. De ahí que cada uno lo quiera todo para sí; quiera poseerlo todo, ó al menos subyugarlo todo, y desee aniquilar lo que le opone resistencia. A esto se une, en los seres dotados de inteligencia, que el individuo es el portador del sujeto conociente, y éste, el portador del mundo; es decir, que la Naturaleza entera, salvo él (y por consiguiente los demás individuos), no existe para él más que en su representación, ni tiene conciencia de ella más que como representación suya, y por lo tanto, de una manera indirecta; como cosa que depende de su propio ser y de su propia existencia, puesto que desapareciendo su existencia el mundo desaparece también necesariamente para él. La existencia y la no existencia del mundo adquieren la misma significación para él y no pueden ser discernidas. Todo ser conociente es, pues, en realidad, y así lo comprende él mismo, la totalidad de la voluntad de vivir ó de la esencia del mundo, al mismo tiempo que la condición integrante del mundo como representación, por consiguiente, es un microcosmo igual en valor al macrocosmo. La misma Naturaleza, que siempre y en todas partes es sincera, le suministra espontáneamente este conocimiento, con independencia de toda reflexión, de un modo simple y con inmediata certeza.

Estas dos cualidades necesarias que acabamos de enunciar, explican cómo el individuo que desaparece en la inmensidad del mundo (tan imperceptible es en su pequeñez) se considera, sin embargo, como el centro del

universo y atiende ante todo á su propia existencia y su propio bienestar; cómo, desde el punto de vista natural, está dispuesto á sacrificar todo lo que no es él, á aniquilar el mundo entero, sólo por conservar un instante más su propio *yo*, que es como una gota de agua en el mar. Esta disposición es el *egoísmo* general á todas las cosas de la Naturaleza. Ella es también quien viene á revelar de la manera más terrible el conflicto interior de la voluntad consigo misma, pues este egoísmo debe su existencia y su naturaleza al indicado antagonismo entre el microcosmo y el macrocosmo; ó bien nace de que la voluntad objetivada, como tiene por forma el principio de individuación, se ve idéntica en una infinidad de individuos y por otra parte, entera y perfecta en cada uno de ellos bajo sus dos aspectos (voluntad y representación). Cada individuo ve, por lo tanto, en sí toda la voluntad y toda la representación, mientras que los demás no se le aparecen más que como representaciones suyas: de ahí que su propia existencia y su propia conservación le importen más que la de todos los demás seres considerados en conjunto. Cada cual considera su muerte como si fuese el fin del mundo entero, mira con indiferencia la de las personas que conoce, á menos que se interese personalmente por ellas. En la conciencia llegada á su mayor grado de perfección, en el hombre, el egoísmo, de igual manera que la inteligencia, que el dolor y que el placer, adquiere su desenvolvimiento más perfecto y el conflicto que provoca entre los individuos se acentúa de la manera más terrible.

Tal es en efecto, el espectáculo que, tenemos delante de los ojos, así en lo grande como en lo pequeño: tan pronto lo vemos en su aspecto aterrador en la vida de los tiranos ó de los malvados y en esas guerras que asolan nuestro globo, como en su aspecto ridículo, que da asun-

to á la comedia y que se manifiesta principalmente bajo la forma de presunción y de vanidad, debilidades que La Rochefoucauld supo comprender y representar en abstracto mejor que nadie. Le hallamos en la Historia Universal lo mismo que en nuestra experiencia personal. Pero donde más distintivamente le vemos es en una multitud desenfrenada que ha roto las trabas de la ley y del orden; entonces se muestra con plena luz aquel *bellum omnium contra omnes* de que Hobbes trazó tan admirable cuadro en su primer capítulo *De cive*. Entonces se ve á cada cual, no sólo arrebatarse á otro lo que él codicia, sino destruir la felicidad ó la existencia de sus semejantes, sólo por proporcionarse un insignificante aumento de bienestar. Esta es la más elevada expresión del egoísmo, cuyas manifestaciones sólo son superadas por las de la maldad propiamente dicha, que por puro placer busca el daño y el dolor ajenos, sin provecho personal alguno, maldad de la que hablaremos en seguida. Ruego al lector que compare el presente estudio sobre el origen del egoísmo, con el que hice en mi Memoria sobre el fundamento de la moral, § 14.

Una de las principales fuentes del dolor, esencia inseparable de la vida, es esta «Epic.» esta lucha entre todos los individuos, esta manifestación de la contradicción interior inherente á la voluntad de vivir que se hace visible por medio del principio de individuación. Un medio cruel de evidenciarla directamente es el que vemos en los combates de bestias. En esta discordia original reside una fuente inagotable de dolores, á pesar de todas las medidas que se han tomado en este punto y que vamos á examinar ahora más de cerca.

§ 62.

Dijimos, que la primera y más sencilla afirmación de

la voluntad de vivir, es la afirmación del propio cuerpo del individuo, es decir, la manifestación de la voluntad por medio de actos en el tiempo, mientras el cuerpo representa ya esa misma voluntad, y no otra cosa en el espacio. Tal afirmación se manifiesta bajo la forma de conservación del cuerpo por el empleo de sus propias fuerzas. La satisfacción del instinto sexual se relaciona inmediatamente con ella, y de ella forma parte, puesto que los órganos sexuales son parte del cuerpo. Por consiguiente, toda renuncia *espontánea*, que no se funde en algún *motivo*, á la satisfacción de ese instinto, es ya negación de la voluntad de vivir, es ya su anulación efectuada por ella misma, á consecuencia de un conocimiento que obra como *aquietador*. Se ve, pues, que semejante negación es ya una contradicción entre la voluntad y su propio fenómeno; pues aunque el cuerpo objetiva en las partes genitales la voluntad de propagarse, el hombre renuncia á esa propagación. Precisamente porque esa renuncia niega ó suprime la voluntad de vivir, es por lo que es una victoria tan difícil y tan penosa de alcanzar sobre sí mismo, como observaremos más adelante.

Como la voluntad presenta esta afirmación del cuerpo por sí mismo, en una multitud innumerable de seres que viven unos junto á otros, el egoísmo natural á todos hace que exceda fácilmente en un individuo del grado de una mera afirmación, y que llegue hasta la negación de esa misma voluntad manifestada en otro. La voluntad del primero traspasa los límites en que se afirma la voluntad del segundo, ya sea lesionando ó destruyendo el cuerpo de este segundo individuo, ó ya ejerciendo coacción sobre las fuerzas de ese cuerpo para que sirvan á su propia voluntad, en vez de servir á la del cuerpo en que aparecen. Este hombre arrebatá así á la voluntad, objetivada en un individuo, las fuerzas por medio de las

cuales se manifiesta, para aumentar en otro tanto las fuerzas correspondientes á su propia individualidad; por consiguiente, cuando afirma su voluntad, excede este hombre de los límites de su cuerpo y la niega en otro individuo.

Esta usurpación, que invade los límites de la afirmación de la voluntad ajena, ha sido conocida en todos los tiempos y su noción abstracta tiene el nombre de *injusticia*. Ambas partes se dan cuenta del hecho instantáneamente, no de una manera distinta y bajo la forma abstracta en que acabo de presentarle, sino por un sentimiento íntimo. La irrupción en la esfera de afirmación del cuerpo mediante su negación por parte de un extraño la siente la víctima de la injusticia como un dolor moral directo, enteramente separado y diferente del dolor físico, que le haga experimentar el acto, ó del pesar que le cause el daño. Por otra parte, el autor de la injusticia reconoce que él es *en sí* la misma voluntad que aparece en el otro cuerpo, y que ésta se afirma con tanta vehemencia en uno de sus fenómenos, que traspasando las fronteras y las fuerzas de su cuerpo, se convierte en negación de esta misma voluntad en otro fenómeno. Siente, pues, que esta vehemencia le pone en lucha consigo mismo, en cuanto voluntad en sí, y que ésta desgarrá su propio seno. El culpable comprende esto instantáneamente, como digo, no en *abstracto*, sino por un vago sentimiento. Esto es lo que se llama *remordimiento de conciencia*, ó de un modo más preciso, en el caso presente, el sentimiento *de haber cometido una injusticia*.

La *injusticia*, cuya noción acabamos de analizar en su generalidad más abstracta, se expresa en concreto de la manera más completa, más determinada y más palpable en el canibalismo; tal es su tipo más claro y más evidente, la imagen execrable del conflicto más rudo de

la voluntad consigo misma, en su objetivación superior, ó sea en el hombre. Se manifiesta después en el homicidio, á cuya perpetración sigue inmediatamente y con una claridad horrible el remordimiento, cuya significación acabamos de explicar en términos secos y abstractos, y que da á la tranquilidad de espíritu un golpe del que no se repone nunca, pues el terror que hace que nos estremezcamos después de cometido un homicidio, de igual manera que el espanto que nos hace retroceder ante la muerte de que íbamos á hacernos autores, dependen de la adhesión sin límites á la vida, de que está penetrado todo sér viviente, como fenómeno que es de la voluntad de vivir. (Más adelante analizaremos con mayor profundidad el sentimiento que acompaña á la perpetración de una injusticia, ó de un acto de maldad, es decir, el remordimiento, y le daremos la claridad de una noción abstracta).

Toda mutilación ó lesión del cuerpo de otra persona hecha con intención, hasta un golpe, pertenece por su esencia á la categoría del homicidio y no se diferencian de él más que en el grado. La injusticia se manifiesta también en el hecho de reducir á otro hombre á la servidumbre, de esclavizarle por la fuerza, y, en fin, en todo atentado contra la propiedad ajena; esta especie de atentados, por cuanto la propiedad es el fruto del trabajo, es del mismo género que la anterior, con la cual se relaciona como los golpes y lesiones con el homicidio.

En efecto, según el sentido de nuestra explicación de la injusticia, la única propiedad que no se puede arrebatar á un hombre sin incurrir en injusticia, es el fruto del empleo de sus fuerzas. Si se le desposee de él, se priva á la voluntad de las fuerzas del cuerpo en la cual está objetivada para hacerlas servir á otra objetivación de la voluntad en un cuerpo distinto. Así es como el autor de

la injusticia, atacando, no el cuerpo de otro, sino algo inanimado y que difiere totalmente del cuerpo, invade sin embargo la esfera de la afirmación de la voluntad ajena, puesto que las fuerzas y el trabajo de ese otro cuerpo se han unido á la cosa é identificado con ella por decirlo así. De ahí se infiere que todo verdadero derecho de propiedad tiene por fundamento original el trabajo, y esto se ha admitido casi universalmente hasta Kant. El código de legislación más antiguo que existe lo enuncia claramente en términos admirables: «Los sabios, que conocen los tiempos más remotos, declaran que un predio cultivado es propiedad del que le ha roturado, labrado y mejorado, como el antílope pertenece al cazador que le hirió primero mortalmente.» Código de las leyes de Manu, IX, 44.

Sólo la debilidad senil de Kant puede explicar el conjunto de su teoría del derecho, que no es más que un tejido de errores nacidos unos de otros, particularmente su teoría del derecho de propiedad que funda sobre la primera ocupación. ¿Cómo podría la simple declaración de mi voluntad excluir á las demás del goce de una cosa y crear inmediatamente un derecho? Evidentemente necesita esta declaración fundarse sobre algún título de derecho, pero Kant supone que ella es ya un título. ¿Cómo podría ser la conducta del hombre, injusta en sí ó sea injusta moralmente, porque no tomara en consideración pretensiones á la posesión exclusiva de una cosa, cuando estas pretensiones no tienen otro fundamento que su mera enunciación? ¿Qué podría turbar su conciencia, siendo evidente y fácil de concebir que no puede haber *toma de posesión* legal, sino únicamente una *adquisición de posesión*, una apropiación de la cosa, por el hecho de haber aplicado á ella fuerzas originalmente propias del individuo? En efecto, cuando con ayuda de un esfuerzo

ajeno, por mínimo que sea, una cosa ha recibido forma, ha sido mejorada ó protegida contra la destrucción, aunque este esfuerzo no consista más que en recoger un fruto silvestre, si un tercero quiere apoderarse de él, priva evidentemente á otro del resultado de las fuerzas puestas en juego, y emplea, por consiguiente, el cuerpo de ese otro en el servicio de su voluntad en vez de emplear el suyo; de este modo lleva la afirmación de la voluntad más allá de su propio fenómeno, llegando hasta á negarla en el fenómeno ajeno; en otros términos, comete una injusticia (1).

El mero uso de una cosa, sin trabajo alguno para adaptarla á un fin ó para asegurar su conservación, no da derecho á ella, como una declaración de la voluntad no le da tampoco para la posesión exclusiva. Una familia que hubiera cazado durante un siglo en un coto, sin hacer nada para mejorarle, no podría, á menos de cometer una injusticia moral, rechazar á un nuevo cazador que pretendiera utilizar aquel territorio. El supuesto derecho del primer ocupante, en virtud del cual, por el mero disfrute de una cosa, se reclama además como recompensa el derecho exclusivo de seguir disfrutándola en lo porvenir, carece de fundamento moral. Los que llegaran después podrían objetar, con mejor derecho, al que alegase semejante título: «Precisamente porque tú has disfrutado la cosa durante tanto tiempo, es justo que otros, á su vez, la disfruten». En cuanto á las cosas que no se prestan á trabajo alguno, ni para ser mejoradas ni para ser garantidas contra la destrucción, no son capaces de

(1) No es necesario admitir como base del derecho natural de propiedad dos títulos paralelos fundados uno sobre la *retención* y otro sobre la *formación*; el segundo basta, pero la palabra *formación* es impropia, pues la aplicación de un esfuerzo á una cosa no tiene siempre por resultado el darle una forma, una hechura.

posesión exclusiva moralmente fundada, á menos de existir una cesión voluntaria por parte de todos los demás, en recompensa de ciertos servicios, por ejemplo. Pero esto supone ya una sociedad regulada por un contrato, es decir, un Estado.

El derecho de propiedad, dotado de fundamento moral, tal como acabamos de explicarlo, da al que le posee un poder tan ilimitado sobre las cosas como el que tiene sobre su propio cuerpo; de donde se infiere que, por cambio ó por donación, puede transmitir su propiedad á otros que poseerán entonces la cosa con título tan justo como el del transmitente.

La *perpetración* de una injusticia puede efectuarse por la *violencia* ó por la *astucia*, que en su esencia moral son equivalentes. En primer lugar, para el homicidio es indiferente que se emplee el puñal ó el veneno, y otro tanto puede decirse de cualquier otra lesión corporal. Todos los demás casos de injusticia pueden reducirse á que mediante ella obligo á otro individuo á servir á mi voluntad en vez de servir á la suya, á obrar como quiero y no como él quiere. Por el camino de la violencia llego al medio de la causalidad física; por el de la astucia, al medio de la motivación, es decir, á la causalidad obrando en virtud del conocimiento, lo cual significa que propongo á otro individuo *motivos simulados*, por efecto de los cuales hace *mi voluntad*, creyendo hacer *la suya*. Como el medio en que se encuentran los motivos es el conocimiento, no puedo conseguir mi propósito más que falseando su conocimiento, y este acto es lo que constituye la *mentira*.

El fin de ésta es siempre obrar sobre la voluntad ajena, influyendo sobre el conocimiento de otro; no sobre el conocimiento en sí y como tal, sino como medio, ó sea en cuanto determina á la voluntad. Mi mentira misma,

que procede de mi voluntad, debe tener un motivo, y éste no puede ser más que la voluntad ajena y no el conocimiento en sí mismo y por sí mismo, pues en tal concepto no puede influir jamás sobre mi propia voluntad, no puede moverla ni ser un motivo para sus aspiraciones; este motivo es siempre la volición y la acción de otro, y sólo por ellas puede llegar á ser motivo el conocimiento ajeno que, por consiguiente, sólo lo es de una manera indirecta. Esto se aplica no sólo á la mentira evidentemente interesada, sino también á aquella otra, nacida de la maldad pura, que encuentra placer en las consecuencias dolorosas del error á que ha dado origen. Hasta el mero charlatanismo tiende á influir sobre la voluntad y la conducta de los demás, tratando de ganar consideración y opinión entre ellos.

La simple negativa de decir una verdad, ó sea, hablando en general, de enunciar un hecho, no es una injusticia; pero lo es el hacer creer una cosa falsa. El que se niega á indicar á un caminante la dirección que debe seguir, no es injusto; pero lo será si le extravía con una indicación engañosa.

De ahí resulta que cada *mentira*, exactamente como cada acto de violencia, es por este título una injusticia, pues, como el acto de violencia, tiene por fin extender la dominación de la voluntad propia á otros individuos, y por consiguiente, afirmarla, negando la de éstos, que es lo mismo que hace la violencia. La mentira más perfecta es la *violación de un contrato*, pues en este caso concurren de una manera evidente y completa todas las condiciones que hemos enunciado. En efecto, cuando contrato, aquello á que se obliga el otro contratante es, por confesión mía, el motivo directo del compromiso que á mi vez adquiere. Las promesas recíprocas son prudentemente discutidas antes de cambiarlas en debida for-

ma. Las declaraciones mutuas dependen, en hipótesis, en cuanto á su verdad, de cada uno de los declarantes. Si el que contrata conmigo viola el convenio, me engaña. Sugiriendo á mi conocimiento apariencias de motivos, ha dirigido mi voluntad con arreglo á sus propias intenciones, y ha extendido la dominación de la suya hasta mi persona, cometiendo así una injusticia completa. He aquí las bases morales de la legitimidad y de la validez de los contratos.

La injusticia cometida por medio de la violencia no envilece tanto á su autor como la que se comete con engaños, pues la primera atestigua una fuerza física que en todas las circunstancias impone á los hombres, mientras que la segunda, apelando á medios indirectos, acusa debilidad y rebaja al hombre física y moralmente. Además, la mentira y el engaño no pueden conseguir el efecto apetecido si el que se vale de ellos no aparenta horror y desprecio por semejantes procedimientos, á fin de captarse la confianza; de manera que su triunfo resulta de que se le ha atribuído una lealtad de que carece. La profunda aversión que inspiran la astucia, la mala fe y la traición, viene de que la buena fe y la probidad son un lazo exterior que reúne en un haz la voluntad dispersa en una multitud de individuos, limitando así las consecuencias que se derivan de esta dispersión. La mala fe y la traición rompen este lazo externo y dejan libre el paso á las consecuencias del egoísmo.

Las consideraciones anteriores han mostrado que el contenido de la noción de la *injusticia* consiste en una conducta de tal naturaleza que el individuo lleva la afirmación de la voluntad que se manifiesta en su cuerpo hasta la negación de la que en otros cuerpos aparece. Valiéndonos de ejemplos muy generales, hemos hecho ver dónde comienzan los dominios de la injusticia y he-

mos señalado con un corto número de nociones principales cuáles son sus grados diferentes, desde el más alto al más bajo. De todo esto resulta que la noción de la injusticia es la noción primordial y positiva, y la opuesta, ó sea la de la justicia, la derivada y negativa, pues no hay que fijarse en las palabras, sino en las nociones. En efecto, no se hubiera hablado jamás de justicia si no existiera la injusticia. La noción de la *justicia* no encierra en sí más que la negación de la injusticia; comprende toda acción que no traspasa el límite que antes señalamos, es decir, que no niega la voluntad de otro para afirmar más enérgicamente la propia.

Este límite divide, bajo el aspecto de la cualidad pura y simplemente moral, toda la esfera de las acciones posibles en acciones justas é injustas. Una acción que no invade de la manera señalada la esfera de la afirmación de la voluntad ajena, negándola, no constituye una injusticia. Así, por ejemplo, negarse á socorrer á un hombre que se encuentra en inminente peligro, ó verle morir de inanición, con mirada impasible, aunque se tenga lo superfluo, con ser actos de crueldad infernal no son verdaderas injusticias. Mas puede afirmarse con certeza, que quien es capaz de llevar hasta este punto la dureza de corazón y la inhumanidad, lo será también de cometer cualquier injusticia, tan pronto como lo exijan sus proyectos y no haya coacción que se lo impida.

La noción de lo *justo*, como negación de la de lo *injusto*, ha encontrado su principal aplicación, é indudablemente, su principio original en los casos en que una tentativa de injusticia es rechazada por medio de la fuerza. Esta resistencia no puede ser á su vez injusta; es justa aunque la violencia empleada, si la considerásemos en sí y aisladamente, constituiría una injusticia, y sólo se justifica en aquel caso y se convierte en un derecho, por

virtud de su motivo. Cuando un hombre, en la afirmación de su voluntad llega á invadir la esfera de afirmación de la voluntad esencial á mi persona, como tal persona, y por consiguiente, á negarla, mi defensa contra su usurpación no es más que la negación de aquella negación; en este sentido no hago más que afirmar esta voluntad, que esencialmente y desde el origen se manifiesta en mi cuerpo, expresándose ya implícitamente en su mero fenómeno; por consiguiente, no comete una injusticia, luego es de justicia lo que hago. Esto quiere decir, que tengo entonces el *derecho* de negar la negación ajena, con toda la fuerza que sea precisa para neutralizarla, lo cual, como se comprende fácilmente, puede llegar hasta á dar muerte á un individuo. La acción perjudicial que me amenaza puede ser rechazada por una reacción algo superior, sin que yo cometa injusticia, luego con justicia, pues todo lo que hago en este caso permanece en la esfera de la afirmación de la voluntad esencial á mi persona, como persona, y expresada por ella (esta esfera es el teatro de la lucha). No invado la esfera ajena. Mi acción no es más que una negación de otra negación, y por lo tanto, una afirmación. No es ella la negación. Puedo, pues, *constreñir* á una voluntad ajena para que desista de su negación, cuando niega la mía, tal como se manifiesta en mi cuerpo y en el empleo de mis fuerzas corporales encaminadas á conservarle, sin que por eso niegue yo la voluntad ajena que se mantiene en los mismos límites; en otros términos, tengo, dentro de esta esfera, un *derecho de coacción*.

En todos los casos en que poseo el derecho de coacción, es decir, en que estoy plenamente autorizado para usar de violencia con otro, puedo también, según las circunstancias y sin cometer injusticia, oponer la astucia á la violencia: tengo, pues, un *derecho á mentir*, que va tan

lejos como mi derecho de coacción. Jurar, por ejemplo, á un bandolero que me registra, que no tengo nada más sobre mí, es un acto justo, como lo es cuando un ladrón se introduce de noche en nuestra casa atraerle por medio de una mentira á la cueva y encerrarle en ella. Un hombre secuestrado por bandidos, como los piratas berberiscos, por ejemplo, tiene el derecho de matarlos para librarse, ya sea frente á frente, ya á traición. Por eso no estamos ligados por una obligación arrancada mediante violencia física directa, pues si la víctima tiene el derecho de librarse de sus opresores matándoles, con mayor razón tendrá el de engañarlos. Cuando no podemos recobrar por la fuerza el bien que nos ha sido arrebatado, no cometemos injusticia, apelando á la astucia. Si un jugador juega el dinero que me ha robado, tengo el derecho de jugar contra él con dados falsos, pues todo lo que le gane me pertenecía ya. El que niegue esto, debería negar con mayor razón la legitimidad de las estratajemas de la guerra, que son una mentira en acción y una confirmación de esta sentencia de la Reina Cristina de Suecia: «No hay que fiarse de las palabras de los hombres, y apenas se puede fiar en sus actos.» Como se ve, los límites de lo justo se tocan con los de lo injusto. Creo superfluo mostrar cómo concuerda todo esto con lo que antes dije sobre la ilegitimidad de la mentira y de la violencia; esto puede servir también para aclarar las extrañas teorías de la mentira piadosa (1).

Según todo lo que precede, lo justo y lo injusto son determinaciones puramente *morales*, es decir, que sólo tienen valor en lo referente á la conducta humana como tal y respecto á la *significación íntima de esta con-*

(1) El desenvolvimiento completo de la doctrina del derecho, que acabo de exponer, se halla en mi Memoria sobre el *Fundamento de la moral*, § 17.

ducta en sí misma. Esta significación se revela directamente al hombre en su fuero interno, por una parte, en que la injusticia va acompañada, en aquel que la comete, de un dolor interior procedente de la conciencia, sentida tan sólo, que tiene de la fuerza excesiva de su afirmación de la voluntad, llevada hasta la negación del fenómeno de la voluntad ajena, así como del sentimiento que le dice que, diferente como fenómeno del ser á quien ha lesionado, es sin embargo, en sí, idéntico á él. La explicación completa de esta significación íntima de todo remordimiento, no puede darse hasta más adelante.

Por otra parte, la víctima de una injusticia siente dolorosamente la negación de su querer, tal como es expresado por el cuerpo y por sus necesidades físicas, cuya satisfacción ha confiado la Naturaleza á las fuerzas corporales del individuo, y siente al mismo tiempo que, sin cometer injusticia, podría rechazar por todos los medios esa negación, si le ayudaran las fuerzas.

Esta significación puramente moral es la única que pueden tener lo justo y lo injusto para el hombre considerado como ser humano y no como ciudadano; permanecería intacta en el estado de naturaleza, en la carencia de toda ley positiva, y forma la base y el contenido de lo que por esta razón se ha llamado derecho natural, aunque sería más exacto llamarlo derecho moral, pues su autoridad no se aplica á lo que se soporta, á la injusticia sufrida, á la realidad exterior, sino á lo que se hace, á la injusticia cometida. Se refiere á la acción y al conocimiento interior que ésta da al hombre de su voluntad individual, y que se llama la *conciencia*. En el estado de naturaleza no puede extenderse este conocimiento en todos los casos á lo exterior, á los demás individuos, ni puede impedir que la violencia sustituya al derecho. En el estado salvaje depende absolutamente de cada individuo,

en cada ocasión, el no cometer injusticias, pero no depende de él en manera alguna el no sufrirlas, puesto que esto se hallará sujeto á una contingencia exterior: á su fuerza física.

Vemos, pues, que los conceptos de lo justo y lo injusto son valederos hasta en el estado de naturaleza y no son completamente convencionales. Pero no tienen valor más que como nociones morales, que sirven á cada uno para conocer su propia voluntad. En la escala de los diferentes grados de la fuerza con que se afirma la voluntad en las criaturas humanas, marcan un punto fijo, como el de congelación en la escala termométrica; esta señal es el grado á partir del cual la afirmación de la voluntad propia se convierte en negación de la ajena, en otros términos, es el punto más allá del cual la voluntad indica con alguna injusticia el grado de su energía, así como el nivel hasta el cual la inteligencia se halla sumergida en el principio de individuación (que es el modo del conocimiento consagrado por completo al servicio de la voluntad.) Pero el que desdeña ó niega el lado puramente moral de la conducta humana y la considera únicamente desde el punto de vista de la acción exterior y de sus resultados, puede sostener, á ejemplo de Hobbes, que lo justo y lo injusto son determinaciones convencionales, fijadas arbitrariamente y que no existen, por tanto, fuera de la ley positiva, sin que podamos demostrarle nunca con la experiencia exterior lo que no pertenece á ésta. El mismo Hobbes, en su tratado *De principiis Geometricarum*, señala de un modo extravagante el empirismo absoluto de la tendencia de su espíritu, negando las matemáticas puras propiamente dichas y sosteniendo obstinadamente que el punto tiene extensión y la línea anchura, y como no podemos ponerle delante de los ojos un punto sin extensión, ni una línea sin anchura, no nos es

posible demostrarle la *aprioridad* de las matemáticas, como tampoco podemos hacerle admitir la del derecho, desde el instante en que rechaza todo conocimiento que no procede del empirismo.

La doctrina del derecho puro es, pues, un capítulo de la Moral y se refiere á lo que se *hace*, no á lo que se *padece*. Sólo la acción es manifestación de la voluntad, y sólo ella es lo que considera la Moral. Padeecer injusticia es un mero accidente del cual sólo puede tratar indirectamente la Moral, y esto para demostrar que lo que se hace con el único fin de no sufrir una injusticia, no constituye acción injusta. El desenvolvimiento de este capítulo de la Moral tendría por objeto determinar exactamente el límite hasta el cual puede llegar un individuo en la afirmación de la voluntad ya objetivada en su cuerpo, sin que se convierta en negación de esta misma voluntad tal como aparece en otro individuo, y precisar luego los actos que traspasan este límite, que son injusticias y que pueden por consiguiente ser rechazados sin injusticia. La acción propiamente dicha es siempre el objeto á que atiende la Moral.

En lo exterior hallamos, como resultado empírico, el hecho de padecer la injusticia, y aquí se manifiesta con más claridad que en parte alguna, como hemos dicho, el fenómeno del conflicto de la voluntad de vivir consigo misma, resultante del egoísmo y de la multiplicidad de individuos, cosas ambas que tienen por condición común el principio de individuación, pues ésta es la forma del mundo como representación para el conocimiento del individuo. También hemos visto que este conflicto entre los individuos es la fuente inagotable de una gran parte de los dolores esenciales á la vida humana.

La razón, facultad común á todos los individuos humanos, que les permite, á diferencia de los animales, sa-

lir del conocimiento de las cosas particulares y percibir abstractamente el conjunto con su encadenamiento, les hizo reconocer bien pronto esta fuente de sus males y les condujo á reflexionar sobre el medio de atenuarla, ó si era posible, suprimirla, haciendo un sacrificio común superado por la ventaja, común también, que de él resultaría.

Y como la razón, por el poder que tiene de abrazar con el pensamiento el conjunto de las cosas, se aparta del punto de vista parcial del sér á quien pertenece y se despoja, por el momento, de su apego á los intereses de este sér, vió que el placer que proporciona á un individuo el obrar injustamente, es superado en cada caso por el dolor, relativamente mayor, del que padece la injusticia; y como todo se halla entregado al azar, reconoció además que cada uno puede temer que sea menos frecuente para él participar del goce de cometer la injusticia que del dolor de padecerla. La razón comprendió asimismo que, ya sea para disminuir la suma de dolores repartida entre todos, ya para repartirla con la mayor igualdad posible, el mejor y hasta el único medio era ahorrarse á todos el dolor de padecer la injusticia, haciéndoles renunciar al placer de cometerla.

Este medio, que el egoísmo, abandonando su punto de vista exclusivo bajo la dirección de la razón, y procediendo con método, ha hallado sin trabajo y ha perfeccionado progresivamente, es el pacto social ó la ley. Su origen, tal como le expongo aquí, fué indicado ya por Platón en su República. Es, en efecto, el único posible, y el único que se desprende de la naturaleza misma de la cuestión. El Estado no puede haber tenido otro origen en país alguno, pues justamente este origen y este fin es lo que hace del Estado un Estado, y para esto es indiferente por completo que la situación que le ha pre-

cedido en cada pueblo, fuese la de una horda de salvajes, viviendo independientes unos de otros (estado de anarquía), ó la de una banda de esclavos, que el más fuerte gobierna como le place (estado despótico). En ambos casos no existe todavía el Estado, que nace del acuerdo común, y que es más ó menos perfecto ó imperfecto, según tenga más ó menos mezcla de anarquía ó de despotismo. Las repúblicas se inclinan á la anarquía y las monarquías al despotismo: en las monarquías constitucionales, inventadas para mantener el equilibrio entre ambos extremos, gobiernan los partidos. Para poder fundar un Estado perfecto, sería preciso empezar por crear seres de tal naturaleza que estuvieran siempre dispuestos á sacrificar su interés propio al de todos. A falta de esto, algo se consigue cuando existe una familia única cuya prosperidad es inseparable de la del país, pues de esta manera, en los negocios graves al menos, no podrá favorecer á la una sin servir al mismo tiempo á los intereses del otro. A esto se deben la fuerza y las ventajas de la monarquía hereditaria.

Hemos visto que la moral considera exclusivamente lo justo y lo injusto desde el punto de vista *activo* y que señala límites precisos de conducta al que está resuelto á no cometer injusticias. Por el contrario, la ciencia social, la teoría de la legislación, atiende á la injusticia padecida, únicamente, y no tendría para qué ocuparse en la injusticia cometida á no ser por su correlativo necesario é inseparable: la injusticia padecida; ésta es el enemigo contra el cual trabaja y sobre el cual permanece fija su mirada. Si, lo que es imposible, pudiera haber un *obrar injusto* que no fuese acompañado de un *padecer injusto*, el Estado, procediendo lógicamente, no debería impedirlo.

Por otra parte, como en la Moral el querer, la inten-

ción, es lo único que debe considerarse, y lo único que tiene realidad, la firme voluntad de cometer una injusticia, que sólo la fuerza exterior impide y hace ineficaz, tiene el mismo valor á sus ojos que la injusticia consumada, y el tribunal moral condena como injusto al que quiere la injusticia. Mas el Estado no se preocupa en manera alguna de la voluntad ni de la intención por sí mismas, sino sólo del *acto* (ya haya sido intentado solamente ó cometido) á causa de su correlativo: el daño que causa á otro. El acto, el hecho, es lo real á sus ojos, y no investiga la intención más que en cuanto puede dar á conocer la significación del acto. El Estado no prohíbe á nadie que piense constantemente en asesinar ó en envenenar á otro, desde el momento en que sabe de un modo positivo que el temor del hacha ó de la rueda impedirá los efectos de esta voluntad. Ni tampoco tiene el Estado el insensato plan de destruir las tendencias injustas, las malas intenciones, sino tan sólo el de colocar junto á cada motivo que impulse á cometer una injusticia, otro, bajo la forma de una pena inevitable, cuyo poder supere al del primero y obligue á abstenerse. El Código penal es, pues, un repertorio, lo más completo posible, de contra-motivos, opuestos á todas las acciones criminales que se consideran posibles; los crímenes y los contra-motivos están previstos en abstracto para hallar su aplicación en concreto cuando llegue el caso.

A este efecto, la ciencia política y la legislación toman de la moral el capítulo que enseña la justicia y que, al lado de la significación interior de lo justo y lo injusto fija el límite preciso que los separa, pero lo hace únicamente á fin de utilizar estas nociones á la inversa. Todos los límites que la moral señala, indicando que no deben traspasarse, cuando no se quiere *cometer* injusticia, la legislación los considera por el lado opuesto, como lí-

mites que no se debe permitir que traspasen los demás, para no tener que padecer la injusticia, límites en los cuales se tiene el *derecho* de encerrar de nuevo al que los viola; en consecuencia, fortifica por medio de las leyes el lado expuesto á la agresión. Así como se ha llamado ingeniosamente al historiador un profeta al revés, puede decirse del legislador que es un moralista al revés, y por tanto, que la legislación, en su acepción propia, es decir, como doctrina de los derechos que es lícito defender, es lo inverso del capítulo de la moral en que ésta enseña cuáles son los derechos que no es lícito violar. La noción de lo injusto y de su negación—lo justo—de *moral* que es en su origen se trueca en *jurídica*, por la transposición de su punto de partida desde el aspecto activo al aspecto pasivo, ó sea por inversión. Esta inversión, unida á la teoría de Kant sobre el derecho, en la cual deduce erróneamente la institución del Estado como deber moral, de su imperativo categórico, ha dado origen repetidas veces, en estos últimos tiempos, al extraño error de creer que el Estado tiene el fin de favorecer la moralidad, que no debe su origen más que á esta tendencia y que, por consiguiente, está instituido contra el egoísmo. ¡Como si la intención íntima, única cosa á la que conviene el atributo de la moralidad, como si la voluntad eternamente libre pudiera ser modificada desde fuera por influencia alguna. Más absurda es todavía esa tesis según la cual el Estado vendría á ser la condición de la libertad en su acepción moral, y por consiguiente de la moralidad, pues la libertad reside más allá del fenómeno y con mayor razón está por encima de las instituciones humanas. Pero como hemos dicho, el Estado, en vez de hallarse instituido contra el egoísmo en general, debe su origen al egoísmo, que ha llegado á comprenderse á sí mismo, y que, procediendo metódicamente, pasa de su punto de vista

unilateral á un punto de vista general y se hace común á todos, por haber asumido y concentrado en sí todos los egoismos individuales; el Estado está llamado únicamente á servir á este egoismo y ha sido instituído en razón de la imposibilidad de una moralidad pura, es decir, de una conducta justa basada en principios morales, pues de ser posible esta conducta, resultaría superfluo. No contra el egoismo, sino contra las consecuencias desastrosas que resultan, para todos, de la multiplicidad de los egoismos individuales y que turban el bienestar común, ha sido instituído el Estado, á fin de asegurar ese mismo bienestar. Ya Aristóteles dijo: (De Rep. III) *Finis civitatis et bene vivere hoc autem est beate et pulchre vivere*. También Hobbes ha expuesto de una manera precisa y excelente este origen y este fin del Estado, tales como han sido expresados, largo tiempo ha, en aquel principio de todo sistema político: *salus publica prima lex esto*.

Si el Estado alcanzara plenamente su fin, el resultado obtenido sería el mismo que el del reinado de las intenciones absolutamente justas, mas la esencia interior y el origen de los dos fenómenos sería contrario. El segundo resultaría de que nadie querría *cometer* injusticias; el primero de que nadie querría *padecerlas* y de que se habrían adoptado las medidas oportunas para este fin.

Esto indica cómo puede llegarse al mismo resultado siguiendo dos direcciones diferentes: un carnívoro con bozal es tan inofensivo como un herbívoro. Pero el Estado no puede ir más allá, ni podrá nunca producir efectos comparables á los de la benevolencia y el amor recíproco y general. Pues así como hemos visto antes que no prohibiría un obrar injusto al cual no correspondiese un padecer injusto, si esta condición fuera realizable, á la inversa y por virtud de su tendencia á procurar el bienestar de todos, el Estado velaría de buen grado por que cada uno

recibiera todo género de muestras de benevolencia y de humanidad, si esto no tuviese como correlativo inevitable el hecho de practicar la benevolencia y la caridad, supuesto lo cual cada ciudadano querría encargarse del papel pasivo, prefiriéndole al activo, y no habría razón alguna para asignar el segundo á tal individuo, mejor que á tal otro. Por consiguiente, no se puede imponer por fuerza más que lo negativo, que es lo que constituye efectivamente el derecho, y no lo positivo, que es lo que se designa con el nombre de deberes de humanidad ó deberes imperfectos.

Hemos visto que la legislación toma de la moral la teoría del derecho puro, ó sea la teoría de la naturaleza y límites de lo justo y lo injusto, para aplicarla, á la inversa, á sus propias miras, que nada tienen que ver con la moral, y para crear, con arreglo á ella, una legislación positiva dotada de los medios de sanción convenientes.

La legislación positiva es, pues, la doctrina moral del derecho puro, aplicada á la inversa. Esta aplicación puede tener en cuenta, en cada país, las relaciones y circunstancias especiales propias de él; pero únicamente á condición de inspirarse en sus partes esenciales, en los principios del derecho puro y de sacar de él la base de cada una de sus disposiciones, la legislación así creada será propiamente hablando un código de *derecho positivo* y el Estado un *pacto legítimo*, un Estado en el verdadero sentido de la palabra, una institución admisible moralmente y no una institución inmoral. De esta última naturaleza son el despotismo, el régimen de la mayor parte de los Estados mahometanos y ciertas instituciones que figuran en algunas constituciones; por ejemplo, la servidumbre, las corveas, etc.

La teoría pura del derecho, ó derecho natural, que podría llamarse mejor derecho moral, sirve de base, pero

siempre por inversión, á toda ley de derecho positivo, de igual manera que las Matemáticas puras sirven de apoyo á cada rama de las matemáticas aplicadas. Los puntos esenciales de la teoría del derecho puro, tales como la filosofía debe transmitirlos á la legislación, son los siguientes: 1.º, explicar la significación íntima y verdadera, así como el origen de las nociones de lo justo y lo injusto, con su aplicación y el lugar que las corresponde en la Moral; 2.º, indicar la fuente del derecho de propiedad; 3.º, mostrar el origen del valor moral de los contratos, pues sobre él se funda la autoridad moral del pacto social; 4.º, explicar el nacimiento y el fin del Estado; la relación de este fin con la moral, y por consiguiente, la aplicación más conveniente, pero invertida, de la teoría moral del derecho á la legislación; 5.º, deducir de ella el derecho penal.

El contenido ulterior de la doctrina del derecho no es más que aplicación de estos principios y determinación más precisa de los límites de lo justo y lo injusto en todas las circunstancias posibles de la vida que, á este efecto, se reúnen y clasifican con arreglo á diferentes puntos de vista y bajo rúbricas separadas. En lo concerniente á estas enseñanzas especiales, los tratados de derecho puro están de acuerdo, salvo escasas diferencias; donde difieren mucho las opiniones es en los principios, pues éstos están siempre en conexión con algún sistema filosófico. Con arreglo al espíritu del nuestro, hemos tratado de los cuatro primeros puntos principales, de una manera breve y general, pero sin embargo, clara y precisa. Réstanos hablar, con el mismo espíritu, del derecho penal.

Kant pretende erróneamente, que fuera del Estado, no existe el derecho absoluto de propiedad. Según las deducciones que expusimos antes, existe aún en el mis-

mo estado de naturaleza un derecho de propiedad, perfectamente natural, cuya violación es injusta y que puede defenderse á todo trance sin injusticia. Pero sí es cierto que fuera del Estado no hay derecho penal. Todo derecho de castigar se halla establecido por la ley positiva, que de antemano ha asignado á cada delito una pena, cuya amenaza sirve de contramotivo y está encaminada á contrarrestar todos los motivos que pueden impulsar á delinquir. Se supone que esta ley positiva ha sido reconocida y sancionada por todos los ciudadanos del Estado. Descansa, pues, sobre un convenio común que todos los miembros de la sociedad tienen el deber de cumplir en todos los casos, hallándose, por consiguiente, obligados, por una parte, á aplicar la penalidad y, por otra, á someterse á ella; de ahí que el Estado tenga el derecho de imponer la sumisión. Dedúcese de esto que el fin inmediato de la pena, en cada caso concreto, es la ejecución de la ley en cuanto convenio. Mas el fin único de la ley es impedir, por intimidación, que se menoscaben los derechos ajenos, pues, para que cada ciudadano esté asegurado contra la eventualidad de padecer una injusticia, se han reunido todos en Estado, han renunciado á cometer injusticias y han tomado á su cargo los gastos de sostenimiento de ese Estado.

Se ve, pues, que la ley y su ejecución, á saber: la imposición de penas, atienden esencialmente á lo porvenir y no á lo pasado. Esto es lo que distingue la *pena* de la *venganza*, motivada sólo por el hecho á que responde, es decir, por lo pasado en calidad de tal. Toda represalia de que se use, á consecuencia de una injusticia, infligiendo á otro un dolor, sin fin alguno que mire á lo porvenir, es una venganza, y no puede tener otra intención que la de consolarse de lo que se ha padecido, con el espectáculo de la aflicción que se causa á su vez al autor de la injus-

ticia. Esto, que es maldad y crueldad, no puede justificarse en moral. La injusticia de que un hombre se haga culpable para conmigo, no me autoriza para cometer otra en daño suyo. Pagar mal con mal, sin fin ulterior, no es moral ni se justifica moralmente, ni tampoco por otro motivo racional alguno, y el *jus talionis*, erigido en máxima estable, en principio último del derecho penal, carece de sentido. Por eso la teoría de Kant, que pretende que la pena se establece únicamente para castigar, es irracional y no tiene fundamento sólido. Esto no impide que la reproduzcan aún en sus escritos muchos legistas, envuelta en grandes frases, que no son en definitiva más que hueca palabrería. Dicen, por ejemplo, que con la pena será expiado el crimen, ó neutralizado, ó anulado, etc. Pero ningún hombre tiene el derecho de erigirse en juez y vengador puramente moral, ni de castigar las maldades de otro, infligiéndole dolores, en suma, imponiéndole una expiación. Esta pretensión sería bien audaz, como lo atestigua la Biblia, diciendo: «Pues la venganza me está reservada, y yo la tomaré, dice el Señor.» El hombre tiene, sin duda, el derecho de velar por la seguridad social, para lo cual es necesario amenazar con penas al que cometa las acciones calificadas de criminales, á fin de prevenirlas por medio de contra-motivos, que consisten en los castigos con que se amenaza, y esta amenaza ha de cumplirse, para tener eficacia, si, á pesar de ella, se presenta el caso en que corresponde el castigo. La pena, ó hablando con más exactitud, la ley penal, tiene un fin puramente preventivo, el de impedir los crímenes, amenazando con castigos. Esta verdad, es tan universalmente reconocida y tan evidente de suyo, que la hallamos enunciada en Inglaterra en la antigua fórmula de acusación (*indictment*) de que el promotor de la Corona se sirve todavía en las causas criminales, y

que termina con las frases siguientes: «*Si esto se prueba, vos N. N. seréis castigado con las penas que señala la ley, á fin de apartar á los demás de crímenes semejantes, en lo futuro.*»

Cuando un soberano desea indultar á un criminal justamente condenado, su ministro deberá advertirle que, de hacerlo, se reproducirá bien pronto aquel crimen. Mirar á lo porvenir es lo que distingue al castigo de la venganza, y este fin sólo puede realizarlo la pena, siendo aplicada en cumplimiento de una ley, pues mostrándose inevitable su aplicación en todos los casos futuros, conservará el poder de intimidar, que es el fin que se persigue.

Aunque me reconozco discípulo de Kant, opongo á su teoría el hecho de que, según esta interpretación, el criminal á quien se castiga es un simple medio. Los kantianos repiten infatigablemente que «no se debe tratar nunca al hombre como un medio, sino como un fin»; esto suena muy bien ciertamente, y es máxima que no puede menos de agradar á los que desean tener una fórmula para ahorrarse el trabajo de reflexionar detenidamente, pero examinada á la luz del día no es más que una proposición muy vaga é indeterminada, que no llega á su fin más que por un camino indirecto, y que cada vez que se la quiere aplicar necesita ser explicada, precisada y modificada previamente, pues, en su generalidad, casi no significa nada, y es tan deficiente como problemática. Desde el instante en que se impone legalmente á un asesino la pena capital, debe ser empleada como un medio, y esto es de justicia. En efecto, la seguridad pública, fin esencial del Estado, ha sido perturbada por el criminal, y hasta quedaría destruída, si la ley no se cumpliese; él es quien debe servir, con su vida y su persona, para la ejecución de la ley, y como consecuencia, para el restablecimiento de

la tranquilidad pública; es justo servirse de él como de un medio para ejecutar el pacto social, que consintió á título de ciudadano. Por este contrato, y á fin de asegurar el goce de su vida, de su libertad y de su propiedad, dió estos mismos bienes en garantía de una seguridad igual para los demás, y con su crimen ha hecho exigible la fianza.

Esta teoría de las penas, tan evidente para todo espíritu que discurra bien, dista mucho de ser una concepción nueva, por lo menos en sus puntos principales. Mas como errores, reproducidos de continuo, la habían eclipsado por completo, he creído necesario hacer una exposición clara de ella. Cuanto contiene de esencial esté comprendido en lo que dice Puffendorf en su *De officio hominis et civis*, L. II, cap. 13. Las mismas opiniones patrocina Hobbes en el *Leviathan*, caps. 15 y 28. Sabido es que, en nuestros días, las ha defendido Feuerbach y también las hallamos expresadas en las sentencias de los filósofos antiguos. Platón las enuncia claramente en el *Protagoras*, en el *Gorgias* y en el oncenno libro de las *Leyes*. Séneca expresa perfectamente la doctrina de Platón y la teoría de las penas en general en estas breves palabras: *Nemo prudens punit, quia peccatum est; sed ne peccetur.* (*De Ira*, I, 16.)

El Estado es, pues, el recurso de que se vale el egoísmo racional para librarse de sus propias funestas consecuencias, que se vuelven contra él mismo; y da á cada uno el medio de trabajar por el bien público, puesto que así encuentra también el suyo particular. Si le fuera dado al Estado realizar su fin plenamente, como consigue domoñar cada vez más el resto de la Naturaleza por medio de las fuerzas humanas que concentra en sí, podría realizarse en cierta medida, en este mundo, algo semejante á Jauja. Pero, en primer lugar, el Estado dista mucho de con-

seguir su fin y, aparte de esto, quedaría siempre una multitud innumerable de males inherentes á la vida. Aun dado caso que todos fuesen suprimidos, el aburrimiento invadiría sin tardanza el lugar que antes ocupaban aquellos, á medida que desapareciesen, y el dolor continuará siendo, después como antes, el elemento de la existencia. Por otra parte, la discordia entre los individuos no puede desaparecer totalmente, y si las grandes batallas les están vedadas, se acosan en escaramuzas. Cuando por una suerte feliz la *Eris* (la lucha) está proscripta de lo interior, toma por teatro lo exterior; suprimida como guerra intestina por la institución de un gobierno regular, aparece en lo exterior como guerra de pueblo á pueblo, y entonces reclama de un golpe, como una deuda, cuyos intereses hubiera dejado acumularse, los sacrificios sangrientos que sabias leyes habían evitado poco á poco. Finalmente, aún suponiendo que una prudencia, nacida de la experiencia de millares de años, llegase á vencer y á suprimir todos estos males, el resultado sería un exceso de población en nuestro planeta, exceso cuyas aterradoras consecuencias sólo la imaginación más atrevida puede concebir.

§ 63.

Acabamos de estudiar la *justicia temporal* que reside en el Estado y cuya misión consiste en premiar y castigar: hemos visto que no es justicia más que en cuanto mira á lo porvenir, sin lo cual todo castigo de un delito sería injustificable y se reduciría á agregar, sin razón ni sentido, un segundo mal al primero. Pero no sucede lo mismo con la justicia eterna, de que antes hemos hecho mención: ésta no rige el Estado, sino el mundo, no depende de instituciones humanas, no está sometida al

azar y á la ilusión; no es incierta, vacilante, ni susceptible de error, sino infalible, firme y segura.

El concepto de remuneración implica ya el de tiempo, por lo cual la *justicia eterna* no puede ser remuneradora; no tiene, como la otra, la facultad de conceder reposo ni tregua, ni tampoco necesita del tiempo para existir, compensando, con ayuda de él, las malas acciones con sus malas consecuencias. Aquí la pena debe ir tan inmediatamente unida á la falta, que ambas no formen más que una misma cosa.

*Volare pennis scelera ad ætherias domus
Putatis, illic in Jovis tabularia
Scripto referri; tum Jovis lectis super
Sententiam proferre?—sed mortalium
Facinora cæli; quanta quanta est, regia
Nequit tenere: nec legendis Juppiter
Et puniendis par est. Est tamen ultio,
Et, si intuemur, illa nos habitat prope.*

Que semejante justicia eterna existe realmente en la esencia del mundo, no tardará en ser claro para el lector, si ha seguido hasta aquí el pensamiento que desenvuelvo y se ha penetrado de él.

El mundo, con toda la multiplicidad de sus partes y sus figuras, es el fenómeno, la objetivación de una voluntad de vivir única. La existencia misma y sus modos, así en conjunto como en cada una de sus partes, vienen únicamente de la voluntad. Esta es libre y omnipotente. En todo objeto, la voluntad se muestra tal como ella se ha determinado á sí misma fuera del tiempo. El mundo no es más que su espejo, y toda existencia finita, con cuantos dolores y tormentos encierra, pertenece á la expresión de lo que quiere la voluntad, y es tal porque la voluntad lo ha querido así. Es, pues, de rigurosa justicia,

para cada ser, llevar sobre las espaldas la carga de la existencia en general y luego la de la existencia de su especie y la de su propia individualidad, absolutamente tal como es, en las condiciones dadas y en un mundo tal como el que existe, regido por el azar y el error, finito, efímero, hecho para que se padezca siempre: todo lo que le sucede y hasta lo que puede sucederle no puede ser más justo, pues tal es su voluntad, y á tal voluntad tal mundo.

La responsabilidad de la existencia y de la calidad del mundo no pertenece más que al mundo mismo, y á nadie más; pues ¿quién querría tomarla sobre sí? ¿Se quiere saber lo que valen los hombres, desde el punto de vista moral, considerados en conjunto? No hay más que considerar su destino, en general también. Este destino no es más que necesidad, miseria, desolación, tormento y muerte. Reina una justicia, y si considerados en masa, no fuesen los hombres tan indignos, su suerte no sería tan triste. En este sentido podemos decir que «el mundo mismo es la sentencia del mundo». Si se pusiera en uno de los platillos de la balanza toda la miseria del mundo y en el otro toda su culpabilidad, la aguja permanecería en el fiel.

Sin embargo, es indudable que, ante la inteligencia salida de la voluntad para ser su sierva, y tal como es dada al individuo en cuanto individuo, el mundo no aparece tal como se revela en seguida al observador, á saber: como la objetivación de una voluntad de vivir única é idéntica á él. La vista grosera del individuo está turbada por lo que los indios llaman el velo de Maya; en lugar de la cosa en sí no ve más que el fenómeno en el tiempo y en el espacio, en el principio de individuación y en las demás formas del principio de razón. Con un modo de conocimiento tan limitado no descubre la esencia de las cosas, que es una; no ve más que los fenóme-

nos que se le presentan aislados, separados, innumerables, variados y hasta opuestos. Le parece entonces que el placer y el dolor son cosas completamente diferentes; tal hombre es á sus ojos verdugo sanguinario, y tal otro víctima y mártir; la perversidad es para él una cosa, y el dolor otra. Ve al uno vivir dichosamente, en la abundancia y la voluptuosidad, mientras á su puerta muere otro de muerte cruel, de inanición y de frío. Entonces se pregunta, ¿dónde está la justicia? Y él mismo, cediendo al violento impulso de esa voluntad, que es su origen y su esencia, se lanza sobre las voluptuosidades y los goces de la vida, los abraza con todas sus fuerzas, y no sabe que, por ese mismo acto de su voluntad, ha cogido y abrazado todos los dolores de la existencia y todos los tormentos frente á los cuales se estremecía de horror un momento antes. Ve el dolor en el mundo y ve también la maldad; pero lejos de comprender que no son más que aspectos diversos del fenómeno de la misma voluntad de vivir, le parece que se diferencian mucho entre sí y que son cosas opuestas, y con frecuencia trata de librarse por medio de la maldad, es decir, haciendo padecer á los demás, de los dolores y las aflicciones de su propia individualidad, imbuído por completo del principio de individuación y deslumbrado por el velo de Maya.

Cuando el mar brama con furia formando olas monstruosas en su inmenso horizonte, el marino permanece sentado en su barco, tranquilo y lleno de confianza en la frágil embarcación; de igual manera, en medio de un mundo lleno de aflicciones, el hombre, aislado, permanece sereno porque pone su confianza y ve su apoyo en el principio de individuación, en otros términos, en la manera individual que tiene su inteligencia de comprender las cosas, viéndolas como fenómenos. El mundo in-

menso, lleno por todas partes de dolor, así en un pasado infinito como en un porvenir infinito también, es para él algo desconocido, una fábula; su imperceptible persona, su presente, que no es más que un punto, su bienestar momentáneo: he aquí su realidad; no hay esfuerzo que no haga por conservarlos, hasta que un conocimiento más exacto de las cosas le abra los ojos.

Hasta entonces en las profundidades más recónditas de su conciencia se agita simplemente un oscuro presentimiento de que todo, en el fondo, podría no ser enteramente ajeno á él y podría, por el contrario, tener con él conexiones de que no puede librarle el principio de individuación. A este presentimiento se debe la emoción irresistible, común á todos los hombres (y tal vez á los animales más inteligentes), que se apodera de ellos de repente cuando por un azar cualquiera se encuentran desorientados por el principio de individuación; cuando el principio de razón, bajo alguna de sus formas, parece derogado, por ejemplo, cuando creemos que se ha producido un cambio sin causa, ó que una persona muerta ha vuelto al mundo, ó que, de una manera cualquiera, lo pasado ó lo porvenir están presentes ante nosotros, ó que vemos próximos objetos muy lejanos. El terror inmenso que se apodera de nosotros en estos casos resulta de que quedamos desconcertados en lo tocante á nuestra manera de interpretar los fenómenos, que es lo que nos hace considerar nuestro individuo como cosa separada del resto del mundo. Pero esta separación no existe más que en el fenómeno y no en la cosa en sí, y sobre esto descansa la justicia eterna.

En verdad, el terreno sobre el cual se asienta la felicidad personal y se agita la prudencia, en este mundo, es terreno minado. La última protege á la persona con-

tra las adversidades; la primera la proporciona goces, pero la persona no es más que fenómeno, y si se diferencia de los demás, si está libre de los dolores que padecen otros, es sólo en cuanto fenómeno, y en virtud del principio de individuación. Según la esencia verdadera de las cosas, cada hombre debe mirar como propios todos los dolores del mundo y considerar reales hasta aquellos que no son más que posibles, mientras continúe siendo una firme voluntad de vivir, es decir, mientras afirme la vida con todas sus fuerzas. Para aquel cuya inteligencia va más allá del principio de individuación, la felicidad temporal, regalo del azar, ó resultado arrancado por la prudencia de manos del destino, en medio del dolor, no es más que el ensueño del mendigo, durante el cual se figura ser rey, pero del que despertará, para reconocer entonces que una pasajera ilusión le había elevado por encima de las miserias de su existencia.

La justicia eterna se oculta á las miradas de la inteligencia, esclavizada por el principio de razón é imbuída en el de individuación: en estas condiciones, el hombre la busca en vano, y no puede hacer más que reemplazarla por ficciones. Ve al malo vivir entre placeres y morir sin castigo, después de cometer infamias y crueldades de todas clases. Ve al oprimido arrastrar hasta el fin una vida de dolores, sin que aparezca un vengador ó un remunerador. Sólo ve y comprende la justicia eterna el que sabe elevarse sobre el conocimiento que procede según el principio de razón y se limita á las cosas particulares; el que sabe concebir las Ideas, ver más allá del principio de individuación y reconocer que las formas del fenómeno no convienen á la cosa en sí. Sólo éste podrá comprender con la misma elevación de inteligencia, la esencia verdadera de la virtud, tal como la veremos revelarse en el curso de estas consideraciones,

aunque para practicarla no se requiera en manera alguna el conocimiento abstracto.

El que ha llegado á esta altura de concepción, comprende que, siendo la voluntad el principio de todo fenómeno, así los tormentos infligidos á los demás como los que sufre él mismo, el mal y el dolor, hieren siempre á un mismo ser, aunque los fenómenos en los cuales aparezcan el mal y el dolor se muestren en forma de individuos diferentes separados por tiempos y por espacios distantes. Comprenderá que la distinción entre el que causa el dolor y el que lo padece, no es más que fenómeno y no alcanza á la cosa en sí, á la voluntad, que vive en ambos, y que alucinada por la inteligencia que tiene á sus órdenes, se desconoce á sí misma, y buscando un aumento de bienestar para uno de sus fenómenos, produce en otro un exceso de dolor. Arrastrada por su vehemencia, desgarrada con sus dientes su propia carne, ignorando que es á sí misma á quien hiere, y manifestando de esta suerte, por medio del principio de individuación, el conflicto consigo misma que lleva en el seno. Perseguidor y perseguido son idénticos. El uno se engaña creyendo no participar del dolor, y el otro creyendo no tener parte en la culpabilidad. Si se le quitaran las telarañas de los ojos, el malo reconocería que en este vasto mundo, vive él mismo en el fondo de toda criatura que padece, y que, cuando está dotada de razón, se pregunta en vano, con qué fin ha sido llamada á la vida, á soportar dolores que no considera merecidos. El desgraciado comprendería á su vez que todo el mal que se hace ó se ha hecho en la tierra, se deriva de esa voluntad que constituye también su esencia y de la cual es fenómeno, y que en virtud de ser tal fenómeno y de su afirmación, ha asumido todos los dolores subsiguientes, y debe soportarlos en justicia, mientras continúe siendo aquella voluntad.

Estas ideas inspiraron al genio adivinador de Calderón, cuando en su drama *La vida es sueño*, dice:

«Pues el delito mayor
Del hombre es haber nacido.»

Y ¿cómo no ha de ser un crimen, cuando una ley eterna le castiga con la muerte? En estos versos expresaba Calderón, por otra parte, el dogma cristiano del pecado original.

El conocimiento de la justicia eterna, de ese fiel de la balanza que enlaza indisolublemente el *malum culpa* con el *malum pena*, exige que el hombre se eleve completamente por encima de la individualidad y del principio mismo de su posibilidad; por esto será siempre inasequible para la inmensa mayoría de los hombres, como lo es el conocimiento claro y preciso de la esencia de la virtud, de que vamos á ocuparnos seguidamente.

En los Vedas, cuyo estudio no era permitido más que á las tres castas regeneradas, y que forman la doctrina esotérica de la filosofía indostánica, los sabios antepasados de las poblaciones de la India, lo han expresado tan directamente como su idioma y la noción misma lo permitían y en cuanto su manera de exponer las cosas, llena siempre de imágenes, y hasta rapsódica, se prestaba á ello; pero en la religión popular ó doctrina esotérica lo explicaron por medio de mitos. La exposición directa la hallamos en los Vedas, producto de la más elevada inteligencia y de la suprema sabiduría humanas. Los Upanischadas, llegados al fin á nosotros como el don más precioso que debemos al presente siglo, nos dan la substancia de esa exposición, expresada de diversas maneras, entre las cuales la más notable es ésta: se hacen desfilar ante los ojos del discípulo todos los seres del

mundo, animados é inanimados, pronunciando con referencia á cada uno de ellos la palabra *Tatumes*, ó más correctamente, *Tat twam asi*. Esta frase ha pasado al estado de fórmula, llamada Mahavakya, y significa: *éste eres tú*.

Para el pueblo, y dentro de los estrechos límites en que su inteligencia le permitía comprenderla, esta gran verdad fué traducida al modo de conocimiento según el principio de razón, que por su naturaleza no puede admitir del todo esta verdad pura y *en sí*, y con la cual hasta se halla en contradicción directa. Mas, bajo la forma de un mito, se la dió un equivalente que basta para servir de regla de conducta, puesto que esta interpretación metafórica y conforme con el conocimiento según el principio de razón, permite comprender el valor moral de la conducta, aunque ésta sea ajena á ese modo de conocimiento.

Tal es el fin de toda doctrina religiosa, puesto que todas no son más que parábolas que revisten con sus velos la verdad, á la cual no puede elevarse la inteligencia grosera del hombre. En este sentido, el mito indio puede llamarse, en el lenguaje de Kant, un postulado de la razón práctica. Desde este punto de vista ofrece la inmensa ventaja de no encerrar otros elementos que aquellos que la realidad nos pone delante de los ojos, y de poder, por consiguiente, apoyar cada una de sus abstracciones en datos intuitivos.

El mito á que aludo es el de la transmigración de las almas. Enseña que todos los dolores que se han causado durante la vida á cualquier criatura hay que expiarlos, padeciendo exactamente los mismos dolores en este mundo, hasta tal punto que aquel que no ha dado muerte más que á un animal, deberá renacer después de un tiempo indefinido bajo la figura de aquel animal y sufrir

la misma suerte. La metempsícosis enseña también que la conducta del malo le condena á reencarnarse en una criatura doliente y despreciada, á renacer en forma de mujer, de animal, de paria, de chandala, de leproso, cocodrilo, etc. Todos los tormentos con que amenaza los presenta en imágenes intuitivas, tomadas del mundo real, bajo la figura de criaturas desgraciadas, que ignoran por qué han merecido semejante destino, y no necesita apelar á otro infierno alguno. En cambio, promete como recompensa á la virtud el renacimiento en una forma mejor y más noble, como brahman, como sabio ó como santo. Pero la recompensa suprema, la ofrecida á los actos más nobles y á la resignación perfecta, la reservada á la esposa que durante siete encarnaciones sucesivas ha muerto voluntariamente en la pira de su esposo, así como al hombre cuya boca pura no profirió jamás mentira, ésta no puede expresarla el mito, en el lenguaje terrestre, más que de una manera negativa, por medio de la promesa que tantas veces se repite, de no tener que renacer ya: *Non adsumes iterum existentiam apparentem*, ó, como lo expresan los budistas que no admiten ni los Vedas ni las Castas: *Llegarás al NIRVANA, es decir, á un estado en que no existen estas cuatro cosas: el nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte.*

Jamás mito alguno se ha acercado, ni se acercará, tanto á una verdad filosófica asequible á tan pocas personas, como esta inmemorial doctrina del pueblo más noble y más antiguo, en el cual, aunque desnaturalizada en muchos puntos, reina todavía como un artículo de fe popular y donde ejerce aún, como ejercía hace cuatro mil años, una influencia decisiva sobre la existencia. Por eso esta interpretación mítica *non plus ultra* fué adoptada con admiración por Pitágoras y por Platón, que la habían recibido de la India ó del Egipto, que la respetaron, la

aplicaron y la dieron fe ellos mismos no sabemos hasta qué punto.

Nosotros, por el contrario, enviamos á los brahmanes *clergymen* ingleses y tejedores de la cofradía morava para enderezar caritativamente sus creencias y para enseñarles que han sido creados de la nada y que deben estar penetrados de gratitud y de júbilo. Pero nos sucede lo que al que dispara una bala contra una roca. Jamás arraigarán nuestras religiones en la India. La sabiduría antigua y primitiva del género humano no será expulsada por los acontecimientos que ocurrieron en Galilea. Al contrario, la sabiduría india es la que refluye hacia Europa y transformará radicalmente nuestras miras y nuestros pensamientos.

§ 64.

De nuestras investigaciones, expuestas, no en alegorías, sino filosóficamente, vamos á pasar ahora á consideraciones, que inmediatamente se relacionan con ellas, sobre la importancia moral de la conducta y de la *conciencia* (en su aceptación moral), que es el conocimiento *sentido* simplemente. Pero antes quiero llamar todavía la atención sobre dos particularidades de la naturaleza humana, que contribuirán á dilucidar cómo el hombre, al menos por un vago sentimiento, conoce la substancia de la justicia eterna, así como su base, que es la unidad y la identidad de la voluntad en todos sus fenómenos.

Aparte del fin que atribuimos al Estado cuando castiga, fin sobre el cual se funda el derecho penal, siempre que se comete una mala acción se produce, no sólo en la víctima, animada las más de las veces del deseo de vengarse, sino también en el espectador más desinteresado, un sentimiento de satisfacción al ver al que ha hecho el

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 obscurece 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

abismo, perspectiva á la cual se apegá 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 cortesananas, 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 áun 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.

portando en otra el dolor y la miseria; voluntad que es su propio verdugo, sin ver que, como Tieste, se alimenta con su propia carne; que, por una parte, lamenta sus desgracias inmerecidas, y por otra, sin temor á la Némesis comete todos los crímenes, únicamente porque no se reconoce en el fenómeno de otro, porque no ve la justicia eterna, y porque, esclava del principio de individuación, permanece sujeta al modo de conocimiento regido por el principio de razón. Practicar la caridad y las buenas obras es desengañarse de las ilusiones y los espejismos de Maya. Amar á la humanidad es el signo inseparable de este conocimiento.

Lo contrario del remordimiento, cuyo origen y significación hemos explicado antes, es la tranquilidad de conciencia, la satisfacción que proporciona toda acción desinteresada. Este contento nace de que una buena obra, producida por el conocimiento que nos muestra la identidad de esencia entre nuestro ser y los fenómenos ajenos, es al mismo tiempo una confirmación de ese conocimiento; nos atestigua que nuestro verdadero *yo* no existe sólo en nuestra persona, que no es más que un fenómeno aislado, sino en todo lo que respira. Esta certidumbre ensancha el corazón, mientras que el egoísmo le oprime. Este último concentra nuestro interés en el fenómeno aislado de nuestra persona, y la inteligencia nos muestra sin cesar los peligros innumerables que nos amenazan, produciendo en nosotros una disposición inquieta y recelosa, mientras que la convicción de que el mismo ser anima todo lo viviente, de igual modo que nuestro propio individuo, ensancha nuestra simpatía, la extiende á todo lo que vive y dilata el corazón. Disminuyendo el interés hacia el propio *yo*, templa nuestra inquietud y la ataca en su raíz; de ahí viene esa serenidad tranquila y confiada que dan á la fisonomía un carácter

virtuoso y una conciencia recta, y esta expresión se acentúa más después de realizar una buena obra, porque así viene á consolidarse la base de nuestra disposición psíquica. El egoísta se siente rodeado de extraños y de enemigos, y toda su esperanza se funda en su propio bienestar. El bueno vive en un mundo poblado de amigos, y el bienestar de cada una de estas criaturas es al mismo tiempo el suyo. Por consiguiente, aunque el conocimiento del destino humano no tenga nada de alegre, con todo, la firme convicción de hallar el propio ser en todas las criaturas vivientes da cierta ecuanimidad y hasta cierta alegría. El interés, extendido á innumerables seres, no puede inquietar tanto como concentrado en un solo fenómeno. Las probabilidades que recaen sobre la totalidad de los individuos se compensan, mientras que las que conciernen á un hombre solo, necesariamente producen la felicidad ó la desgracia.

Aunque hasta el día otros han establecido principios de moral presentándolos como preceptos de virtud y como leyes á las cuales había que obedecer necesariamente; yo, como ya he advertido, no puedo hacer otro tanto, pues no tengo ley, ni deber que imponer á una voluntad eternamente libre. En cambio, en el curso de mis consideraciones, he enunciado una verdad puramente teórica, de la cual es esta obra el desenvolvimiento, y que puede en cierta medida, desempeñar una misión análoga á la de los principios de moral á que aludía. Esta verdad es que la voluntad es la esencia en sí de cada fenómeno, pero que ella, en cuanto voluntad pura, está emancipada de las formas del fenómeno, y por consiguiente de la multiplicidad. Si la aplico á la conducta, no encuentro fórmula más elevada para expresar esta verdad que la que dan los Vedas y antes cité: *Tat twam asi!* (*Este eres tú.*) Aquel que con toda claridad de conoci-

miento y toda firmeza de convicción, pronuncia mentalmente esta fórmula, refiriéndola á cada criatura con la cual se ponga en contacto, posee por este mismo hecho la fuente de toda virtud y de toda beatitud, y está en el camino recto que conduce á la salvación.

Antes de mostrar, á modo de conclusión de todo lo que vengo exponiendo, cómo el amor, cuya fuente y esencia hallamos en una inteligencia que penetra más allá del principio de individuación, conduce á la salvación, al abandono completo de la voluntad de vivir, esto es, de todo querer en general, y cómo otro sendero, menos suave pero más seguido, conduce también al hombre al mismo punto, debo exponer y explicar una proposición paradójica, no por paradójica, sino por verdadera, y porque completa el pensamiento que tengo que desarrollar. Esta máxima es la siguiente: «Todo amor (*αγάπη*, caritas) es piedad.»

§ 67.

Hemos visto que la inteligencia, cuando se halla penetrada en menor grado del principio de individuación, produce la justicia, y elevándose más, la bondad verdadera, que se manifiesta en el amor puro y desinteresado á los demás. El hombre perfectamente bueno da á la suerte del prójimo la misma importancia que á la suya; la bondad no puede ir más allá, pues no hay razón alguna para dar á otro preferencia sobre uno mismo. Pero cuando la vida ó la suerte de una colectividad humana están amenazadas, puede ocurrir que ese peligro se sobreponga en un individuo á toda consideración de bienestar particular. En casos tales, un carácter que ha llegado á la bondad suprema y á la generosidad cumplida sacrificará su felicidad y su existencia á las de la mayo-

ría: así murieron Codro, Leonidas, Régulo, Decio Mus, Arnolfo de Winkelried; así se abnega todo hombre que voluntaria y deliberadamente va á una muerte segura por la salvación de los suyos ó de su patria. A esta categoría pertenecen también los que aceptan los tormentos y la muerte para sellar con su sangre lo que debe constituir la dicha y formar el patrimonio de la humanidad entera, es decir, para hacer triunfar alguna gran verdad ó desarraigar algún poderoso error; así murió Sócrates, así Jordano Bruno; así más de un héroe de la verdad pereció en la hoguera á manos de los sacerdotes.

Debo recordar á propósito de la paradoja antes enunciada que, como hemos visto, el dolor es parte esencial é inseparable de la vida; que los deseos nacen sin excepción de una necesidad, de la falta de algo, de un dolor; que toda satisfacción no es más que la supresión de un dolor, no una felicidad positiva adquirida; que los placeres mienten á la esperanza afirmándola que son un bien positivo, cuando en realidad son de naturaleza negativa y se reducen á la mera cesación de un mal. Según esto, todo lo que hacen por los demás, la bondad, el amor y la generosidad no tiende á otra cosa que á calmar sus dolores, y lo que excita á realizar buenas acciones y obras de caridad es siempre *el conocimiento del dolor ajeno* sacado de la propia experiencia y considerado como si fuera nuestro. De ahí resulta que el amor puro (*αγάπη* caritas) es, en esencia, piedad, siendo indiferente que el dolor que alivia, categoría á la cual pertenece toda aspiración no satisfecha, sea grande ó pequeño. No vacilo en ponerme en oposición directa con Kant, que no quiere reconocer más bondad verdadera ni más virtud que las que se derivan de la reflexión abstracta, y especialmente de la noción del deber y del imperativo categórico y que considera el sentimiento de la piedad como

debilidad más bien que como virtud. Digo, pues, en contradicción con Kant, que una pura noción es tan estéril para la verdadera virtud como para el verdadero arte: Todo amor puro y verdadero es piedad, y todo amor que no es piedad es personalidad. El amor personal es el *εργος*, la piedad es el *αγαπη*. Es frecuente hallar una mezcla de los dos. Hasta la amistad sincera se compone de personalidad y de piedad: la primera reside en el placer que nos proporciona la presencia de un amigo, cuya individualidad se armoniza con la nuestra y constituye casi siempre el elemento dominante; la piedad se manifiesta en la parte sincera que tomamos en sus bienes y males y en los sacrificios desinteresados que por él hacemos. Spinoza dice ya: *benevolencia nihil aliud est quam cupiditas ex commiseratione orta.* (Eth., III, pr. 27, cor. 3, schol.) Conviene observar en apoyo de nuestra máxima paradójica que el tono y las expresiones del lenguaje, así como las caricias del amor puro, son idénticas con las expresiones de la piedad; en italiano, dicho sea de pasada, la piedad y el amor puro son expresados con una misma palabra: *pietà*.

En este lugar debemos estudiar una de las más sorprendentes propiedades de la naturaleza humana, la del llanto que, como la risa, pertenece al número de las manifestaciones que distinguen al hombre de las bestias. Las lágrimas no son en manera alguna la expresión directa del dolor, pues son raros los dolores que hacen llorar. A mi juicio, no se llora jamás por el dolor inmediatamente sentido, sino cuando su imagen vuelve á nuestro espíritu. Se pasa, en efecto, del dolor sentido, aunque sea corporal, á su mera representación, y entonces hallamos tan digno de piedad nuestro estado, que si el afligido fuera otra persona, indudablemente nos apresuraríamos á socorrerla penetrados de compasión y de

amor: llenos de las disposiciones más caritativas, somos nosotros mismos los que más necesidad tenemos de auxilio; sentimos que padecemos más de lo que podríamos ver padecer á otro, y en esta disposición tan complicada en que el dolor directamente experimentado entra en la percepción después de un doble rodeo, siendo imaginado y sentido como ajeno por la piedad y luego repentina y directamente percibido otra vez como propio, la naturaleza encuentra alivio en esa extraña convulsión del cuerpo.

Llorar, es, pues, *tener piedad de sí mismo*, es la piedad volviendo á su punto de partida. Para poder llorar se necesita ser capaz de amor y de piedad y estar dotado de imaginación; por eso el hombre que no tiene ni imaginación ni corazón, difícilmente llora; las lágrimas se consideran también como signo de cierto grado de bondad de carácter y desarman la ira, pues se comprende que quien es capaz de llorar, es capaz de amor, es decir, de piedad hacia los demás, precisamente porque la piedad, como acabo de mostrar, se resuelve finalmente en lágrimas. Petrarca concuerda enteramente con esta explicación, cuando expresando con ingenuidad y franqueza lo que siente, describe el origen de sus lágrimas:

«Y vo pensando: e nel pensal m'assale
Una pietá si forte di mi stesso,
 che mi conduce spesso
 ad alto lagrimar, ch'i non solleva.»

Confirma también mi parecer el hecho de que los niños, cuando se hacen daño, suelen no llorar hasta que se les compadece; por consiguiente, no es el dolor, sino su representación, lo que les hace llorar.

Cuando lo que nos hace llorar no es nuestro dolor sino el ajeno, depende esto de que con la imaginación nos

ponemos en el lugar del que padece ó percibimos en su suerte el destino de toda la humanidad, y por consiguiente el nuestro; volvemos, pues, siempre, mediante un largo rodeo, á llorar por nosotros mismos, y de nosotros es de quien tenemos piedad. Este parece ser el motivo principal que hace que de una manera constante y por lo mismo natural, lloremos la muerte de un semejante nuestro. No es su pérdida lo que se llora; nos avergonzaríamos de derramar lágrimas tan egoistas, cuando muchas veces lo que nos avergüenza es no llorar. Lo que se deplora, ante todo, es la suerte del difunto, y sin embargo se llora igualmente cuando la muerte ha sido para él el descanso apetecible de largos, penosos é incurables padecimientos. Y es, que nos condelemos principalmente del destino de la humanidad entera, entregada á una condición efímera, y en virtud de la cual toda existencia, por ambiciosa y hasta bien empleada que haya sido, está destinada á extinguirse y á reducirse á la nada. En este destino de la humanidad reconocemos ante todo el nuestro, tanto más cuanto más allegado á nosotros fuese el difunto y en el más alto grado cuando se trata de un padre. Hasta cuando la edad y las enfermedades hacen que la vida sea un tormento para el padre, y éste es una pesada carga para el hijo, que no puede socorrerle, el último llorará siempre, por los motivos indicados, la muerte del autor de sus días.

§ 68.

Después de esta digresión sobre la identidad del amor puro con la piedad y sobre el fenómeno de las lágrimas, síntoma de una piedad que recae sobre nosotros mismos, reanudo mis explicaciones de la significación moral de la conducta, para mostrar cómo el manantial

único de donde salen la bondad, el amor, la virtud y la nobleza de alma, se deriva en último término de lo que llamo la negación de la voluntad de vivir.

Así como vimos que el odio y la maldad nacen del egoísmo y éste de la sujeción del conocimiento al principio de individuación, hemos hallado como origen y esencia de la justicia, y luego, á mayor altura, del amor y de la generosidad, el olvido de ese principio de individuación, olvido que suprimiendo la diferencia entre nuestra propia individualidad y las ajenas es lo único que hace posible y explica la perfecta bondad de corazón, el amor más desinteresado y hasta la abnegación más magnánima.

Si este olvido del principio de individuación, si este conocimiento inmediato de la identidad de la voluntad en todos sus fenómenos existe en alto grado, ejercerá una influencia todavía más profunda sobre la voluntad. Cuando se descorre el velo de Maya, cuando se penetra más allá del principio de individuación y el hombre no establece ya una distinción egoista entre su persona y el resto del mundo; cuando toma parte en los dolores de otro como si fueran suyos y llega de esta suerte, no sólo á ser caritativo en el supremo grado, sino hasta á hallarse dispuesto á sacrificar su persona si así puede salvar á muchos otros, sucederá naturalmente que este hombre que se reconoce en todos los seres y que descubre su esencia íntima y verdadera en todas las criaturas, deberá considerar también como propios los padecimientos infinitos de todo lo que respira y apropiarse así el dolor universal. No habrá miseria alguna que le sea indiferente en lo sucesivo. Todos los tormentos que ve, y que puede aliviar tan raras veces, todos aquellos que sólo conoce indirectamente y hasta los mismos cuya mera posibilidad concibe, le conmoverán al igual de los suyos. Su mirada

no estará fija exclusivamente sobre su dicha y su desgracia personales, como les ocurre á los que se hallan dominados aún por el egoísmo. Todo le conmueve de igual manera desde el instante en que se emancipa del principio de individuación. Comprende ya el mundo y la naturaleza entera; ve todo lo que existe destinado á un aniquilamiento perpetuo, á vanas esperanzas, al conflicto consigo mismo y al dolor sin tregua; á cualquier lado que vuelva sus miradas ve padecer al hombre, ve padecer al animal, ve un mundo que se desvanece. Todo esto le conmueve tanto como al egoísta sus males personales. ¿Cómo, pues, un hombre, después de haber reconocido claramente cuál es la naturaleza del mundo, podrá persistir en afirmar semejante existencia por manifestaciones incessantes de voluntad y aferrarse á la vida con energía cada vez mayor?

○ Si la inteligencia del hombre dominado por el principio de individuación y todavía esclavo del egoísmo, no concibe más que las cosas particulares y las relaciones de éstas con su persona, para sacar continuamente nuevos motivos para uso de la voluntad, el otro conocimiento, el que se apodera del conjunto y de la naturaleza de las cosas en sí, se convierte por el contrario en un aquietador de toda volición. A partir del instante en que aparece este conocimiento, la voluntad se aparta de la existencia, cuyos goces le causan horror, pues ve en ellos la afirmación de la vida. El hombre llega entonces á un estado de renuncia voluntaria de sí mismo, de resignación, de quietud perfecta y de desasimiento absoluto de todo querer.

A nosotros, al común de los mortales, á quienes deslumbra todavía el velo de Maya, ocurre á veces que una desdicha personal hondamente sentida ó un dolor ajeno contemplado en toda su plenitud, vienen á revelarnos

toda la vanidad y toda la amargura de la existencia y nos disponen á arrancar de nuestro seno, por una renuncia definitiva, el aguijón de los deseos; á cerrar todo acceso al dolor, á purificarnos y á santificarnos; pero volvemos á caer bien pronto bajo la acción del engañoso encanto del mundo fenomenal, y los motivos que de él sacamos no tardan en poner nuestra voluntad en movimiento; somos impotentes para desasirnos de aquél. Las promesas atractivas de la esperanza, las seducciones de lo presente, la dulzura de los goces, la prosperidad que el azar ó una ilusión nos otorgan, en medio de los dolores de un mundo de miseria, todo esto tira de nosotros hacia atrás y aprieta de nuevo nuestras ataduras. Por eso decía Jesús: *Es más fácil que un cable pase por el ojo de una aguja, que entre un rico en el reino de Dios.*

Se puede comparar la vida á un camino circular, cubierto, salvo algunos espacios libres, de carbones encendidos, y que el hombre tiene que recorrer sin descanso. El espacio frío que tiene por un momento bajo los pies, ó que divisa próximo á él, le tranquiliza mientras se forja ilusiones y continúa su marcha. Pero el que por haber penetrado más allá del principio de individuación, ve la verdadera naturaleza y el conjunto de las cosas, no puede ser accesible á semejantes consuelos; se ve, á un mismo tiempo, en todos los puntos de la ruta y prefiere salir de ella. Su voluntad se convierte. En lugar de afirmar, niega su propia esencia, de que el cuerpo no es más que reflejo. El fenómeno que anuncia esta transformación es el paso de la virtud al *ascetismo*.

El hombre no se contenta ya con amar á los demás como se ama á sí mismo, y hace por ellos cuanto haría por sí; tiene horror de ese ser, cuya expresión visible es su persona; detesta esa voluntad de vivir, esencia y elemento íntimo de un mundo cuya desolación ha recono-

cido. Reniega de esa Naturaleza que se manifiesta y expresa ante sus ojos en el cuerpo, y todos sus actos dan un mentís á su fenómeno corporal y se ponen en conflicto con él.

Aunque esencialmente es un fenómeno de la voluntad, cesa de querer cosa alguna; huye de todo apego de la voluntad á un objeto cualquiera, y procura fortalecer sin descanso en su corazón, la indiferencia más perfecta hacia todas las cosas.

En su cuerpo válido y robusto, el instinto sexual se manifiesta en las partes genitales; pero él reniega de su querer y hace mentir á su cuerpo: no quiere, en manera alguna, satisfacción sexual. Una castidad voluntaria y absoluta es la primera etapa en la vida ascética, ó negación de la voluntad de vivir. La continencia niega esta afirmación de la voluntad, que va más allá de la vida individual, y anuncia que con la vida del cuerpo cesará también la voluntad, de que es ese cuerpo imagen exterior.

La Naturaleza, siempre verídica y sincera, atestigua, que si este precepto se hiciese universal, la raza humana se extinguiría, y según dije en el segundo libro acerca del encadenamiento de los fenómenos de la voluntad, creo poder admitir, que con su manifestación más brillante, desaparecería también su pálido reflejo; es decir, los animales, como desaparece ante la luz del sol, la penumbra. Y si el conocimiento se desvaneciera totalmente, todo el resto del mundo se aniquilaría por sí, pues sin sujeto no hay objeto. Puede aplicarse á esto un pasaje del Veda, que dice: «Así como en este mundo, los niños hambrientos se agrupan alrededor de su madre, todas las criaturas esperan el sacrificio santo.» (*Asiatic researches*, vol. 8, Colebrooke.) En los Vedas, en el extracto del Sama Veda, y también en la obra del mismo autor

Miscellaneous essay, vol. I, p. 88,) sacrificio significa resignación en general, y el resto de la Naturaleza espera su salvación del hombre, que es á la vez el sacerdote y la víctima. Es curioso y merece recordarse á propósito de esto, que un místico admirable y muy profundo, Angel Silesio, expresara el mismo pensamiento en una composición titulada «El hombre lleva todas las cosas á Dios»: he aquí el pasaje á que aludo:

¡Hombre! todo te ama; en torno á ti todo se apresura:
Todo corre hacia tí, para llegar hasta Dios.

Un místico más grande todavía, Meister Eckhård, cuyos admirables escritos nos son conocidos, al fin, por la edición que de ellos ha hecho Franz Pfeiffer (1857), se expresa en la página 559, con el mismo espíritu, de la manera siguiente: *Confirmo esto con las palabras del Cristo, que ha dicho: «Y cuando yo ascienda de la tierra atraeré todas las cosas hacia mí.» Por eso, el hombre bueno debe llevar todas las cosas á Dios, que es su primer origen. Los doctores nos enseñan que todas las criaturas han sido hechas á intención del hombre. Comprobad esto en cada criatura, viendo cómo una criatura utiliza á otra: el rumiante la hierba, el pez el agua, el pájaro el aire, las fieras la selva. Así todas las criaturas son de provecho para el hombre bueno, que las lleva unas en otras, á Dios.»* Con esto quiere decir, que como el hombre redime en sí y consigo, á los animales los utiliza en esta vida. Me parece que en el mismo sentido debe interpretarse el oscuro pasaje de la Biblia, contenido en la Epístola á los Romanos, VIII, 21 á 24.

El budismo no carece tampoco de pasajes que expresan el mismo pensamiento: por ejemplo, cuando Buda, todavía como Bodisatva, hace ensillar su caballo por última vez para huir de la casa paterna é irse al desierto, dice al animal: *Desde hace mucho tiempo me ayudas á vida*

y muerte; pero en lo sucesivo cesarás de llevarme y de tirar. Por esta sola vez ¡oh, Kantakana!, llévame de aquí, y cuando haya obtenido la ley (cuando haya llegado á ser un Buda) no te olvidaré. (Foe Kue-Ki, trad. por Abel Rémusat, p. 233.)

La vida ascética se manifiesta más todavía en la pobreza voluntaria é intencional, no en esa pobreza que sobreviene *per accidens*, por haber empleado lo que se poseía en mitigar los dolores ajenos, sino la pobreza como fin, por sí misma, destinada á servir de mortificación constante de la voluntad, á fin de que la satisfacción de los deseos y las dulzuras de la vida no vengan de nuevo á excitar el querer, que el conocimiento de nosotros mismos nos ha hecho aborrecer. El hombre que ha llegado á este punto siente todavía, como cuerpo animado, como fenómeno concreto de la voluntad, toda clase de disposiciones para querer; pero las ahoga con intención, constriniéndose á no hacer nada de lo que desea y á hacer, por el contrario, todo lo que le desagrada, aunque no tenga otro fin que el de mortificar su voluntad.

Como reniega del querer personificado en él, no se opondrá á que otro haga lo mismo, es decir, á que le cause algún daño; todo dolor que venga á afligirle, producido por el azar ó por la maldad de otro, toda ignominia, toda ofensa, todo perjuicio, será para él bien venido, lo aceptará todo con gozo, como ocasión de asegurarse de que no afirma ya la voluntad y de que toma valerosamente partido por todo enemigo de su fenómeno, es decir, de su persona. Soportará las humillaciones y los dolores con una paciencia y una dulzura inagotables; volverá sin ostentación bien por mal, y no dejará que despierte en sí el fuego de la ira, como tampoco el de la concupiscencia.

Tanto como mortifica la voluntad mortificará tam-

bién su expresión visible, su objetivación, el cuerpo, le alimentará con escasez para evitar que, floreciendo y prosperando copiosamente, dé nueva vida y nuevas fuerzas á la voluntad, de que este cuerpo es mera expresión y reflejo. Ayunará, macerará y flagelará su carne para quebrantar cada vez más y matar por medio de privaciones y dolores esa voluntad que conoce y detesta como el origen de los tormentos de su propia existencia y de los del universo. Cuando la muerte venga, por último, á aniquilar el fenómeno de esta voluntad, cuya existencia había cesado hacía mucho tiempo por la libre negación de sí mismo, salvo en aquel débil residuo que animaba el cuerpo, es saludada con júbilo y aceptada con corazón satisfecho, como una liberación ardientemente deseada. Con la muerte no es sólo el fenómeno lo que acaba; es también la esencia misma, que no tenía más que una débil existencia en y por el fenómeno (1), última y frágil atadura que á su vez se ha roto. Para el que acaba así, el mundo ha acabado al mismo tiempo.

No se crea que lo que aquí he descrito, con pálido lenguaje y por medio de expresiones generales, es un cuento filosófico imaginado por mí y que data de hoy, no; es la existencia envidiable de una multitud de santos y de hermosas almas entre los cristianos, multitud más numerosa aún entre los indios brahmanistas y los

(1) Este pensamiento está expresado por medio de una hermosa comparación en un escrito filosófico sanscrito, de remota antigüedad, el *Sankya Carica*: «Sin embargo—dice—el alma permanece todavía un instante revestida del cuerpo; como la rueda del alfarero, en virtud del movimiento adquirido continúa dando vueltas después de acabado el vaso. Después que el alma iluminada se separa del cuerpo, cesando para ella la Naturaleza, es cuando llega su liberación perfecta.»—Colebrooke, *On the philosophy of the Hindus; Miscellaneous essays*. V. I, p. 259, y también el *Sankya Carica*, by Horace Wilson, § 67, p. 184.

budistas, sin que falten tampoco casos de estos en otras comuniones religiosas. Por diferentes que hayan sido los dogmas inculcados á su razón, el mismo conocimiento interior, inmediato, intuitivo, única fuente de que pueden derivarse toda virtud y toda santidad, se revela en el curso de la vida de todos ellos. En esto se muestra también la inmensa diferencia que existe entre el conocimiento intuitivo y el conocimiento abstracto, diferencia á que se ha prestado hasta ahora poca atención, pero cuya gran importancia se descubre á cada paso en el curso de las presentes consideraciones. Entre la intuición y la razón existe un abismo inmenso, que sólo la filosofía puede ayudarnos á franquear cuando se estudia la naturaleza del mundo. A decir verdad, cada hombre posee intuitivamente y en *concreto* todas las verdades filosóficas; recogerlas en el saber abstracto, en la reflexión, es la misión del filósofo, que no tiene el derecho ni el poder de ir más allá.

La presente obra es quizás la primera en que se enuncia en forma abstracta y despojada de todo símbolo la esencia de la santidad, de la renuncia de sí, de la mortificación voluntaria y de la vida ascética, por la negación de la voluntad de vivir, que se manifiesta cuando el conocimiento de su verdadera naturaleza llega á ser para el hombre un *aquietador* de la voluntad. Pero esta esencia ha sido comprendida intuitivamente y expresada por actos por todos los santos y todos los ascetas, que teniendo el mismo conocimiento en el fondo de su espíritu, usaban sin embargo un lenguaje muy diferente cada uno según los dogmas que admitió un día su razón, que hacen que un santo brahmanista, ó cristiano ó budista, dé explicaciones de su conducta que no se parecen en manera alguna á la de los otros, pero que son indiferentes en cuanto á la cosa misma. Puede ocurrir que un santo esté

lleno de supersticiones absurdas, y puede suceder también que sea un filósofo, pero esto no constituye diferencia esencial. La conducta es la que hace santo, pues desde el punto de vista moral, resulta, no de un conocimiento abstracto, sino del conocimiento intuitivo y directo que se tiene del mundo y de su naturaleza; si el santo se vale de un dogma para interpretar su conducta, es únicamente para dar una satisfacción á su razón. Es tan poco necesario para un santo ser filósofo, como para un filósofo ser un santo, de igual manera que un hombre hermoso no está obligado á ser un gran escultor, ni un gran escultor á ser también un hombre hermoso. En términos generales, es una extravagancia exigir á un moralista que no enseñe más que las virtudes que posee. La misión de la filosofía no puede consistir en otra cosa que en reproducir por medio de nociones abstractas, generales y distintas la esencia del mundo y en depositar la imagen de esta esencia, así reflejada, en conceptos de razón estables y siempre disponibles. Recuerdo al lector, á propósito de esto, el pasaje de Bacon de Verulam que cité en el primer libro.

Abstracta y general también, y por lo mismo fría, es la pintura que he hecho de la negación de la voluntad de vivir, de la existencia de un alma hermosa, de la resignación y la penitencia voluntaria de un santo. Y como el conocimiento que conduce á la negación de la voluntad de vivir es intuitivo y no abstracto, no se puede expresar por completo con nociones abstractas sino únicamente con actos, con la conducta. Para comprender por entero lo que expresamos aquí filosóficamente al hablar de la negación de la voluntad de vivir, hay que aprender á conocerlo por medio de ejemplos sacados de la experiencia y de la realidad. Y ciertamente no los hallaremos en la vida ordinaria: *nam omnia proœclara tam difícilia quam rara sunt,*

como dice acertadamente Spinoza. Cuando no se ha tenido ocasión de ser testigo ocular de ellos, por una casualidad excepcionalmente favorable, hay que contentarse con las biografías de los hombres de esta especie. La literatura india, á juzgar por lo poco que conocemos de ella por las traducciones, es rica en pinturas de la vida de los santos y de los penitentes llamados samaneos, saniassis, etc. La obra titulada *Mitología de los indios*, de Mad. de Polier, que no es recomendable en modo alguno, desde otros puntos de vista, encierra, sin embargo, muchos ejemplos excelentes de este género, principalmente en el capítulo 13 del segundo volumen.

Entre los cristianos no faltan tampoco testimonios de la misma índole. No hay más que leer las biografías (la mayor parte de ellas muy mal escritas) de esos personajes á quienes se califica ya de almas santas, ya de pietistas, de quietistas, de piadosos visionarios. En distintas épocas se han formado recopilaciones de este género, tales son *La vida de las almas santas*, de Teersteegen; la *Historia de los regenerados*, de Reiz, y de nuestros días, la colección de Kaunes, que entre muchas cosas malas contiene algunas buenas, entre otras la *Vida de la beata Sturmin*. Debemos citar especialmente la *Vida de San Francisco de Asís*, verdadera personificación del ascetismo é ideal del fraile mendicante. Su historia escrita por un contemporáneo más joven que él, San Buenaventura, célebre también como escolástico, ha sido reimpressa recientemente con el título de *Vita San Francisci a San Buenaventura concinnata* (Soest, 1847). Poco antes había aparecido en Francia una biografía escrita con mucho cuidado, muy detallada, y que ha puesto á contribución todas las fuentes, la *Historia de San Francisco de Asís*, por Chavin de Mallan (1845).

Formando paralelo con estos escritos monásticos te-

nemos, acerca del Oriente, la notable obra de Spence Hardy: *Eastern monachism, an account of the order of mendicants founded by Gotama Budha* (1856), que nos muestra la misma cosa bajo otra forma, viéndose cuán indiferente es para este resultado que proceda del teísmo ó del ateísmo.

Pero recomiendo muy particularmente, como ejemplo especial y circunstanciado, y como explicación efectiva de las nociones que he expuesto, la autobiografía de Mad. de Guyon; aprender á conocer esta alma tan grande y tan hermosa, cuya memoria me ha llenado siempre de respeto, hacer justicia á la elevación de sus sentimientos, mirando con indulgencia los prejuicios de su razón, debe ser un placer de los más delicados para todo espíritu noble, mientras que entre los espíritus vulgares, es decir, entre la mayoría, este libro tendrá siempre escasa estima, en razón á que siempre y en todas partes, lo que cada uno puede apreciar son los sentimientos que tienen alguna analogía con los suyos, ó hacia los cuales le inclina su corazón, por poco que sea. Esto es verdadero respecto de lo moral, como respecto de lo intelectual. Se puede considerar también como un ejemplo, que hasta cierto punto está comprendido en nuestra tesis, la tan conocida biografía de Spinoza, escrita en francés; mas para comprenderla hay que buscar la clave en la soberbia introducción á su mediocre tratado *De emendatione intellectus*: recomiendo este fragmento como lo más enérgico y lo más eficaz, á mi entender, que se ha escrito para calmar la tempestad de las pasiones. En fin, hasta el gran Goethe, siendo tan griego como era, no consideró indigno de sí mostrarnos ese hermoso lado de la humanidad, interpretado poéticamente, en las *Confesiones de un alma hermosa*, donde nos presenta la pintura ideal de la vida de la señorita de Klettenberg, cuya historia verda-

dera nos refirió después en su propia biografía. Goethe ha relatado también en dos distintas ocasiones, la vida de San Felipe Neri.

La historia no hablará jamás, ni puede hacerlo, de esos hombres cuya vida es la interpretación más fiel y la única satisfactoria de este punto tan importante de nuestras investigaciones. No sólo es su objeto diferente del nuestro, sino que es diametralmente contrario: no trata ella de la negación y del abandono de la voluntad de vivir, sino al revés, de su afirmación y su manifestación en una infinidad de individuos, donde su conflicto consigo misma, en la objetivación suprema de esa voluntad, resalta con claridad perfecta y atestigua la vanidad de toda aspiración en este mundo, ya nos representen las escenas de la historia un hombre aislado que llega á la categoría suprema por la fuerza de su prudencia, ya nos muestren el poder de las multitudes, obrando por su masa, ó ya, en fin, la influencia del azar, que personifica el Destino.

Mas nuestro objeto no es seguir la serie de los fenómenos en el tiempo; como filósofos, debemos investigar el valor moral de la conducta, y aplicarle como única escala adecuada á la medida de aquello que creemos que constituye la cosa más importante y más significativa de la vida; así proclamaremos valerosamente, y sin dejarnos intimidar por la eterna mayoría de los espíritus vulgares y chavacanos que el fenómeno más sublime, más importante y significativo que puede producir la tierra, no es el del vencedor del mundo, sino el del vencedor de sí mismo; es la humilde y silenciosa existencia de un ser humano llegado á ese grado de conocimiento en que se rechaza lo que llena el corazón de los demás hombres, en que se repudia esa voluntad de vivir, que es el móvil de las acciones y de las esperanzas de aquéllos; en

que se niega esa voluntad cuya libertad no se manifiesta más que en él, y en esta ocasión, lo cual hace que su conducta sea diametralmente opuesta á la habitual en los demás. En este sentido, las biografías de los hombres que se han consagrado á la santidad y á la renuncia de sí mismos, aunque de ordinario estén mal escritas y envueltas en un fárrago de supersticiones y de absurdos, ofrecen al filósofo, por la importancia de su materia, enseñanzas incomparablemente más elevadas que todos los escritos de Plutarco y Tito Livio.

Para profundizar y dilucidar más todavía lo que dentro del método abstracto y general de nuestro estudio hemos llamado negación de la voluntad de vivir, conviene estudiar los preceptos morales dados con el mismo espíritu por hombres enteramente poseídos de este sentimiento. Al mismo tiempo reconoceremos cuán antiguas son estas teorías, por nueva que pueda ser su exposición puramente filosófica. Entre todas estas doctrinas la más próxima á nosotros es el Cristianismo, cuya moral está basada en el mismo orden de sentimientos. No sólo conduce á la caridad suprema, sino á la renuncia del mundo; este segundo aspecto se encuentra en germen, aunque ya de un modo visible, en los escritos de los apóstoles; pero no ha sido desarrollado por completo y enunciado explícitamente hasta después. Lo que recomiendan los apóstoles es amar al prójimo como á sí mismo, pagar el odio con amor y beneficencia; es la caridad, la paciencia, la dulzura, la dócil resignación á las ofensas, la templanza, á fin de domar la concupiscencia; la resistencia á los apetitos carnales, y á ser posible, la castidad absoluta. Encontramos ya aquí una tendencia al ascetismo, ó negación del querer propiamente dicha, y entiendo por esta última expresión lo que el Evangelio llama «renunciar á sí mismo» y «llevar su cruz». (Math. XVI,

24, 25; Marcos, VIII, 34-35; Luc., IX, 23, 24; XIV, 26, 27, 33.) Esta tendencia se acentúa luego cada vez más y da origen á los penitentes, á los anacoretas y al monacato, que puro y santo en su origen y por consiguiente desproporcionado con la naturaleza de la mayoría de los hombres, no podía conducir más que á la hipocresía y á la abominación, pues *abusus optimi pessimus*.

A medida que se desarrolla el cristianismo, vemos desenvolverse ese germen ascético que llega á su floración en los escritos de los santos y los místicos cristianos. Estos, además del amor más puro, predicán la resignación absoluta, la pobreza voluntaria, la verdadera calma, la completa indiferencia hacia las cosas de la tierra, el deber de morir para la voluntad y de renacer en Dios, y el olvido total de la propia persona, para absorberse en la contemplación del Señor. Fenelón ha presentado la exposición completa de estas doctrinas en su *Explicación de las Máximas de los Santos sobre la vida interior*. Pero en parte alguna ha sido expuesto tan perfecta y enérgicamente el espíritu del cristianismo en esta dirección, como en los escritos de los místicos alemanes; por ejemplo, los de Meister Eckhard, y en la obra justamente célebre *La teología alemana*, de la cual decía Lutero en el prólogo que la puso que ningún libro, salvo la Biblia y las obras de San Agustín, le había enseñado mejor á conocer á Dios, al Cristo y al hombre. La edición de Pfeiffer publicada en Stuttgart en 1855 es la primera que nos ha dado el texto verdadero, libre de falsificaciones. Los preceptos y lecciones que contiene son la exposición más completa, derivada de la fe más profunda, de lo que he presentado como negación de la voluntad de vivir. Allí es donde hay que ir á estudiar de cerca esta cuestión antes de venir á resolverla con una seguridad judaico-protestante. Poseemos también

la obra de Tauler *La imitación de la pobre vida de Cristo*, escrita con el propio excelente espíritu que la antes mencionada, aunque inferior á ella, y la *Medula animæ* del mismo autor últimamente citado. Las enseñanzas de estos sinceros místicos cristianos tienen, á mi entender, con las del Nuevo Testamento la misma relación que el espíritu de vino con el vino. O bien puede decirse que lo que el Nuevo Testamento nos muestra como á través de un velo y de una nube nos lo presentan descubierto las obras de los místicos, en plena luz y con completa claridad. O, en fin, se podría considerar al Nuevo Testamento como la primera iniciación y á los místicos como la segunda — *σικερα και μεγαλα μυστηρια*.

Pero donde hallamos lo que denomino negación de la voluntad, mejor desarrollado y expresado con formas más múltiples y colores más vivos que los que podían emplear la Iglesia cristiana y el mundo occidental, es en las antiguas obras de la literatura sanscrita. El que en la India se haya podido dar á estas concepciones morales de la vida un desenvolvimiento más avanzado y una expresión más determinada, debe atribuirse tal vez en primer término á que allí no estaban estorbadas por un elemento totalmente extraño, como lo era para el cristianismo la doctrina judía, á la cual hubo de acomodarse ó de plegarse, en parte deliberadamente y en parte sin darse cuenta quizá de ello, el sublime fundador de la religión cristiana. De ahí que el cristianismo se componga de dos elementos muy heterogéneos, de los cuales llamaría yo cristiano con preferencia y hasta exclusivamente al elemento puramente moral, para distinguirlo del dogmatismo judío amalgamado con él. Si, como se ha temido muchas veces, sobre todo en los tiempos modernos, esta sublime y saludable religión viniera á caer algún día en decadencia total, la razón no debería buscarse más que en

ese hecho de que no se compone de un elemento único, sino de dos heterogéneos en su origen y que sólo la marcha de las cosas ha fusionado; en el caso de que la ruina prevista del cristianismo se realizase, resultaría, en virtud de la desigual afinidad de sus elementos y de la reacción del espíritu cada vez más ilustrado de la época, una descomposición de la cual saldría intacta la parte puramente moral, que es indestructible.

Volviendo ahora á la moral de los indios, tal como la vemos expresada enérgicamente y de diversas maneras, (con ser todavía imperfecto nuestro conocimiento de su literatura) en los Vedas, en los Puranas, en sus poemas, en sus mitos, en sus leyendas sagradas, en sus sentencias y sus reglas de conducta (1), veremos que prescribe el amor del prójimo con el total abandono del amor á sí mismo; el amor universal que abraza no sólo á la humanidad, sino á cuanto vive; caridad llevada hasta el punto de dar su pan cotidiano, penosamente ganado; paciencia infinita para soportar todas las ofensas; pagar el mal con el bien y el amor, por daño que se nos haya hecho; resignación voluntaria y alegre con toda clase de humillaciones; abstención absoluta de alimentación animal, castidad completa y renuncia á toda voluptuosidad para el que aspira á la santidad consumada; despojarse de las

(1) Véanse, por ejemplo, «Upnek'hat, studio Anquetil, vol. II, núms. 138, 144, 145, 146. *Mythologie des Indous*, por Mad. de Polier, vol. II, caps. 13, 14, 15, 16 y 17. *Asiatisches Magazin*, de Klaproth, vol. I. Sobre la religión de Fo; *ibid Bhagavat Gita ó Diálogos entre Crisna y Arjuna*; vol. II, *Moha Mudgava. Institutes of Hindu law or the ordinances of Menu, from the sanskrit by Wm-Jones*,» especialmente los caps. VI y XII. También pueden verse muchos pasajes en las *Asiatic researches*. (En los últimos cuarenta años la literatura india se ha extendido de tal manera por Europa, que si quisiera completar hoy esta noticia de la primera edición, necesitaría muchas páginas).

riquezas, abandonar toda habitación, apartarse de los suyos, pasar la vida en el aislamiento más profundo, sumirse en la contemplación silenciosa, haciendo voluntariamente penitencia é infligiéndose á sí mismo lentos y terribles suplicios encaminados á conseguir una mortificación completa de la voluntad, llevada finalmente hasta la muerte voluntaria por hambre, ó entregándose como presa á los cocodrilos, ó precipitándose desde la roca sagrada que se eleva en lo alto del Himalaya, ó haciéndose enterrar vivos, ó arrojándose debajo de las ruedas del inmenso carromato que pasea las estatuas de los dioses, en medio de cantos, de regocijos y de danzas de bayaderas. Estas prescripciones, cuyo origen se remonta á más de cuatro mil años, son observadas aún en nuestros días por aquel pueblo tan decaído desde otros puntos de vista; algunos las siguen hasta en sus rigores más extremados (1). Lo que por tanto tiempo y en un país que cuenta tantos millones de habitantes se mantiene en práctica á pesar de los duros sacrificios que exige, no puede ser una fantasía arbitrariamente inventada, sino que debe tener su razón de ser en la esencia de la humanidad. Además de esto, maravilla la identidad que se encuentra cuando se compara la vida de un penitente cristiano con la de un penitente indio. Con dogmas, costumbres y condiciones exteriores que se diferencian tan radicalmente la aspiración del alma y la vida interior son iguales en ambos; las reglas de conducta son también idénticas. Por ejemplo, Tauler nos habla de la pobreza absoluta que debemos imponernos y que consiste en despojarse y abstenerse de todo lo que puede dar

(1) Durante la procesión de Jagrenat del mes de Junio de 1840, once indios se precipitaron debajo del carro y murieron en el acto. (Carta de un propietario de las Indias Orientales publicada en el *Times* del 30 de Diciembre de 1840.)

un consuelo ó un goce mundanos, evidentemente porque esto proporciona un nuevo alimento á la voluntad, que se trata de matar; paralelamente vemos que los preceptos de Fo ordenan al saniassi no tener bienes de ninguna especie, no habitar bajo techado y hasta no acostarse con frecuencia debajo de un mismo árbol para no tomarle afición y llegar á preferirle á los demás. Las instrucciones de los místicos cristianos y las de la filosofía vedanta concuerdan también en que declaran superfluos para el que ha llegado á la perfección toda práctica exterior y todo ejercicio religioso. Una armonía tan completa, á pesar de la inmensa diferencia de pueblos y de épocas, prueba con hechos palpables que no es esto, como afirma un vulgar optimismo, una manifestación de denuncia ó una aberración del sentimiento, sino la expresión de un aspecto esencial de la naturaleza humana, que por razón de su misma sublimidad no se manifiesta más que rara vez.

He mostrado las fuentes inmediatas, tomadas de la vida misma, de las cuales pueden sacarse, para estudiarlos, los fenómenos en que se traduce la negación de la voluntad de vivir. Aunque éste es en cierta manera el punto más importante de las presentes consideraciones, lo he expuesto de una manera general tan sólo, considerando preferible remitir al lector á los que hablan por su propia experiencia directa, á aumentar inútilmente este volumen con el eco debilitado de sus palabras.

Es poco lo que me resta añadir para caracterizar con algunos rasgos generales este estado psíquico. Mientras vimos antes que el malo, por su impetuosa voluntad, padece un tormento interior que incesantemente le devora, y que, por último, cuando ha agotado todos los objetos de su querer, procura extinguir la sed que le abrasa con el espectáculo de los dolores ajenos, ve-

mos al hombre llegado á la negación de la voluntad de vivir, por pobre y triste que parezca, por llena de privaciones que esté su condición, mirada desde fuera, gozar de la más perfecta beatitud interior y de una calma verdaderamente celestial. No hay en él ni esa satisfacción agitada que da la actividad vital, ni esos arrebatos de júbilo, cuya condición previa es un dolor pasado, y cuyo resultado inevitable es siempre un dolor futuro; no conoce nada de lo que constituye la existencia del hombre ávido de vivir, posee una calma inalterable, una paz profunda, una serenidad íntima. Su estado es tal, que no podemos contemplarle sin que nos inspire envidia, cuando se presenta ante nuestros ojos ó ante nuestra imaginación, pues comprendemos en seguida que semejante condición está por encima de todo lo del mundo, y que allí reside la verdad: entonces, lo mejor que hay en nosotros deja oír su voz para gritarnos el gran *«sapere audere»*. Advertimos entonces que toda la realidad de nuestros deseos, arrancada á la existencia, no es más que la limosna que se da al mendigo, prolongando su vida un día para que vuelva al siguiente á morir de hambre, mientras que la resignación se asemeja al patrimonio hereditario que libra para siempre de cuidados al que le posee.

Debemos recordar aquí lo que se dijo en el libro tercero, de que el placer estético consiste, en gran parte, en que sumidos en el estado de contemplación pura, libertados durante este intervalo de toda voluntad, es decir, de todos los deseos y todos los cuidados, nos despojamos en cierto modo de nuestra personalidad, no somos ya aquel individuo cuya inteligencia toda estaba al servicio de la voluntad, aquel sujeto correlativo del objeto particular, y para el cual todos los objetos se convierten en motivos de volición, sino el sujeto invo-

luntario é inmortal del conocimiento puro, el correlativo de la Idea. Sabemos también que los momentos más felices que tenemos en la vida, son precisamente aquellos en que, sustraídos á la feroz tiranía de la concupiscencia, nos elevamos, por decirlo así, sobre la atmósfera grosera de la tierra. Por la felicidad que gustamos entonces podemos juzgar de la beatitud del hombre cuya voluntad no está, como en el éxtasis estético, calmada por un breve instante, sino para siempre, pues se encuentra enteramente consumida, salvo una débil chispa que sirve para conservar la existencia del cuerpo, y que desaparecerá con éste. Cuando este hombre, después de amargas luchas contra su propia naturaleza, triunfa por fin, definitivamente, no queda de él más que una pura inteligencia, un espejo siempre límpido del mundo. Nada puede agitarle ya, pues ha roto los mil lazos con los cuales nos tiene la voluntad atados á la tierra, y que vienen bajo la forma de concupiscencia, de temor, de envidia, ó de ira, á importunarnos dolorosamente en todos sentidos. Contempla sereno y sonriente esos espejismos mundanos que antes tenían la facultad de emocionarle y de agitarle, y que ahora se desarrollan ante sus ojos, impotentes para alterar su tranquilidad, y que son comparables á piezas de ajedrez después de jugada la partida, ó á los trajes de una mascarada, arrojados por la mañana en el vestuario, después de habernos intrigado durante una noche de Carnaval los personajes que los llevaban. La vida y sus figuras flotan ante sus ojos como sombras fugitivas, cual ante los ojos del durmiente medio despierto flota el ensueño ligero de la mañana, á través del cual se trasparenta ya la realidad, y que no puede engañarle. Como este ensueño, la vida se desvanece sin transición violenta. Estas consideraciones nos ayudan á comprender lo que quiere decir Mad. de Guyon cuando al

final de sus *Memorias* repite con tanta frecuencia: *Todo me es indiferente; no puedo ya querer nada; muchas veces no sé si existo ó no.* Para expresar cómo después del aniquilamiento de la voluntad, la muerte del cuerpo (el cual no es más que la aparición visible de la voluntad, y que, por consiguiente, pierde toda su significación con la supresión de aquélla), no puede tener nada de amarga, y debe ser bien venida, séame lícito citar las propias palabras de aquella santa penitente, aunque no formen frases elegantes: *«Mediodía de la gloria; día en que no hay noche; vida que no teme la muerte en la muerte misma, porque la muerte ha vencido á la muerte, y el que ha sufrido la primera muerte no sentirá la segunda.* (Vida de Mad. de Guyon, v. II, p. 13.)

No se crea, sin embargo, que el conocimiento, convertido en aquietador, no está ya expuesto á recaer cuando ha producido la negación de la voluntad de vivir, y que puede considerarla como un bien definitivamente adquirido. Por el contrario, hay que reconquistarla continuamente con nuevos combates. Como el cuerpo es la voluntad misma, convertida en objeto ó fenómeno en el mundo de la representación, mientras vive el cuerpo existe también virtualmente la voluntad de vivir y aspira perpetuamente á volver á la realidad y á inflamarse de nuevo con más ardor que nunca. Por eso en la vida de esos santos de quienes hablamos antes la quietud y la felicidad son el último desenvolvimiento, la flor nacida de una victoria de todos los instantes sobre la voluntad; el suelo que la sostiene es la lucha perpetua contra el deseo de vivir, pues en este mundo no hay reposo duradero para criatura alguna.

La historia de la vida interior de los santos está llena de combates del alma, de tentaciones y de momentos en que la *gracia* los abandona, es decir, en que pierden

ese modo de conocimiento que paralizando los motivos se convierte en el aquietador general de todo querer, proporciona la paz más profunda y da acceso á la libertad. Por eso vemos que aquellos mismos que han llegado por fin á la negación de la voluntad se mantienen en este estado á costa de esfuerzos incesantes, de mil penas privaciones, de una vida de dura penitencia, de la busca de cuanto les desagrada, con el único fin de reprimir la voluntad, siempre dispuesta á sublevarse. Y precisamente porque saben el precio de la libertad tienen ese cuidado celoso en conservar la salvación que han conseguido; de ahí vienen sus escrúpulos de conciencia por el más inocente placer que gozan ó por el menor movimiento de vanidad, pues ésta que es el más indestructible, el más vivaz y el más insensato de todos los instintos humanos, es también el último que muere aquí y en todas partes.

Lo que entiendo en una acepción más restringida por la palabra ascetismo, que he empleado hasta ahora, es precisamente el aniquilamiento intencional de la voluntad, obtenido por la renuncia de cuanto agrada y la busca de cuanto desagrada, y por la práctica voluntaria de una vida de penitencia y de maceraciones consagrada á una constante mortificación del querer.

Si la vida ascética es para el hombre que ha llegado á negar su voluntad el medio de mantenerse en este estado, existe una segunda vía (*δεύτερος πλους*) (1), que conduce al mismo resultado: es el dolor en general, tal como nos lo depara por la suerte; puede decirse que la mayor parte de los hombres no llegan á la salvación más que por este camino. Los dolores padecidos por uno mismo y no los que contemplamos en los demás son los que nos con-

(1) Respecto del *δεύτερος πλους*, véase Stob. Floril., v. II, p. 374.

ducen á la resignación absoluta, sobre todo á las puertas de la muerte. Son muy raras las personas á quienes basta su inteligencia para negar la voluntad, merced á ese conocimiento que, después de traspasar el principio de individuación, comienza por darles la bondad perfecta y el amor á la humanidad y acaba por hacerlos reconocer como propios los dolores del mundo entero. Hasta para el hombre próximo á llegar á este grado de perfección, el bienestar momentáneo, las seducciones de la esperanza y la ocasión siempre presente de satisfacer la voluntad, es decir, los apetitos, son otros tantos obstáculos perpetuos para la negación del querer, y otras tantas tentaciones renacientes de afirmarle. Esto es lo que ha sugerido la idea de personificar todas las tentaciones, desde este punto de vista, en figura de demonios. De ordinario se necesita que grandes dolores hayan venido á quebrantar la voluntad, para que su negación pueda producirse. Cuando un hombre ha recorrido todos los grados de una miseria creciente; cuando después de haber luchado con energía está próximo á abandonarse á la desesperación, se reconcentra á veces repentinamente en sí mismo, se reconoce y reconoce el mundo, muda de manera de ser, se eleva por encima de sí propio y por encima del dolor, y como purificado y santificado por éste, con una calma, una beatitud, una elevación de espíritu que nada puede alterar, renuncia libremente á cuanto codiciaba hasta entonces con tan arrebatado deseo, y espera la muerte con júbilo. A la manera que la fusión de un metal se anuncia por un resplandor, la llama del dolor produce en él el destello de una voluntad que se desvanece, es decir, de la liberación. Se ha visto hasta á los más perversos, purificados por un gran dolor, volverse otros hombres y enmendar toda su conducta. Los crímenes de su pasado no inquietan desde entonces

su conciencia, pues están dispuestos á expiarlos con la muerte, y ven llegar con satisfacción el aniquilamiento de una voluntad que ha llegado á ser para ellos cosa extraña y hasta objeto de horror. El gran Goethe, en su inmortal obra maestra, el *Fausto*, nos da en la historia de las desdichas de Margarita una pintura como no hay otra en la poesía, y que es la interpretación más clara y más visible de una negación de la voluntad producida por el dolor y por la pérdida de toda esperanza de salvación. No conozco ejemplo más propio para mostrarnos ese segundo sendero que conduce á la negación de la voluntad, no como el otro, por el dolor universal que se reconoce como propio voluntariamente, sino por el que uno mismo experimenta. No faltan tragedias que nos pintan á sus héroes pasando de la voluntad más impetuosa á la resignación más absoluta, caso en el cual el desenlace consiste en que la voluntad de vivir y su fenómeno acaban al mismo tiempo; pero no hay obra alguna que presente la esencia de esta conversión en una forma tan clara y tan exenta de todo elemento accesorio, como aquella parte del *Fausto* á que aludo.

En la vida real no es raro ver tales conversiones en infortunados á quienes el destino somete al colmo del dolor, puesto que les espera sin remedio y en la plena actividad de sus facultades, la muerte en el patíbulo, muerte violenta é ignominiosa, acompañada muchas veces de horribles tormentos. No debe creerse que la diferencia entre su carácter y el de la mayoría de los hombres es tan grande como parece indicarlo su miserable destino; en gran parte hay que atribuirla á las circunstancias, pero esto no impide que sean criminales y malvados. Con frecuencia vemos convertirse á seres de estos, cuando toda esperanza ha desaparecido para ellos. Se vuelven entonces buenos y puros, les inspira un horror

sincero el cometer la menor acción perversa ó poco caritativa, perdonan á sus enemigos, hasta á los mismos que les han hecho condenar acaso injustamente, y esto no se reduce en ellos á meras palabras ó hipocresía inspirada por el temor de condenarse, sino á que se han despojado sinceramente de toda animosidad. Apetecen ya los dolores y la muerte, rechazan toda eventualidad de evasión que se les presenta y mueren con alegría, tranquilos y serenos. El exceso de aficción les ha revelado el último misterio de la vida: ven que el mal y el dolor, que el odio y la aficción, que atormentadores y atormentados son idénticos en sí, por diferentes que parezcan al conocimiento que se guía por el principio de razón; que no son más que fenómenos de una misma y única voluntad de vivir que objetiva su conflicto consigo misma por medio del principio de individuación; han aprendido á conocer las dos fases del mundo: la perversidad y el dolor, en toda su plenitud, y reconociendo que son idénticas, las rechazan una y otra al mismo tiempo y renuncian á la voluntad de vivir. La forma mítica ó dogmática en que dan cuenta á su razón de este [conocimiento intuitivo é inmediato, es, como he dicho, indiferente por completo.

Matías Claudius debió de haber sido testigo, sin duda, de una conversión de este género cuando escribió en el *Mensajero de Wandsbeck* el extraño artículo titulado *Historia de la conversión de ****, que termina así: «La manera de pensar de un hombre puede pasar de un punto de la periferia á la extremidad opuesta y volver luego á su punto de partida, si las circunstancias le hacen seguir esta curva. Semejantes cambios no son lo más elevado ni lo más interesante que se encuentra en el género humano, pero la conversión que acabo de referir, *está metamorfosis transcendental, radical, maravillosa*, en que todo el círculo está irrevocablemente suprimido, y bur-

ladas todas las leyes de la psicología; en que la criatura se despoja, no solamente de su lana, sino de su piel, ó la vuelve del revés al menos; en que le caen las telarañas de los ojos, es una de esas cosas tan milagrosas, que cualquiera que tenga un resto de espiritualidad, dejará á su padre y á su madre para correr á verla con sus propios ojos y á oírla con sus propios oídos.

Pero la proximidad de la muerte y la pérdida de toda esperanza no son indispensables para que se produzca esta purificación por el dolor. Una gran desdicha, una inmensa pena pueden, aún no concurriendo aquellas condiciones, hacer que se reconozca el conflicto interno de la voluntad de vivir y la inanidad de toda esperanza. Muchas veces se ha visto á reyes, á héroes, á aventureros, convertirse súbitamente en medio de una vida agitada por el tumulto de las pasiones, consagrarse á la resignación y á la penitencia y hacerse monjes y ermitaños. Hay multitud de ejemplos de conversiones de este género; tal es la historia de Raimundo Lulio. Solicitaba hacía tiempo los favores de una dama, y consiguió por fin una cita: en el momento en que se creía próximo á ver logrados sus deseos, la dama, abriendo su corpiño, le mostró el seno comido por un asqueroso cáncer. Desde aquel instante, como si hubiera fijado sus miradas en el infierno, abandonó la corte del Rey de Mallorca y se retiró al desierto á hacer penitencia (1). He referido brevemente en otro lugar la conversión del Abate de Rancé, cuya historia es parecida á la que precede. En ambos ejemplos, vemos que el móvil de semejante transformación fué el paso repentino de los goces de la voluntad á los terrores de la vida, y esto explica el hecho sorpren-

(1) Bruckeri. Hist. philos., t. IV, par. I, p. 10.

dente de que la nación mundana, alegre, sensual y frívola entre todas, me refiero á la nación francesa, haya fundado la orden monástica más rigurosa, la de los trapenses; después de su disolución la restableció Rancé y se ha conservado en toda su pureza y en toda su terrible severidad hasta nuestros días, á pesar de las revoluciones y de las reformas introducidas en la Iglesia, y á pesar también del espíritu de incredulidad, que cada día gana terreno.

Ocurre, sin embargo, fácilmente, que este conocimiento de la verdadera naturaleza de la existencia desaparece con las circunstancias que le produjeron, y que la voluntad de vivir resucita, trayendo consigo el carácter anterior. Así vemos á Benvenuto Cellini, dotado de pasiones ardientes, convertirse dos veces, la primera hallándose preso y la segunda durante una enfermedad grave, para recaer en seguida en su existencia habitual en cuanto terminaron sus dolores. En general, la negación de la voluntad no se deriva necesariamente del dolor como el efecto de la causa; la voluntad permanece libre. Este es precisamente el único punto en que el libre albedrío aparece en el fenómeno. De ahí ese asombro que hemos visto tan enérgicamente expresado por *Asmus* (*Matías Claudius*) respecto de la *metamorfosis transcendental* de que habla. Frente á cada dolor puede admitirse una voluntad que le supere en energía, y que, por consiguiente, sea indomable. A propósito de esto, refiere Platón en el Fedon, que algunos reos sentenciados á muerte pasaban sus últimas horas comiendo, bebiendo y entregándose á la orgía, perseverando así hasta la muerte en la afirmación de la vida. Shakespeare nos presenta en la persona del Cardenal Beaufort (Enrique VI, segunda parte, escena tercera) el fin espantoso de un malvado que muere en la desesperación, pues ni

la muerte ni los dolores pueden quebrantar su voluntad llevada á la perversidad más extraordinaria.

Cuanto más violenta es la voluntad, más energicamente caracterizado está el fenómeno de su conflicto, y mayor también es el dolor. Una tierra que fuese el fenómeno de una voluntad de vivir incomparablemente más impetuosa que la del mundo tal como existe, sería igualmente teatro de dolores mucho más intensos; sería el Infierno.

Puesto que el dolor, en cuanto mortifica la voluntad é impulsa á la resignación, posee virtualmente una propiedad santificante, se explica que un gran infortunio ó un profundo dolor inspiren, por sí mismos, cierto respeto. Pero el hombre desgraciado no es verdaderamente respetable, mientras al contemplar la sucesión de males que han llenado su existencia, ó al llorar algún grande é incurable dolor, atiende á la serie de acontecimientos que han sumido su vida en la amargura, ó al dolor que individualmente padece, pues hasta entonces, su conocimiento está dominado todavía por el principio de razón y limitado al fenómeno particular, y lo que le ocurre es que, deseando aún la vida, no la quiere en sus condiciones actuales; cuando se hace plenamente respetable es cuando sus miradas pasan de lo particular á lo general, cuando considera su dolor individual más que como un ejemplo del dolor universal. Así es como se eleva á la altura de la perfección moral, y un caso único representa para él millares de casos; sólo entonces es cuando la contemplación de la vida en general le conduce á la resignación, pues comprende que el dolor es la esencia del vivir. He aquí por qué en el *Torcuato Tasso*, de Goethe, la Princesa inspira respeto; al referir sus aficciones y las tristezas de su vida y de la de los suyos, no ve más que la imagen del dolor universal.

Un carácter noble se presenta siempre al pensamiento velado por una muda melancolía, que no es en modo alguno el humor agriado por las contrariedades cotidianas (esto sería un rasgo poco noble y presagiaría más bien que otra cosa, un carácter malo). Es una tristeza nacida, con abstracción de las consideraciones egoistas, de la conciencia de que todos los bienes de este mundo no son más que vanidad, y toda existencia más que dolor. Con todo, semejante conciencia puede despertarse al principio por desgracias puramente personales, sobre todo, cuando vienen de un dolor único y excesivo. Un amor sin esperanza llenó la vida del Petrarca de esa tristeza resignada cuyos acentos nos conmueven tan profundamente en sus obras: la Dafne que perseguía se escapó de sus brazos, dejándole en cambio un laurel inmortal. Cuando un destino irrevocable rehusa á un ser humano la realización de alguna gran esperanza, y comienza así á quebrantar la voluntad, ésta acaba por ser indiferente á todo lo restante, y el carácter se vuelve dulce, triste, noble y resignado. Cuando la aficción no tiene un objeto preciso, cuando recae sobre el conjunto de la vida, entonces es una especie de recogimiento, una retirada ó una desaparición gradual de la voluntad, que llega á minar sorda pero profundamente su propio fenómeno, el cuerpo. El hombre siente desatarse poco á poco sus ataduras y tiene el presentimiento íntimo de la muerte que se acerca y vendrá bien pronto á disolver á la vez el cuerpo y la voluntad; de ahí viene el gozo secreto que acompaña á esta tristeza, y esto es, á mi juicio, lo que el pueblo más melancólico de todos ha expresado con la frase *«the joy of grief»* (la dicha del dolor). Mas aquí se alza un escollo, la sensiblería, tanto en la vida real, como en su pintura, ó sea en la poesía; pues llorar y gemir incessantemente sin tener virilidad bastante para elevarse á

la resignación es perder á la vez el cielo y la tierra, para no conservar más que una sensibilidad lacrimosa. El dolor sólo es el camino de la salvación, y sólo es respetable á este título, cuando reviste la forma del conocimiento puro, para conducir en seguida á la verdadera resignación como *aquietador del querer*. Bajo esta forma, el espectáculo de un gran infortunio nos inspira una consideración cercana á la que nos merecen la virtud y la grandeza de alma, y al mismo tiempo, la felicidad que nosotros disfrutamos nos parece un reproche. No podemos menos de considerar todo dolor, sea nuestro ó ajeno; como el primer paso que conduce ó puede conducir á la virtud y á la santidad, y al contrario, los goces y las satisfacciones de la tierra, como un sendero que nos aparta de la salvación. Esto es tan cierto, que cuando observamos atentamente á un hombre que soporta algún gran dolor físico ó moral, ó hasta cuando miramos á alguno que agota sus fuerzas en un trabajo corporal que produce fatigas extremadas, sin perder la paciencia ni un instante, y sin exhalar una queja; cuando observamos, digo, hombres colocados en semejantes condiciones, nos parece ver á un enfermo, sometido á un tratamiento penoso, que acepta voluntariamente y con alegría los dolores de la operación, con la certeza de que cuanto más padece, mejor destruye los elementos morbosos, y que por lo tanto, el dolor presente es la medida de su curación.

De todas estas consideraciones se infiere que la negación de la voluntad de vivir, en otros términos, la resignación absoluta ó la santidad, procede siempre de la calma de la voluntad, cuando ha reconocido su conflicto consigo misma y lo vano de sus aspiraciones, manifestado esencialmente en los dolores de todas las criaturas vivientes. La diferencia presentada por mí en la ima-

gen de los dos senderos que conducen á este conocimiento, consiste en que el uno *conduce* por el dolor meramente reconocido en los demás y que voluntariamente se mira como propio después de haber descifrado el enigma del principio de individuación, y el otro conduce por el dolor *sentido* y personal. Sin negación total de la voluntad no hay verdadera salvación, ni nos libertamos realmente del mundo y de sus misterios. Mientras no llegamos á ese punto, no somos otra cosa que esa misma voluntad. Una existencia siempre fugitiva, una aspiración siempre vana y siempre defraudada, un mundo de representación lleno siempre de dolor, tales son los fenómenos de esta voluntad; tal es nuestro lote común é invariable, pues sabemos que el deseo de vivir tiene asegurada una vida eterna y que su verdadera y única forma es el presente. Por más que el nacimiento y la muerte gobiernen el mundo de los fenómenos, no pueden, con todo su poder, sustraerlos al presente. El mito indio expresa este pensamiento diciendo: *ellos serán regenerados*. En moral la gran diferencia entre los caracteres viene de que el malo está infinitamente lejos de llegar á ese conocimiento de que procede la negación de la voluntad; de donde resulta para él que él mismo es en *verdad* y en *realidad* la víctima de todos los dolores de este mundo, hasta de aquellos que no existen más que en *posibilidad*, puesto que el estado personal de dicha en que puede hallarse actualmente es un fenómeno, una ilusión creada por Maya, con ayuda del principio de individuación; es, en suma, el ensueño de felicidad del mendigo. Los dolores que causa á los demás son la medida de los que en su propia experiencia no pueden quebrantar su voluntad, ni conducirle á negarla. En cambio, el amor puro y verdadero y hasta el sentimiento espontáneo de la justicia, proceden de haber penetrado más allá del principio de individuación. Cuan-

do éste se desvanece por completo, se alcanzan la satisfacción absoluta y la santidad, cuyos fenómenos exteriores son, como hemos visto, un estado de total resignación, una serenidad inquebrantable y la profunda alegría con que se ve llegar la muerte.

§ 69.

Hemos expuesto hasta aquí, dentro de los límites propios de nuestras consideraciones, esa negación de la voluntad de vivir, que es el único acto de libre albedrío que se produce en el fenómeno humano y que constituye lo que Asmus llama *la metamorfosis transcendental*. Bien diferente de este aniquilamiento de la voluntad es el aniquilamiento de su fenómeno, del individuo, ó sea el *suicidio*. Lejos de negar la voluntad, la afirma enérgicamente. La negación no consiste en detestar los males, sino los goces de la vida.

El suicida quiere la vida, mas está descontento de las condiciones en que ésta se le ofrece. Al matar al cuerpo no renuncia á la voluntad de vivir, sino á vivir. Desea la vida; aceptaría la existencia y la afirmación de su cuerpo si fuesen fáciles, y lo que le hace padecer hasta el extremo que su resolución indica, es que una combinación de circunstancias le ha negado esas facilidades. La misma voluntad de vivir se encuentra contrariada de tal manera en el fenómeno de ese individuo aislado, que no puede dar libre vuelo á sus aspiraciones. Entonces, toma una resolución conforme con su naturaleza de «cosa en sí,» colocada fuera de las categorías del principio de razón y para la cual el individuo es indiferente por completo, puesto que ella está libre de nacer y de morir y es la esencia de la vida universal. El suicidio se apoya sobre esa misma certeza íntima, tan firme, que nos per-

mite vivir sin un temor constante de la muerte, es decir, sobre la certeza de que la voluntad no carecerá jamás de fenómeno. La voluntad de vivir se manifiesta, pues, en el hecho de darse muerte (Siva), tanto como en el goce de la conservación personal (Vichnú) y en la voluptuosidad de la procreación (Brahma). Esta es la significación íntima de la *unidad de la Trimurti*; el hombre es la Trimurti integral que, en el tiempo, muestra ya una, ya otra de sus tres cabezas.

La relación entre el suicidio y la negación de la voluntad es la misma que existe entre la cosa particular y la Idea; el suicida niega el individuo, pero no niega la especie. Como la voluntad de vivir — lo repito — tiene asegurada una vida eterna, y la esencia de la vida es el dolor, suicidarse es un acto inútil é insensato; destruye arbitrariamente el fenómeno individual, pero la cosa en sí permanece intacta, como el arco iris permanece inmóvil por rápidamente que se sucedan las gotas de agua que le sirven de vehículo. Al mismo tiempo, el suicidio es la obra maestra de Maya, pues nos presenta la imagen de la contradicción más patente de la voluntad de vivir consigo misma. Hemos reconocido ya esta contradicción en los fenómenos inferiores de la voluntad, donde se muestra en la lucha incesante entre las manifestaciones de todas las fuerzas naturales y entre todos los seres organizados que tratan de arrancarse mutuamente la materia, el espacio y el tiempo. Hallamos de nuevo este conflicto cada vez más patente y más temible en toda la escala de las objetivaciones de la voluntad, y, por último, le encontramos asimismo en el escalón superior, en la Idea humana; pero aquí en un grado tan violento, que no son solamente los representantes individuales de una misma idea los que se despedazan unos á otros, sino que el individuo se declara la guerra á sí mismo: el ardor

con que quiere la vida y la impetuosidad con que se precipita á apartar todos los impedimentos, es decir, el dolor, llegan hasta hacerle que se destruya á sí mismo, produciéndose entonces el hecho de que la voluntad individual, por un acto propio, prefiere suprimir el cuerpo que no es más que esa misma voluntad en estado visible, á dejarse quebrantar [por el dolor. El suicida cesa de vivir porque no puede cesar de querer, y la voluntad se afirma en él con la supresión de su fenómeno, no pudiendo afirmarse de otra manera. Con todo, ese dolor al cual se sustrae podía conducirle á la renuncia del mundo y á la salvación; bajo este aspecto se puede comparar al suicida con un enfermo que se negase á dejar acabar una operación dolorosa ya comenzada y que podía curarle radicalmente, prefiriendo seguir con su enfermedad. El dolor viene á él y le ofrece una ocasión para quebrantar la voluntad; pero él le rechaza y aniquila su fenómeno, ó sea el cuerpo, á fin de que la voluntad permanezca intacta.

Este es el motivo por el cual casi todos los sistemas de moral, filosóficos ó religiosos, condenan el suicidio, aunque no sepan alegar para ello más que razones extravagantes y sofisticas. Pero es indudable que si alguna vez consideraciones puramente morales han logrado apartar á un hombre del suicidio, en el fondo, el sentido de esta victoria sobre sí mismo (cualesquiera que fuesen las nociones con que su razón tratase de explicársela) no ha podido ser más que el siguiente: «No quiero sustraerme al dolor; es preciso que éste me ayude á aniquilar la voluntad de vivir, cuyo fenómeno es una cosa tan deplorable; que fortalezca en mí el conocimiento, que comienza á apuntar, de la verdadera naturaleza del mundo, á fin de que tal conocimiento se convierta en aquietador de mi voluntad y fuente de mi salvación eterna.»

Es sabido que de tiempo en tiempo se presentan casos en que el suicidio va todavía más lejos que de ordinario; se ve á un padre dar muerte á sus hijos, á quienes adora, antes de matarse. Si tenemos en cuenta que la conciencia, la religión y todas las nociones universalmente admitidas, deben de hacerle considerar el homicidio como el mayor de los crímenes; si consideramos, además, que comete ese crimen en el momento mismo en que va á morir y sin que su acción pueda tener el menor motivo egoísta, forzoso será reconocer que la única explicación que puede darse de este acto es que el individuo, reconociendo su propia voluntad en sus hijos, pero extraviado por la ilusión que le hace tomar el fenómeno por la cosa en sí y profundamente emocionado además por el conocimiento que ha adquirido de las miserias de la existencia, se imagina poder suprimir de un golpe el fenómeno exterior y su esencia, y toma entonces la resolución de librarse para siempre de la vida y de sus dolores y de librar al mismo tiempo á sus hijos, en quienes se ve revivir directamente.

Error análogo á este sería el de creer que se puede llegar por otros medios al resultado que persigue la castidad voluntaria, por ejemplo, impidiendo los designios de la naturaleza en la fecundación, ó bien provocando la muerte del recién nacido, para evitarle los dolores de este mundo, en vez de realizar todos los esfuerzos posibles, por el contrario, para conservar la existencia á cuanto ha sido llamado á la vida. En efecto, cuando la voluntad de vivir está presente, no hay fuerza que pueda quebrantarla, pues es el único elemento metafísico, es la cosa en sí, y la violencia no puede aniquilar más que su fenómeno tal como aparece en un tiempo y en un lugar determinados. Nada puede destruir la misma voluntad de vivir, á no ser la *inteligencia*. El único camino

de salvación es que la voluntad se aparezca libremente á sí misma, á fin de que en esta imagen aprenda á conocer su verdadera esencia. Únicamente iluminada por este conocimiento es como puede suprimirse y suprimir á la vez el dolor, inseparable compañero de su fenómeno. La violencia material, la esterilización de los gérmenes, la destrucción de los recién nacidos, el suicidio, son incapaces de lograrlo. Entra precisamente en los designios de la naturaleza que la voluntad llegue á la luz, pues sólo con ayuda de la luz puede conseguir la liberación. Por eso decía antes que es necesario favorecer de todas maneras los fines de la naturaleza desde que la voluntad de vivir, que es su esencia íntima, se decide á manifestarse.

Hay un género de suicidio, diferente por completo del suicidio ordinario, pero que no ha podido ser todavía suficientemente comprobado. Me refiero á esos ascetas que han llegado al grado supremo de la renuncia de sí mismos y que se dejan morir de hambre voluntariamente; pero como una extremada exaltación religiosa y numerosas supersticiones acompañan de ordinario á este fenómeno, es difícil darse cuenta de él. Sin embargo, parece que el completo abandono de la voluntad puede llegar hasta suprimir la indispensable para sostener por medio de la alimentación la vida vegetativa del organismo. Lejos de nacer esta especie de suicidio de la voluntad de vivir, un asceta tan enteramente resignado cesa de vivir porque ha dejado en absoluto de querer. Y no puede admitirse que elija para este efecto otro género de muerte que la muerte por inanición (á menos que alguna superstición no le sugiera otro), pues la intención de hacer más breve el suplicio sería ya en realidad un grado de afirmación de la voluntad.

Los dogmas que guían la razón de un penitente de esta clase, le inspiran la ilusión de que aquel ayuno, al

cual le impulsa una inclinación eterna, le está ordenado por un ser de naturaleza superior. Se encuentran ejemplos antiguos de esto en las siguientes obras: *Colección de relaciones concernientes á la historia natural y á la medicina*, Breslau, Septiembre de 1799, págs. 363 y siguientes; Bayle, *Noticias de la república de las letras*, Febrero 1685, págs. 189 y siguientes; Zimmermann, *De la soledad*, v. I, pág. 182; un informe de Honttuyn en la *Historia de la Academia de Ciencias* (1764) reproducido en el *Repertorio de Medicina práctica*, v. I, pág. 69. Pueden verse casos más modernos en Hufeland, *Revista de Terapéutica práctica*, v. X, pág. 181 y v. XLVIII, pág. 95; en Nasse, *Revista de Psiquiatría*, 1819, c. 3, pág. 460, y en el *Edinburgh medical and surgical Journal*, 1809, v. V, pág. 319.

En 1833 anunciaron todos los periódicos que el historiador inglés, Doctor Lingard, se había dejado morir de hambre voluntariamente en Dower; la noticia fué rectificada más tarde en el sentido de que el muerto no fué el historiador, sino uno de sus parientes. Estos relatos nos presentan á la mayor parte de sus protagonistas como locos, pero no es posible comprobar la exactitud de tal aserto. Sin embargo, consignaré aquí una historia reciente del mismo género, aunque no sea más que para conservarla á título de rareza y como ejemplo de un fenómeno sorprendente de la naturaleza humana que, al menos en apariencia, apoya mis explicaciones, pues no puede admitir otras. El hecho está referido en *El Correspondiente de Nuremberg* del 29 de Julio de 1813 en estos términos:

«Dicen de Berna que se ha descubierto, cerca de Thurnen, en una cabaña situada en medio de un espeso bosque, el cadáver de un hombre, en estado de descomposición, que parece indicar que su muerte debió de ocu-

rrir cerca de un mes antes de ser hallado el cuerpo; las ropas del cadáver no suministran indicio alguno que permita juzgar cuál era la condición del difunto; á su lado se hallaron dos camisas de lienzo fino. La pieza más importante que se encontró es una Biblia interfoliada, en cuyas páginas aparecen notas procedentes del muerto. Indica la fecha en que salió de su casa (sin expresar su pueblo natal); después añade que el espíritu de Dios le ha enviado al desierto á orar y ayunar; que en el camino no comió nada durante siete días, después de lo cual tomó algún alimento. Instalado en la cabaña, comenzó á ayunar cierto número de días, y fué marcando cada uno con una raya; hay cinco, y probablemente moriría el solitario en el día correspondiente á la última. También se encontró una carta dirigida á un cura, acerca de un sermón que el difunto le había oído predicar, pero esta carta no tenía dirección.»

Entre semejante muerte originada por un ascetismo extremo y el suicidio provocado por la desesperación, debe de haber sin duda grados intermedios y mezclas, aunque sean muy difíciles de comprender algunos. El corazón humano tiene honduras, oscuridades y complicaciones que será siempre difícilísimo aclarar.

§ 70.

Podrá parecer que toda esta exposición, terminada ya, que he venido haciendo de lo que llamo la negación de la voluntad, es inconciliable con mis consideraciones anteriores, en las cuales establecía que la motivación, de igual manera que todas las demás formas del principio de razón, se halla sometida á la necesidad; que los motivos, como todas las causas, no son más que causas ocasionales que sirven al carácter para que manifieste su

esencia con todo el rigor de una ley de la Naturaleza; por esto negué también la libertad en cuanto *liberum arbitrium indifferentiæ*. Lejos de contradecir aquí lo que afirmé entonces, lo confirmo, por el contrario. La libertad propiamente dicha no pertenece más que á la voluntad como cosa en sí, no como fenómeno, cuya forma esencial es siempre el principio de razón, elemento de toda necesidad. El único caso en que esta libertad se hace directamente visible en el mundo real es aquel en que viene á poner término á lo que así se manifiesta; pero como, sin embargo, el fenómeno en cuanto eslabón de la cadena causal, es decir, en cuanto cuerpo vivo, continúa existiendo en el tiempo, que no contiene más que fenómenos, la voluntad que se manifiesta en este cuerpo se pone en contradicción con él, puesto que ella niega lo que él afirma.

Vemos, por ejemplo, que existiendo en plena salud las partes genitales representantes visibles del instinto sexual, sin embargo el hombre puede no desear ni en lo más hondo de su ser la satisfacción carnal; de un modo análogo el cuerpo se presenta como expresión visible de la voluntad de vivir, y á pesar de esto los motivos que favorecen esta voluntad permanecen ineficaces, y la disolución del cuerpo, el fin del individuo, es decir, lo que más repugna la voluntad natural, es deseado y bienvenido.

La contradicción entre lo que he afirmado acerca de la necesidad con que se determina la voluntad por los motivos, en razón del carácter, y lo que, por otra parte, he dicho sobre la posibilidad de una supresión total de la voluntad que quite toda eficacia á los motivos, no es más que la enunciación en el lenguaje filosófico de la contradicción *real* que se produce cuando la libertad de la voluntad en sí, de esa voluntad ajena á la necesidad, in-

terviene directamente en su fenómeno, que está regido en absoluto por la necesidad.

Para conciliar estas contradicciones basta observar que la disposición interior que emancipa al carácter del imperio de los motivos no viene directamente de la voluntad, sino de la inteligencia, que ha cambiado de naturaleza. En efecto, mientras el conocimiento está sometido al principio de individuación, mientras se guía por el principio de razón, el poder de los motivos es irresistible; pero en cuanto se ve más allá del principio de individuación, en cuanto se comprende directamente que una misma y única voluntad forma la Idea y la esencia de la cosa en sí, desde que emana de este conocimiento la calma absoluta del querer, los motivos pierden toda su fuerza, porque aquella disposición de la inteligencia que podía dejarse influir por ellos ha desaparecido, reemplazándola un conocimiento de otro género muy distinto. Es cierto que el carácter no puede cambiar jamás en sus pormenores; debe ejecutar con el rigor de una ley de la Naturaleza, las diversas órdenes de la voluntad, cuyo fenómeno es en conjunto; pero precisamente este conjunto, es decir, el carácter mismo, puede ser anulado por la conversión del conocimiento.

Este es el cambio que asombró tan profundamente á Asmus y que llamaba *la metamorfosis radical y transcendental*. La Iglesia cristiana lo llama muy exactamente *la regeneración*, y al conocimiento de donde se deriva, *la gracia eficaz*. Precisamente porque no se trata aquí de un cambio, sino de una supresión completa, se comprende por qué los caracteres que más se diferenciaban antes de esta supresión presentan después la mayor semejanza, aunque continúen expresándose en un lenguaje distinto cada uno, en razón de sus nociones y sus dogmas.

Entendido de este modo el libre albedrío, afirmado

y negado sucesiva é incesantemente, tiene algún fundamento, y el dogma de la Iglesia relativo al efecto de la gracia y de la regeneración no carece de significación ni de valor. He aquí como impensadamente los vemos confundirse, y podemos comprender estas palabras del ilustre Malebranche: *La libertad es un misterio*. En efecto, lo que los místicos cristianos llaman la gracia eficaz y la regeneración, constituye precisamente la única manifestación eficaz del libre albedrío. Este no aparece hasta que la voluntad, reconociendo la naturaleza de su propio ser, saca de ahí un calmante que la libera del imperio de los motivos, pues estos últimos forman parte de otra esfera de conocimiento, cuyos objetos no son más que fenómenos. Una libertad que puede manifestarse en tales condiciones, es el mayor de los privilegios del hombre; el animal carece por completo de ella, pues exige la libertad una reflexión de la razón que permita considerar el conjunto de la existencia independientemente de las impresiones actuales. El animal es incapaz en absoluto de libertad; ni siquiera es posible para él una determinación electiva propiamente dicha, es decir, meditada y precedida de un conflicto de motivos, los cuales no podrían ser para este efecto, más que representaciones abstractas. Con la misma necesidad que hace caer la piedra, clava sus dientes el lobo hambriento en la carne de su presa, sin que jamás pueda reconocer su inteligencia, que el degollador y el degollado son idénticos. *La necesidad es la esfera de la Naturaleza, y la libertad la esfera de la gracia.*

Puesto que acabamos de ver que la renuncia espontánea á la voluntad viene del conocimiento, y que el conocimiento en sí es independiente del querer consciente, se infiere de lo dicho que esta supresión de la voluntad, esta liberación, no puede adquirirse por fuerza y delibe-

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 a 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 invenicemo; tunc partem ejus oppositam ei, quod cujusque ens est, esse ipsum revera non ens assernimus.*

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. Schmidt.)

FIN DE LA PRIMERA PARTE.

INDICE

TOMO I

	Páginas.
Prólogo de la primera edición.....	4
Prólogo de la segunda edición.....	15
Prólogo de la tercera edición.....	31

LIBRO PRIMERO

EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN

Primera consideración.

La representación sometida al principio de razón: el objeto de la experiencia y de la ciencia.....	33
--	----

LIBRO SEGUNDO

EL MUNDO COMO VOLUNTAD

Primera consideración.

La objetivación de la voluntad.....	173
-------------------------------------	-----

TOMO II

LIBRO TERCERO

EL MUNDO COMO REPRESENTACIÓN

Segunda consideración.

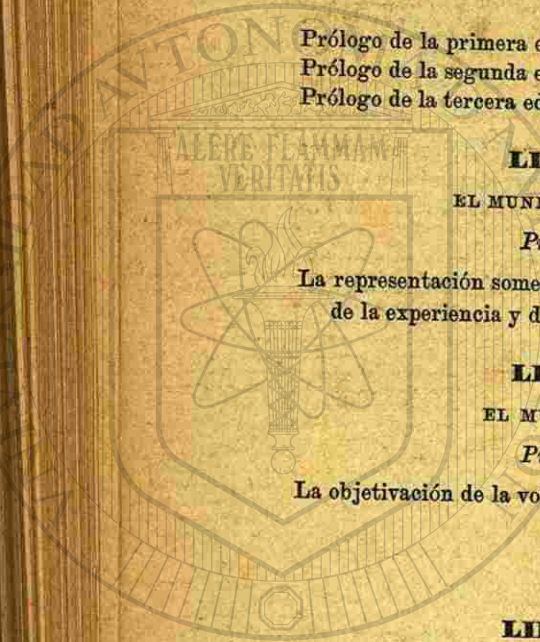
La representación independiente del principio de razón; la Idea platónica; el objeto del Arte.....	5
--	---

LIBRO CUARTO

EL MUNDO COMO VOLUNTAD

Segunda consideración.

Afirmación y negación del deseo de vivir por la voluntad que ha llegado á la conciencia de sí misma.....	157
--	-----



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

JUAN L

UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN



