

CAPITULO XVI (1)

DEL EMPLEO PRÁCTICO DE LA RAZÓN.
DEL ESTOICISMO

He manifestado ya en el cap. VII, que el partir de nociones en la teoría no puede producir más que obras medianas. Las producciones perfectas tienen que ser sacadas de la intuición, fuente primera del conocimiento. En la práctica sucede todo lo contrario; determinarse por la intuición es propio del animal, pero indigno del hombre. Este posee nociones para dirigir su conducta, lo cual le emancipa de la autoridad del presente visible, al que está sujeto el animal sin restricciones. Según la medida en que hace uso el hombre de esta prerrogativa, merece ser calificada de más ó menos racional su conducta. Sólo en este sentido puede hablarse de una *razón práctica*, y no en el sentido en que la entendió Kant, sentido cuya falsedad he demostrado ampliamente en mi Memoria acerca del fundamento de la moral.

Mas no es fácil dejarse dirigir por nociones solamente. El mundo exterior, con su proximidad inmediata y su realidad intuitiva, ejerce una influencia poderosa sobre los temperamentos mejor templados. Precisamente en sobreponerse á esta impresión y en rechazar estas falsas apariencias, es en lo que consiste la dignidad y la elevación del espíritu humano. Cuan-

(1) Este capítulo se relaciona con el § 16 del primer volumen.

do las tentaciones de la voluptuosidad y de los placeres no pueden seducir al hombre; cuando los furros y amenazas de enemigos encarnizados no pueden conmovérle ni le emocionan las súplicas de amigos extraviados; cuando las visiones engañosas que le rodean y las intrigas concertadas de antemano no pueden engañarle; cuando las carcajadas burlonas de los necios y la mofa del vulgo no le turban ni le extravían respecto de su propio valer, entonces es cuando el hombre que se encuentra en este caso, parece hallarse bajo el imperio de un mundo de espíritus (el mundo de las nociones es sin duda el mundo de los espíritus) visible para él solo, y ante el cual el otro mundo, ó sea el mundo del presente intuitivo, accesible á todos, se desvanece como un fantasma.

Lo que da al mundo exterior y á la realidad visible tan grande imperio sobre nosotros, es su proximidad y su acción directa. Así como la aguja magnética mantenida en su dirección por fuerzas naturales esparcidas á lo lejos por toda la tierra, puede, sin embargo, perturbarse y oscilar violentamente por un pedacillo de hierro si se le aproxima mucho, así también el más firme espíritu se desconcierta y se turba por acontecimientos y por hombres insignificantes, con tal que obren sobre él muy de cerca. De igual manera un motivo insignificante, pero cuya influencia es directa, puede quebrantar momentáneamente la decisión más meditada.

La acción relativa de los motivos está sujeta á una ley exactamente contraria á aquélla, por virtud de la cual obra un peso sobre el brazo de una palanca.

Según esta ley, un motivo pequeño que obra muy de cerca, se sobrepondrá á un motivo mucho mayor que influya desde lejos.

Esta cualidad del temperamento, de determinarse según dicha ley y de no poder sustraerse á ella por el esfuerzo de una razón verdaderamente práctica, es lo que los antiguos designaban con las palabras *animi impotentia*, que significan realmente: *ratio regendae voluntatis impotens*. Toda emoción (*animi perturbatio*) proviene, en efecto, de que una representación que obra sobre nuestra voluntad, se acerca tanto á nosotros que oculta todo lo demás y no vemos más que ella, lo cual nos incapacita por el momento para cualquier otra consideración. Un buen medio de neutralizar este efecto sería considerar lo presente como si fuera pasado; en otros términos, obligar á nuestra aperccepción á adoptar la forma de estilo epistolar usada entre los romanos. ¿Por qué no ha de ser posible hacerlo, cuando á la inversa, nos representamos muchas veces el pasado más lejano con tal actualidad que emociones adormecidas durante mucho tiempo despiertan en nosotros con nueva vehemencia? Ninguna desdicha, ninguna contrariedad podrían alterar-nos ni conmovernos si la razón tuviera siempre presente que el hombre es un ser miserable, entregado á todas horas á innumerables calamidades grandes y pequeñas; un *δειλοτατον ζων* condenado á vivir perpetuamente entre temores y cuidados. Παν εστι ανθρωπος (*homo totus est calamitas*) ha dicho Herodoto.

El empleo de la razón en la práctica, ofrece, además, la ventaja de dar cohesión á lo que tiene de unilateral y de fragmentario el conocimiento meramente intuitivo, y la de usar de los mismos contrastes que se nos presentan para hacer que se corrijan mutuamente, lo cual permite llegar á un resultado objetivamente exacto. Por ejemplo, si consideramos la acción culpable de un hombre, le condenamos; si, por el con-

trario, no nos fijamos más que en la necesidad que le ha impulsado, nos condolemos de él. La razón, en vista de sus nociones, aprecia ambas circunstancias y nos conduce á la conclusión de que aquel hombre debe ser domado, moderado y dirigido por medio de una pena proporcionada.

Recordaré una vez más la sentencia de Séneca: *Si vis tibi omni subdicere, te subjice rationi*. Mas siendo el dolor positivo por naturaleza, y el placer negativo, como he demostrado en el cuarto libro, el que guía su conducta por el conocimiento abstracto ó conocimiento de razón, y reflexiona siempre sobre las consecuencias y el porvenir, tendrá que ejercitar frecuentemente el *sustine et abstine*, pues para conservar su vida exenta de dolor en lo posible, tendrá que sacrificar de ordinario las alegrías y goces más vivos, recordando que, según Aristóteles, *quod dolore vacat, non quod suave est, persequitur vir prudens*. Para el que así se conduce, el presente es quien presta al porvenir, mientras que para el insensato el presente vive á costa del porvenir, que empobreciéndose cada vez más, acaba en la bancarrota. Verdad es que en cambio, para el primero, la razón tiene que desempeñar constantemente el papel de un mentor enojoso, que exige perpetuas privaciones sin poder ofrecer otra compensación que una existencia más ó menos exenta de dolores. Depende esto de que la razón por medio de sus conceptos abarca el conjunto de la vida, cuyo resultado, en el caso más favorable, no puede ser otro que el que indico.

Esta persecución de una vida sin dolor, en cuanto es posible, por medio del empleo y el hábito del raciocinio y del conocimiento adquirido de la verdadera condición de la existencia, es lo que, llevado al ex-

tremo con rigurosa consecuencia, produjo el *Cinismo*, del cual nació después el *Estoicismo*. Voy á decir aquí algunas palabras acerca de este asunto para corroborar lo que expuse al final del primer libro.

Todos los sistemas de moral de los antiguos, excepción hecha del de Platón, eran tratados de la vida feliz. Por consiguiente, no buscaban, en manera alguna, el fin de la virtud más allá de la muerte sino en este mundo. La virtud no era para ellos más que el medio de hallar una existencia verdaderamente feliz, y por eso la elegía el sabio. De ahí vienen esos largos y animados debates, esas investigaciones continuamente renovadas que Cicerón nos ha conservado principalmente, para descubrir si en realidad la virtud sola conduce á este resultado ó si se necesita algo más aparte de ella. Se preguntaba si el hombre virtuoso era feliz hasta en la rueda ó en el toro de Falaris, ó si no llegaban á este extremo las cosas. Y ciertamente la piedra de toque de una moral de este género sería que su aplicación nos hiciese felices directamente y sin restricciones. Si no lo consigue, no cumple su misión y debe ser rechazada. Lo que dice San Agustín en su introducción á la exposición de los sistemas de moral de los antiguos es, pues, completamente exacto y conforme con el punto de vista cristiano: *Exponenda sum nobis argumenta mortalium, quibus sibi ipsi beatitudinem facere in hujus vitae infelicitate moliti sunt, ut ab eorum rebus vanis spes nostra quid differat clarescat. De finibus bonorum et malorum multa inter se philosophi disputarunt; quam quaestionem maxima intentione versantes, invenire conati sunt, quid efficiat hominem beatum; illud enim est finis bonorum.* (*La Ciudad de Dios*, l. LXIX, cap. I.)

Para poner fuera de duda el fin eudemónico de la

moral antigua, voy á citar algunos textos categóricos en este punto. Aristóteles dice en su *Eth. magna*, I, 4: *Felicitas in bene vivendo posita est: verum bene vivere est in eo positum, ut secundum virtutem vivamus*, texto con el cual conviene comparar el de la *Etica* á Nicomaco, I, 5.—Cicerón, *Tusculanas*, V. I, dice: *Nam quum ea causae impulerit eos, qui primi se ad philosophie studia contulerunt, ut omnibus rebus post habitis, totos se in optimo vitae statu exquirendo collocaret; profecto spe beate vivendi tantam in eo studio curam operamque posuerunt.*—Según Plutarco: *Vitiose vivere idem est, quod vivere infeliciiter*; y en otro lugar: *Prudentia nihil differt a felicitate est qui ipsa ad eo felicitas.*—Stobeo dice: *Finem esse dicunt felicitatem cujus causae fiunt omnia. Finem bonorum et felicitatem synonyma esse dicunt.*—Según Arriano: *Virtus profitetur, se felicitatem praestare.*—Séneca, *Epistola* 90, dice: *Caeterum (sapientia) ad beatum statum tendit, illo ducit, illo vias aperit*; *Epistola* 108: *Illud admones, auditionem philosophorum lectionemque ad propositum beatae vitae trahendum.*

La moral de los cínicos se proponía igualmente por fin la vida dichosa, como lo declara el emperador Juliano. Sólo que los cínicos tomaron, para llegar á este fin, un camino particular y enteramente opuesto á las vías ordinarias, á saber: el de la privación llevada al límite de lo posible. Partían del punto de vista de que las agitaciones de la voluntad, producidas por los objetos que la despiertan y la estimulan; los esfuerzos laboriosos, y con frecuencia esteriles, para adquirir los bienes, y cuando los adquirimos el temor de perderlos; y este misma pérdida, en fin, causa muchos más dolores que la privación de todas las cosas. Eligieron, pues, para llegar á la vida más li-

bre de penas la vida de renuncia más completa posible, huyendo de todos los goces como de celadas que entregan al hombre al dolor. Hecho esto, podían desafiar osadamente á la fortuna y sus caprichos. Tal era el espíritu del Cinismo, como lo enuncia claramente Séneca en distintos pasajes.

El pensamiento fundamental del cinismo era, pues, que la existencia, en su forma más sencilla y de mayor desnudez, con los inconvenientes que la naturaleza ha establecido es, sin embargo, la más soportable y la que conviene elegir, puesto que todo medio que empleásemos para hacerla más grata, toda comodidad, toda diversión y todo goce no podrían menos de atraernos nuevos tormentos y mayores dolores que los inherentes á la vida desde su origen.

De conformidad con estos principios, los antiguos y verdaderos cínicos Antístenes, Diógenes, Crates y sus discípulos, renunciaron definitivamente á la posesión de toda clase de bienes, á todas las comodidades y goces, para librarse por siempre de la servidumbre y de los dolores que lleva consigo, sin ofrecer compensación bastante. Les parecía haber hecho un buen negocio, contentándose con satisfacer estrictamente las necesidades más apremiantes y renunciando á todo lo superfluo. Se contentaban con lo que en Atenas y en Corinto se podía adquirir por casi nada, altramuces, agua, una capa raída, unas alforjas y un garrote. Mendigaban á veces para obtener lo indispensable para sus necesidades, pero no trabajaban ni aceptaban más que lo preciso. Su fin era la independencia, en la acepción más amplia de esta palabra. Pasaban el tiempo descansando, paseándose, conversando con las gentes; se burlaban mucho de los demás, reían y bromeaban; su carácter se distinguía por una gran indiferencia y

una gran serenidad. Sin cuidados personales, sin fines especiales que perseguir, colocados por encima de las agitaciones humanas, disfrutando además de grandes ocios y reputados por la fuerza de su ingenio, su mismo género de vida les daba aptitud para ser los consejeros y los censores de los demás hombres. En esto como en otros puntos hallamos gran semejanza entre ellos y los frailes mendicantes de los tiempos modernos; me refiero á los buenos y verdaderos, cuyo ideal podemos representarnos por el capuchino Cristóbal de la célebre novela de Manzoni. Con todo, la semejanza no existe más que en los efectos y no en la causa. Unos y otros coinciden en el resultado, aunque el principio que les guía es bien diferente; para los monjes, como para los Saniassi, que se aproximan mucho á ellos, es un fin colocado más allá de la vida; para los cínicos es la convicción de que es más fácil reducir los deseos y las necesidades á un minimum, que alcanzar el maximum de su satisfacción, lo cual puede considerarse hasta imposible puesto que los deseos y las necesidades crecen indefinidamente á medida que son satisfechos. Por eso, para hacer la existencia todo lo feliz posible, que era el fin perseguido por la moral de los antiguos, seguían el camino de la renuncia como el más corto y el más fácil. La diferencia radical entre el espíritu del cinismo y el del ascetismo se manifiesta bien claramente en la humildad que es esencial en el último, siendo totalmente extraña al cinismo que tiene por divisa el orgullo y el desprecio hacia los demás.

En cambio, la opinión de los cínicos sobre la existencia, concuerda en principio con la de J. J. Rousseau tal como la expone en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*. Este autor quería también volver-

nos al estado bárbaro de naturaleza, y considera igualmente la reducción de nuestras necesidades á un *minimum* como el medio más seguro de conseguir la felicidad. En cuanto á los cínicos, es de advertir que eran exclusivamente filósofos prácticos; al menos no se ha tenido jamás conocimiento alguno de su filosofía teórica.

Los estoicos proceden de los cínicos, en cuanto transformaron la práctica de éstos en teoría. Enseñaban que no era necesario privarse efectivamente de todo lo superfluo, pues bastaba considerar los bienes y los placeres como cosas de que podemos privarnos y que dependen de la fortuna. De esta manera si la privación venía realmente, no sería ni inesperada ni difícil de soportar. Nada impide poseer y gozar, á condición de tener siempre presente, por una parte, lo fútil y superfluo de los bienes, y por otra, su inestabilidad y fragilidad. Era menester estimar esos bienes lo menos posible y estar dispuesto á renunciar á ellos en cualquier momento. Más aún, el que para no sentirse agitado por estas cosas, se privaba realmente de ellas, demostraba así que en su fuero interno las tenía por verdaderos bienes, y que tenía necesidad de alejarlas de su vista para que no le tentasen. El sabio, por el contrario, sabe que no son bienes, sino cosas indiferentes (*αδιαφορα*), ó á lo más cosas secundarias (*προημενα*). Así, hay que aceptarlas cuando se nos ofrecen, y estar siempre dispuesto á desprenderse de ellas en cuanto la fortuna, cuya propiedad son, nos las reclame, pues son *των ονκ εφ' ημων*. En este sentido, dice Epicteto que el sabio, como el pasajero que desembarca de un navío, se divertirá con una mujer ó con un amigo, pero estará siempre dispuesto á dejarlos en cuanto tenga que regresar á bordo.

Así fué como los estoicos perfeccionaron la teoría de la *ataraxia* y de la independencia, á expensas de la práctica, reduciéndolo todo á una sencilla operación mental, y así fué cómo, apoyándose en argumentos de los que vemos en el primer capítulo de Epicteto, disfrutaban, por virtud de sofismas, de todos los goces de la vida. Mas olvidaron que todo hábito se convierte en una necesidad, y que, por consiguiente, no puede ser abandonado sin dolor; que la voluntad no consiente que se juegue con ella, ni puede gozar sin apegarse al goce; que un perro no permanece indiferente cuando se le pasa una salchicha por delante del hocico, ni tampoco un sabio, si tiene hambre, y que entre desear y abstenerse no hay término medio. Se figuraban haber cumplido con sus principios cuando en algún banquete espléndidamente servido, sin perdonar plato alguno, aseguraban que todo aquello era *προημενα*, cosa secundaria y no *αγαθα*, ó en otros términos, comían y bebían sin agradecerse á la Providencia, poniendo caras desdeñosas y asegurando que no se les daba un ardite de todos aquellos manjares. Este era el expediente de los estoicos, que sólo eran héroes en las palabras y estaban, respecto de los cínicos, en la misma relación que los benedictinos y los agustinos con los franciscanos y capuchinos. Cuanto más se apartaban de la práctica, más refinaban sus sutilezas teóricas. Añadiré aquí algunos complementos y algunos testimonios que confirman la exposición que hice al final del libro primero del primer volumen.

Si en los escritos de los estoicos que han llegado á nosotros, y que están redactados todos sin sistema alguno, tratamos de descubrir la razón por la cual piden continuamente al hombre una inquebrantable ecuanimidad, no hallamos otra sino la de haber com-

prendido que la marcha del mundo es independiente por completo de nuestra voluntad, y que, por consiguiente, son inevitables los males que nos hieren. Si una vez adquirida esta convicción, regulamos nuestras aspiraciones con arreglo á ella, afligirnos ó alegrarnos, temer ó esperar, es una necesidad de que no debemos ser capaces. Al mismo tiempo establecían por subrepción, principalmente en los comentarios de Arriano, que todo lo que no depende de nosotros (todo lo que es *οὐκ ἐφ' ἡμῖν*) no nos concierne (es *οὐ πρὸς ἡμᾶς*). Es probado que todos los bienes de la vida dependen de la fortuna, y que, por lo tanto, si el destino, usando de su poder, nos los arrebatara, seremos desgraciados si pusimos en ellos nuestra felicidad. Solo una cosa puede sacarnos de esta miserable condición, y es el empleo juicioso de la razón, que nos hará considerar que esos bienes no nos pertenecen y que la fortuna nos los presta sólo por un tiempo indeterminado; de esta manera no podremos perderlos nunca. Séneca dice á este propósito: *Si quis humanarum rerum varietas possit cogitaverit, ante quam sensit.* Diógenes Laercio en las disertaciones de Arriano sobre Epicteto y Antonino confirman este punto de vista de los estoicos, de igual manera que el capítulo XI *De tranquillitate animi* de Séneca.

En resumen, la opinión de los estoicos era que, cuando el hombre contempla los caprichos de la fortuna y llega á hacer uso de su razón, debe conocer cuán prontamente cambian los dados y cuán falsos son y no ha de conmoverse por ello. También se puede enunciar dicha opinión de una manera general, en los siguientes términos: nuestros dolores nacen de la disconformidad entre nuestras aspiraciones y la marcha del mundo; es, pues, preciso que uno de estos dos tér-

minos se modifique para adaptarse al otro. Y como la marcha de los acontecimientos no depende de nosotros (*οὐκ ἐφ' ἡμῖν*) debemos acomodar á ella nuestras aspiraciones y nuestros deseos, puesto que solo la voluntad es *ἐφ' ἡμῖν*. Este acomodamiento de la voluntad á la marcha del mundo, á la naturaleza de las cosas, por consiguiente, es lo que los estoicos entendían por la expresión ambigua *κατὰ φύσιν ζῆν*.

Como testimonios en apoyo de lo que llevo dicho sobre la doctrina de los estoicos, pueden alegarse las citas que hacen Ritter y Preller en su *Historia philosophiae Graeco-Romanae*, además de otros textos de Arriano, Cicerón y Séneca. Un estudio detenido del estoicismo nos da la certeza de que la tendencia de su moral, como la tendencia de la moral del cinismo, de donde aquélla procede, no es otra que procurar una vida exenta en lo posible de dolor, y, por tanto, una vida dichosa. La moral estoica no es, pues, más que una especie particular del eudemonismo. No tiene una tendencia metafísica, un fin trascendental, como la moral india, como la moral cristiana y como la misma moral de Platón; su fin es inmanente y realizable en la tierra; es la firmeza (*αταραξία*) y la felicidad imperturbable del sabio á quien nada puede conmover. Es cierto, sin embargo, que los estoicos posteriores, y particularmente Arriano, se apartan á veces de este fin y muestran una verdadera tendencia ascética, lo cual debe atribuirse á la naciente influencia del cristianismo, y, en general, á la del espíritu oriental.

Examinando seriamente de cerca esa *ataraxia*, ese fin del estoicismo, vemos que es sencillamente un endurecimiento y una insensibilidad á los golpes de la fortuna, á que se llega considerando sin cesar la brevedad de la vida, la inanidad de los goces y la insta-

bilidad de la fortuna, y convenciéndose de que la diferencia entre la dicha y la infelicidad es muy inferior á lo que nos parece, por la idea anticipada que nos formamos de ellas. No es esto todavía vivir en una condición dichosa, sino solamente soportar con resignación los males que sabemos son inevitables. No se puede negar, con todo, que hay grandeza de alma y dignidad, en someterse sin quejas, sin agitación, con una tranquilidad melancólica y una igualdad de ánimo serena á lo ineluctable, mientras otros pasan continuamente de la alegría á la desesperación, y viceversa. Según esto, se puede considerar al estoicismo como una especie de disciplina del espíritu, con la cual, de igual manera que con ciertas disciplinas corporales se endurece el cuerpo contra las influencias del viento y de la intemperie, contra las indisposiciones y las fatigas, se fortalece el ánimo contra la desgracia, el peligro, la pobreza, la injusticia, la maldad, la traición, el orgullo y la locura de los hombres.

CAPITULO XVII (1)

DE LA NECESIDAD METAFÍSICA EN EL HOMBRE

Ningún ser, excepto el hombre, se sorprende de su propia existencia; para todos los demás animales la existencia es una cosa que se comprende de suyo y que no les extraña. En la serenidad de su mirada se refleja la sabiduría misma de la Naturaleza, pues en ellos la voluntad y la inteligencia no están todavía lo bastante separadas para que al verse reunidas puedan extrañarse mutuamente. El conjunto del fenómeno está todavía ligado firmemente al tronco primitivo de donde nace, y participa de la omnisciencia inconsciente de nuestra madre común, la Naturaleza. Sólo cuando la esencia íntima de la naturaleza (la objetivación de la voluntad de vivir) se ha elevado, valiente y alegre, al través de los dos reinos de los seres inconscientes, y luego al través de la larga y dilatada serie de los animales, para llegar, en fin, á la aparición de la razón, al hombre, en el cual reflexiona sobre sí misma, sólo entonces es cuando se asombra de su propia obra y se pregunta qué es ella misma.

Su sorpresa es tanto más grave cuanto que al llegar ahí se encuentra por vez primera, conscientemente, en presencia de la muerte. La condición finita de toda existencia así como la inanidad de toda aspiración se le imponen con mayor ó menor fuerza.

(1) Este capítulo se refiere al § 15 del primer volumen.