

*ticón*, parte I, crisis v, al principio, y crisis VII, al final, donde representa la vida como una farsa trágica.

Pero nadie ha tratado este asunto de un modo tan completo y tan profundo como lo ha hecho Leopardi en nuestros días. Puede decirse que todo él está lleno y penetrado de este espíritu. Su tema constante es la ironía y los dolores de nuestra existencia, dolores que describe en cada página de sus escritos, pero con tal variedad de forma y de expresiones, con tal riqueza de imágenes, que lejos de fatigar al lector, le interesa y conmueve cada vez de nuevo.

## CAPITULO XLVII (1)

### DE LA MORAL

En este lugar de los presentes complementos hay una gran laguna, á causa de que he tratado de la moral, por separado, en mis dos memorias de concurso, publicadas bajo el título de *Los Problemas fundamentales de la Ética*. Ya tengo dicho que para no repetir, parto del supuesto de que el lector conoce esa obra. Sólo me resta, pues, consignar algunas consideraciones complementarias aisladas, que no podían ser discutidas en aquellos opúsculos, cuyo contenido principal estaba prescrito de antemano por las Academias, quedando fuera de él particularmente aquellas cuestiones que exigían un punto de vista más elevado que el general de las memorias, del cual no podía apartarme. El lector no se sorprenderá de ver reunidas aquí fragmentariamente estas consideraciones, trabajo que ha sido continuado en los capítulos VIII y IX del segundo volumen de *Parerga*.

Las cuestiones en que entiende la moral son incomparablemente más importantes que las de la física ó cualesquiera otras, pues afectan casi directamente á

---

(1) Este capítulo se relaciona con los §§ 55, 62 y 67 del primer volumen.

la cosa en sí, es decir, estudian aquel de sus fenómenos en que la cosa en sí, iluminada directamente por la inteligencia, manifiesta su esencia como voluntad. Las verdades físicas, por el contrario, caen enteramente en la esfera de la representación del fenómeno, y nos muestran tan sólo las reglas según las cuales los fenómenos menos elevados de la voluntad llegan al mundo de la representación. Además, las consideraciones físicas acerca del mundo por muy lejos que se lleven y por bueno que sea el éxito que con ellas se consiga, no dan resultados suficientes, para esto sólo sirven las consideraciones morales, pues mediante ellas se abren á nuestra contemplación las más íntimas honduras de nuestro ser.

Pero mi filosofía es la única que reconoce á la moral todos sus derechos, pues solamente cuando el ser humano ha salido de su propia voluntad, cuando el hombre es, en el más riguroso sentido, obra de sí mismo, es cuando sus actos le pertenecen por completo y le son en realidad imputables. Si, por el contrario, se admite que tiene otro origen, que es obra de un ser distinto, todas sus faltas vienen á recaer sobre este origen ó sobre este creador, pues *operari sequitur esse*.

El problema constante de la filosofía, desde Sócrates, viene siendo el de establecer una relación que enlace la fuerza que produce el fenómeno del mundo, y que crea, por tanto, la naturaleza con la moralidad de los sentimientos; en otros términos, dar por base al orden físico del mundo un orden moral.

El teísmo había resuelto la dificultad de un modo infantil, que no podía satisfacer á la humanidad, llegada á la edad de la razón. El panteísmo vino á combatir esta doctrina tan luego como tuvo libertad para manifestarse, sosteniendo que la naturaleza lleva en

sí misma la fuerza por virtud de la cual es producida; pero con esto desaparecía la moral. Spinoza procura á veces salvarla con sofismas, mas en otras ocasiones la abandona; y con una seguridad que asombra é indigna, declara que la distinción entre lo justo y lo injusto y, en general, entre lo malo y lo bueno, es puramente convencional y nula en sí. (Véase, por ejemplo, en la *Ética*, la prop. 37, ep. 2.) Bueno será advertir que Spinoza, después de haber sido desdeñado con exceso durante más de un siglo, ha alcanzado en nuestros días una estimación exagerada, por una reacción en el movimiento de las opiniones.

Pero el panteísmo tiene que sucumbir siempre delante de las imperiosas exigencias de la moral, y en vista de los dolores y los males del mundo. Si el universo fuese una teofanía, los actos del hombre, y hasta los actos de los animales, todos serían igualmente divinos y perfectos, nada podría censurarse ni nada podría tampoco alabarse con preferencia á otra cosa; luego no existiría la moral. Por eso el panteísmo, al recobrar su crédito al par que Spinoza, ha traído una profunda decadencia de la moral; la ética ha llegado en el día á no ser más que un simple tratado de la vida pública y privada, como si el fin supremo de la vida humana fuese el ideal de los *filisteos*, una existencia metódica y *burguesa*, empleada en disfrutar del mayor bienestar posible. Justo es reconocer que el panteísmo, sin embargo, no condujo á tales bajezas hasta que, por los medios que sabemos (y abusando violentamente del *e quovis ligno fit Mercurius*), se metamorfoseó, en filósofo eminente, á un cerebro vulgar como Hegel, ocurriendo que nadie conseguía ser escuchado más que la turba de sus adeptos, sobornados primero, después embrutecidos.

Semejantes atentados contra la inteligencia humana no quedan sin castigo. Aquella semilla ha germinado. Después, y siguiendo siempre la misma corriente de ideas, se ha querido sostener que la ética no tenía otro asunto digno de su importancia que los hechos y los gestos de las multitudes, no los actos del individuo. No puede ser más absurda esta opinión, cimentada sobre el más bajo realismo. La esencia del mundo, la voluntad de vivir, existe entera é indivisa en cada ser individual; el microcosmos equivale al macrocosmos. Las masas no contienen nada que no tenga el individuo. La moral no trata de los hechos y los resultados; el querer es lo que la importa, y el querer no obra más que en el individuo. La moral determina el destino individual, y no el de los pueblos; que no existe más que en el mundo fenomenal. Los pueblos no son, en verdad, más que abstracciones; sólo los individuos existen realmente. Véase, pues, qué relaciones hay entre el panteísmo y la moral.

Los males y los dolores del mundo estaban ya en desacuerdo completo con el teísmo, lo cual obligaba á éste á recurrir, para sostenerse, á toda clase de efluvios y todo género de teodiceas nuevas, que fueron cayendo bajo los argumentos abrumadores de Hume y de Voltaire. Respecto al panteísmo, es insostenible en frente de ese lado deplorable del mundo. En efecto; si consideramos al mundo por su lado exterior y puramente físico, deteniéndonos en el orden constante que da al conjunto una eternidad relativa, se podría, en rigor, aunque siempre dentro del sentido alegórico, declararle dios. Pero tan luego como se penetra en lo interior, agregando al lado objetivo el lado subjetivo y moral, con su séquito de necesidades, de dolores, de

tormentos; de discordia, maldad, infamia y locura, se advierte con terror en seguida que lo que tenemos delante no es ciertamente una teofanía.

En mi obra *La Voluntad en la naturaleza* he probado que la fuerza motriz activa de la naturaleza es idéntica á la voluntad que en nosotros reside. Así es cómo el orden moral se pone en relación real é inmediata con la fuerza que produce el fenómeno del mundo, pues á la naturaleza de la voluntad debe corresponder exactamente su fenómeno; sobre esto descansa la *justicia eterna*, como expuse en los §§ 63 y 64 del primer volumen, y el mundo, aunque existente por su propia fuerza, adquiere así una tendencia moral constante. Así es cómo el problema que ha venido agitándose desde Sócrates encuentra por primera vez su solución verdadera, quedando satisfechas todas las exigencias de la razón en sus meditaciones sobre la moral. Pero, sin embargo, no he tenido jamás la pretensión de fundar un sistema filosófico que diera soluciones para todo. Concebida así la filosofía, es imposible; sería la doctrina de la omnisciencia. Todavía *est quidam prodire tenus, si non datur ultra*; hay un límite extremo á que la meditación puede llegar y hasta el cual puede iluminar la noche de nuestra existencia, aunque el horizonte siga envuelto en las tinieblas. Este límite lo ha encontrado mi teoría en la voluntad de vivir, que, después de haber conocido su propio fenómeno, se afirma ó se niega á si mismo.

Pretender ir más lejos es, á mi parecer, como si se quisiera volar fuera de la atmósfera. Debemos detenernos aquí, á pesar de los nuevos problemas que surgen de los problemas ya resueltos. Y no olvidemos tampoco lo que expuse en mi primer escrito filosófico, en mi *Disertación sobre el principio de razón*, publica-

da en 1813, á saber: que la autoridad de este principio se limita al fenómeno.

Pasando ahora á exponer algunos complementos á ciertas consideraciones aisladas, quiero comenzar citando varios pasajes de poetas clásicos en apoyo de la explicación que di en el § 67 del primer volumen sobre la facultad de llorar, de la cual dije que tenía su origen en un sentimiento de compasión hacia sí mismo. Al final del octavo canto de la *Odisea*, Ulises, á quien el poeta no nos había presentado hasta entonces llorando, se deshace en lágrimas cuando en la corte del rey de los Feacios, y antes de ser conocido, escucha al cantor Demodoco celebrar su vida y sus pasadas hazañas, porque la reminiscencia de su esplendor de otros tiempos contrasta con su miseria actual. No es ésta directamente, sino la representación objetiva, la imagen del presente despertada por la del pasado, lo que le hace derramar lágrimas: tiene piedad de sí mismo.

Eurípides atribuye el mismo sentimiento á Hipólito, que, condenado sin culpa, se lamenta de su suerte:

*Heu! si liceret mihi, me ipsum extrinsecus spectare, quanto pere defferem mala, quae patior.*

En fin, como última confirmación, citaré una anécdota tomada del *Herald* del 16 de Julio de 1836. El cliente de un abogado, después de haber oído á éste explicar su causa ante los jueces, empezó á sollozar exclamando: «No creía haber padecido la mitad de lo que he padecido, hasta que lo oí referir.»

En el § 55 del primer volumen, expuse cómo era posible que existiese un verdadero remordimiento moral á pesar de lo inmutable del carácter, que es lo que constituye el fondo de la voluntad humana. Debo añadir la explicación siguiente, antes de la cual formula-

ré algunas definiciones. Llamo *inclinación* á toda receptividad mayor de la voluntad para cierta categoría ó clase de motivos. La *pasión* es una inclinación tan fuerte, que los motivos que la provocan obran sobre la voluntad con una potencia mayor que la de cualquier motivo contrario, lo cual hace que su acción sea omnipotente, y reduzca á la voluntad á un papel pasivo. Adviértase, sin embargo, que rara vez llegan las pasiones al grado de exaltación que corresponde exactamente con la definición, y que de ordinario sólo merecen aquel nombre de un modo relativo y aproximado, pues suele existir algún contramotivo capaz de impedir su acción en caso necesario, pero siempre á condición de que conozcamos perfectamente ese motivo contrario. La emoción es una excitación de la voluntad, tan irresistible como la pasión, mas pasajera: aquí el motivo no saca su fuerza de alguna inclinación profundamente arraigada, sino simplemente del hecho de su brusca aparición, que impide por el momento la reacción de los demás motivos, los cuales palidecen ante la extremada vivacidad de la imagen de aquél, ó bien éste, por su gran proximidad, oculta y tapa los otros. Los contramotivos no pueden, pues, penetrar hasta la conciencia, para influir sobre la voluntad, de manera que la posibilidad de reflexionar y la libertad individual (1) quedan suprimidas hasta cierto punto. Se ve que la emoción es á la pasión lo que el delirio de la fiebre á la locura.

Sentadas estas definiciones, diré que el remordimiento moral se produce cuando, antes de realizar un acto, el hombre se ve arrastrado por un impulso que no le deja gozar de plena libertad de espíritu, pues-

(1) He explicado esto en mi *Memoria sobre el libre albedrío*.  
MUNDO III

to que impide á su inteligencia ver claramente todos los motivos que se oponen á lo que va á hacer, y en cambio, pone constantemente delante de ella los motivos favorables. Pero realizada la acción, estos motivos se encuentran neutralizados por el hecho mismo, y, por consiguiente, dejan de obrar. Entonces es cuando la realidad hace ver á la inteligencia las consecuencias derivadas de aquel acto, y los motivos que aconsejaban no llevarle á efecto, y el hombre reconoce que estos motivos habrían prevalecido si hubieran sido bien apreciados y bien percibidos. El hombre advierte que ha ejecutado una acción que no estaba realmente conforme con su voluntad, y este conocimiento es lo que forma el remordimiento. No obró con plena libertad intelectual, puesto que no pudieron ejercer su influjo todos los motivos. Lo que aparta los contramotivos es la emoción, tratándose de actos irreflexivos; la pasión, cuando se trata de acciones meditadas. Pero estos efectos pueden originarse también de que el hombre, aunque la razón le suministre los contramotivos en forma abstracta, no tenga bastante imaginación para representarse el cuadro de esos contramotivos en toda su extensión y con toda su verdad. Ejemplos de lo que precede son los casos de asesinato por venganza, por celos ó por codicia; apenas consumado el crimen, los motivos desaparecen; entonces la justicia, la piedad, acaso los recuerdos de una antigua amistad elevan su voz y dicen lo que habrían dicho antes si se les hubiera concedido la palabra. Entonces llega el remordimiento cruel, que exclama: «Si esto no estuviera hecho, á ningún precio lo haría.» Este sentimiento está admirablemente expresado en la antigua balada escocesa *Edward, Edward!*, que Herder tradujo al alemán.

De un modo análogo, se pueden sentir también remordimientos egoístas por haber descuidado nuestro propio interés; por ejemplo, cuando después de un matrimonio perjudicial, hecho por amor, la pasión se ha extinguido, todos los motivos de interés personal, de la pérdida de independencia y demás, que se oponían á aquella unión, se presentan á la conciencia y le hablan en el lenguaje en que la habrían hablado antes de consumarse el mal si entonces se les hubiera permitido hablar.

Todos los actos de esta naturaleza, provienen, en realidad, de una debilidad relativa de la inteligencia, que se deja manejar por la voluntad, cuando hubiera debido no dejarse perturbar y cumplir inflexiblemente su misión de presentar los motivos. La vehemencia de la voluntad no es más que la causa mediata, en el sentido de que estorba la acción de la inteligencia preparándose así los futuros remordimientos.

Lo que se llama *σωφροσύνη*, prudencia, en contraposición al carácter apasionado, consiste en que la voluntad no domina jamás á la inteligencia hasta el punto de impedirle ejercer su función, que consiste en exponer los motivos de una manera precisa, completa y clara *in abstracto* para la razón, *in concreto* para la fantasía. Lo mismo pueden producir este resultado la moderación ó la debilidad de la volición, que la fuerza del intelecto. Sólo se necesita que este último sea *relativamente* bastante fuerte para la voluntad existente en un individuo determinado. En otros términos, que exista entre ambas facultades una relación adecuada.

Acerca de los puntos principales de la teoría del Derecho, expuestos en el § 62 del primer volumen y en el § 17 de mi *Memoria sobre el fundamento de la Moral*, expondré las explicaciones siguientes:

Los que niegan, con Spinoza, que exista el Derecho fuera del Estado, confunden el Derecho con los medios de hacerle respetar. Es cierto que sólo en el Estado hallamos protección segura, pero la existencia del derecho es independiente de esto por completo. La fuerza puede oprimirle, no suprimirle. El Estado no es más que una institución de protección, necesaria á causa de los ataques de todas clases á que está expuesto el hombre, y contra los cuales, por no poderse defender él solo de ellos, necesita concertar una alianza con los demás hombres. He aquí los fines del Estado:

1.º La protección exterior necesaria, así contra las fuerzas de la naturaleza inanimada ó contra las bestias feroces, como contra los hombres y contra los pueblos extranjeros; este segundo caso es el de más frecuente aplicación y el más importante, pues el peor enemigo del hombre es el hombre: *homo homini lupus*. Para conseguir el resultado apetecido, las naciones convienen, aunque á las palabras no correspondan los hechos, en el principio de observar entre sí una actitud defensiva y no agresiva, con lo cual reconocen el *Derecho de gentes*. Este no es, en realidad, más que el Derecho natural, llevado á la única esfera de actividad práctica que le queda, ó sea á las relaciones entre pueblo y pueblo; sólo él puede reinar en esta esfera, pues su hijo, el Derecho positivo, aunque más robusto, necesita para hacerse obedecer un juez y un ejecutor. El Derecho de gentes establece, por consiguiente, en las relaciones entre las naciones, cierto grado de moralidad cuyo mantenimiento es un compromiso de honor para la humanidad. La jurisdicción, ante la que son elevados los procesos que se suscitan en este terreno, es la opinión pública.

2.º Protección interior, es decir, protección de los miembros del Estado unos contra otros, ó sea garantía del Derecho privado, mediante el mantenimiento de un estado de cosas legal, consistente en que las fuerzas de todos concurren á defender á cada uno en particular; de donde resulta el fenómeno de que todos los ciudadanos parezcan ser equitativos ó justos, en otros términos, que ninguno quiera hacer daño á otro.

Pero como en todas las cosas humanas la supresión de un mal produce frecuentemente otro, los dos órdenes anteriores de protección hacen necesario un tercero, que es el siguiente:

3.º Protección contra el protector, es decir, contra aquel ó aquellos á quienes la sociedad ha confiado el ejercicio de la protección; esto en lo que representa la garantía del Derecho público. El medio más eficaz para conseguir este fin, parece ser la distinción y separación de la trinidad de que se compone el poder protector, formado por los poderes legislativo, judicial y ejecutivo, ejercidos en este caso por diferentes mandatarios cada uno y con independencia mutua. La gran ventaja y la idea fundamental de la monarquía es, en mi opinión, que como el hombre siempre es hombre, conviene colocar á uno á tal altura, darle tanta autoridad, tantas riquezas, seguridad é inviolabilidad tan absolutas, que nada pueda desear ni nada tenga que esperar ó temer por su persona. De esta manera se anula, por medio de una especie de neutralización, el egoísmo natural en aquel hombre, como en todos los humanos, y se le vuelve apto, como si no fuera un simple mortal para practicar la justicia y no atender á su propio interés, sino al bien público. Este es el origen del prestigio casi sobrehumano que acompaña en todas partes á la dignidad real y establece una in-