

mensa diferencia entre la realeza y la mera presidencia de una república. Por eso debe ser hereditaria y no electiva; primero porque ningún súbdito pueda ver un igual en el rey, y luego para que el soberano no pueda afanarse por el bien de sus descendientes, sin trabajar al mismo tiempo por el del Estado, puesto que este último interés se confunde con el de la dinastía en las monarquías hereditarias.

Cuando el Estado, además de estas funciones de protección, se arroga otras de su invención, ocurre frecuentemente que las últimas perjudican á las primeras.

He expuesto que el Derecho de propiedad se deriva únicamente del trabajo aplicado á las cosas. Esta verdad, enunciada muchas veces, se encuentra considerablemente fortalecida por el hecho de haber sido defendida, hasta en la práctica, en una declaración del ex Presidente de los Estados Unidos, Quincy Adams, que puede leerse en la *Quarterly Review* de 1840 (núm. 130) y que ha sido traducida al francés en la Biblioteca Universal de Ginebra (Julio, núm. 55). He aquí el párrafo principal: «Algunos moralistas han expuesto dudas sobre el derecho que tuvieron los europeos para establecerse en las regiones habitadas por los pueblos primitivos de América. Pero, ¿han estudiado suficientemente la cuestión? El Derecho de propiedad de los indios mismos sobre la mayor parte de aquellas comarcas, tiene una base muy dudosa. Ciertamente el derecho natural les garantizaba la propiedad de sus campos cultivados, de sus habitaciones, de los terrenos necesarios para su mantenimiento, así como de todo lo demás que el trabajo personal hubiere reportado á cada uno de ellos. Pero el cazador, ¿qué derecho tiene sobre las vastas florestas que el azar le hizo

recorrer persiguiendo una pieza? etc.» Todos los que en nuestros días han tenido que combatir el comunismo por medio de razonamientos (como, por ejemplo, el Arzobispo de París en su pastoral de Junio de 1851), han presentado siempre como principal argumento que la propiedad es fruto del trabajo, ó si se quiere, trabajo corporizado ó cristalizado. Esto prueba que el Derecho de propiedad no puede fundarse más que en el trabajo aplicado á las cosas, puesto que sólo mediante este título es voluntariamente reconocido por los demás, al mismo tiempo que sólo así es moralmente valedero.

Hallamos todavía otra confirmación de esto, de distinto género, en el hecho, de que, aunque las leyes castiguen la caza furtiva tan severamente, y, aún más, en algunos países, que el robo, la honra que en el segundo caso se considera irremisiblemente perdido, no sufre merma en el primero en el concepto general; el cazador furtivo, si no ha cometido otras culpas, llevará sobre sí la censura de su falta, pero no será considerado como un sujeto deshonorado de quien todo el mundo se aparta, como el ladrón. Y es porque los principios de la honra descansan sobre el derecho moral ó natural, y no meramente sobre el derecho positivo, y como la caza no es susceptible de recibir un trabajo, no puede ser objeto de una propiedad moralmente fundada; el derecho que existe sobre ella es positivo exclusivamente y no lo reconoce la moral.

En mi opinión, el Derecho penal debe estar fundado en el principio de penar, no al hombre, sino el acto, á fin de que éste no vuelva á reproducirse; el criminal no es más que el instrumento del delito, y sólo se le castiga porque la ley conserve su fuerza preventiva. De ahí la expresión: «cayó sobre él el peso de la ley».

Según la teoría de Kant, que conduce al *jus talionis*, no es el acto lo que se pena, sino al hombre. El sistema penitenciario tiende también á penar al individuo, á fin de que se enmiende; en él se abandona el fin conminatorio propio de la pena, para perseguir el fin, en extremo problemático de la corrección. Siempre es cosa muy aventurada querer obtener de un golpe dos resultados, pero lo será más todavía cuando ambos resultados tienen algo de contrarios. La educación es un beneficio, la pena es un mal, y el sistema penitenciario pretende realizar las dos cosas á la vez.

Además, por grande que sea la parte imputable á la brutalidad y la ignorancia, unidas á la pobreza en la perpetración de la mayoría de los crímenes, no hay que creer por esto que son esas las causas principales; la prueba está en que una infinidad de personas tan incultas y tan pobres como los delincuentes que están en este caso, no llegan á ser criminales. Lo importante es siempre el carácter moral del individuo, y éste es absolutamente invariable, como he demostrado en mi *Memoria sobre el libre albedrío*. Una mejora moral efectiva es imposible, de suerte que sólo cabe prevenir los delitos por medio de leyes conminatorias. Al par que esto, se puede ciertamente rectificar el conocimiento extraviado y despertar el amor al trabajo en los delincuentes; pero falta saber qué fruto se obtendría. Resulta, pues, de este fin de las penas, tal como lo expuse en el texto, que el dolor aparente debe ser todo lo superior que se pueda al dolor real. La reclusión solitaria produce el efecto contrario, pues la gran tortura que inflige, no tiene testigos, y los que no la conocen por experiencia, no pueden comprenderla por anticipado; de modo que no les intimida. A aquel á quien la indignancia y la nece-

sidad inducen al crimen, le presenta como amenaza el polo opuesto de las miserias humanas: el aburrimiento; pero, como ha dicho Goethe:

Quando un gran dolor nos domina,
Quisiéramos ver llegar el hastío.

La perspectiva del hastío no es probable que intimide más á los delincuentes que la vista de las prisiones monumentales que las personas honradas construyen para los bribones. Aun considerando los establecimientos penitenciarios como casas de educación, habría que lamentar siempre que la admisión fuera determinada por crímenes, cuando lo que convenia era prevenirlos.

Lo que Beccaria dice de que las penas deben ser proporcionadas á los delitos, no se funda en que aquéllas son una expiación, sino en que la garantía debe estar en relación con el valor de la cosa garantizada. Esto es lo que da al hombre el derecho de pedir que la vida de otro responda de la seguridad de la suya; pero no puede pedir la misma garantía cuando sólo se trata de garantizar la seguridad de su propiedad, pues la libertad de otro ó cualquiera otra fianza semejante bastan para el caso. La pena de muerte es indispensable para asegurar la vida de los ciudadanos. A los que quieren abolirla, se les puede decir: «Empezad por suprimir el asesinato, y en seguida podréis suprimir la pena de muerte.» La tentativa de asesinato debería ser castigada con la pena capital, como el asesinato mismo, pues la ley debe penar la acción, prescindiendo del éxito que tenga. En general, donde hallaremos la escala exacta de proporcionalidad de las penas es en la importancia del daño que se trata de prevenir y no en la indignidad del acto punible. Por eso la ley puede

justamente castigar con pena de prisión al que deja caer un tiesto de su ventana, ó con trabajos forzados al que fume en un bosque durante el verano, y en cambio, permitirlo en invierno. Pero castigar con la pena capital, como se hizo en Polonia, la muerte de un toro salvaje, excede de toda moderación, pues la conservación de la especie *urus* no debe ser comprada á costa de la vida humana.

Para determinar la pena justa, hay que tener en cuenta, además de la entidad del daño eventual, el poder de los motivos que impulsan á cometer el acto punible. Si la pena tendiese realmente á la expiación, á la compensación, al *jus talionis*, habría que medirla con arreglo á otra escala. Pero el Código penal no debe ser más que una nomenclatura de motivos de abstención para todos los delitos posibles, de suerte que cada *contramotivo* sea sensiblemente superior á los motivos que podrían impulsar al crimen, guardando la debida proporción con el daño que resultaría de la acción punible, y con la tentación que impulsa á ella, así como con la dificultad de disuadir al culpable. Además, debe tenerse presente que la voluntad no es libre, sino que se la puede determinar por medio de motivos, sin lo cual no habría camino para influir sobre ella. Esto por lo que toca á la teoría del Derecho.

En mi *Memoria sobre el libre albedrío* he demostrado que lo que gradúa el valor moral de la existencia es la naturaleza primitiva é invariable del carácter innato. Mas para comprender un problema en toda su extensión, es necesario á veces hacer resaltar mucho los contrastes. Procediendo así, veremos claramente la increíble diferencia nativa que existe entre los hombres, así en lo moral como en lo intelectual. En unos, nobleza de alma é inteligencia; en otros, maldad y ne-

cedad. En uno veremos la bondad del corazón reflejándose en la mirada ó el sello del genio impreso en las facciones; en otro, la naturaleza ha grabado con sus manos profundamente, en una fisonomía innoble, la marca imborrable de la bajeza moral y de la estupidez, y nos parecerá que semejante ser debería avergonzarse de existir. Y lo interior suele corresponder á lo exterior.

¿Es posible admitir que no haya en esto más que un capricho del azar? ¿Puede creerse que semejantes diferencias puedan existir sin alguna culpa ó algún mérito de aquellos en los cuales se manifiestan, si consideramos que transforman el ser entero, que son imborrables y que, además, por su choque con las circunstancias, deciden del curso de la vida? Esto sólo bastaría para mostrarnos que el hombre tiene que ser, en cierto sentido, obra de sí mismo. Pero, por otra parte, podemos hallar el origen empírico de estas diferencias en la calidad y manera de ser de los padres, á lo cual hay que añadir que el encuentro y la unión de estos padres es evidentemente el resultado de circunstancias completamente accidentales.

Estas consideraciones nos conducen irresistiblemente á distinguir entre el fenómeno y la cosa en sí, pues, sólo esta distinción puede darnos la clave del problema. La cosa en sí no se manifiesta más que en las formas del fenómeno. Todo lo que de aquella se deriva tiene que manifestarse forzosamente debajo de esas formas y tomar puesto en el encadenamiento causal; por consiguiente, el caso de que se trata en nuestro problema, se nos muestra como obra de una dirección misteriosa é incomprensible, de la cual sólo es instrumento el encadenamiento exterior y experimental de las cosas. Aunque en ese encadenamiento todo acaece

por virtud de causas y todo es necesario y determinado exteriormente, sin embargo, la causa verdadera está en lo interior del ser que se manifiesta en el fenómeno. No podemos entrever la solución del problema más que muy á lo lejos, y meditando caemos en ese abismo de pensamientos, que Hamlet llama pensamientos que exceden del alcance de nuestro espíritu. He consignado mis opiniones sobre esta dirección de las cosas, dirección misteriosa y que no podemos siquiera representarnos á no ser en forma alegórica, en un estudio titulado *De la intencionalidad aparente en el destino del individuo*, que forma parte del primer volumen de *Parerga*.

En mi *Memoria sobre el fundamento de la Moral*, § 14, he mostrado lo que es el egoísmo en esencia. Para completar lo que allí digo, voy á tratar ahora de explicar cuál es su origen. La naturaleza se contradice á sí misma, según habla del individuo ó del conjunto, de lo exterior ó de lo interior, del centro ó de la periferia. Su centro está en cada individuo, pues cada criatura, es la voluntad de vivir en toda su integridad. Así, cuando habla por boca del individuo, aunque este sea un gusano, lo que dice es esto: «Soy el todo de todo; en el mundo nada hay importante más que mi propia conservación; lo demás puede ser aniquilado porque no significa nada». Tal es su lenguaje desde el punto de vista particular, el de la conciencia de sí, y sobre esto descansa el egoísmo de toda criatura viviente. Oigamos ahora hablar á la naturaleza cuando se coloca en lo exterior, en la periferia, es decir, en el punto de vista general, en el de la conciencia externa ó conocimiento objetivo, que hace abstracción momentáneamente del individuo que conoce; su lenguaje es este: «El individuo no es nada, es

ménos que nada. Destruyo cada día millones de criaturas, y esto es para mí un mero pasatiempo, un juego; entrego su suerte al azar, el más caprichoso y desordenado de sus hijos, que los persigue como le cuadra. Produzco cada día millones de criaturas, sin que mi fuerza productora se debilite más que el poder reflector de un espejo por el número de imágenes del sol que en él han sido reflejadas. El individuo no es nada.»

Cuando se aprende á percibir y á conciliar esta flagrante contradicción de la naturaleza, entonces, sólo entonces, es cuando se da con la solución verdadera del problema de si el *yo* es perecedero ó inmortal. Creo haber contribuido eficazmente en los cuatro primeros capítulos de este libro cuarto, á facilitar la inteligencia del problema. La explicación que acabo de dar puede exponerse también en la forma siguiente. El individuo cuando reflexiona sobre sí mismo, reconoce en su esencia íntima, ó lo que es igual, en su voluntad, la cosa en sí, que es la única realidad. Por consiguiente, cree ser el núcleo y el centro del mundo, y se atribuye una importancia inmensa. Si, por el contrario, fija sus miradas en el mundo exterior, en el campo de la representación, del mero fenómeno, ve que no es, entre la multitud infinita de los individuos, más que uno de tantos, insignificante, casi invisible. Por lo tanto, todo individuo, hasta el más humilde, cada *yo*, visto por dentro, desde lo interior, es el todo de todas las cosas; visto por fuera desde lo exterior, no es nada ó casi nada. Esto se funda la gran diferencia entre lo que somos necesariamente para nosotros mismos, y lo que somos para los demás. En otros términos, éste es el origen del egoísmo que cada uno de los hombres censura en los demás.

El error fundamental que de ahí resulta consiste en creer que somos mutuamente *no-yo*, unos para otros. En cambio, ser justo, noble y bueno, es traducir en actos los principios de la metafísica. Al decir que el tiempo y el espacio no son más que formas del conocimiento, se dice implícitamente que la fórmula de la metempsícosis: «Renacerás bajo la figura de aquel á quien haces padecer en este momento y tendrás que soportar los mismos dolores», es idéntica á aquella otra fórmula brahmánica que he citado frecuentemente: *Tat tvam asi: Ese eres tú*.

Toda virtud verdadera, como he consignado varias veces y especialmente en el § 22 de mi *Memoria sobre el fundamento de la moral*, procede de un conocimiento inmediato é intuitivo de la identidad metafísica de todos los seres. Esto no quiere decir que la virtud proceda de alguna superioridad especial de la inteligencia, pues la inteligencia más débil basta para penetrar más allá del principio de individuación, que es lo que importa para el caso. El carácter más excelente puede ir unido á una corta inteligencia y para despertar nuestra caridad no necesitamos hacer ningún esfuerzo intelectual. Hasta parece que todos los hombres levantarían el velo del principio de individuación, que es [la condición] [indispensable, si la voluntad no se opusiera á ello. Esta es quien, por su influencia inmediata, secreta y tiránica sobre la inteligencia, no la permite quitarse la venda de los ojos, y sobre ella cae la responsabilidad definitiva, lo cual se acomoda perfectamente con el orden de las cosas.

El dogma de la metempsícosis citado antes, sólo se aparta de la verdad en que traslada al porvenir lo que ya existe de presente. Enseña que mi ser íntimo, después de la muerte, irá á habitar en otros seres, pero la

verdad es que existe ya en esos otros seres de presente; la muerte no hace más que disipar la ilusión que nos impedía comprenderlo; así brilla constantemente sobre nuestras cabezas una multitud innumerable de estrellas, pero no se vuelven visibles para nosotros hasta que la estrella más cercana, el sol de nuestra tierra, desaparece de nuestra vista. Mi existencia individual, que, como el sol, oculta todo lo demás con su resplandor, no es en realidad más que un obstáculo colocado entre mí y el conocimiento de la esfera efectiva de mi ser. Puesto que todo individuo está sometido á este obstáculo en su conocimiento, se sigue de ahí que la individuación es quien mantiene á la voluntad de vivir en el error respecto de su ser: es la *Maya* del brahmanismo. La muerte es una refutación de este error y le hace desaparecer. Creo que en la hora de la muerte debemos sentir que una pura ilusión limitaba hasta entonces nuestra existencia á nuestra persona. Tenemos algunos indicios de ello en ciertos estados análogos á la muerte, en que la conciencia deja de estar concentrada en el cerebro; el más asombroso de estos estados es el sueño magnético; cuando llega á un grado elevado, diversos síntomas muestran que existimos fuera de nuestra persona en otros seres; entre estos síntomas, el más notable es la participación del pensamiento de otra persona; á veces el *sujeto* adquiere la facultad de conocer lo que está ausente ó lejano y hasta lo por venir; este estado parece una especie de ubicuidad.

De esta identidad metafísica de la voluntad en cuanto cosa en sí, á pesar de la infinidad de sus manifestaciones, se derivan tres fenómenos que podemos comprender en la noción común de la simpatía, son: 1.º, la compasión, base de la justicia y de la caridad (*caritas*);

2.º, el *amor sexual* acompañado de selección determinada (*amor*), que es la vida de la especie estableciendo su supremacía sobre la del individuo, y 3.º, la *magia* en que se comprenden el magnetismo animal y las curas simpáticas. Se puede definir la simpatía como la manifestación empírica de la identidad metafísica de la voluntad en todos sus fenómenos, indicio de un encañamiento diferente del que producen las formas fenomenales comprendidas dentro del principio de razón.

CAPITULO XLVIII (1).

TEORÍA DE LA NEGACIÓN DE LA VOLUNTAD DE VIVIR

El hombre ha adquirido la existencia y el ser sea por su voluntad, es decir, con su consentimiento, ó sea sin su consentimiento; en el segundo caso una existencia como la suya, llena de amargura y de dolores inevitables y sin número, es una flagrante injusticia. Los antiguos, especialmente los estoicos y también los académicos y los peripatéticos, trataron en vano de probar que la virtud bastaba para hacer felices á los hombres. En el fondo, la razón de los esfuerzos que en este sentido hicieron los filósofos, razón de que no se daban cuenta claramente, era la hipótesis de que sería justo que sucediera así; el inocente debería estar exento de dolor, y, por lo tanto, debería ser feliz. Pero esta no es la solución seria y profunda del problema, la solución está en el dogma cristiano que enseña que las obras no justifican. Por más que el hombre practique la justicia y la caridad, siendo lo que los griegos llamaban *αγαθόν* y los latinos *honestum*, no por eso será *culpa omni carens*, como dice Cicerón (*Tusc.*, V, 1). La verdad está en la sentencia de Calderón, el poeta á

(1) Este capítulo se refiere al § 68 del primer volumen. Véase también el cap. XIV del 2.º volumen de *Parerga*.